

VOLUME 4  
NÚMERO 1  
2018

ISSN: 1518-2541



# HÉLADE

DOSSIÊ  
GÊNERO NO MUNDO ANTIGO:  
CONTRIBUIÇÕES PARA UM DEBATE



**HÉLADE**

VOLUME 4, NÚMERO 1 - AGOSTO DE 2018

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE (UFF)**  
**INSTITUTO DE HISTÓRIA (IHT)**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGH)**  
**NÚCLEO DE ESTUDOS DE REPRESENTAÇÕES E DE IMAGENS DA ANTIGUIDADE (NEREIDA)**

**REVISTA HÉLADE - ISSN: 1518-2541**

Ano 4, Volume 1 - Número 1

Agosto de 2018

**EDITORES**

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes (UFF)  
Prof. Dra. Adriene Baron Tacla (UFF)  
Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (UFF)  
Prof. Dra. Talita Nunes Silva Gonçalves (UFF)

**ASSISTENTES DE EDIÇÃO**

Prof. Thaís Rodrigues dos Santos (UFF)  
Grad. Geovani dos Santos Canuto (UFF)  
Prof. Beatriz Moreira da Costa (UFF)

**CONSELHO EDITORIAL**

Prof. Dra. Ana Livia Bomfim Vieira (UEMA)  
Prof. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG)  
Prof. Dra. Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)  
Prof. Dr. Fábio Favarsani (UFOP)  
Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa (UFRJ)  
Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva (UFES)  
Prof. Dr. José Antônio Dabdab Trabulsi (UFMG)  
Prof. Dra. Maria Beatriz Borba Florenzano (USP)  
Prof. Dra. Monica Selvatici (UEL)  
Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari (UNICAMP)

**CONSELHO CONSULTIVO**

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)  
Prof. Dr. Alvaro Hashizume Allegrette - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)  
Prof. Dr. Antonio Brancaglione Júnior - Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)  
Prof. Dr. Andrés Zarankin - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)  
Sir Barry Cunliffe - Universidade de Oxford (Inglaterra)  
Prof. Dra. Elaine Hirata - Universidade de São Paulo (USP)  
Dr. Elif Keser Kayaalp - Universidade Mardin Artuklu (Turquia)  
Prof. Dr. Fábio Duarte Joly - Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)  
Prof. Dr. João Lupi - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)  
Prof. Dra. Luciane Munhoz de Omena - Universidade Federal de Goiás (UFG)  
Prof. Titular Lynette G. Mitchell - Universidade de Exeter (Inglaterra)  
Prof. Dra. Márcia Severina Vasques - Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)  
Prof. Dra. Maria Aparecida de Oliveira Silva - Universidade de São Paulo (USP)  
Prof. Dra. Margarida Maria de Carvalho - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP- Franca)  
Prof. Dra. Maria Cristina Nicolau Kormikiari Passos - Universidade de São Paulo (USP)  
Prof. Dra. Maria de Fátima Sousa e Silva - Universidade de Coimbra (Portugal)  
Prof. Dra. Maria Isabel d'Agostino Fleming - Universidade de São Paulo (USP)  
PD Dr. Philipp W. Stockhammer - Universidade de Heidelberg (Alemanha)  
Prof. Dra. Renata Senna Garraffoni - Universidade Federal do Paraná (UFPR)  
Prof. Dra. Violaine Sebillotte Cuchet - Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
Professor Emérito Wolfgang Meid - Universidade de Innsbruck (Áustria)

A responsabilidade pelas opiniões emitidas, pelas informações e ideias divulgadas são exclusivas dos próprios autores.

# SUMÁRIO

## EDITORIAL

GÊNERO: DESNATURALIZAÇÃO DA DIFERENÇA  
E COMBATE À INTOLERÂNCIA ..... p. 5

*Talita Nunes Silva Gonçalves*

## Dossiê:

### GÊNERO NO MUNDO ANTIGO: CONTRIBUIÇÃO PARA UM DEBATE

TIRANIA E GÊNERO NA GRÉCIA ANTIGA: UMA ANÁLISE  
SOBRE ARISTODEMOS DE CUMAE, O EFEMINADO ..... p. 10

*Mariana Figueiredo Virgolino*

UMA MULHER SÍRIA COMO IMPERATRIZ ROMANA:  
CONSIDERAÇÕES SOBRE ELEMENTOS DO PODER E DA  
IDENTIDADE CULTURAL DE JÚLIA DOMNA (SÉCULO III EC) ..... p.32

*Semíramis Corsi Silva*

MITO, REPRESENTAÇÕES E GÊNERO EM *MEDEIA* DE EURÍPIDES ..... p. 56

*Brian Gordon Lutalo Kibuuka*

A PARTICIPAÇÃO FEMININA NO LEVANTE DAS ESTÁTUAS,  
EM ANTIOQUIA (387 D. C.) ..... p. 88

*Gilvan Ventura da Silva*

*Érica Cristhyane Morais da Silva*

A HELENA ÉPICA SOB A ÓTICA DO GÊNERO ..... p. 104

*Fábio de Souza Lessa*

*Felipe Marques Maciel*

ENTRE O GÊNERO ESTILÍSTICO E AS RELAÇÕES DE GÊNERO:  
CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS ELEGIAS OVIDIANAS NO  
PRINCIPADO DE AUGUSTO (I a.C. / I d.C.) ..... p. 124

*Ana Teresa Marques Gonçalves*

*Mariana Carrijo Medeiros*

QUAIS DIREITOS POLÍTICOS PARA AS CIDADÃS  
DA ATENAS CLÁSSICA? ..... p. 143

*Violaine Sébillotte Cuchet*

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A AMBIGUIDADE  
DO *CORPUS PAULINUM* ..... p. 159

*Roberta Alexandrina da Silva*

O “TRÂNSITO” ESPACIAL E A CONSTRUÇÃO DA SEXUALIDADE  
FEMININA NO OÍKOS ATENIENSE DO PERÍODO CLÁSSICO ..... p. 172

*Juliana Magalhães dos Santos*

OLHARES SOBRE AS MULHERES DA ANTIGUIDADE EM LIVROS  
DIDÁTICOS: (DES)CONSTRUINDO ESTERÉOTIPOS DE GÊNERO? ..... p. 183

*Mariane Pizarro de Souza*

*Lourdes Conde Feitosa*

PLUTARCO - CONTOS DE AMOR ..... p. 206

*Maria Aparecida de Oliveira Silva*

## RESENHA

DE PENÉLOPE A DILMA ROUSSEFF: MULHERES E ESTRUTURAS  
DE PODER NO PASSADO E NO PRESENTE ..... p. 225

BEARD, Mary. **Mulheres e poder: um manifesto**. Tradução de Celina Portocarrero.

São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.

*Vinícius Moretti Zavalis*

NORMAS DE PUBLICAÇÃO ..... p. 230

---

---

## EDITORIAL

# GÊNERO: DESNATURALIZAÇÃO DA DIFERENÇA E COMBATE À INTOLERÂNICA

Talita Nunes Silva Gonçalves<sup>1</sup>

Os estudos de gênero têm início na década de 1960 na Europa e nos Estados Unidos como resultado do impacto dos movimentos libertários que questionavam os valores dominantes e lutavam pelo respeito às minorias. Contudo, embora utilizado por outras áreas do conhecimento, como a Psicologia, a emergência do gênero como conceito pertinentemente empregado nas pesquisas em História se dará apenas a partir dos anos 1980. Até então, faltava ao gênero a credibilidade necessária entre os historiadores. Tal descrédito era justificado pela acusação feita ao conceito de que o mesmo não seria operacional. Será a historiadora e feminista norte-americana Joan Scott que fará, a nosso ver, a devida e decisiva defesa do gênero diante de seus pares. Em artigo publicado em 1986, *Gender: a useful category of historical analysis*, Scott defendia a operacionalidade do gênero, definindo-o como *modo primeiro de significar as relações de poder, rejeição ao determinismo biológico, defesa do caráter essencialmente social das distinções constituídas sobre o sexo e da dimensão relacional entre homens e mulheres*.

A partir desta definição tecida por Joan Scott, ainda hoje amplamente empregada, o uso do gênero pela História ganha impulso. Inicialmente “associado e utilizado principalmente pelas historiadoras das mulheres” (CUCHET, 2007, p. 18), atualmente o conceito é adotado seja pela ‘História

---

<sup>1</sup> Doutora em História Social pelo PPGH-UFF e pesquisadora vinculada ao NEREIDA-UFF.  
Email: profitalitanunes@gmail.com



das Mulheres', pela 'História de Gênero' ou pelo *Men's Studies*. Empregado em todas as temporalidades da pesquisa histórica e muito utilizado por esta e outras disciplinas, o conceito de gênero conquistou o seu lugar e a legitimidade na academia. Não só na academia, mas também nas mídias sociais e nos programas implantados por instituições e governos. No entanto, apesar disso e das conquistas obtidas pelo movimento feminista, as desigualdades de gênero ainda persistem. Tais desigualdades podem ser observadas na violência a qual as mulheres estão submetidas justamente pela condição de serem mulheres. A vulnerabilidade em que se encontram pode ser verificada no levantamento recente feito pela *Thomson Reuters Foundation*. Os cerca de 550 especialistas em temas femininos que colaboraram com a pesquisa apontaram os 10 países-membros da Organização das Nações Unidas (ONU) mais perigosos para as mulheres.<sup>2</sup> Dentre eles, para a surpresa de muitos, figura na décima posição os Estados Unidos: tradicional defensor das liberdades democráticas e dos direitos humanos. Quanto ao Brasil, ainda que esteja ausente desta lista, o país - segundo reportagem da Revista Exame<sup>3</sup> - tem a quinta maior taxa de feminicídios do mundo.

Para desnaturalizar a violência contra a mulher, as demais discriminações a que estão submetidas, bem como a violência e segregação motivada pela identidade de gênero manifesta pelos indivíduos, é necessário que os debates em torno do conceito estejam presentes no ambiente escolar e acadêmico. Só através da educação, ou seja, da conscientização acerca das desigualdades existentes na sociedade – dentre elas, as de gênero - e da compreensão do modo pelo qual são constituídas, será possível formar cidadãos mais empáticos e respeitosos às diferenças. Entretanto, a inclusão das discussões sobre o gênero na sala de aula tem suscitado reações conservadoras de parte da sociedade brasileira que, ao interpretar de modo equivocado o intuito destes debates, acabam por considerá-los promulgadores de uma pretensa 'ideologia de gênero'. Para este segmento da sociedade, as reflexões em torno do conceito nas escolas, nas universidades e nas mídias teriam o objetivo de influenciar, sobretudo,

2 Segundo reportagem do *Estadão*, dentre os quesitos de periculosidade que foram considerados pela pesquisa se encontram a vulnerabilidade à violência sexual e não sexual, assim como na área da saúde e da economia. Disponível em <https://internacional.estadão.com.br/noticias/geral/pesquisa-revela-os-10-paises-mais-perigosos-para-as-mulheres,70002370639> . Acesso em 26/08/2018 às 14h00.

3 Disponível em <https://exame.abril.com.br/brasil/taxa-de-femicidios-no-brasil-e-a-quinta-maior-do-mundo/>. Acesso em 28/08/2018 às 16h00.



crianças e jovens. E, ao influenciá-los, os levar a adotar um gênero diferente daquele a eles atribuído no nascimento em decorrência do sexo biológico. Tal inferência explica as manifestações ocorridas em 2017 contra a presença da filósofa Judith Butler no Brasil. No entanto, tal interpretação é equivocada.

O que o debate em torno do conceito propõe é a desnaturalização da diferença e o combate à intolerância. Por meio do entendimento de que as diferenças sociais entre homens e mulheres não são inatas, mas fruto da interpretação que uma determinada sociedade faz do masculino e do feminino, o gênero permite desconstruir a visão tradicional de que a mulher é 'naturalmente' propensa aos serviços domésticos, à submissão ao homem e à manifestação de determinadas habilidades. Do mesmo modo, o gênero permite desmistificar a percepção do homem como não dado às emoções, voltado para as atividades externas à casa e portador de um comportamento caracterizado invariavelmente pela virilidade. Além disso, o gênero e mais especificamente a *teoria da performatividade de gênero* de Judith Butler (2015) - que em nenhum momento professa a inexistência da diferença entre os sexos - chama a atenção para o fato de que há pessoas que não conseguem se adequar às expectativas que a sociedade atribui ao gênero que lhes confere. Tal impossibilidade de adequação e a segregação dela decorrente geram sofrimento e, não raro, violências físicas que podem se tornar letais. A compreensão da existência de pessoas que estão impossibilitadas de se adequar às expectativas de gênero da sociedade visa, portanto, suscitar o respeito e minar a intolerância e violência desferida contra esses indivíduos. O gênero é, assim, um importante conceito que visa permitir uma existência com mais respeito à diferença e, por conseguinte, que estimula a vivência das liberdades democráticas.

Os artigos que compõem esse dossiê partem da perspectiva de gênero ao abordar o papel desempenhado pelas mulheres nas sociedades antigas, a forma como as tratam os livros didáticos que contemplam a História Antiga, a construção dos papéis de gênero na documentação, assim como os desvios aos ideais de comportamento feminino e masculino vigentes na Antiguidade. Tais textos, consequentemente, nos permitem observar semelhanças e diferenças no modo como construímos e definimos os papéis de feminino/masculino e a forma como as sociedades da Antiguidade o fizeram. As diferenças que este exercício de comparação ressalta permitem exemplificar e compreender a definição do gênero como o modo como uma determinada sociedade interpreta as diferenças baseadas no sexo. Esta definição nos leva a compreender que os

comportamentos tidos como tipicamente femininos ou masculinos não são os mesmos em todos os lugares e em todas as temporalidades, contribuindo assim para a reafirmação do compromisso que a teoria de gênero professa: desnaturalizar a diferença e combater a intolerância.



## REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

SCOTT, Joan. 'Gênero: uma categoria útil para análise histórica.' **S.O.S.** Recife: 1991.

SEBILLOTTE CUCHET, Violaine. 'Les antiquistes et le genre.' *In*: SEBILLOTTE CUCHET, Violaine; ERNOULT, Nathalie (orgs.). **Problèmes du genre en Grèce Ancienne**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.

*DOSSIÊ:*

GÊNERO NO MUNDO ANTIGO:  
CONTRIBUIÇÕES PARA UM DEBATE

ORGANIZAÇÃO: PROFA. DRA. TALITA NUNES SILVA GONÇALVES



# TIRANIA E GÊNERO NA GRÉCIA ANTIGA: UMA ANÁLISE SOBRE ARISTODEMOS DE CUMAE, O EFEMINADO

Mariana Figueiredo Virgolino<sup>1</sup>

**Resumo:** Apesar do crescente interesse dos classicistas europeus sobre monarquias, tiranias e governos autocráticos na Grécia Antiga, ainda há poucos trabalhos recentes e atualizados acerca das tiranias na Magna Grécia e na Sicília. Neste artigo pretendemos tratar de uma figura pouco explorada pelos helenistas, Aristodemos de Cumae, cognominado *malakós*, “efeminado”. Analisaremos a biografia desse tirano tal como apresentada nas *Antiguidades Romanas*, de Dionísio de Halicarnasso e *As Virtudes das Mulheres*, de Plutarco, objetivando perceber as motivações para tal apelido e contrapô-las aos modelos de comportamentos idealizados que as sociedades gregas dos séculos VI e V a.C. esperavam de suas figuras políticas de destaque. Ao fim, concluímos que a alcunha conferida a Aristodemos está relacionada às ideias de *hybris* (desmedida) conferidas aos tiranos pela cultura política ateniense do período clássico e a associações entre excesso e comportamento feminino.

**Palavras-chave:** Cultura Política; Grécia Antiga; Gênero; Tirania.

Dossiê

## INTRODUÇÃO

Nossas principais fontes sobre a *pólis* de Cumae estão nas obras *Antiguidades Romanas*, de Dionísio de Halicarnasso, a *Biblioteca de História*, de Diodoro Sículo e a *Ab Urbe Condita (História de Roma)*, de Tito Lívio. Ou seja, obras já escritas durante a dominação de Roma sobre a Grécia. Apesar da importância de Cumae na difusão da cultura helênica na Magna Grécia, uma vez que foi a primeira colônia grega fundada no que hoje se configura solo italiano conforme nos informa Estrabão (*Geografia*, V.4.5), pouco há acerca da cidade e sua história em fontes literárias dos períodos arcaico e clássico. Sobre uma de suas figuras mais ilustres, o tirano Aristodemos (ca. 550-490 a.C.), não há sequer verbetes no *Dicionário Oxford de Literatura Clássica*, organizado por

<sup>1</sup> Doutora em História Social pela Universidade Federal Fluminense. Email: marianavirgolino@gmail.com



Paul Harvey (1987) ou no *Dicionário da Civilização Grega* (2004), de Claude Mossé. Tal fato demonstra a escassez de pesquisas sobre a política em outras *póleis* que não sejam Atenas, um quadro que está lentamente sendo revertido pela renovação das pesquisas em História Política na Antiguidade.

A tirania foi um fenômeno que marcou profundamente o pensamento político ateniense durante o período clássico, sendo vista por Aristóteles e Platão como uma forma de governo na qual não haveria a observância da justiça (*diké*) (ARISTÓTELES, **Política**, 1287b-1288a; PLATÃO, **República**, 8.566d-67d) e por muitos helenistas como um regime de transição entre a dominação política aristocrática e a democracia<sup>2</sup>. Contudo, ao contemplarmos as tiranias fora da Grécia balcânica percebemos que essa forma de governo foi uma solução buscada por diversas *póleis* tanto no arcaísmo quanto no classicismo, especialmente na Sicília e na Magna Grécia. Nosso objetivo neste trabalho é compreender o comportamento esperado de figuras masculinas sob o ponto de vista dos estudos de gênero (BUTLER, 2015), especialmente das que gozavam de destaque político através da análise do que dizem as fontes escritas sobre Aristodemos, que exerceu a tirania em Cumae entre e foi cognominado o *efeminado*.

## AS TIRANIAS NA SICÍLIA E NA MAGNA GRÉCIA: O CASO DE CUMAE E A TIRANIA DE ARISTODEMOS

Dossiê

Hoje o entendimento majoritário entre os helenistas configura a tirania como um poder exercido por um indivíduo, uma família ou mesmo por um Estado sobre seu povo ou sobre o de outra localidade (MORRIS, 2003, p. 1). Apesar da pecha negativa presente em muitas fontes do período clássico, os tiranos arcaicos eram figuras que desfrutavam de grande prestígio, estando presentes inclusive nas listas dos Sete Sábios da Grécia Antiga (VIRGOLINO, 2016, pp. 1713-1715). Atualmente predomina a concepção em que a tirania arcaica é entendida como resultado da política aristocrática, do acirramento das disputas internas entre os membros de grupos abastados (ANDERSON, 2005, p. 215). O objetivo dos tiranos não seria romper com a ordem elitista, mas dominá-la. Eles se apresentavam como “agentes da justiça” contra as

2 O que demonstra a persistência da tese de A. Andrewes, publicada em livro em 1956 e também sustentada por M. I. Finley. Por exemplo, o livro de R. Boesche sobre as teorias elaboradas sobre a tirania publicado em 1996 traz a tese de Andrewes, que é fortemente refutada por helenistas de língua inglesa a partir da década de 1970. Cf. ANDREWES, 1956; BOESCHE, 1996, p.4; FINLEY, 1964, p.28-29. Para a reformulação dessa tese: STAHL, 1987; MCGLEW, 1993; DE LIBERO, 1996; MORGAN, 2003; LEWIS, 2006; LEWIS, 2009.



arbitrariedades dos mais ricos (MCGLEW, 1993, pp. 52-86), mas não quebram com a política restritiva da aristocracia (STAHL, 1987). A tirania, desse modo, se caracterizaria pelo acúmulo de poder dentro da própria elite (MORRIS, 2003, pp. 10-11), pertencendo à lógica competitiva da aristocracia (LEWIS, 2009, pp. 20-21; ANDERSON, 2005, pp. 177-179).

Na Magna Grécia e na Sicília a tirania não foi um fenômeno isolado ao período arcaico: figuras políticas importantes almejavam construir governos autocráticos no sul da Itália, tais como Dionísio I, Dion, Dionísio II e Agatócles em Siracusa; Hipo de Messina, Mamerco da Catânia, entre outros nomes. Resta claro, assim, que a situação de *stasis* nessa região da Hélade era constante e que as disputas não só entre membros da aristocracia, mas entre essa e o *demos*, bem como a ameaça dos cartagineses resultaram numa sucessão de querelas pelo poder que só foram apaziguadas com o domínio romano (LEWIS, 2009, p. 121).

Cumae hoje é um sítio arqueológico na região de Nápoles, centro-sul da Itália. Segundo os dados da cultura material, a *pólis* fora fundada no século VIII a.C, sendo o primeiro assentamento grego na Magna Grécia (FOX, 2010, pp. 137-142), corroborando os escritos de Estrabão já mencionados. A origem de seus colonos era eubeia: eles teriam se estabelecido primeiramente em Pithecusas e depois deslocaram-se para o continente a fim de constituir novos povoamentos. Aristodemos é lembrado especialmente em fontes literárias elaboradas no período romano, pois recebera em Cumae Tarquínio, o Soberbo, em 497 a.C. Com a morte desse rei romano em 495 a.C, Aristodemos declara-se seu herdeiro e toma o suprimento de grãos de embarcações romanas como reparação, uma vez que as propriedades de Tarquínio tinham sido tomadas pelos romanos e, posteriormente, se tornaram o Campo de Marte, segundo Tito Lívio (**História de Roma**, 2.21; 2.34.4).

Aristodemos (550-490 a.C) teve uma trajetória semelhante às dos tiranos da Grécia Balcânica, se considerarmos os escritos de Aristóteles (**Política**, 1310b): era um aristocrata, tornou-se *estratego* e obteve importantes vitórias militares contra tribos italianas e os etruscos (BRESSON, 2016, p.388). Conta Dionísio de Halicarnasso (**Antiguidades Romanas**, VII.2):

Na época o tirano de Cumae era Aristodemos, o filho de Aristocrates, um homem de nascimento não obscuro, que era chamado pelos cidadãos *malakos*, ou “efeminado” -uma alcunha que se tornou mais conhecida que seu próprio nome- seja porque quando menino ele era efeminado e permitia a si mesmo ser tratado como uma mulher, como alguns dizem, ou porque era de natureza suave e difícil de irritar, como dizem outros. (grifo nosso)

Para Plutarco (**As Virtudes das Mulheres**, 261e), os bárbaros chamavam Aristodemos de *efeminado* por causa de sua juventude:



*Ele era chamado pelos bárbaros de malakos (isto é, de suave e efeminado) no que diz respeito apenas à sua juventude; pois quando ele era apenas um adolescente, com outros companheiros da mesma idade que usavam cabelos longos (por isso eram chamados de coronistae, por causa de seu cabelo longo), nas guerras contra os bárbaros ele fora notável e brilhante, não apenas por sua ousadia e trabalho, mas por se mostrar acima dos outros em rapidez da mente e premeditação. Assim, avançou para cargos altos, sendo admirado pelos concidadãos e foi enviado para ajudar os romanos quando esses foram cercados pelos etruscos que restaurariam Tarquínio, o Soberbo ao trono. (grifos nossos)*

Vemos que após seu o sucesso militar Aristodemos se tornou uma figura querida pelos estratos menos abastados da população. Considerando a filosofia platônica, suas ações foram típicas dos governos autocráticos caracterizados como tirânicos (**República**, 566e): baniu aristocratas, fez uma redistribuição das terras da *pólis*, cancelou as dívidas de cidadãos empobrecidos e declarou o direito de manifestação na Assembleia (*isegoria*) (BERGER, 1992, p. 22). Fica em aberto a origem do apelido que caracteriza esse tirano: teria ele um temperamento dócil, seria muito jovem quando se tornou famoso ou seria afeito a relações sexuais e afetivas que não se adequavam ao comportamento esperado pela *pólis*? Ainda segundo Dionísio de Halicarnasso, Aristodemos se distinguiu nas batalhas contra hordes bárbaras que tentavam invadir Cumae, território fértil e rico da Campânia, tendo matado o principal general inimigo. Ele ascende ao poder por sua popularidade junto ao *demos*, advinda de suas glórias militares (**Antiguidades Romanas**, VII.4):

*A partir desse começo Aristodemos se tornou um protetor do povo e, tendo cultivado proficiência em oratória política, ele seduziu as massas através de seus discursos inflamados, melhorou a condição delas tomando medidas populares, expôs homens poderosos que se apropriavam das propriedades públicas e ajudou muitos pobres com seu próprio dinheiro. Dessa maneira ele se tornou tanto odioso e formidável aos homens de liderança da aristocracia. (grifo nosso)*

O historiador de Halicarnasso afirma que a aristocracia de Cumae - da qual Aristodemos era oriundo - não apoiou as ações do tirano. Acolhido pelo *demos*, esse político sofreu hostilidades, mas mesmo assim atingiu uma posição de proeminência em sua cidade (**Antiguidades Romanas**, VII.5-6):



Arruns, então, estava sitiando os aricianos, a quem ele forçou tomar refúgio dentro de suas muralhas, e ele esperava capturar a cidade rapidamente por causa da fome. Quando os embaixadores chegaram, os líderes da aristocracia, que odiavam Aristodemos e temiam que ele pudesse causar danos ao governo estabelecido, pensaram que eles tinham uma boa oportunidade de se livrar dele sob uma pretensão capciosa. Eles apropriadamente persuadiram o povo a enviar dois mil homens para auxiliar os aricianos e indicaram Aristodemos como general, aparentemente por conta de suas façanhas militares brilhantes; depois disso eles tomaram medidas, pois supunham que ele seria ou destruído em batalha pelos tirrenos ou pereceria no mar. Por terem sido elevados ao poder pela assembleia para angariar forças que seriam mandadas como auxiliares, eles recrutaram homens sem distinção ou reputação; mas, ao escolherem os mais pobres e sem princípios dos homens comuns, de quem eles tinham contínua apreensão de insurreições, fizeram desses o complemento dos homens que estavam para ser mandados sob a exceção. E lançando dez velhas embarcações que eram incapazes de navegar e comandadas pelos mais pobres de Cumae, eles embarcaram os contingentes nesses barcos, ameaçando de morte qualquer um que não se alistasse. Aristodemos, apenas comentando que ele não era ignorante às intenções de seus inimigos, isto é, que eles estavam o mandando para auxiliar os aricianos, mas de fato era para manifestar a destruição, aceitou o comando, e apressadamente zarpou com os embaixadores dos aricianos, e realizou a viagem sobre o mar com grande dificuldade e perigo, ancorando em pontos ao longo da costa perto de Aricia. (...) Aristodemos, com um pequeno contingente de cumeanos escolhidos, sustentou a tropa inimiga, e tendo assassinado o general dos tirrenos com suas próprias mãos, colocou os demais para fugir e ganhou a mais gloriosa das vitórias. Depois de ter alcançado esses sucessos e ser honrado com muitos presentes pelos aricianos, ele navegou para casa imediatamente, desejando ser ele mesmo o mensageiro de sua vitória para os cumeanos. (...) Quando eles chegaram perto de Cumae, ele levou os navios para a costa, e reunindo seu exército, censurou veementemente os líderes da cidade e proferiu muitos elogios aos soldados que se distinguiram na batalha; e tendo distribuído dinheiro para cada homem e colocado à disposição conjunta os presentes que recebeu dos aricianos, pediu que eles lembrassem desses favores quando retornassem para casa, e que se ele fosse ameaçado de algum perigo pela oligarquia, que cada um deles deveria auxiliá-lo com o máximo de suas forças. (...) ele chamou à sua tenda aqueles homens que eram os mais inescrupulosos e os mais ousados na batalha, e através de donativos, belas palavras, e esperanças que seduzem todos os homens, ele os subornou na prontidão em ampará-lo a derrubar o governo estabelecido. (grifos nossos)

A situação de Aristodemos -um homem de prestígio, que alcançou vitórias militares significativas, tornou-se a principal figura política de sua pólis ao exercer a tirania e mesmo assim gozava de uma alcunha nada abonadora



para sua época como *efeminado*- nos faz questionar: o que era ser *homem* para um grego do período arcaico (séculos VIII-VI a.C)? Qual valor era dado para a virilidade? O que era ser viril, masculino, para as sociedades gregas? E o que faz um líder militar e político ser denominado como *efeminado*? Essas questões norteiam as discussões deste trabalho. Aristodemos e sua trajetória são, assim, ponto de partida para pensarmos as relações entre gênero, sexualidade e política na Grécia Antiga. Em nossa visão, a permanência do cognome *malakós* nas fontes reflete a hostilidade que o pensamento e as culturas políticas tanto democrática quanto oligárquica<sup>3</sup> gregas apresentam em relação à tirania, sobretudo após as Guerras Greco-Pérsicas e a propagação da filosofia ateniense representada pelos trabalhos de Platão e Aristóteles, que retratam o tirano como alguém de apetites desenfreados e, portanto, longe dos ideais de masculinidade vigentes na Grécia Clássica, estando mais próximos da desmedida, característica associada ao feminino. Os tiranos, ao se portarem como *oikistai* (fundadores) e agentes promotores da justiça (MCGLEW, 1993, p.215) buscaram alterar as práticas cívicas nas suas *póleis*, o que desagradou a moral presente nos trabalhos de Aristóteles e Platão. Esses, por sua vez, influenciarão as visões posteriores sobre os governos tirânicos.

### O TIRANO COMO HYBRISTÉS

Dossiê

A tirania é, para o imaginário ocidental, uma forma negativa de governo, na qual inexistem a liberdade e direitos políticos. Segundo estudos recentes tais acepções se devem à divulgação das obras de Heródoto, Platão e Aristóteles (CAIRNS, 1996). Todavia, já em Sólon (FR 32) vemos a tirania sendo rechaçada como um regime político onde impera a injustiça:

Se poupei minha terra natal, se não me voltei para a tirania e a força bruta, se não manchei ou conspiruei o caráter que possuía antes, não me envergonho, e até mesmo creio que, agindo como agi, elevei-me acima de todos os outros homens.

Para o pensamento político ateniense clássico representado por Aristóteles e Platão, bem como para Sólon no período arcaico, o tirano é um

<sup>3</sup> Paul Lichterman e Daniel Cefai conceituam as *culturas políticas* como sendo “conjuntos de símbolos e significados ou modos de ação que organizam reivindicações e formações de opiniões por indivíduos ou coletividades”. Para esses sociólogos, o foco das pesquisas em cultura política deve ocorrer sobre práticas do cotidiano, as formas sob as quais as reivindicações circulam e em como elas são formadas e dão forma a contextos sociais. Cf. LICHTERMAN & CEFAI, 2006, p. 405.



*hybristés*: alguém que por sua exagerada autoconfiança e exuberância acaba por desonrar outras pessoas. A *hybris* geralmente é traduzida como *desonra* ou *desmedida*: aquele que está tomado pela *hybris* têm uma opinião exagerada de si e, com isso, retira ou desconhece a honra dos demais (CAIRNS, 1996, p. 16).

Na poesia soloniana a *hybris* se relaciona a uma violência antissocial, sendo um dos contrários da *eunomia* (boa ordem), causada pela insaciedade tanto dos poderosos quanto do *demos*: “A *hybris* na *pólis* é o resultado inevitável do *koros* (saciedade, riqueza atingida de forma injusta), o excesso que segue os homens de *noos* (disposição) injusto” (LEWIS, 2006, p. 27). Ela é a causa da *stasis* (instabilidade) na cidade. Ao refrear as ações de parte da aristocracia -tal como nos lembra a parábola das espigas presente na obra de Heródoto (**Histórias**, V. 92 F-G) - o tirano agiria de forma injusta, utilizando-se da força para atender ao *demos* e privando a elite de sua justa parcela nas honrarias da *pólis*. Polícrates, tirano de Samos, matou um irmão (Pantagnotos) e colocou outro no exílio (Syloson), governando autocraticamente e exercendo uma *talassocracia* cujo fim seria suprir seu apetite por riquezas (HERÓDOTO, **Histórias**, 3.39). A tirania é, para Sólon, a marca de uma cidade que caiu nas mãos da injustiça. Ao elevar um político à proeminência da *pólis*, o *demos* usurpa uma atribuição dos deuses, configurando *hybris* (LEWIS, 2006, p. 114). Ao buscar um poder desmesurado se utilizando de força e guarda-costas<sup>4</sup>, o tirano se torna um *hybristés*.

É importante frisar que na documentação anterior a Sólon termos como *tyrannos*, *anax* e *basileus* não possuíam distinções semânticas claras (PARKER, 1998). Assim, a política do alto arcaísmo se apresentava de maneira mais fluida que supunham os pesquisadores de outrora. É a partir de uma renovação dos estudos em cultura política grega que a tirania será analisada sob novos vieses, sendo entendida não como um regime necessariamente ruim ou marca de uma transição para a democracia (ANDREWES, 1956), mas como uma disputa dentro das estruturas aristocráticas do poder políade (MORRIS, 2003, pp. 10-11; LEWIS, 2009, pp. 20-21; ANDERSON, 2005, pp. 177-179). Conforme avançou o tempo, as reflexões na Hélade sobre a tirania foram adquirindo caráter cada vez mais negativo: Herótodo apresenta os tiranos de forma ambígua, o que tem conexão com as formas nas quais a ideia de tirania se apresentava em Atenas na transição do período clássico para o arcaico (CONDILO, 2010, p. 126). Há relatos nas *Histórias* (III.40-43.2) em que os tiranos são mostrados como sábios e bem-sucedidos e anedotas em que são governantes que quebram totalmente com os padrões morais vigentes nas

4 O uso de guarda-costas como sinal de violência, excesso e *hybris* do tirano é mostrado por Platão na *República* (568d) e por Aristóteles na *Constituição dos Atenienses* (14.1) e na *Política* (1315b).



*póleis* (III.50). Os filósofos do século IV a.C como Platão e Aristóteles são claros no retrato negativo que pintam sobre os governos tirânicos: o primeiro vê a tirania como a degeneração da democracia, um regime no qual a *anomia* e o caos imperariam (**República**, 344a). O tirano se apresenta como *hybristés* na obra platônica por ser governado por seus desejos. Ele age de forma egoísta, não conhecendo os limites da moderação (**República**, 545a - 587e).

Já Aristóteles afirma que os maus governos (tirania, oligarquia e democracia) têm concepções incorretas de justiça. A tirania por si mesma é má, pois se concentra nos interesses do governante, e não em princípios estritos de justiça (**Política**, 1279b-1285b; MORRAL, 2000, p. 58). O tirano é corrompido por essa noção incorreta de justiça: ele não cumpre a lei e impede que a *virtú* dos homens se concretize. Tal figura se caracteriza como *hybristés* na filosofia ateniense do período clássico por não se coadunar com os critérios de justiça e observação das leis desses pensadores, influenciados por visões aristocráticas da conjuntura social. Dada a importância de Platão e Aristóteles, a permanência da alcunha *malakos* na referência a Aristodemos de Cumae nas fontes produzidas por Dionísio de Halicarnassos e Diodoro Sículo pode se relacionar a essas visões acerca dos tiranos: homens que se deixaram seduzir por um controle exercido de maneira arbitrária, *desmedidos* em seus desejos. Seu apetite pelo poder pode ser relacionado à desmesura em outros aspectos da vida cotidiana, como os comportamentos sexuais ou gosto pelo luxo. O tirano -para o pensamento filosófico do período clássico- não apresentava um proceder inserido nos ideais atenienses de justa medida (*sophrosyne*). E, como mostraremos adiante, a visão ateniense clássica sobre as mulheres também as colocava como seres fadados ao excesso o que, em nosso entender, é uma das justificativas para a caracterização de Aristodemos como alguém *efeminado* nas fontes, visão perdurará até o período da dominação da Grécia pelos romanos.

## VIRILIDADE NA GRÉCIA ANTIGA

Segundo Judith Butler (2015, p. 27), o comportamento cria o gênero. A filósofa desconstrói a dicotomia sexo x gênero, defendendo que o último

não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero (...) também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou um “sexo natural é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura.



Portanto, para Butler, o sexo é também um construto social, “um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes” (BUTLER, 2015, pp. 32-33). Essa perspectiva nos permite indagar o que era ser “homem”, ser “viril” na Grécia Antiga e os motivos pelos quais Aristodemos -apesar de suas vitórias militares e sua liderança política- é designado como *efeminado* pelas fontes escritas que sobreviveram à ação do tempo. Butler defende que o gênero é instável, caracterizado pela *performatividade*<sup>5</sup>: “o gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (BUTLER, 2015, p. 69). Veremos adiante como *virilidade* e *efeminação* eram elementos que marcavam performances sociais na Grécia Antiga, sendo elementos de aceitação ou rejeição de comportamentos.

A palavra em grego antigo que mais se aproxima à nossa noção de *virilidade*, de um comportamento associado a elementos sociais masculinos é *andreia*, geralmente traduzida nos textos clássicos como *virilidade* ou mesmo *coragem*. Em Homero a virilidade está ligada à manifestação da força bruta, apesar dos termos que aparecem nas obras para descrever essa força sejam *alke* e *agenor*. Os homens possuem uma *thymos* (vontade) que não raras vezes se manifesta com uma força desmesurada (SARTRE, 2013, p. 220). Mas a palavra *andreia* - derivada de *aner*, homem (macho), aparece nas fontes escritas primeiramente em Êsquilo, no *Sete Contra Tebas*. Na peça em questão, a *andreia* não se configura apenas numa habilidade física, mas na capacidade de enfrentar as adversidades nos infortúnios<sup>6</sup>.

Maurice Sartre observa que a *andreia* guerreira presente em Homero irá progredir para uma *andreia politiké*, qualidade do cidadão que age em favor de sua *pólis* (2013, pp. 20-21). Todavia, quando imbuída do sentido de força moral, a *andreia* não está presente apenas em pessoas identificadas com o sexo biologicamente masculino: as fontes apontam que Artemísia (HERÓDOTO, *Histórias*, III.99) e Electra (SÓFOCLES, *Electra*, v. 983) também são possuidoras dessa coragem perante situações adversas. Não faltava a Aristodemos a *andreia* guerreira: ele conseguiu galgar postos militares

5 Judith Butler descreve a *performatividade* como “prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia” (2001, pp. 152-153). Ela é “sempre uma reiteração de uma norma ou conjunto de normas” (2001, p.167).

6 Por exemplo, quando os soldados argivos choram em silêncio ao sacrificarem um touro, conformando-se em morrer em solo tebano caso não consigam arrasar Cadmeia, a acrópole de Tebas. Cf. ÊSQUILO, *Sete Contra Tebas*, vv. 40-55.



de destaque em sua *pólis* e cultivou o apoio da população, o qual soube utilizar tanto para combater os inimigos externos de Cumae quanto para elevar-se politicamente. Era um homem de uma família de renome e, como lembra Yvon Garlan, a aristocracia reclamava para si as responsabilidades militares, justificativa para sua posição política e econômica. Com o desenvolvimento da *pólis*, a cidadania também pressupunha o desempenho de funções militares: “o exercício da força armada não constituía a fonte, mas a expressão privilegiada de todo um conjunto integrado de posições estatutárias representativas dos diferentes aspectos da cidadania” (GARLAN, 1993, p. 57). Aristodemos cumpre o ideal de *andreia* tanto do aristocrata arcaico quanto do cidadão: participa de conquistas bélicas, galga uma posição de proeminência, defende sua cidade contra os bárbaros. Isso seria o suficiente para seu comportamento ser visto como um *performatividade* masculina pelos gregos antigos, certo? A resposta é negativa. É sustentado por pesquisas etnográficas a ideia de que as visões correntes sobre masculinidade em sociedades ocidentais ao longo do tempo tiveram como elemento constante um altruísmo, uma doação do homem à sua família e à sua comunidade: eles oferecem seu trabalho e seu sangue pelo bem estar de idosos, mulheres e crianças (VAN WEES, 1998, pp. 10-11). Ora, as ações políticas dos tiranos, segundo fontes atenienses tanto do período arcaico (especialmente Sólon) quanto do período clássico (Platão e Aristóteles) se dão justamente de forma contrária: segundo essas, eles (os tiranos) deturpariam a ordem, controlariam o *demos*, usurpariam a aristocracia, pensariam não no bem comum, mas em seu próprio prestígio e, principalmente, em seu enriquecimento, como corroboram as passagens seguintes:

*Este homem, Sólon, tem pensamento raso e é tolo; pois os deuses dão a ele muitas benesses, mas ele não as toma. Ele joga uma grande rede ao redor de sua presa, mas depois não a puxa, ele não tem bom senso nem a vontade de usá-lo. Tivera eu ascendido ao poder, adquirido grande riqueza e sujeitando os atenienses à tirania por apenas um dia, eu desejaria depois que a (minha) pele fosse esfolada e minha família destruída.* (SÓLON, FR 33, grifo nosso)

*(...) Voltemos a falar daquele acampamento do tirano, que é belo e grande, multicolorido e jamais o mesmo, para vermos como ele o alimentará.*

*-Evidentemente, disse, se na cidade houver tesouro sagrado, ele o gastará e, enquanto forem sendo suficientes os recursos vindos da venda, obrigará o povo a contribuições menores.*

*-E quando faltarem esses recursos?*

*-É evidente que ele, convivas, partidários e amantes viverão dos bens do*



seu pai<sup>7</sup>.

-Estou entendendo... Disse eu. Será o povo, aquele que gerou o tirano, quem nutrirá a ele e a seus camaradas.

-Não poderá ser diferente. (PLATÃO, **República**, 566d-e, grifos nossos)

*É evidente, de resto, que a tirania reúne aos vícios da democracia os da oligarquia. Ela traz da oligarquia o seu principal objetivo, que é a riqueza; porque ela constitui o único meio do tirano ver garantida a fidelidade dos seus satélites e a duração dos seus prazeres. (...) Aliás, o objetivo é o mesmo de ambos os lados, tanto na tirania, como na monarquia: a grandeza das riquezas e o brilho das honras são alvo da ambição de todos. (ARISTÓTELES, **Política**, 1311a, grifo nosso)*

Todavia, como fora mencionado, a *andreaia* também existe para as mulheres gregas tanto no período arcaico quanto no clássico, elas também enfrentam situações difíceis. Ou o estratagema de Penélope perante os pretendentes não seria uma clara demonstração que a personagem é portadora tanto de *métis*<sup>8</sup> quanto de *andreaia*? Assim, apesar de estar clara a *performatividade* masculina de Aristodemos no quesito bélico, não podemos dizer que a *efeminação* que o define nas fontes não tenha se apresentado em outros campos da vida social, mesmo a documentação não tratando abertamente o assunto. Destarte, passamos a avaliar o que seria um comportamento *efeminado* para os gregos antigos.

Dossier

## PERFORMATIVIDADE FEMININA NA GRÉCIA ANTIGA

A conduta exagerada, para os helenos do período clássico, era uma das marcas do feminino. As mulheres deveriam ser contidas porque sua sexualidade seria desregrada (DOVER, 1974, p. 101), o que poderia prejudicar a continuidade dos *génoi* (famílias) que compunham a *pólis*. Tal visão é corroborada em *Lisístrata*, especialmente nos versos nos quais Mirrine e Kalonike não se imaginam abstendo-se de sexo para que a guerra tenha fim

7 A "pai" Platão se refere àquele que, em seu entendimento, engendra o tirano, ou seja, o *demos*. Na visão platônica a tirania se originaria do desrespeito às leis e aos líderes vivenciada na democracia. Ver: **República**, 565a-566a.

8 Segundo Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne, os gregos entendiam a *métis* como "(...) uma forma de pensamento, um modo de conhecer; ela implica um conjunto complexo, mas muito coerente, de atitudes mentais, de comportamentos intelectuais que combinam o faro, a sagacidade, a previsão, a sutileza de espírito, o fingimento, o desembaraço, a atenção vigilante, o senso de oportunidade, habilidades diversas, uma experiência longamente adquirida; ela se aplica a realidades fugazes, móveis, desconcertantes e ambíguas, que não se prestam nem à medida precisa, nem ao cálculo exato, nem ao raciocínio rigoroso". Cf. DETIENNE & VERNANT, 2008, p.11.



(v.124-137) e também no *Banquete* de Xenofonte (VIII.21-22). Aristóteles na *Política* (1263b, 1314b) defende a dominação do masculino sobre o feminino, pois as mulheres seriam, por natureza, mais propensas ao *descontrole* (JUST, 1991, p.191-193). Havia, portanto, uma visão corrente na Atenas clássica de que o feminino estava ligado ao excesso, sendo mais propenso à *hybris* (desmedida).

Contudo, homens e mulheres não se distinguem claramente em suas manifestações de pesar nos poemas homéricos. Ambos os sexos choram copiosamente, batem nas pernas e arrancam os cabelos, o que era aceitável no século VIII a.C, quando os poemas foram fixados. Mas é preciso -e a *Iliada* e a *Odisseia* em vários momentos enfatizam isso- que os homens exercitem o *autocontrole*. Odisseus se emociona, mas não chora quando vê Penélope vertendo lágrimas, pois isso poderia arruinar seu disfarce de mendigo (VAN WEES, 1998, pp. 11-14; *Odisseia*, XIX, vv. 210-214). Todavia, enquanto está na ilha de Calipso ele chora todos os dias ansiando pelo regresso a Ítaca e também deixa “cair dos olhos um choro confrangedor” ao ouvir o *aedo* cantar sobre a guerra de Tróia (*Odisseia*, V, vv. 151-158, VIII, vv. 521-532). O choro masculino na poesia épica de Homero não é condenado. As maiores diferenças entre a exibição de emoção por homens e mulheres estão na lamentação dos mortos. Enquanto os homens têm atos impetuosos quando sabem da morte de seus companheiros, as mulheres reagem dessa forma na exposição do corpo sem vida (*prothesis*). O luto prolongado é, em Homero, feminino, com performances violentas de pesar, que incluem bater no peito e laceração do rosto (VAN WEES, 1998, pp. 11-16).

Os vasos atenienses com cenas de *prothesis* e a poesia arcaica exibem, no século VII a.C um aumento da segregação espacial da mulher, o comedimento nas demonstrações de pesar dos homens e a intensificação das demonstrações emocionais por parte das mulheres nas ocasiões fúnebres pelas práticas de laceração, que serão proibidas por Sólon em 549 a.C (VAN WEES, 1998, pp. 19-31 e 33-44). Eurípidés faz seus heróis chorarem em suas tragédias, pois o ideal é um balanço entre demonstrar as emoções e autocontrole. Mas as mulheres, ao contrário, são retratadas agindo com emoções extremamente brutas, chorando e lacerando as bochechas<sup>9</sup>. Chorar em público, na Atenas clássica era sinal de *efeminação* ou algo permitido aos homens de nascimento não privilegiado. Dos cidadãos que pertencem à elite espera-se o *comedimento* (VAN WEES, 1998, p. 18). Segundo Platão, o descomedimento das lágrimas só é aceitável aos *kakoi*, homens de baixa posição social. Homens belos e bons

9 O lamento de Aquiles pela morte de Pátroclo (*Iliada*, XVII, vv. 22-27) é tido por Platão como excessivo, indigno mesmo das mulheres (*República*, 3.387 b-d). Em outro trecho, ao ver o corpo de Pátroclo, Briseida “lacerou os seus peitos e o pescoço macio e o lindo rosto” (*Iliada*, XIX, v. 285).



(*kaloi kagathoi*) controlam suas emoções e ensinam às mulheres de sua família a tentar refreá-las (**República**, 387b-388d). Assim, vê-se que dos membros da aristocracia a cultura política letrada ateniense no período clássico esperava a sobriedade e a moderação, características contrárias às apresentadas pelos autocratas caracterizados como tiranos, associados aos excessos e apetites tais como as mulheres eram generalizadas por Aristóteles.

O crescimento das diferenciações de gênero e da segregação espacial feminina pode ter sido uma reação a demonstrações de luto exageradas que ocorriam em funerais pomposos aristocráticos em fins do século VIII e começo do VII a.C (VAN WEES, 1998, pp. 141-43). Essas cerimônias se configurariam como verdadeiras *arenas de disputa* entre as famílias da elite: quanto maiores as demonstrações de luto pelas mulheres, maior a simbolização da *timé* (honra) do morto. A opulência também presente nessas celebrações era associada ao feminino. A demonstração de um luto exacerbado pelo tirano Periandros de Corinto diante da morte de sua esposa Melissa marca o seu desregramento: ele mandara queimar as roupas e adornos das mulheres coríntias a fim de apaziguar o espírito de sua esposa, nos conta Heródoto (**Histórias**, 5.92G). Apesar das leis que reprimiam manifestações de ostentação e riqueza na Grécia Arcaica e de algumas delas terem sido elaboradas durante governos tirânicos -por exemplo, a legislação em Siracusa nos tempos de Gélon (DIODORO SÍCULO, **Biblioteca de História**, 11.38; LORAUX, 1998, p. 19)- as tiranias eram associadas ao luxo, especialmente à suntuosidade oriental. O mesmo Gélon que reprimiu os funerais da aristocracia -nos quais os lamentos feminis estavam associados à posição social do morto- e o uso de adornos possuía um jardim em Hipônio, dedicou uma trípole em seu próprio nome em Delfos e sua esposa era proprietária de uma fortificação (**Biblioteca de História**, 11.38). Ateneu de Náucratis escreve que em Agrigento foi construída uma piscina para esse tirano siciliano (**Banquete dos Eruditos**, 12.59) e Heródoto reporta o fascínio que o luxo oriental despertou em Polícrates de Samos, bem como as faustosas cortes tirânicas da Sicília (**Histórias**, III.125). Baquíledes cantou sobre Hieron de Siracusa: “De quantos vivem na Hélade, ninguém ousará -ó muito celebrado Hieron- afirmar que mais ouro do que tu enviou a Loxias, dentre os mortais” (**Ode 3**, vv. 63-66). Como bem descreve Nicole Loraux, as leis que reprimiam a exposição de luxo e as manifestações de pesar violentas em público eram especialmente direcionadas às mulheres (1998, pp. 19-22).

Tal qual o luto exacerbado, o requinte luxuoso também era marca de efeminação, especialmente em Atenas (LEE, 2015, p. 109). Ian Morris e Leslie



Kurke defendem a ideia de que no período arcaico houve a emergência de uma “ideologia do meio” (*middling ideology*): discursos que pregavam a moderação, condenando tanto o excesso aristocrático quanto a pobreza abjeta, o que estaria ligado à expansão da cidadania a outros grupos sociais (KURKE, 1999; MORRIS, 1998; ORMAND, 2014, p.20), o que é possível constatar pela leitura de Sólon e Hesíodo, bem como pela existência de medidas que restringiam a exibição de riqueza em público, tal como é o caso da já mencionada legislação sob o regime de Gélon. Ann G. Geddes argumenta que mudanças nas vestimentas em Atenas no período arcaico estão associadas às restrições nas demonstrações de luxo: os homens em geral deixam de usar o *chítón* a partir de meados do século VI a.C, enquanto as mulheres o adotam largamente. Esse traje estava ligado à aristocracia e nas representações visuais do período clássico é associado a figuras mitológicas, sacerdotes e personagens lendárias orientais como Cresos e Príamo. A democracia ateniense teria, nessa época, rejeitado o luxo oriental ao adotar ideias de equidade social (GEDDES, 1987, pp. 321-325; LEE, 2015, pp. 109). Mireille Lee (2015, p. 109) afirma: “Que as mulheres atenienses não tenham desistido do *chítón* como os homens reflete a longa associação entre luxo e feminilidade, bem como a exclusão das mulheres da democracia”. Os tiranos, rodeados de poetas que os celebravam em odes e epinícios (a exemplo de Píndaro e Baquilides), promotores de festividades cívicas e grandiosas obras públicas eram, como as mulheres, inclinados ao luxo e ao descomedimento, apresentando destarte traços femininos no pensamento filosófico ateniense.

## ARISTODEMOS E A SUBVERSÃO DA ORDEM EM CUMAE

No que diz respeito às práticas sexuais, o cognome *malakos* está relacionado à efeminação e à passividade. Nos textos bíblicos<sup>10</sup> a palavra já foi traduzida como *efeminado*, *devasso*, *homossexual passivo* e *pederasta*. No Dicionário Liddel-Scott (1996) há tanto o sentido estrito -macio, suave-, designando objetos que podem ser tocados, quanto o sentido figurado: gentil, doce, jovial, delicado, meigo, covarde, fraco, imoral, mole, desmesurado, débil, *efeminado*. Kenneth Dover enfatiza que a homoafetividade<sup>11</sup> não era vista

10 Encontra-se *malakós* e outras respectivas declinações (*malakia*, *malaka*, *malakoi*, *malakois*) nas seguintes passagens: Mateus 11:8; Lucas 7:25 e 1Coríntios 6:9. Ver: *Bíblia de Jerusalém*, 2002.

11 Sabemos que o termo não existia na Antiguidade. Todavia, a pesquisa utiliza-se do mesmo a fim de tornar o objeto cognoscível à sua audiência. Aqui usamos o termo a fim de nos referirmos



como algo “contra a natureza” pelos antigos gregos. O que seria antinatural e, portanto, passível de rejeição social era um homem adulto não agir como *erastes* -a parte ativa da relação-, e sim como jovem submisso na relação homoerótica, *eromenos* (1994, p. 99). A *efeminação* nas práticas sexuais era análoga à penetração: ser como uma mulher, ser penetrado, era visto como submissão. Dover fala que a prostituição feminina “podia ser vista como de acordo com um papel “naturalmente” subordinado e dependente das mulheres diante dos homens, enquanto que o homem que escolhe o papel de prostituto se subordina de maneira “não natural” a outros homens” (1994, p. 100). Não há nas fontes explícitos relatos de tais demonstrações por parte de Aristodemos, apenas a menção de sua possibilidade em Plutarco, tal como já foi demonstrado no início deste trabalho. Histórias desabonadoras sobre o tirano em relação às suas práticas sexuais deviam circular em Cumae após a queda de seu regime, quando a aristocracia retoma o poder, o que é plausível pela permanência do cognome *malakos* nas fontes do período romano. Relatos sobre condutas sexuais consideradas antinaturais por parte dos tiranos não eram incomuns, vide Periandros de Corinto, que Heródoto diz ter cometido necrofilia (**Histórias**, V.92G).

Verifiquemos, agora, o sentido de *malakos* como *devasso*, alguém que é *dissoluto* e *corrompido*, que quebra com os valores poliades de decência. Acreditamos que esse é o sentido utilizado para descrever Aristodemos, especialmente por Dioniso de Halicarnasso. O historiador menciona que a guarda do tirano de Cumae era composta por prisioneiros sentenciados à morte (**Antiguidades Romanas**, VII.7). Ou seja: homens que cometeram crimes gravíssimos para aquela sociedade. Ele teria profanado locais sagrados, contratara mercenários, condenara membros da aristocracia cumeana à morte e casou escravos com as filhas de seus antigos mestres (VII.8), além de ter enviado os filhos de famílias nobres para serem

*criados no campo como escravos, servindo aos assassinos de seus pais. E com o fim de que nenhum espírito nobre ou masculino pudesse florescer em nenhum dos demais cidadãos, ele resolveu efeminar a criação de todos os jovens que estavam sendo educados na cidade, e com essa visão ele suprimiu todos os ginásios e as práticas marciais e mudou o modo de*

---

às relações entre pessoas do mesmo gênero. Tal como aponta Foucault, a sexualidade como a entendemos como conceito, um saber discursivo, é fruto do século XIX de nossa era, e a separação em *homoerotismo* e *heterossexualidade* é uma construção moderna. Jurandir Costa aponta: “Na Grécia não existiam palavras para designar o que chamamos de “homossexualidade” e “heterossexualidade” porque simplesmente não existia a ideia de “sexualidade”. A sexualidade é uma construção cultural recente, como mostrou Foucault”. Ver: FOUCAULT, 2014; COSTA, 1994.



vida previamente seguido pelas crianças. Pois ele ordenou que os garotos usassem seus cabelos compridos como as meninas, a adorná-los com flores, a mantê-los cacheados e prendê-los com redes de cabelo, a vestir roupas bordadas e a passar suas vidas na sombra. E quando eles iam às escolas mantidas pelos mestres de dança, flautistas e outros que reverenciam as Musas, suas ama-secas os serviam, levando sombrinhas e leques; e essas mulheres os banhavam, carregando aos banhos pentes, vasos de alabastro cheios de perfume e espelhos. Através desse treinamento ele continuou a enervar a juventude até que eles completassem seu vigésimo ano, e a partir de então permitia que eles fossem considerados homens. (Das Antiquidades Romanas, VII.9 - grifos nossos)

Tal citação nos permite afirmar que Aristodemos figurara na memória<sup>12</sup> grega como um político que rompeu com as regras sociais e naturais: tornou as filhas da nobreza mulheres de escravos, “castrou” a cidade de Cumae ao efeminar os jovens, colocou a ordem cósmica e a continuidade da pólis em risco. Nino Luraghi afirma que Aristodemos impusera à *paideia* (educação) cumeana elementos de ritos de passagem das póleis jônias que, por sua vez eram influenciadas por seus vizinhos do Oriente, tidos pelos gregos (especialmente os atenienses) como bárbaros e efeminados (1994, pp. 100-101).

Na documentação escrita, sobretudo nas *Antiquidades Romanas*, Aristodemos é retratado como um *hybristés* por excelência. Em nosso entender, a efeminação atribuída a ele e a sobrevivência de sua ligação ao cognome *malakos* nos documentos elaborados já sob a dominação romana estão relacionadas especialmente ao trecho supracitado de Dionísio de Halicarnasso: ao coibir a reunião em espaços notadamente aristocráticos como os ginásios, o tirano colocava em xeque a *paideia* da elite, dirimindo as práticas e exercícios que eram entendidos como fundamentais para a formação do corpo viril da cidade (ARISTÓTELES, **Constituição dos Atenienses**, 42), corrompendo-a, sendo desmedido (*hybristés*) em suas ações de controle da aristocracia. Os *kaloí kagathoi* (belos e bons) se tornam como as mulheres: fracos fisicamente, pálidos, despossuídos tanto da *andreia* militar quanto da *andreia politiké*, uma vez que estão apartados tanto das atividades atléticas e marciais quanto da discussão política no espaço urbano. Nino Luraghi (1994, pp. 101-105) vê a

12 Maurice Halbwachs (2004, pp. 75-76) já na década de 1920 afirmava a memória como construção social. Para esse sociólogo mesmo a memória individual é dependente das convenções coletivas sobre as lembranças, pois é o grupo quem dita o que deve ser valorizado, lembrado e o que cairá no esquecimento. As lembranças não são apenas referentes ao passado, elas são disputadas também no presente: “a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada”.



*paideia* em Cumae tal como descrita por Dionísio de Halicarnasso como uma “anti-efebia”, pois o acesso dos jovens aos direitos de cidadania estaria limitado: jogos militares, presença no espaço público e na prática política.

Ao fazer com aqueles que deveriam ser os mais valorosos da cidade tenham uma *performatividade* equivalente à feminina, Aristodemos demonstraria sua natureza *devassa* e corrompida, que insultava tanto a cidade quanto os deuses, agindo de forma antinatural e contrária ao ideal *políade*:

*Tendo por esses e muitos outros métodos abusado e insultado os cumeanos sem privar-se de nenhum tipo de luxúria ou crueldade, quando ele pensou estar seguro na posse da tirania, tendo agora ficado velho, ele foi punido para a satisfação de deuses e homens e extirpado de toda a sua família.*  
(*Das Antiguidades Romanas*, VII.9, grifos nossos)

A tirania de Aristodemos durou cerca de 14 anos e chegou ao fim em 490 a.C, quando foi assassinado pela aristocracia cumeana, que conseguiu auxílio junto aos exilados da cidade que estavam em Cápua e com reforços vindos da Campânia. De acordo com Dionísio de Halicarnasso, o tirano e sua família foram torturados e mortos enquanto as facções aristocráticas infiltraram-se na cidade durante um festival e restauraram a constituição oligárquica (*Das Antiguidades Romanas*, VII.10-11). Destarte, o grupo vencedor teria interesse na propagação de histórias nas quais Aristodemos figuraria como um corruptor da ordem vigente de diversas maneiras, sendo, portanto, merecedor de sua alcunha pejorativa. Relatos esses que sobreviveram até a dominação romana e compuseram o retrato desse tirano feito por Dionísio de Halicarnassos e Plutarco, autores que ainda hoje são as principais fontes sobre a vida dessa figura política.

Ao ter sua descendência morta, Aristodemos fica privado da continuidade de sua linhagem, uma riqueza que para os helenos era mais valiosa que ouro e terras (COLE, 2004, p. 168). A *memória* de seus feitos pode ser alterada por seus inimigos políticos, não há quem a dispute. Ele não cumpre o ideal de cidadania reprodutora da *pólis*, cara tanto ao período arcaico quanto ao clássico, uma vez que seus descendentes não existem mais. A punição por ter se oposto e perseguido parte da nobreza de Cumae foi ter morrido pelas mãos desses mesmos homens que, para Dionísio de Halicarnasso, ele tentara *efeminar*. Ao ameaçar a perpetuidade da *pólis* ao “emascular” simbolicamente os jovens aristocratas, privando-os das práticas atléticas, essa nova geração se volta contra Aristodemos, garantindo sua sobrevivência e dando fim à *efeminação*. Aristodemos, contudo, não será esquecido: terá seus feitos relatados de

maneira depreciativa, manipulados por seus inimigos políticos, servindo de alerta para outros que queiram seguir seus passos em um regime tirânico.



## CONCLUSÃO

Os tiranos eram vistos como figuras dadas ao excesso nas fontes gregas escritas depois do século V a.C. Era necessário exaltar aspectos negativos dessas figuras políticas, especialmente no contexto da democracia ateniense e dos escritos filosóficos que circulavam nos meios abastados das cidades gregas. Daí temos a permanência de uma alcunha desabonadora para um aristocrata que atingiu grandes feitos militares e gozara de popularidade em sua *pólis*. Tal como aponta Nino Luraghi, é preciso ter cautela quando lidamos com os relatos sobre Aristodemos, uma vez que apresentam projeções posteriores sobre a tirania, estando marcados por *topoi* anti-tirânicos (1994, pp. 81-82). Dentre as ações tipicamente atribuídas aos tiranos, Aristodemos, de acordo com Dionísio de Halicarnasso e Plutarco, distribuiu terras, libertou os escravos e tomou para si guarda-costas. Mais que isso pouco sabemos. Todavia, saltam aos olhos as descrições de ações que tanto para os gregos da época arcaica quanto para os romanos do século I a.C rompiam com os padrões de moralidade e virilidade, quais sejam: emascular socialmente os jovens aristocratas ao enviá-los para o campo, privando-os das estruturas da *pádeia* da elite como os ginásios e o debate político no centro urbano. Enquanto Plutarco ressalta o uso de cabelos compridos, também associados ao feminino, Dionísio de Halicarnasso prima pela descrição das afrontas morais do tirano. Apesar da obra desse último historiador tentar reconciliar os helenos aos seus conquistadores romanos, transparece na leitura das *Antiguidades Romanas* que o ideal ateniense clássico de repúdio à tirania está presente, o que de certa forma é irônico, pois Dionísio vê nos méritos militares dos latinos o motivo de suas conquistas territoriais e de sua dominação das *pólis* gregas. Aristodemos é representado com luzes negativas e alcança o fim “que merece” por agir como um *hybristés*, privando a aristocracia de seus direitos tidos como naturais.

Através da análise da vida de Aristodemos, fica patente que não bastava apenas as glórias militares para ter uma *performatividade* vista como viril, masculina na Grécia Antiga: era preciso também observar os padrões morais das *pólis* helênicas e esses eram ditados por valores aristocráticos (*andρεία*, *kalós kagathia* e a apropriação do espaço público). Ao tentar transformar esses padrões e por não ter perpetuado uma dinastia no poder, Aristodemos foi representado como *malakós*: não apenas um *efeminado*, mas alguém que rompeu com os valores mais caros de sua cidade, que os corrompe, um *devasso*,

portanto. Assim como as mulheres são dadas à lascívia, ao adultério e a um prazer descompensado (DOVER, 1994, p. 99), Aristodemos também desafia as fronteiras da moralidade, fere o corpo cidadão, agindo de forma desmedida.



**Abstract:** Despite the growing interest of the European classicists about monarchies, tyrannies and autocratic governments in Ancient Greece there are still few recent and updated works about tyrannies in Magna Graecia and Sicily. In this article we intend to deal with a character underexplored by helenists, Aristodemus of Cumae, called *malakos*, “effeminate”. We will explore this tyrant’s biography as presented in *The Roman Antiquities* by Dionysius of Halicarnassus and *Virtues of Women* by Plutarch in order to apprehend the motivations to such cognomen and compare them to the idealized models of behaviour that Greek societies of 6th and 5th centuries BC expected from their prominent political figures. In the end, we concluded that the soubriquet given to Aristodemos is related to ideas of *hybris* (excess) granted on tyrants by Athenian political culture from the classical period and by associations between overindulgence and feminine demeanor.

**Keywords:** Political Culture; Ancient Greece; Gender; Tyranny.

## REFERÊNCIAS

### *Documentação Textual:*

AESCHYLUS. **Aeschylus, volume 1: Seven Against Thebes.** Trad. H. W. Smyth. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

ARISTOPHANES. **Birds. Lysistrata. Women at the Thesmophoria.** Trad. J. Henderson. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

ARISTÓTELES. **Política.** Trad. Nestor S. Chaves. Bauru: Edipro, 2009.

ARISTOTLE. **Politics.** Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. **Aristotle in 23 volumes: volume 20.** Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1952.

ATHENAEUS. **The Deipnosophists.** Volume VI. Trad. S.D. Olson. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

BAQUÍLIDES. **Odes e Fragmentos.** Trad. e notas C. A. M de Jesus. Coimbra e São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra / Annablume, 2014.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalem.** São Paulo: Paulus, 2002.

DIODORUS SICULUS. **Library of History.** Volume IV. Trad. C.H. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. **The Roman Antiquities.** Trad. E. Cary. Cambridge: Harvard University Press, 1943.

HERODOTUS. **The Persian Wars.** Volumes I-IV. Trad. A.D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920-1925.

HOMERO. **Íliada.** Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2005.



- \_\_\_\_\_. **Odisseia**. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2008.
- LIVY. **History of Rome**. Volume I. Trad. B.O. Foster. Cambridge: Harvard University Press, 1919.
- PLATÃO. **República**. Trad. Anna Lia A. de A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- PLATO. **Plato in Twelve Volumes**. Volumes. 3, 5, 6 e 7. Trad. P. Shorey e R.G Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- PLUTARCH. **Moralia**. Volume III. Trad. F.C. Babbitt. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- SOPHOCLES. **Ajax**. **Electra**. **Oedipus Tyrannus**. Trad. H. Lloyd-Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- STRABO. **Geography**. Volumes II -V. Trad. H.L. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1917-1932.
- SÓLON. In: LEWIS, J.D. **Solon the Thinker: Political Thought in Archaic Athens**. Londres: Duckworth, 2006.
- XENOPHON. **Memorabilia**. **Oeconomicus**. **Symposium**. **Apology**. Trad. E.C. Marchant & O.J. Todd. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

### *Bibliografia*

- ANDERSON, G. Before Tyrannoi Were Tyrants: Rethinking a Chapter of Early Greek History. **Classical Antiquity**, Vol. 24, No. 2, 2005, p.173-222.
- ANDREWES, A. **The Greek Tyrants**. Londres: Hutchinson, 1956.
- BERGER, S. **Revolution and Society in Greek Sicily and Southern Italy**. Stuttgart: Steiner, 1992.
- BOESCHE, R. **Theories of Tyranny: from Plato to Arendt**. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1996.
- BRESSON, A. **The Making of the Ancient Greek Economy**. Trad. S. Rendall. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- BUTLER, J. 2001. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes. (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, p.151-172.
- \_\_\_\_\_. **Problemas de Gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CAIRNS, D. Hybris, Dishonour and Thinking Big. **The Journal of Hellenic Studies**, vol.116, 1996, p.1-32.
- COLE, Susan Guettel. **Landscape, Gender and Ritual Space: The Ancient Greek Experience**. Los Angeles: University of California Press, 2004.
- CONDILO, C. S. **Heródoto, as Tiránias e o Pensamento Político nas Histórias**. São Paulo, Anablume: 2010.
- COSTA, J. Os gregos antigos e o prazer homoerótico. In: COSTA, J. **Ética e o Espelho da Cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- DE LIBERO, L. **Die archaische Tyrannis**. Stuttgart: Steiner, 1996.
- DETIENNE, M. & VERNANT, J-P. **Métis: as Astúcias da Inteligência**. São Paulo: Odysséus, 2008.
- DOVER, K.J. **Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle**. Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- \_\_\_\_\_. **A Homossexualidade na Grécia Antiga**. São Paulo: Nova Fronteira, 1994.
- FINLEY, M.I. **The Ancient Greeks: An Introduction to Their Life and Thought**. Nova Iorque: Viking, 1964.



- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: a Vontade de Saber**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- FOX, Robin Lane. **Travelling Heroes in the Epic Age of Homer**. Nova Iorque: Vintage Books, 2010.
- GARLAN, Y. O Homem e a Guerra. In: VERNANT, J-P. (org). **O Homem Grego**. Lisboa, Presença, 1993.
- GEDDES, A. G. *Rags and Riches: The Costume of Athenian Men in the Fifth Century*. **Classical Quarterly**, nº 37, 1987, p.307-331.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.
- HARVEY, P. **Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- JUST, R. **Women in Athenian Law and Life**. Londres: Routledge, 1989.
- KURKE, L. **Coins, Bodies, Games, and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece**. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- LEE, M.M. **Body, Dress, and Identity in Ancient Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- LEWIS, J.D. **Solon the Thinker: Political Thought in Archaic Athens**. Londres: Duckworth, 2006.
- LEWIS, S. (ed.). **Ancient Tyranny**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Greek Tyranny**. Bristol: Bristol Phoenix Press, 2009.
- LIDDEL, H.G & SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LITCHTERMAN, P. & CEFALÌ, D. The Idea of Political Culture. In: GOODIN, R. E. & TILLY, C. **The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2006.
- LORAUX, N. **Mothers in Mourning**. Trad. C. Pache. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- LURAGHI, N. **Tirannidi Archaiche in Sicilia e Magna Grecia: da Panezio de Leontini alla Caduta dei Deinomenidi**. Florença: Leo S. Olschki Editore, 1994.
- MORGAN, K.A (ed.). **Popular Tyranny**. Austin: University of Texas Press, 2003.
- MORRAL, J. B. **Aristóteles**. Brasília, UnB, 2000.
- MORRIS, I. Archaeology and Archaic Greek History. In: FISHER, N. & VAN WEES, H. (ed.). **Archaic Greece: New Evidence and New Approaches**. Oxford: The Classical Press of Wales, 1998.
- MORRIS, S. Imaginary Kings: Alternatives to Monarchy in Ancient Greece. In: MORGAN, K.A. (ed.). **Popular Tyranny**. Austin: University of Texas Press, 2003.
- MOSSÉ, C. 2004. **Dicionário da Civilização Grega**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- ORMAND, K. **The Hesiodic Catalogue of Women and Archaic Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- PARKER, V. Tyrannos. The semantics of a political concept from Archilochus to Aristotle. **Hermes**, vol. 126, 1998, p.145-172.
- SARTRE, M. Virilidades Gregas. In: CORBIN et al (org.). **História da Virilidade**. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 2013.



STAHL, M. *Aristokraten und Tyrannen im Archaischen Athen*. Stuttgart: Steiner-Verl, 1987.

VAN WEES, Hans. A Brief History of Tears: Gender Differentiation in Archaic Greece. In: FOXHALL, L. & SALMON, J. (ed.). **When Men Where Men: Masculinity, Power & Identity in Classical Antiquity**. Londres: Routledge, 1998.

VIRGOLINO, M.F. "Seja Previdente com Tudo": Periandros de Corinto, Tirania e Sabedoria na Grécia Antiga. In: SEMINÁRIO FLUMINENSE DE PÓS-GRADUANDOS EM HISTÓRIA, 4, 2016, São Gonçalo. **Anais do IV Seminário Fluminense de Pós-graduandos em História**. Rio de Janeiro: Anpuh -Rio, 2016, 2367 p. Disponível em: <http://site.anpuh.org/index.php/encontros-regionais/seminario-fluminense-de-pos-graduandos-em-historia/item/3972-anais>



# UMA MULHER SÍRIA COMO IMPERATRIZ ROMANA: CONSIDERAÇÕES SOBRE ELEMENTOS DO PODER E DA IDENTIDADE CULTURAL DE JÚLIA DOMNA (SÉCULO III EC)<sup>1</sup>

*Semíramis Corsi Silva*<sup>2</sup>

**Resumo:** A partir de final do século II EC, uma nobre família da cidade de Emesa, na Síria, ascende na administração imperial romana por meio do casamento de Júlia Domna com o general Septímio Severo, feito imperador anos mais tarde, em 193. A partir de então, o poder dos próximos imperadores romanos, membros da dinastia dos Severos (193-235), será transmitido de forma matrilinear. Depois de Júlia Domna, sua irmã Júlia Mesa terá grande poder sob a política e o governo imperial dos netos Heliogábalo (218-222) e Severo Alexandre (222-235). Da mesma forma, tiveram poder no governo romano Júlia Soêmia e Júlia Mamea, mães de Heliogábalo e Severo Alexandre, respectivamente. Nesse sentido, Júlia Domna teve uma importância fundamental na continuação dinástica, além de grande destaque nos governos de seu marido Septímio (193-211) e de seu filho Caracala (211-217). Este estudo pretende abordar elementos do poder de Júlia Domna, apresentando suas possibilidades de ação enquanto imperatriz. Viso, da mesma forma, fazer uma análise sobre elementos da identidade cultural de Júlia Domna em relação às críticas negativas à imperatriz em textos do contexto romano.

**Palavras-chave:** Império Romano; dinastia dos Severos; Júlia Domna; Emesa.

Dossiê

1 Dedico este texto à minha mãe Ruth Corsi e à Profa. Dra. María José Hidalgo de la Vega (Universidad de Salamanca), mulheres feministas que me ensinaram tanto sobre o tema, uma de forma prática no cotidiano de minha educação enquanto sua filha, a outra com suas orientações durante meu estágio em Salamanca entre 2012 e 2013 e com seu livro *Las imperatrices romanas* (2012), inspiração para este texto. No entanto, ainda que traga uma postura feminista da autora, este texto é marcado pelo comprometimento com a análise das *diferenças* e *descontinuidades* históricas, o que defendo ser possível de fazer sem deixar de conciliar minha postura política contemporânea. Devo destacar também que este artigo faz parte da pesquisa pessoal da autora dentro do projeto de pesquisa guarda-chuva *Barbaridade: identidades e alteridades em representações do outro por escritores romanos*. O projeto conta com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul – FAPERGS, através do Edital 01/2017- Auxílio Recém-doutor – ARD.

2 Professora do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista – UNESP/Franca. Pesquisadora do G.LEIR/UNESP-Franca, do NEAM/UNESP, do ATRIVM/UFRJ, do NECH/PUC-GO e do LEIR/USP. Pesquisadora e Coordenadora do GEMAM/UFSM e do Grupo de Trabalho História Antiga da ANPUH/RS – GTHA-RS (gestão 2016-2018). E-mail: semiramiscorsi@yahoo.com.br



Em nossa contemporaneidade temos visto a ascensão de algumas mulheres a importantes cargos político-administrativos nos países considerados ocidentais. É possível citar como exemplos mais recentes: Angela Merkel, chanceler da Alemanha desde 2005, Cristina Kirchner, presidenta da Argentina entre 2007 e 2015 e, claro, Dilma Rousseff, presidenta do Brasil de 2011 até seu afastamento por um golpe político em 2016.

A ascensão política dessas mulheres está ligada a um longo processo histórico de lutas feministas e transformações de ordem política, social e cultural. No entanto, é possível perceber que as mesmas receberam, e ainda recebem, críticas de ordens diversas em suas atuações públicas. Tais críticas não estão desligadas de reflexões contrárias a elementos de suas propostas políticas e condutas administrativas, mas também, é preciso frisar, dizem respeito às suas atuações por serem mulheres em meio a uma sociedade que ainda tem bases históricas e culturais patriarcais e misóginas, especialmente no âmbito político-administrativo do Estado.<sup>3</sup>

Diferentemente da contemporaneidade, as mulheres aristocratas sempre tiveram importância na manutenção do poder imperial romano, assumindo papéis políticos de relevância, ainda que sem cargos estabelecidos e estando ao lado – às vezes à frente, embora não seja algo presente nas titulações – de um homem ocupante de cargos político-administrativos. O poder dessas mulheres, por sua vez, não estava marcado por lutas feministas de forma alguma, mas pelas famílias nas quais elas haviam nascido e pelo peso que o fator familiar e as alianças baseadas na *amicitia* e no parentesco tinham na manutenção da ordem e da política romana.<sup>4</sup>

3 Um exemplo de misoginia que ficou bem famoso pautando as críticas políticas à Dilma Rousseff foi a capa, seguida de matéria, da revista *Isto É* de abril de 2016. Na capa e matéria, o jornalismo da revista alude à perda de condições emocionais da presidenta, ilustra um estereótipo médico criado como um saber/poder em torno da patologização dos ânimos da mulher, tida, então, como propensa a ser louca e histérica. Dilma, na matéria, é mostrada como uma mulher descontrolada que quebra coisas ao seu redor e não tem a menor condição de governar um país. Retórica misógina bem conhecida que lembra exemplos históricos de construções sobre rainhas europeias da Época Moderna. Em uma rápida busca pela internet, é possível ver que capas como a referida de Dilma Rousseff estão por toda parte na imprensa internacional quando tratam de críticas a mulheres que ocupam posições e cargos político-administrativos.

4 Entendo que *amicitia* “não era somente um laço subjetivo de afeição, mas também uma ligação objetiva baseada na assistência mútua e na fides, isto é, na lealdade entre os *amici*.” Na antiga Roma e no Império Romano, “*Amicitia, amicus, auctoritas, fides* são termos que fazem parte do vocabulário político e quando unidos formam a base das relações de patronato” (VENTURINI, 2001, p. 216).



Dessa forma, é preciso perceber que códigos de parentesco e elementos de gênero foram, e ainda são, essenciais no fazer político, fazem parte dele sem que a política seja uma dimensão autônoma e sem que o gênero seja algo menor. Ainda que isso pareça algo claro, conforme muitos estudos históricos têm mostrado, diversos historiadores e historiadoras contemporâneos ainda têm muita dificuldade, ou mesmo falta de vontade, em reconhecer.

Também de forma diferente das mulheres a assumirem cargos político-administrativos contemporâneos, o importante poder que as mulheres aristocratas romanas possuíam, em geral, era mantido nos bastidores das ações em termos de cargos assumidos e títulos.<sup>5</sup> Diante disso, para analisar a imperatriz romana Júlia Domna, estou pensando o poder numa perspectiva foucaultiana, em que tal elemento aparece pulverizado de formas diversas, concordando com María José Hidalgo de la Vega (2012, p. 19), por meio de saberes, construções discursivas diversas e também elementos da prática política de cada contexto, como o caso aqui analisado.

Um fator em comum entre Antiguidade e Contemporaneidade, no entanto, parece ter sido o fato de que o poder político das mulheres era bastante criticado pelos escritores homens quando lhes convinham, ressaltando, conforme suas necessidades de criticar tais mulheres, justamente questões relacionadas ao gênero. Ou seja, quando determinado escritor do Império Romano necessitava criticar certos elementos da política que escapavam aos seus interesses pessoais ou de grupo, se houvesse mulheres em meio às ações, ele usava desse fator para tecer suas críticas, muitas vezes masculinizando-as e, da mesma forma, afeminando governantes criticados.<sup>6</sup>

As imperatrizes e demais mulheres aristocratas das casas imperiais romanas estão por todos os textos que tratam das histórias do Principado Romano. Tácito, Suetônio, Dião Cássio e Herodiano são exemplos de escritores do período que nos deixaram seus relatos masculinos sobre elas. Lívía, as Agripinas, Messalina, Domicia Longina, Pompeia Plotina, Faustina, Júlia Domna, Júlia Mesa são algumas dessas mulheres.

---

5 Sigo, assim, a percepção de Paul Veyne (1983) sobre a importância de a historiografia ser tomada como um *inventário das diferenças*. Veyne nos convida para perceber a História a partir da perspectiva da Sociologia. Sendo assim, a História pode ser definida como o inventário explicativo não dos homens ou das sociedades, mas daquilo que há de social no homem, ou, mais precisamente, das diferenças manifestadas pelo aspecto social. Caminhando junto aos aportes da Sociologia, a História, para Veyne, passa a ser interpretativa e problemática, mostrando que não há leis de desenvolvimento cabíveis a todo e qualquer contexto, mas diferenças dentro do que há de estruturas.

6 Sobre o assunto, sugiro a leitura de SILVA, 2018.



Tais personagens ora eram tidas como modelo de mulheres virtuosas por cumprirem o papel que era esperado delas enquanto aristocratas da casa imperial, a importante questão da maternidade, fator fundamental para a sucessão e legitimação do poder. Ora, por outro lado, eram tidas como infames por fugirem do modelo patriarcal e aristocrático ao assumirem poderes excessivos ou ao se envolverem em relações que ameaçavam elementos da ordem imperial, marcada pelo cumprimento do *mos maiorum*.<sup>7</sup> Ressalto, assim, que em uma análise das mulheres das casas imperiais romanas é preciso cruzar, além das análises de construções sobre papéis atribuídos aos gêneros, a análise da ordem social que estas mulheres pertenciam.

As mulheres citadas acima têm sido objeto de importantes pesquisas dentro dos debates sobre História das Mulheres e dos Estudos de gênero. Um grupo de mulheres das casas imperiais do Principado, em específico, tem me chamado atenção, diz respeito às mulheres da casa severiana: Júlia Domna, Júlia Mesa, Júlia Soêmia e Júlia Mamea. A razão pela qual elas despertaram meu interesse diz respeito ao fato de que, além de proporcionarem interessantes reflexões sobre questões de gênero e poder romano, o estudo sobre as mulheres severianas possibilita a reflexão sobre elementos de identidade cultural e a ordem romana por elas serem sírias.

Por questões de recorte do objeto, neste artigo analisarei as representações de Júlia Domna em textos de viés aristocrático escritos em seu contexto e que chegaram para nós, pensando gênero, relações sociais e identidade cultural. Buscarei levantar alguns questionamentos sobre os meios que mulheres como Júlia Domna podiam atuar politicamente e também como elementos de sua identidade cultural foram utilizados em críticas a sua atuação. Ressaltarei, por fim, a complexidade das representações da imperatriz em meio ao seu papel político junto aos aristocratas escritores de textos e como isso reverberou na construção discursiva sobre ela. Diante disso, para melhor compreender a imagem de Júlia Domna, faz-se necessário, inicialmente, apresentar algumas características da região de onde ela veio.

## JÚLIA DOMNA E A REGIÃO DE EMESA

Júlia Domna era filha de Caio Júlio Bassiano, alto-sacerdote da divindade solar conhecida tradicionalmente como Elagabal e membro de uma

---

7 De acordo com Maria Regina Bustamante (2006, p. 112), *mos maiorum* eram os costumes e valores ancestrais reafirmados de forma contundente como forma de estabelecimento de um discurso de identidade e poder.



nobre família da cidade síria de Emesa (atual Homs, na Síria). Pelos nomes atribuídos a eles que foram legados pela documentação textual e material greco-romana, é possível ver que a família havia recebido cidadania romana e unida à importante *gens Iulia*. Esse fato marca que, muito provavelmente, membros da família de Júlia Domna haviam recebido cidadania romana na época de Júlio César ou dos primeiros imperadores Júlio-claudianos: Augusto (27 AEC-14 EC), Tibério (14-37) e Calígula (37-41).

É sabido que no período republicano e no Principado as mulheres romanas não recebiam nome individual, apenas o nome da *gens* ou da família a qual pertenciam com terminação feminina, acrescido de algum tipo de apelido que as distinguisse (FINLEY, 1991, p. 151).<sup>8</sup> Assim, o nome dessa importante mulher síria que ficou na tradição é Júlia Domna.

Ainda que o nome Júlia da imperatriz traga um elemento de sua relação com Roma, sua denominação também mostra outro importante aspecto a ser considerado sobre ela e sobre a dinastia que dela descenderá, a manutenção de elementos culturais síriacos. Assim, conforme Hidalgo de la Vega (2012, p. 134):

Quanto ao segundo *nomen*, Domna, apesar das tentativas de especialistas em relacionarem seu nome como abreviatura de *domina*, por sua familiaridade aparente com o latim [...] A origem do nome se deve à forma árabe *Dumayana* e está relacionada com a palavra que designa a cor negra. Sua irmã Júlia Mesa também tem um nome árabe e uma das filhas dessa tomou o nome feminino do dinasta *Sobaemus*, Soemia. A outra manteve o nome semítico, Mamea, seguindo o costume sírio de que as mulheres dessa família manteriam o nome árabe original.

Ana Teresa Marques Gonçalves (2003, p. 332) traz outra significação síriaca para o termo Domna. Segundo Gonçalves, a imperatriz passou a ter essa nomenclatura devido a um horóscopo que havia recebido, dizendo que ela estava predestinada a ser esposa de um soberano, sendo Domna a transposição da palavra síria Martha, que significa senhora, mestra.<sup>9</sup>

8 Por este elemento é possível ver como as mulheres romanas eram classificadas como uma espécie de propriedade de sua família. Conforme Moses Finley (1991, p. 151-152), "é como se os romanos quisessem sugerir, não muito sutilmente, que as mulheres não eram ou não deveriam ser indivíduos genuínos, mas apenas frações de uma família."

9 Ainda que o termo Martha possa ser colocado como sírio de forma generalizada, acredito que o mais correto é referir-se a ele como aramaico. Sobre a expansão aramaica pelo Levante e pela complexa região geograficamente chamada de Síria, bem como sobre quem foram os arameus, sugiro a leitura do capítulo *Os Arameus na Síria e na Mesopotâmia*, da obra *Antigo Oriente* (2016), de Mário Liverani.



Independente do significado em si do termo, há uma corrente de historiadores que defendem que a palavra Domna ligava a imperatriz aos elementos síriacos de Emesa. Nesse sentido, mesmo que Júlia Domna e as demais mulheres sírias da casa severiana não tenham tido um nome próprio (*praenomen*); conforme a cultura romana mantinha em relação aos homens, trazendo todas elas o nome (*nomen*) Julia, que marcava a ligação da família à cultura romana; vemos que as mesmas conservaram na denominação um elemento cultural de sua região.

Sobre suas tradições síriacas, cumpre ressaltar que, segundo informações fornecidas por Barbara Levick (2007, p. 6-9), o que chamamos de antiga Síria não se configurava como uma unidade política propriamente, mas como uma variedade de reinos entre o Egito e as potências imperialistas do norte, sendo um cenário de conflito entre tais poderes. A arqueologia ainda não conseguiu saber ao certo a fundação do assentamento urbano de Emesa, a cidade de onde vem Júlia Domna. A história da região anterior ao período helenístico é bastante desconhecida. Há vestígios que mostram que o assentamento de Emesa é anterior ao século I AEC, provavelmente do século II AEC, tendo feito parte do Império Selêucida. Com o declínio do Império Selêucida, houve uma fragmentação de reinos árabes na região, dos quais Emesa foi um deles. Mas, antes disso, a região fez parte do Império Persa, período do qual se sabe muito pouco sobre toda a região da Síria (MILLAR, 1987, p. 112).

A arqueologia detecta em Emesa uma mistura de fortes influências semíticas (árabes aramaicas e fenícias) e das culturas mesopotâmicas.<sup>10</sup> Conforme Fergus Millar (1987, p. 128), Cícero (106-43 AEC) chamou o reino de Emesa, independente no contexto do orador romano, de árabe. Temos também que o nome de um importante governante local da época de Cícero, Sampsigeramus, vem do termo árabe *shemesh*, que significava sol. Entretanto, Millar chama atenção para percebermos que a referência à famosa divindade solar de Emesa, Elagabal, parece não ter ligação com essa expressão árabe, podendo ter, na verdade, uma influência fenícia significativa.

Conforme Millar (1987, p. 128-129), uma antiga inscrição encontrada próxima ao que foi Emesa traz a expressão 'Ilb'gbl', referindo-se a *Elaha Gabal*, deus da montanha. Somado a isso, Millar observa que Herodiano (**História do Império Romano**, V, 3, 4-5) refere-se ao nome de Elagabal como sendo fenício. Da mesma forma, o escritor Heliodoro, nascido em Emesa, refere a si próprio como fenício em sua obra **Etiópica**. Acrescento às observações de

10 A região fez parte do Império assírio, o que levou gregos e romanos a chamarem seus habitantes como sírios ou mesmo como assírios em diversos textos.



Millar a informação de que, pelos relatos bíblicos, Baal, possível influência para Elagabal, era uma divindade cultuada na região próxima da antiga Judeia e extremamente criticada pelos escritores do **Antigo Testamento** (Números 25: 1-3; 1 Reis 18: 25-28, 18: 40; Jeremias 19:5).

Como não há referências ao culto de Elagabal do período helenístico em Emesa, Millar, então, levanta a possibilidade de o culto que a família de Júlia Domna levou a Roma ser produto dos contatos dos árabes em suas incursões pelas rotas comerciais para dentro das franjas do deserto. Portanto, talvez a implantação do culto a Elagabal em Emesa, ou pelo menos a ressignificação de elementos culturais e seu nome, advinha de contatos com os fenícios ou com outras tradições de fora da cidade ligadas a uma divindade relacionada com a ideia de um Senhor da Montanha. Tal divindade emesense, em minha conclusão, pode ter seu nome e/ou culto relacionados a elementos da antiga divindade criticada no **Antigo Testamento**. Assim, devemos considerar uma forte presença fenícia nesse importante elemento político-cultural da cidade.

Sobre as influências gregas, mesmo tendo feito parte do Império Selêucida, os vestígios tendem a apresentar uma ausência de força nos elementos gregos anteriores ao período romano em Emesa. Portanto, o elemento grego ficará mais forte em Emesa após a região passar a ser parte do Império Romano, sendo a cultura grega fundamental da manutenção do poderio imperial romano no Oriente. Em relação ao idioma emesense do período romano, “esse era provavelmente uma mistura de aramaico e grego, ocasionalmente falava-se latim e podemos ter certeza, que ouviríamos aramaico dentro das casas particulares” (LEVICK, 2007, p. 15-20).

Já as influências culturais romanas do período imperial são encontradas especialmente na arquitetura. Em relação ao expansionismo de Roma, os habitantes do distrito de Emesa, governados, então, por uma forte dinastia árabe aramaica na época republicana, souberam negociar com os poderes e com os conflitos entre os generais romanos, realizando casamentos como forma de alianças. Desse período, por vezes, o reino de Emesa dominou algumas regiões vizinhas como Arethusa, Sophene e Arca (LEVICK, 2007, p. 09). Emesa tornou-se parte da província romana da Síria na época do imperador Domiciano (81-96), aparecendo o poder da antiga dinastia real na documentação até a época de Antonino Pio (138-161) (HIDALGO DE LA VEGA, 2012, p. 132).



Mapa da região da Síria no Principado Romano

Fonte: ICKS, 2013. Mapa do projeto Ancient World Mapping Center, University of North Carolina, Chapel Hill, NC.

Ainda que muitos historiadores citem que Júlia Domna advinha da família real de Emesa, especialmente pelo nome de sua sobrinha Júlia Soêmia, Levick (2007) não aceita como certa tal ascendência.<sup>11</sup> Para essa historiadora, Júlia Domna teria se ligado à família real dinástica ou por usos relacionados ao poder, ou por acreditar que de fato pertencia a uma espécie de realeza local por

11 Sohaemias parece ser o nome semítico (aramaico) usado na tradição epigráfica greco-romana como Soaemias. Dião Cássio e Herodiano grafam o nome como Sohaemis. Tal denominação deve estar ligada ao antigo dinasta de Emesa chamado Sampsigeramus e a seu filho Sohaemus (LEVICK, 2007, p. 5). O nome é encontrado por nós traduzido, tradicionalmente, como Soêmia nos textos em português. A *História Augusta* (Vida de Heliogábalos, IV, 4) traz a denominação Symiamira para a personagem. Conforme David Magie (1993, p. 106-107), tradutor da *História Augusta*, essa denominação aparecerá também no texto da Vida de Macrino e a variante Symiasera aparece em um texto de Eutrópio. Para o tradutor esses nomes podem derivar de Simeia, uma divindade síriaca.

vir de uma família de extrema nobreza na cidade. Dessa maneira, não é certeza que Júlia Domna era parte da antiga família real dinástica da cidade.



Podemos ter como certo, então, que a imperatriz vinha de uma importante e rica família de Emesa ligada ao sacerdócio de Elagabal e que esse fato demonstra o enorme prestígio da mesma. Assim, independentemente de ela pertencer ou não à antiga dinastia real emesense, para a sua época romana, conforme os tipos de relações estabelecidas entre imperadores e elites locais, pertencer à nobre família responsável pelo culto a Elagabal era algo que tinha significativo valor. Considero aqui, portanto, que a ligação das famílias aristocráticas provinciais com o poder de Roma, das quais as mulheres eram um elemento fundamental usado em matrimônios, era mais importante do que uma ascendência real antiga. Assim, a forma como a família de Júlia Domna negociou com Roma por meio de seu casamento foi fundamental para sua ascensão dentro do governo imperial.

Hidalgo de la Vega (2012, p. 132) comenta que, também na época de governo do imperador romano Antonino Pio; quando a antiga família real emesense torna-se menos visível na documentação, como citamos acima; temos moedas romanas fazendo referências ao culto de Elagabal. A partir dessa informação, levanto a hipótese de que pode ter ocorrido nesse momento uma ascensão nas relações da família sacerdotal da qual Júlia Domna fazia parte com os romanos, que passam, então, a cunhar moedas com a divindade em homenagem à aliança.

Não muito tempo depois do período de governo de Antonino Pio, em 187, Júlia Domna casa-se com Septímio Severo, então *legatus pro praetore*, governador da Província da Gália Lugdunense. Antes disso, Severo havia servido Roma como comandante de uma legião na Síria. Severo era viúvo e descendia de uma importante família da cidade de Leptis Magna, na província da África Proconsular. Severo já apresentava um interessante *cursus honorum* no governo imperial romano e tinha cerca de quarenta anos na época do casamento. Júlia Domna, por sua vez, tinha cerca de treze anos quando é dada em casamento a Septímio Severo.

Sabendo dos entrecruzamentos culturais da região de onde vinha a imperatriz e da importância de seu casamento no estreitamento de laços de sua família com os romanos, passarei agora para uma análise de sua representação nos textos literários que chegaram até nossos dias e de suas possibilidades de atuação política. Na sequência, analisarei as críticas à imperatriz e elemento de sua identidade cultural.



Desde o início do governo de Septímio Severo, Júlia Domna exerceu influência nas decisões do imperador, atuando de maneira ativa na corte e na administração imperial. Hidalgo de la Vega (2012, p. 159) considera a forma com que Júlia Domna atuou politicamente algo que nenhuma imperatriz havia conseguido antes.

A participação maior de Júlia Domna no poder imperial parece ter ocorrido durante o governo de seu filho Caracala (211-217), cuidando das correspondências e petições do imperador, atendendo homens importantes em recepções públicas, o acompanhando em viagens e campanhas militares, intermediando a nomeação de aristocratas a cargos públicos e sendo a conselheira do filho imperador em assuntos políticos. No entanto, Dião Cássio frisa, em tom de crítica, que ele dificilmente a ouvia.

*Nem nesses assuntos, nem em quaisquer outros ele prestou atenção à sua mãe [referindo-se a Caracala e Júlia Domna], que deu a ele muitos conselhos bons. E ainda assim ele havia a designado para receber suas petições e ela tinha a responsabilidade de cuidar de suas correspondências em ambos os idiomas, exceto em casos muito importantes. Ele também costumava incluir o nome dela nos grandes elogios, juntamente com seu próprio nome e os nomes das legiões, bem como em suas cartas para o senado, afirmando sempre que ela estava bem (DIÃO CÁSSIO, **História Romana**, LXXVIII, 18, 1-3).*

Dossiê

É importante perceber que os historiadores Dião Cássio e Herodiano, contemporâneos da imperatriz, serão favoráveis à atuação de Júlia Domna em relação ao governo de Caracala, imperador que ambos são totalmente contrários.<sup>12</sup> Herodiano (**História do Império Romano**, III, 15, 8; IV, 3, 8)

12 A imagem de Caracala como mau imperador (*pessimus princeps*) aparecerá nos textos de Dião Cássio e Herodiano seguindo elementos de um *topos* retórico dos textos aristocráticos sobre os imperadores para aristocratas como os autores. Sobre Caracala, destacamos, assim, elementos de crueldade cometida em assassinatos sem justificativas de homens das elites tradicionais (homens chamados de ilustres por Dião Cássio), comparação com divindades, falsidades com amigos, perseguição a filósofos, nomeação de homens sem *cursus honorum* ao senado, gastos desmedidos, muito atenção aos soldados e aos libertos, aumento de impostos, ambição desmedida por dinheiro, gosto por espetáculos artísticos e mesmo por demonstrar habilidades artísticas, selvageria (*ferocitas*) e desprezo pela educação romana (*humanitas*), não ser um bom condutor dos assuntos de guerra e prática desmedida em vários âmbitos, como em relação aos cuidados com o corpo, etc. Frisamos, ainda, a maneira como Dião chama Caracala o tempo todo de Antonino, lembrando também que seu nome de nascimento era Basiano, tal como fará ao escrever sobre Heliogábal, primo de Caracala que Dião Cássio terá como outro modelo de mau governante. Lemos isso como uma relação que o historiador busca fazer entre os dois imperadores considerados ruins na tradição textual, dos quais ele foi contemporâneo.



mostra a imperatriz sempre em atitudes conciliatórias em relação a Caracala e o irmão Geta, com quem o primeiro dividiu o poder por um ano antes de assassinar o segundo e passar a governar como único imperador.

Aconselhando o filho, sendo ou não ouvida, no entanto é certo que uma das principais formas de atuação da imperatriz foi enquanto patrona de intelectuais, homens aos quais ela ajudou a estabelecer alianças com os imperadores Septímio Severo e Caracala e a receber nomeações. Sobre isso, Filóstrato, sofista e biógrafo também contemporâneo de Júlia Domna, comenta claramente que fez parte de um círculo (κύκλος) de pessoas ligadas à imperatriz: “E a mim, que pertencia ao seu círculo, visto que ela elogiava e admirava todos os discursos retóricos, ela me encarregou de redigir estes ensaios e me ocupar da sua publicação [...]” (*Vida de Apolônio de Tiana*, I, 3).

Sobre o círculo do qual Filóstrato diz fazer parte, o chamado “círculo de Júlia Domna”, existe uma discussão de estudiosos acerca de sua verdadeira natureza. Os testemunhos documentais sobre o assunto são poucos. Há autores que defendem a existência de um grupo de intelectuais em torno de uma espécie de mecenato da imperatriz, outros duvidam da existência de fato desse círculo. Além da referência na *Vida de Apolônio de Tiana*, é possível saber da existência desse grupo por meio de outro relato de Filóstrato e de um comentário de seu contemporâneo Dião Cássio. Filóstrato refere-se às afinidades de Júlia em relação à filosofia e relata que Filisco da Tessália se aproximou dos filósofos e matemáticos em torno da imperatriz.

*O processo tramitava no tribunal do imperador, que era Antonino, o filho de Júlia [referindo-se a Caracala], dama com afinidades filosóficas. Filisco foi a Roma para resolver seu assunto, aproximou-se dos matemáticos e filósofos que rodeavam Júlia e conseguiu dela a nomeação imperial para a cátedra de retórica de Atenas* (*Vidas dos Sofistas*, II, 622).

Conforme Hidalgo de la Vega (2012, p. 144), com quem concordo, a mencionada concessão à cadeira de retórica em Atenas para Filisco da Tessália mostra um diferencial na potencialidade de Júlia Domna, pois esta era uma decisão apenas dos imperadores. Tal atuação da imperatriz deveu-se, como vemos, à sua vinculação às redes de patronagem imperial em torno do círculo comentado por Filóstrato.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Em um interessante estudo sobre dois retratos de Júlia Domna, Ulrich W. Hiesinger (1969, p. 43) comenta que ela possivelmente foi patrona de artistas de sua região da Síria que podem ter dado um estilo especial e oriental aos seus retratos, como no estudado pelo autor no artigo (denominado de Fogg Portrait em relação ao museu norte-americano em que se encontra hoje, o Fogg Art Museum).



Sobre a aproximação da imperatriz com homens devotos ao conhecimento e ensino, Dião Cássio comenta que Júlia Domna se dedicava à filosofia e passava seu tempo com os sofistas como forma de se livrar dos ultrajes que recebia de Plautiano, o prefeito do pretório de Septímio Severo:

*Ele [referindo-se a Plautiano] ultrajava Júlia Augusta muitas vezes porque a detestava. Ele estava sempre falando sobre ela para Severo com violência. E ele chegou a fazer investigações sobre sua conduta, bem como tentou reunir provas contra ela torturando mulheres da nobreza. Foi por essa razão que ela começou a estudar filosofia e a passar seus dias em companhia de sofistas (História Romana, LXXVI, 15, 7).*

Além da informação sobre a existência de um grupo de intelectuais próximos à imperatriz, pela passagem acima é possível perceber como sua atuação incomodava de alguma forma o prefeito do pretório.

Voltando ao debate sobre o que foi o importante grupo em torno da imperatriz, entre os autores que defendem a existência de um círculo em torno de Júlia está a historiadora Maria Guerrero. Para Guerrero (1994, p. 198), em volta de Júlia Domna circulou um grupo seletivo de intelectuais: médicos (Galeno), poetas (Lúcio Septímio Nestor), escritores (Samônico Sereno e, talvez, o grego Cláudio Eliano Prenestino), filósofos (Filóstrato, Frontão de Emesa), juristas (Ulpiano, entre outros), historiadores (Dião Cássio, entre outros), futuros imperadores (o futuro imperador Gordiano frequentou o círculo como poeta), altos funcionários imperiais e outros.

Contudo, Bowersock (1969, p. 103) questiona o renascimento de estilo de corte principesco, argumentando que esse círculo era bem mais limitado e menos expressivo do que alguns pesquisadores citam e que a noção corrente sobre o círculo de Júlia Domna e a lista de seus membros, impossível de ser confirmada com certeza, não passa de uma construção dos estudiosos do século XIX.<sup>14</sup> Bowersock ainda estranha que os únicos testemunhos que temos sobre esse proeminente círculo sejam as poucas passagens das obras de Filóstrato e uma única menção de Dião Cássio.

O uso da expressão círculo, difundida entre os estudiosos, parece ter surgido da própria expressão usada por Filóstrato na **Vida de Apolônio**

<sup>14</sup> A primeira lista sobre o círculo de Júlia é de 1879, de autoria de Victor Duruy. Em 1907 um novo estudioso listou os intelectuais do círculo: o biógrafo Filóstrato, os juristas Papiano, Ulpiano e Paulo, os historiadores Dião Cássio e Mário Máximo, os médicos Sereno Samônico e Galeno, o poeta Opiano, Gordiano I, Aspásio de Ravena, Antípatro de Hierápolis e Eliano (BOWERSOCK, 1969, p. 102).



de Tiana (I, 3): κύκλος. Porém, é possível ver em algumas traduções o uso da expressão salão.<sup>15</sup> Segundo Tim Whitmarsh (2007, p. 34), a ideia de um salão em torno de Júlia (GRANT, 1996) ou corte (ANDERSON, 1986; FLINTERMAN, 1995) está errada e introduz um sentido de falsas confidências e relações entre Filóstrato e a imperatriz. Whitmarsh completa que não há dúvidas de que Júlia tinha interesses intelectuais e passava seu tempo se dedicando a isso, o que, porém, não significa necessariamente que ela possuía um círculo definido.

Emily Ann Hemelrijk (1999, p. 126), de outra forma, pensa na existência real desse círculo, mas como algo aberto e flexível, formado por um grupo informal de homens que se dedicavam ao conhecimento. Ideia que Hidalgo de la Vega (2012, p. 151) compartilha. Para a segunda historiadora:

É possível que nestas reuniões abertas, flexíveis e itinerantes, não apenas se discutisse filosofia e literatura, uma vez que seus membros podiam desempenhar cargos políticos. O círculo, então, adquiriu um significado político e pôde circular em seu seio e nos arredores uma tendência política a favor de Geta, o filho mais novo de Júlia Domna, em quem ela colocou seus interesses de imperatriz e mãe de um herdeiro possível por suas qualidades pacíficas frente à belicosidade de Caracala. Quando Geta morreu, alguns destes personagens desapareceram do círculo por vontade própria ou por castigo imperial (HIDALGO DE LA VEGA, 2012, p. 153).

Diante da discussão apresentada, acredito que há um exagero em pensar que os interesses da imperatriz levaram-na a formar um círculo bem definido, como faz Guerrero (1994). Para mim, esta ideia tem raízes em uma leitura anacrônica da documentação, com olhares para os círculos literários e o mecenato de períodos muito posteriores. Contudo, discordo de Bowersock (1969), que nega a existência do mesmo. Sendo assim, considero como Hemelrijk (1999), Whitmarsh (2007) e Hidalgo de la Vega (2012), que existiram interesses da imperatriz por questões literárias e filosóficas, assim como sua patronagem em relação a alguns intelectuais, o que a fez rodear-se desses personagens, embora esse círculo fosse algo flexível.

De acordo com Gonçalves (2003, p. 338), as discussões filosóficas e, especialmente a Segunda Sofística, atraente no final do século II e início do III, podem ter atraído a imperatriz até o final de sua vida. É sabido pela

15 Nas traduções que estamos usando as expressões que aparecem são: *salon* (salão), na tradução de Christopher Jones (Loeb Classical Library) e *círculo*, na tradução de Alberto Barnabé Pajares (Editorial Gredos).



documentação que a imperatriz teve forte presença nos assuntos públicos, embora de forma indireta. Portanto, não parece estranho que Júlia Domna tenha se interessado pelas discussões intelectuais, o que não deixava de ser algo de enorme valor político para ela e para os homens do grupo.

Devo ressaltar, assim, conforme apresenta Gonçalves (2003, p. 337), que com a existência de um patronato aristocrático que ligava diretamente membros das ricas elites provinciais ao imperador, “as imperatrizes, muitas vezes, intermediavam o acesso dos intelectuais aos governantes, como foi o caso de Júlia Domna”. Portanto, as mulheres da família imperial romana tinham uma grande influência no estabelecimento das redes de amizades (*amicitia*) que envolviam estas relações. Andrew Wallace-Hadrill (1996, p. 303) cita vários exemplos de mulheres da casa imperial Júlio-claudiana nesse aspecto.

Esse foi o caso de Filóstrato, que também se mostrou bem próximo da imperatriz em outras passagens de seu *corpus* documental, como na **Carta 73**, endereçada a Júlia Augusta. Essa carta bastante interessante para percebermos as atividades intelectuais da imperatriz, já que nela Filóstrato apresenta elementos sobre literatura e retórica à Júlia Domna, embora haja uma discussão historiográfica sobre a autenticidade e os interesses do autor por trás da escrita da epístola.<sup>16</sup>

Vínculos de patronagem estabelecidos com homens como Filóstrato, que deixaram escritos sobre a imperatriz, bem como as boas relações de governo de seu marido e a tentativa de intermediação entre a elite escritora dos textos na atuação vista como desastrosa de governo do filho, são elementos importantes para que a imagem de Júlia Domna tenha também chegado com forte carga positiva.<sup>17</sup>

No entanto, a imagem de Júlia Domna não é coerentemente positiva nos textos do contexto romano. Seguindo a observação de Gonçalves (2003, p. 346), aquela classificação maniqueísta que comentamos no início deste artigo, entre boas e más imperatrizes não pode ser aplicada para a representação textual de Júlia Domna.

Querida ou odiada, Júlia Domna foi centro de atenção política social e cultural. E, devido a isso, sua imagem se tornou bastante controversa.

16 Sobre tal discussão sugiro a leitura do primeiro capítulo de minha tese de doutorado, intitulada *O Império Romano de Filóstrato nas viagens da Vida de Apolônio de Tiana*.

17 Os elementos positivos em torno das práticas políticas construídos nos textos sobre Júlia Domna levaram à exaltação também de sua beleza. Curiosamente, em 2001, foi levantada uma hipótese sobre a beleza da imperatriz ter inspirado a famosa estátua da Vênus de Milo (2007, p. 03).

Vacilava-se entre admirá-la e criticá-la, mas foi uma personagem à qual seus contemporâneos não conseguiram ficar indiferentes (GONÇALVES, 2003, p. 346).



Diante disso, em minha perspectiva, é preciso perceber elementos pouco explorados a identidade cultural da imperatriz em suas representações positivas e também negativas. É sabido que pelo fato de a imperatriz ter vindo de uma região provincial da Síria, membros das elites dessa região tiveram enormes privilégios pelas ligações com sua família, o que pode ter incomodado homens mais tradicionais das elites greco-romanas ou alguns que não se sentiram privilegiados em determinada situação com tais ascensões.

Jean Michel Carrié e Aline Rousselle (1999, p. 49) frisam que com a dinastia severiana, chamado por estes historiadores de eixo africano-sírio, temos de fato provinciais no poder e, por isso, é preciso compreender o que são provinciais, pois com os Severos homens de origens das províncias se firmaram definitivamente em altos postos da administração e da política imperial, como os próprios casos de Dião Cássio e do jurista Ulpiano. É considerável a mudança na própria nobreza dirigente a partir do século II, formada pelas camadas superiores das cidades provinciais, principalmente orientais e a introdução de muitos homens da ordem equestre em cargos antes reservados apenas aos senadores. Gonçalves (1999, p.156) informa, por exemplo, que na época de Heliogábalos 52,5% dos senadores têm origens provinciais e 57,6 % deles são das partes orientais do Império, tendo sido postos no senado em promoções realizadas pelo imperador.

Em Dião Cássio, em forma de uma crítica negativa, podemos ler sobre homens dos grupos das elites das províncias do período de Heliogábalos: “[...] alguns que nunca conheceram Roma, vieram para exercer a autoridade tradicional [...]” (*História Romana*, LXXX, 3, 3). Também podemos ler sobre a entrada de homens sem um *cursus honorum* tradicional no senado na época de Heliogábalos (*História Romana*, LXXX, 7, 3-4).

Diante disso, não deve ser considerado estranho que ao criticar Júlia Domna, Dião Cássio use de suas origens síriacas orientais, comentando que ela gostaria de governar Roma após a morte de Caracala aos moldes de lendárias rainhas orientais que governaram soberanas sem estar a sombra de um homem:

*E conseqüentemente, assumiu seu filho de uma maneira mais próxima, pois ela esperava para se tornar a única governante e queria fazer igual à*



As rainhas assírias chamadas na tradição greco-romana como Semíramis e Nitócris são conhecidas, especialmente, pela obra de Heródoto. Nitócris e Semíramis foram, conforme o historiador grego, as duas únicas rainhas a governar a Babilônia, sendo que Nitócris precede Semíramis em cinco gerações.<sup>18</sup> Em suas descrições das rainhas, Heródoto (*Histórias*, I, 184-187) as apresenta como fortes governantes construtoras de obras que contribuíram para a defesa da Babilônia. Acredito que ao comparar Júlia Domna com estas rainhas, Dião Cássio busca conhecimentos em tradições compartilhadas sobre o poder dessas mulheres, marcando o poder feminino/ oriental de Júlia Domna frente ao governo de sua época.

Assim, é interessante perceber que ao criticar a imperatriz, o historiador que não se mostra contrário a sua atuação em tantas outras passagens, use de sua identidade cultural síriaca/oriental. A mesma coisa Dião Cássio (*História Romana*, LXXVIII, 10, 2) faz ao criticar Caracala em outra passagem de seu texto, como podemos ler: “Em tudo ele era muito inconstante e tinha a cabeça esquentada. Ele ainda possuía a astúcia de sua mãe e dos Sírios, de onde ele vinha (τῶν Σύρων, ὅθεν ἐκείνη ἦν).”

Outro elemento das críticas à imperatriz também diz respeito a construções sobre sua identidade cultural. Como mostra G. Marasco (1996, Apud GONÇALVES, 2003, p. 345), o fato de Júlia Domna ter vindo de regiões orientais, onde o incesto não era tão mal visto como nas províncias ocidentais, pode ter contribuído para a divulgação de boatos em torno de um possível relacionamento afetivo-sexual entre Júlia e seu filho Caracala, citados por Dião Cássio e Herodiano. Assim, fica claro que ao criticar a imperatriz, os textos usaram de sua identidade cultural.

Ainda em relação à identidade síriaca, há estudiosos que defendem que o estilo de cabelo de Júlia Domna era um elemento sírio de sua identidade.<sup>19</sup> O cabelo tartaruga, que é possível de ser visto em estátuas como a da imagem abaixo e em diversas moedas, era chamado de cabelo em forma de tartaruga, “nos quais os fios são repartidos no meio e cobrem as orelhas, como imitando um casco de tartaruga, terminando num coque. Penteado ou peruca que foi

18 Semíramis também é citada por outros autores como Ctésias de Cnido (*Pérsica*), Diodoro Sicilo (*Biblioteca Histórica*), Suetônio (*Vidas dos Doze Césares*, *Vida de Júlio César*) e Luciano de Samósata (*A deusa síria*), obras anteriores a de Dião Cássio.

19 Sobre o assunto ver: BAHARAL, 1992.

muito comum nas primeiras imagens da imperatriz” (GONÇALVES, 2003, p. 349).



**Júlia Domna em estátua datada, aproximadamente, do ano 200.**

Acervo do Museu Palatino, Roma, Itália.

Fonte: Foto do acervo pessoal da autora, tirada em 04/11/2012.

No entanto, Drora Baharal (1992) argumenta que muitos bustos de Júlia Domna do período de governo de Septímio Severo (193-211) mostram a imperatriz copiando o estilo de cabelo de Faustina, a jovem, filha de Antonino Pio (138-161) e esposa do imperador Marco Aurélio (161-180). Tal elemento



representa, junto com uma série de outros, os esforços da política imperial severiana em buscar legitimidade na identificação com a *gens* Aurélia e com a dinastia dos Antoninos. Hidalgo de la Vega (2012, p. 146) concorda que o estilo de penteado de Júlia Domna não foi uma novidade trazida por ela. Seguindo essa historiadora, o cabelo da imperatriz severiana já tinha sido usado por Brutia Crispina, esposa de Cômodo (180-192), embora tenha sido Júlia Domna que o deixou conhecido, havendo características orientais nele, características que, entretanto, Hidalgo de la Vega não comenta quais eram.<sup>20</sup>

Hiesinger (1969) ao estudar o retrato de Júlia Domna em um rosto de bronze encontrado na região da Síria, o Fogg Portrait, defende que, embora haja um estilo de representação muito romano no retrato, há elementos orientais na representação da imperatriz produzida fora de Roma, o que não acontecia em seus retratos romanos. O rosto tende a ser mais largo, as bochechas mais inchadas, dando o sentido de uma estrutura mais articulada. O cabelo é maior, mais geométrico e mais padronizado com o rosto. Esse estilo, defende o estudioso (1969, p. 44), dava outra espiritualidade para a imperatriz e é um exemplo de um retrato de personagens da política romana produzidos no Oriente. A imperatriz é mostrada com um sorriso suave, ainda jovem e com ares de nostalgia, apresentado certa simpatia do artista com ela. Hiesinger defende também que o Fogg Portrait é uma representação mais tardia de Júlia Domna.

Voltando ao cabelo da imperatriz, a relação de seu estilo com a identidade síriaca não parece ter sido grande problema para os autores que não fizeram uso desse elemento ao criticá-la. Críticas não diretas ao cabelo da imperatriz parecem ter vindo dos cristãos Tertuliano (**Sobre o vestuário das mulheres**, 2, 7) e Clemente de Alexandria (**O pedagogo**, 3, 11), mas nesse caso fazendo referências a ideias para as mulheres cristãs.

Entretanto, apesar das críticas mostradas, a representação de Júlia Domna é mais positiva do que negativa na documentação textual. Diante disso, cumpre mencionar que estou corroborando uma historiografia que percebe a existência de uma cultura das elites no Império Romano, formada especialmente por elementos culturais gregos e romanos em interação. Seguindo esta historiografia, defendo que durante o Império foi construída uma identificação greco-romana entre os grupos privilegiados que foi um fator

---

20 Heinsiger (1969) nos atenta para o fato de haver uma classificação dos estudos sobre o estilo de cabelo de Júlia Domna em duas fases: a segunda fase é de retratos produzidos, no entanto, primeiro, entre 193 e 211. Já a primeira fase, é conhecida especialmente pelos retratos das moedas e seria do período de 211-217. No entanto, o mesmo estudioso acredita ser muito difícil distinguir essas duas fases tão claramente nas representações.



de coesão e ordem no mundo imperial romano. No entanto, as culturas dentro do Império eram plurais e em cada região tal cultura de elite se hibridizava de diferentes formas e ritmos. Dentre os historiadores que trabalham com a mesma percepção cito Greg Woolf (1998), Janet Huskinson (2000) e Andrew Wallace-Hadrill (2008), por exemplo.

Nesse sentido, percebo que os textos que chegaram para nós irão frisar imagens de governantes como bons ou ruins conforme eles se aproximam desse fator de coesão e ordem imperial que era a cultura greco-romana das elites. Júlia Domna, ao que me parece, soube se articular bem diante desse importante elemento da ordem romana. Mesmo que sua cultura síriaca da imperatriz permanecesse de alguma forma em seu *modus vivendi*, ela soube se aproximar desses valores culturais que sustentavam a governabilidade e que foram essenciais para a afirmação dinástica dos Severos.

O conhecimento de latim e grego da imperatriz, por exemplo, nunca foi colocado à prova como foi o acento púnico de seu marido Septímio Severo (KEMEZIS, 2006, p. 38), o que demonstra seus esforços e seu papel chave na política dinástica severiana frente aos grupos mais tradicionais e à ordem imperial.

Ao que me parece, os intelectuais que a circulavam tiveram papel importante nessa imagem greco-romana da imperatriz. Filóstrato é o escritor que melhor nos mostra isso, tanto a apresentando como uma leitora de sofistas gregos (**Carta 17**), como transformando Apolônio de Tiana, seu biografado, em um legítimo sacerdote de uma divindade solar helênica e aceitável (**Vida de Apolônio de Tiana**). Sobre Apolônio como sacerdote de uma divindade solar, defendo, em outro texto de minha autoria, que a personagem histórica de Apolônio de Tiana foi possivelmente recriada por seu biógrafo como sacerdote de uma divindade solar chamada de Hélio como forma de helenizar o culto de Elagabal que os Severos trouxeram para Roma e torná-lo mais aceitável aos modelos culturais defendidos pelas elites mais tradicionais.<sup>21</sup>

No entanto, ainda que tenha havido um esforço dos escritores e da política severiana na construção de uma imagética da imperatriz como próxima dos valores culturais da ordem imperial, sabemos que eles a criticavam usando de sua cultura síriaca, o que aponta para uma possível imperatriz que mantivesse presente suas tradições de origem. Além disso, Levick (2007, p. 22) nos aponta um exemplo da cultura material que nos chegou que pode trazer indícios da mulher síria que era Júlia Domna era. Trata-se de um relevo do Arco dos

<sup>21</sup> Trata-se do texto Cultuando divindades solares: Apolônio de Tiana *versus* Heliogábalo (século III EC), no prelo.



Argentários, no Fórum Boário, onde Domna é mostrada com o vestido sem os marcados adornos das roupas das matronas romanas e no seu gesto, com a mão direita levantada e com a palma da mão para frente. Nesta imagem, conforme a historiadora citada, ecos orientais foram vistos por estudiosos em comparação à estátua de uma jovem da dinastia real de Hatra (238 EC).

No entanto, é preciso considerar que diferentes elementos de identidades culturais podiam conviver em um mesmo indivíduo sem problemas nesse período, como nos mostra Greg Woolf (1994). Dessa forma, Júlia Domna como imperatriz pôde ter mantido elementos sírios em suas vestimentas, cabelo, etc., ainda que conforme os usos políticos necessários fosse ressaltada e usada sua aproximação com a cultura greco-romana.

Por fim, Júlia Domna não poderia ter tido histórias menos dramáticas em torno de sua morte frente ao seu papel político e à complexidade da construção de sua imagem. Dião Cássio (**História Romana**, LXXIX, 23) conta que em 217, quando lhe chegou a notícia do assassinato de Caracala, ela, que se encontrava em Antioquia, tentou passar fome até morrer. Mas seu sentimento naquele momento não era de tristeza, pois ela odiava o filho, ela não queria ter que sair dos trâmites políticos imperiais, já que não teria mais o filho imperador que amparava sua posição. No entanto, desejosa de poder Domna acaba colocando de lado a vontade de morrer e começa um complô com os soldados para se tornar a governante, ao modelo das mulheres assírias. Nesse momento há um problema na documentação de Dião Cássio e faltam informações. Dião, nos trechos que seguem e que nos chegaram, escreve que ela pode ter morrido de um tumor no seio já antigo que inflamou por ocasião da notícia da morte do filho. Herodiano (**História do Império Romano**, IV, 13, 8), por sua vez, conta que Júlia Domna se suicidou após receber de Macrino, o prefeito do pretório e próximo imperador romano, as cinzas de Caracala para que fossem cumpridos os ritos fúnebres.

A construção da imagem de Júlia Domna, entretanto, não acaba com sua morte, ela continuará na Antiguidade Tardia com toda carga de densidade que envolve a personagem, o que, entretanto, não caberia tratar neste texto por envolver novos problemas em um novo contexto.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora tenhamos tantas representações de Júlia Domna em textos, moedas, pinturas, relevos, estátuas e joias, Levick (2007, p. 04) traz alguns questionamentos sobre a personalidade e a cultura da imperatriz que podem



fazer dela uma personagem extremamente enigmática, conforme analisei neste artigo. Assim, refletindo a partir de alguns questionamentos trazidos pela historiadora citada, termino esse artigo como mais perguntas do que respostas, o que não deixa de ser comum na reflexão sobre a Antiguidade, que chega para nós em documentos fragmentários, viesados por lutas e juízos de valores e, especialmente, trazendo raros ecos de vozes de mulheres.

Diante disso, como elementos da cultura síriaca permaneciam incorporados na imperatriz romana e o quanto exótica ela de fato podia ser aos olhos dos escritores? Ainda assim, o quanto estes escritores podem não ter destacado os elementos sírios de sua identidade cultural por conta de serem favoráveis ao papel que ela exerceu nos governos de seu marido e filho? O quanto eles defenderam uma Júlia Domna greco-romana por ela ter cumprido seu papel de matrona e estabelecido vínculos entre estes escritores, políticos e os imperadores? O quanto Júlia Domna trazia de fato da cultura greco-romana das elites? O quão adaptada ela de fato esteve ao cenário da ordem greco-romana imperial? E, mais que isso, o quanto ela hibridizou elementos síriacos e greco-romanos para afirmar sua dinastia no poder e trazer para Roma o poder da cidade de Emesa?

Ao que me parece, então, os autores usaram e abusaram da identidade greco-romana da imperatriz quando lhes convinha defendê-la e, da mesma forma, puderam frisar sua cultura síria quando ousaram criticá-la.

Para encerrar as reflexões deste texto, ainda que o artigo tenha buscado salientar os aspectos de poder e a importância política de Júlia Domna, devo ressaltar que percebo uma tendência contemporânea de pensar personagens históricas de mulheres que aparecem com destaque na documentação antiga, como Cleópatra, por exemplo, como totalmente empoderadas. Tal visão não percebe o quanto tais mulheres aristocratas também estiveram limitadas a elementos culturais de sua época, como o casamento e seus significados políticos. Esse me parece ter sido o caso de Júlia Domna e também de Cleópatra. No entanto, é preciso também pensar estas mulheres enquanto sujeitos dentro destas estruturas, percebendo, da mesma maneira, como elas conseguiram negociar dentro dos limites estabelecidos.

Dessa maneira, em uma história de sociedades construídas com bases misóginas, o papel das mulheres precisa ser minuciosamente complexificado. Para tanto, é necessário trazê-las para a escrita histórica de forma problematizadora, analisando como elas puderam agir enquanto sujeitos históricos dentro de determinados contextos restritivos, considerando o que podiam subverter, por um lado, e o que reproduziam, por outro.



Além disso, também é preciso complexificar os testemunhos sobre as mulheres que nos foram deixados, suas intenções no entremeio de relações de força e poder. Nesse sentido, para mim, Júlia Domna podia ser bem menos greco-romana como os textos buscaram mostrá-la, daí as críticas usarem de sua identidade cultural não greco-romana para tecer sua imagem negativa quando necessitaram. Ainda que de forma diferente pelas questões do jogo imperador/aristocracia tradicional, elementos da construção identitária também foram usados pelos mesmos escritores que trabalhamos em relação à Júlia Domna ao construírem a imagem de seu sobrinho-neto Heliogábalo, imperador romano entre 218 e 222. Mas, essa é outra história da interessante dinastia severiana.

**Abstract:** From the end of the second century CE, a noble family from the city of Emesa, in Syria, ascended in the Roman imperial administration through the marriage of Julia Domna with the general Septimius Severus, made emperor years later, in 193. From then, the power of the next Roman emperors, members of the Severan dynasty (193-235), will be transmitted matrilinearly. After Julia Domna, her sister Julia Maesa will have great power under the policy and imperial rule of the grandsons Heliogabalus (218-222) and Severus Alexander (222-235). Similarly, Julia Soemias and Julia Mamaea, mothers of Heliogabalus and Severus Alexander, respectively, had power in the Roman government. In this sense, Julia Domna had a fundamental importance in the dynastic continuation and prominence in the governments of her husband Septimius (193-211) and his son Caracalla (211-217). This study intends to approach elements of the power of Julia Domna, presenting its possibilities of action as empress. In the same way, I would like to analyze the elements of Julia Domna's cultural identity in relation to the negative critics of the empress in texts from the Roman context.

**Keywords:** Roman Empire; Severan dynasty; Julia Domna; Emesa.

## REFERÊNCIAS

### *Documentação*

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1995.

CASSIUS DIO. *Dió's Roman History*. Vol. IX. Traduzido por Earnest Cary. London/Harvard: William Heinemann/Harvard University Press, 1995.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *El pedagogo*. Introducción por Ángel Castiñeira Fernández. Traducción y notas por Joan Sariol Diaz. Madrid: Gredos, 1988.

FILÓSTRATO, F. *Vida de los sofistas*. Traduções do grego e notas por Antonio Sanz Romanillos, José Ortiz y Sanz y José M. Riaño; prólogo general por Juan Martín Ruiz-Werner; preámbulos parciais por F. de P. Samaranch y J.M. Riaño. In: FILÓSTRATO, EUNAPIO. *Biógrafos griegos*. Madrid: Aguilar, 1973, p. 1389-1456.



\_\_\_\_\_. **Vida de Apolônio de Tiana.** Tradução, introdução e notas de Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Editorial Gredos, 1979.

\_\_\_\_\_. **Heroico, Gimnástico, Descripciones de Cuadros, Cartas.** Introducción de Carles Miralles. Tradução e notas de Francesca Mestre. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

PHILOSTRATUS. **The Life of Apollonius of Tyana.** Editado e traduzido por Christopher P. Jones. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2005, Vol. I.

\_\_\_\_\_. **The Life of Apollonius of Tyana.** Editado e traduzido por Christopher P. Jones. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2005, Vol. II.

HERODIANO. **Historia del Imperio Romano después de Marco Aurélio.** Traducción y notas por Juan J. Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

HERÓDOTO. Livro I - Clio. In: \_\_\_\_\_. **Histórias.** Tradução de J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro, 2001, p. 43-184.

SCRIPTORES. **Histoire Auguste.** Tome III, 1re partie: Vies de Macrin, Diaduménien et Héligabale. Texto estabelecido, traduzido e comentado por R. Turcan. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

TERTULIANO. **A moda feminina.** Tradução de Fernando Melro. Lisboa: Verbo, 1974.

### *Referências bibliográficas*

ANDERSON, G. **Philostratus: Biography and Belles-Lettres in the Third Century A.D.** London/Dover: New Hampshire, 1986.

BAHARAL, D. The Portraits of Julia Domna from the years 193-211 A.D. and the Dynastic Propaganda of L. Septimius Severus, **Latomus**, T. 51, Fasc. 1, 1992, p. 110-118.

BOWERSOCK, G. W. **Greek Sophists in the Roman Empire.** Oxford: Clarendon Press, 1969.

BUSTAMANTE, R. M. C. Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Orgs.). **Repensando o Império Romano.** Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EDUFES, 2006, p. 109-133.

CARRIÉ, J.-M.; ROUSSELLE, A. **L'Empire Romain en mutation.** Des Sévères à Constantin. 192-337. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

FINLEY, M. As mulheres silenciosas de Roma. In: \_\_\_\_\_. **Aspectos da Antiguidade.** São Paulo: Martins Fontes, 1991, p.149-164.

FLINTERMAN, J. J. **Power, Paideia & Pythagoreanism: Greek identity, conceptions of the relationships between philosophers and monarchs and political ideas in Philostratus' Life of Apollonius.** Amsterdam: J. C. Gieben, 1995.

GONÇALVES, A. T. M. Heliogábalos: Culto Oriental e Oposição Senatorial. **História** (São Paulo), São Paulo, v. 19, 1999, p.147-159.

\_\_\_\_\_. Um olhar sobre Julia Domna. Esposa e mãe de Imperadores. In: FUNARI, P. P. A.; SILVA, G. J.; FEITOSA, L. M. **Amor, desejo e poder na Antiguidade.** Relações de gênero e representações do feminino. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003, p. 327-353.

GRANT, M. **The Severans.** The changed Roman Empire. London: Routledge, 1996.



- GUERRERO, M. D. S. El mecenazgo femenino imperial: el caso de Julia Domna, *L'Antiquité Classique*, Bruxelles, Tome LXIII, 1994, p. 193-200.
- HEMELRIJK, E. A. **Matrona docta**: educated women in the Roman élite from Cornelia to Julia Domna. London/ New York, 1999.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. **Las emperatrices romanas**. Sueños de púrpura y poder oculto. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.
- HIESINGER, U. W. Julia Domna: two portraits in bronze, *American Journal of Archaeology*, 73, n. 1, 1969, p. 39-44.
- HUSKINSON, J. Looking for culture, identity and power. In: HUSKINSON, J. (ed.). **Experience Rome**. Culture, identity and Power in the Roman Empire. New York: Routledge, 2000, p. 03-27.
- \_\_\_\_\_. Elite culture and the identity of Empire. In: HUSKINSON, J. (ed.). **Experience Rome**. Culture, identity and Power in the Roman Empire. New York: Routledge, 2000, p. 95-123.
- ICKS, M. The crimes of Elagabalus. London/New York: I. B. Taurus, 2013.
- LEVICK, B. **Julia Domna**. Syrian Empress. London/New York: Routledge, 2007.
- LIVERANI, M. **Antigo Oriente**. História, sociedade e economia. São Paulo: EDUSP.
- MILLAR, F. The problem of Hellenistic Syrian. In: KUHRT, A.; SHERWIN-WHITE, S.; **Hellenism in the East**. The Interaction of Greek and Non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia After Alexander. London: Duckworth, 1997, p.110-133.
- ROUSSELLE, A. A política dos corpos entre procriação e continência em Roma. In: DUBY, G.; PERROT, M. **História das Mulheres no Ocidente**, vol. 01. Porto: Ed. Afrontamento, 1990, p. 351-406.
- SILVA, S. C. Mulher e casamento em Roma: considerações sobre a matrona Pudencilla. In: CÂNDIDO, M. R. (Org.). **Mulheres na Antiguidade**: Novas Perspectivas e Abordagens. 1ed. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2012, v. 1, p. 332-346.
- \_\_\_\_\_. **O Império Romano de Filóstrato nas viagens da Vida de Apolônio de Tiana**. Tese de Doutorado defendida na UNESP/Franca, 2014.
- \_\_\_\_\_. A corrupção e os crimes de Heliogábalos: aspectos da governabilidade imperial romana e as práticas políticas do *princeps* sírio vistas por seus detratores (século III EC) In: SILVA, S.C; CAMPOS, C. E. C. (Orgs.). **Corrupção, crimes e crises na Antiguidade**. Rio de Janeiro: Desalinho/CNPq, 2018, p. 193-216.
- VENTURINI, R. L. B. Amizade e política em Roma: o patronato na época imperial, *Acta Scientiarum*, Maringá, 23(1), 2001, p, 215-222.
- VEYNE, P. **O inventário das diferenças**. História e Sociologia. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- WALLACE-HADRILL, A. **Rome's Cultural Revolution**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2008.
- WHITMARSH, T. Prose literature and the Severan dynasty. In: SWAIN, S.; HARRISON, S.; ELSNER, J. SWAIN, S. (edits.). **Severan Culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 29-51.
- WOOLF, G. Becoming roman, staying greek: Culture, identity and civilizing process in the Roman East, *PCPhs*, 40, p. 116-143, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Becoming Roman**. The origin of provincial Civilization in Gaul. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.



## MITO, REPRESENTAÇÕES E GÊNERO EM MEDEIA DE EURÍPIDES

Brian Gordon Lutalo Kibuuka<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo desse artigo é observar os aspectos representacionais do mito de Medeia na tragédia homônima de Eurípides. Pretende-se entender não apenas as variáveis dessa representação do mito no tragediógrafo ateniense, mas como o autor imprime em sua protagonista aspectos das identidades fluidas de gênero características das possibilidades de atuação social das mulheres da Atenas Clássica.

**Palavras-Chave:** Mito, Representações, Gênero, Medeia, Eurípides.

Os mitos gregos utilizados pelos tragediógrafos gregos são mitos sob crítica, desenvolvimento e mutação,<sup>2</sup> e lê-los é ter acesso a uma parcela da memória coletiva, traduzida geralmente em representações fluidas (JODELET, 2001, p. 22). Os mitos gregos, em seu percurso narrativo, geralmente não se pronunciam de forma definitiva: ele está aberto e é atualizado no decorrer do fluxo contínuo das mudanças da forma de pensar e entender a vida e as suas relações.

O mito de Medeia faz parte do abundante material mítico grego submetido à transformação. Afeita ao jogo de sombras advindo da linguagem simbólica típica da narração mítica, Medeia é apresentada sob vários matizes e tradições. Seu mito passa por criações e recriações características das narrativas gregas da Antiguidade, que versam peculiarmente sobre ações humanas e as suas projeções em temporalidades e espacialidades pertencentes ao imaginário, mas estão radicados (e são, no caso da tragédia, encenados) em um contexto

Dossiê

1 Professor do Departamento de História da Universidade Estadual de Feira de Santana. Membro do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA/UFF). E-mail: bglkibuuka@gmail.com.

2 "Já no século VI a.C., Teágenes de Regium e Hecateu inauguraram o processo intelectual que se perpetuará após eles: os mitos tradicionais não são mais apenas retomados, desenvolvidos, modificados: eles estão sujeitos a um exame racional. As narrativas, as de Homero em particular, são submetidas à reflexão crítica ou se aplica a elas um método de exegese alegórica" (VERNANT, 1990, p. 27).



cuja recepção envolve as possibilidades de ação dos espectadores.<sup>3</sup> Os conteúdos do mito manifestam simbolicamente relações e temáticas provenientes do rico depósito de valores sociais: são difusores representacionais da cultura que os engendra, amalgamados aos elementos do fantástico, do extraordinário.<sup>4</sup> Mitos são portadores de memórias cifradas advindas de seus contextos narrativos: são parte do universo discursivo de seu contexto de enunciação (MAINGUENEAU, 1984, p. 6-7).

Medeia é uma catalisadora de diferentes experiências humanas, coletivas, em uma narrativa com forte apelo traditivo (KLACEWICZ, 2009, p. 9-10).<sup>5</sup> A peça *Medeia* de Eurípides, encenada no início da Guerra do Peloponeso, em 431 a.C., reatualiza o mito de Medeia nos termos de seu tempo. No cerne do enredo da tragédia euripídiana, Medeia, mulher, estrangeira, abandonada pelo marido, atua por meio da constante interlocução com mulheres e homens. Assassina, mata inimigos e os próprios filhos e foge com a ajuda de um rei e um deus. A Medeia de Eurípides, radicada em uma *pólis* que está prestes a desterrá-la, participe de *oikos* em erosão, age: a tragédia é feita das suas ações. Nas *práxeis* do drama, ao lado do apelo típico à *hýbris*, à desmesura própria de um protagonista de uma tragédia, estão em operação regimes de gênero, perspectivas de *philia* e inimizade, concepções de religião, de justiça e de vingança. O enredo é mítico, mas a caracterização de Medeia também permite o acesso a novos elementos ausentes no mito retrabalhado por Eurípides: o contexto do teatro inserido na *pólis*, os dados do contexto necessários para que se comunique à audiência algo que lhes seja próprio e lhes diga respeito.<sup>6</sup> Tanto os ‘regimes de gênero’, quanto o contexto discursivo, são tratados por Sebillotte Cuchet (2012, p. 603) nos seguintes termos:

3 Segundo Ricoeur (1986, p. 115), “um intérprete de um texto, que é uma proposição do mundo, o projeto de um mundo onde eu posso habitar e onde eu posso projetar minhas possibilidades mais próprias”.

4 No caso, a questão do contexto no recurso ao fantástico no mito se dá pela análise da forma como tal é percebido pelos personagens do mito e por quem, pela sua mediação, reflete seu próprio contexto. Ver: TODOROV, 2006, p. 191.

5 Em relação ao mito de Medeia e suas raízes orais, Cariou (2012, p. 149) afirma que Medeia é imbuída de um poder demiúrgico de deusa benevolente que tira os heróis de um impasse por seus conselhos, e de mulher perigosa, e ambos são colocados diante do público de forma matizada, o que pressupõe o apelo à memória dos espectadores das poesias ou tragédias.

6 Desde Finley (1989, p. 6), destaca-se o caráter instrutivo dos mitos. Para um sumário, em linhas gerais, da relação entre tragédias e contexto, ver: KIBUUKA, 2015, p. 35-65.



A pesquisa sobre regimes de gênero na Antiguidade está de acordo com o trabalho de ciências sociais que delimitou este campo de estudo que agora é chamado de estudos de gênero. Por ser conduzida por historiadores das sociedades do passado, esta pesquisa pretende sublinhar a variedade de significados associados à diferença entre os sexos, o que implica uma variedade de maneiras de considerar, desde a Antiguidade, as relações dos homens entre si, das mulheres entre si e das mulheres com os homens. Em comparação com as orientações anteriores, esta orientação da pesquisa caracteriza-se pelo abandono da questão da dominação das mulheres pelos homens, porque fornece como uma questão preliminar a pertinência das categorias de homem ou mulher. Ela tem por essencial que as características ditas masculinas, como as características ditas femininas, variam em função dos contextos discursivos, que essas características não são necessariamente postas em oposição e raramente são associadas a indivíduos de sexo semelhante.

As ramificações do mito de Medeia nas várias manifestações literárias e artísticas da Grécia Antiga - épica, lírica, drama, filosofia, imagens nos vasos -, contêm, cada uma delas, representações relacionadas à vida coletiva das sociedades em que tais mitos foram narrados. O duradouro e rico intercâmbio entre as narrativas e os contextos de Medeia, e as mutações do seu mito, irradiam na e também a partir da sua utilização por Eurípides na tragédia *Medeia*. Em todas, a presença de um imaginário (PESAVENTO, 2008, p. 43): o imaginário em torno do nome “Medeia”.

### OS *MÛTHOI* DE MEDEIA: CRIAÇÕES E RECRIAÇÕES

A recepção do mito de Medeia no drama euripídico é um estágio de desenvolvimento de um mito produtivo, variado, dinâmico, que tem relações com outros mitos. A narrativa do mito de Medeia, em síntese, é a história de uma princesa que resolveu dar ajuda a um jovem forasteiro contra seu próprio pai. O mito de Medeia se assemelha aos *exempla* de jovens princesas que traíam o pai favorecendo um amante estrangeiro, como o mito de Ariadne e Teseu.<sup>7</sup> Também se assemelha aos *exempla* de estrangeiras que sofrem por

7 Assim como Ariadne, Medeia age contra a sua própria família e ajuda Jasão a conseguir o velório de ouro enfrentando touros cuspidores de fogo, como Ariadne ajudou Teseu a vencer o touro de Minos. O mito de Medeia e Jasão se subscree, portanto, no conjunto de narrativas relacionadas ao encontro entre *oikos* [casa, família], *basileia* [reino] e fidelidade familiar. Ver: HOMERO, *Odisseia*, XI, v. 320; HESÍODO, *Teogonia*, v. 947.

amores nefastos, como Parsífae<sup>8</sup> ou Fedra<sup>9</sup>. A *paidoktonía* por ela praticada se assemelha aos *exempla* de Agave<sup>10</sup> ou Hércules.<sup>11</sup>



Medeia é mencionada em obras de um período mais remoto da literatura grega. Citam-na Hesíodo (*Teogonia*, v. 992-1002), Píndaro (*Pítica* IV; *Olíntica*, 13.49-54) e Ferecides (*FGrHist* 3 F 105 = EGM 105), além de dois épicos perdidos: a *Corinthíaca*, de EUMELO,<sup>12</sup> e a *Naupactia*, de autor desconhecido. Porém, está ausente na tradição homérica, ainda que sejam citados personagens a ela relacionados, como Jasão (*Ilíada*, VII, v. 467-471; XXI, v. 41), Aetes (*Odisseia*, X, v. 137) e Pélias (*Ilíada*, II, v. 715; *Odisseia*, XI, 254-257). Faz-se, na literatura homérica, alusão até mesmo a Argo, nau de Jasão e dos argonautas, que escapa dos perigos com a ajuda de Hera (não de Medeia).<sup>13</sup>

O que mais se aproxima de uma citação de Medeia na épica é a referência a Agamede, que conhece “todos os fármacos” (HOMERO, *Ilíada*, XI, vv. 740-741).<sup>14</sup> O nome de Agamede, como o de Polímede, mãe de Jasão, mantém relação etimológica com o nome Medeia. O nome Medeia (*Médeia*) significa ‘astuta’, e tem sua origem no verbo *mēdomai*, que significa ‘meditar em um projeto’, ‘preparar’, ‘ter em mente’. Em grego, *Médea* significa ‘projetos’, ‘planos hábeis’, ‘pensamentos’ (ÉSQUILO, *Prometeu Acorrentado*, v. 601). O nome *Médeia* provém do nome micênico *Medejo*, que contém a raiz \*med-, usado em palavras com a noção de pensamento que regula, ordena, modera (CHANTRAINE, 1977, p. 675 e 693). Ainda que haja uma relação etimológica entre Medeia e Agamede, não é possível afirmar que um mito tenha sido derivado de outro. É possível concluir que mito de Medeia não existia ou não era difundido num período mais remoto da tradição mitológica grega.

8 HESÍODO, *Teogonia*, v. 346. Tia de Medeia, Parsífae é considerada a mãe de Ariadne em APOLODORO 3.1.2, em APOLÔNIO 3.997 e em HIGINO, *Fábulas*, 224.

9 HOMERO, *Odisseia*, XI, v. 325. APOLODORO 3.1.2 afirma que ela é filha de Mínos e Parsífae, e esposa de Teseu, irmã de Ariadne.

10 Agave, no Quinto Episódio de EURÍPIDES, *Bacantes*, mata seu filho. Nos versos 1123-1124, ela, fora de si, não ouve os rogos de seu filho e, em seguida, mata-o.

11 PAUSÂNIAS 9.2.3; FERECIDES, *FGrH* 1 F 30; o filicídio cometido por Hércules é um dos temas de EURÍPIDES, *Heráclidas*, v. 910-1015 (Quarto Episódio).

12 Um fragmento supérstite de EUMELO, *Corinthíaca* EGF 3, faz alusão à Medeia. Adaptações desse poema são visíveis em PAUSÂNIAS 2.3.10-11.

13 HOMERO, *Odisseia*, XII, vv. 69-72. Ver: APOLÔNIO 2.531-605.

14 Ver: HUXLEY, 1969, p. 61; HALL, 1989, p. 35.



O lugar do nascimento de Medeia é a mítica Aea,<sup>15</sup> ou a histórica Colquis, atual Geórgia.<sup>16</sup> Como a tradição mítica acabou por vincular Medeia a Colquis, tal se tornou na literatura mais tardia a terra da magia.<sup>17</sup> Outro lugar ao qual se atribui o nascimento de Medeia é Corinto (PAUSÂNIAS, 2.3.10-11; EUMELO, *Corinthiaca*, fr. 2 e 3 EGF). Ela é filha de Aeetes, que é filho de *Hélios* e irmão de Circe.<sup>18</sup> Os nomes atestados para a mãe de Medeia são Idyia (HESÍODO, *Teogonia*, vv. 956-958 e 992-994; APOLODORO, 1.129) ou Hecate (DIODORO SÍCULO, 4.45.3). Suas irmãs são Calciope e Apsyrus (APOLODORO, 1.83.132).

A tradição mítica atribui a Medeia muitos esposos. Antes de seu casamento com Jasão, ela fora noiva de Styryx (VALERIUS FLACCUS, 5.257-258). Do casamento com Jasão, Medeia deu à luz a filho(s), cujos nomes variam na tradição mítica: Medeiis (HESÍODO, *Teogonia*, vv. 1001-1002) ou Mermerus e Pheres;<sup>19</sup> ou Medeios e sua irmã, Eriopis;<sup>20</sup> ou mesmo sete filhos e sete filhas.<sup>21</sup> No mito que relata terem Jasão e Medeia vivido em Corinto por dez anos antes da traição de Jasão. Outra versão do mito afirma que Medeia migrara de Iolcos para Corinto e Jasão, seu marido, teria assumido o reinado.<sup>22</sup> Uma outra versão do mito menciona que Medeia e Jasão tiveram três filhos:

15 Aea é identificada a Aea, lugar de habitação de Circe (HOMERO, *Odisseia*, X, vv. 35-136), irmã de Aeetes (HOMERO, *Odisseia*, X, vv. 135-136) lugar “onde o sol nasce” (HOMERO, *Odisseia*, XII, vv. 3-4). Medeia também é identificada a Circe por meio do uso da expressão “Aiaie nêsos” [Ilha Aeaena] que é citada em APOLÔNIO 2.400; 3.199-203, FERECIDES fragmento 100 Fowler para fazer alusão a Medeia; e em HOMERO, *Odisseia*, X, vv. 135 para fazer alusão a Circe. Apolônio 3.1136, 4.242-243, ao chamar Medeia pelo epíteto “Aeaena”, também conecta Medeia à Circe. Logo, Circe e Odisseu de Homero são precursores de Medeia e dos argonautas.

16 Mimnermo, fragmento 11 e 11a IEG; A obra dedicada à narrativa da expedição dos argonautas, *Argonáuticas*, de Apolônio, localiza o nascimento de Medeia neste lugar (APOLÔNIO, 3.1136). Eumelo, *Corinthiaca*, não situa Medeia em Colquis, mas situa seu pai, o rei Aeetes, nesse lugar, e não na mítica Aea (EUMELO fr 9 EGF). Ver: MOREAU, 2000, p. 245-264.

17 Colquis tornou-se um lugar mágico particularmente na poesia romana por causa da associação com Medeia. Horácio (*Epodo*, 17.35), menciona os “venena...colchica”.

18 Aeetes foi legislador em Corinto, que recebeu tal encargo como um dom de *Hélios*, mas migrou para Cólquis, deixando Bounos como rei. Bounos e seu sucessor foram mortos.

19 APOLODORO 1.146. Mermerus e Pheres também são mencionados como irmãos de Jasão (*Naupactia*, fragmento 9 Bernabé/Davies = Pausânias 2.3.9). Mermeros foi morto por um leão quando lutava contra a cidade oposta Cócira. Os mesmos dois nomes, Mermeros e Feres, são dados às vítimas dos coríntios na história contada em PAUSÂNIAS 2.3.6.

20 CINETON, fragmento 2 Bernabé/Davies = Pausânias 2.3.9.

21 Parmeniscus, do período helênico e aluno de Aristarco, citado por Dídimo em *SMed* 264.

22 EUMELO, fragmento 5 Bernabé = fragmento 3<sup>A</sup> Davies = PAUSÂNIAS 2.3.10; SIMÔNIDES PMG 545 = *SMed* 19.



os gêmeos Alquimenes e Tessalos, e o irmão mais novo Teisandros que com Tessalos teria sobrevivido ao desastre ocorrido na cidade e entre Medeia e Jasão (DIODORO SÍCULO, 4.54.1). Há também outra versão: que os filhos de Medeia tenham morrido numa tentativa de Medeia de torná-los imortais, o que é um lugar comum na literatura grega, especialmente no mito de Medeia. Medeia teria levado cada bebê para o templo de Hera, onde esses filhos foram ‘escondidos’ no fogo – numa clara referência às histórias de Tétis e Deméter. O intento de fazer assim para torná-los imortais teria falhado.<sup>23</sup>

Em relação ao mito de Medeia e Jasão, especificamente, Hera, com a ajuda de Afrodite, faz Medeia cair de amores por Jasão.<sup>24</sup> Há fontes que destacam com grande ênfase a influência erótica de Jasão sobre Medeia (HESÍODO, *Teogonia*, vv. 992-994; PÍNDARO, *Pítica*, 4.213-219). Por causa dessa influência, Medeia ajudou Jasão a cumprir as tarefas dadas por seu pai Aetes: ele deveria obter o velocino de ouro (APOLODORO, 1.129-131). Para conseguir o velocino de ouro, Aetes, pai de Medeia, passara ‘trabalhos’ para Jasão, que contou com a proteção e auxílio de Medeia em cada tarefa: ela o livrou do hálito de fogo dos touros, uma das tarefas impostas por Aetes (PÍNDARO, *Pítica* 4.220-237; APOLÔNIO 3.1026-1062; 3.1278-1407); ajudou-o a medir o velocino de ouro, que era guardado por uma grande serpente (PÍNDARO, *Pítica* 4.249; APOLÔNIO 4.82-88; 4.123-166). Por fim, Jasão obteve o velocino de ouro, e Medeia partiu com ele. No entanto, perseguida, Medeia salvou a si, a Jasão e a embarcação Argo (PÍNDARO, *Olintíaca*, 13.49-54), pois ela reteve os seus perseguidores: Medeia raptara seu irmão Apsyrtyus e, durante o percurso, cortou-o em pedaços (APOLÔNIO 4.421-423; FERECIDES FG rH 3 F 32; APOLODORO 1.113; 2.83-85) após tê-lo atraído para uma armadilha.<sup>25</sup> Os atos de impiedade de Medeia atraíram a ira de Zeus; porém, eles foram absolvidos por Circe.<sup>26</sup> Ainda se registra no mito de Medeia e Jasão que ela foi salva de seus perseguidores por um ardil de Arete, rainha dos feácios, e após a fuga, ela teria se casado imediatamente com Jasão (APOLODORO 1.137-138; APOLÔNIO 4.1004-1006) e superado o gigante de bronze, Talos (APOLODORO 1.140-141; APOLÔNIO 4.1638).

23 Escólio de PÍNDARO, *Olimpica* 13.74g.

24 PÍNDARO, *Pítica* 4.216-219. Ver ainda: Escólio de EURÍPIDES, *Medeia*, v. 527; APOLÔNIO 3.7-9, 257-259; VALERIUS FLACCUS 6.455-457.

25 A morte de Apsyrtyus é tratada em SÓFOCLES, *Kolchides* fragmento 343.

26 APOLÔNIO 4.557-559; Ver ainda: APOLODORO 1.134.



A continuação do mito de Medeia se dá em Iolco, lar de Jasão. Ali, Medeia, para se vingar de Hera, convenceu as filhas do rei Pélias a cometerem parricídio, sob a desculpa de ajudar a rejuvenescê-lo (APOLODORO 1.144; SÓFOCLES, *Rhizotomoi*, fr. 534-536; TrGF 4; EURÍPIDES, Péliades fragmento 601-603 TGF). A morte de Pélias teria sido, em outra versão do mito, um favor a Jasão (PÍNDARO, *Pítica*, 4.250; FERECIDES, FGrHist 3 F 105 = EGM 105). A inimizade entre os iólquidas e Medeia cresceu, Jasão foi acusado de conduzir os seus parentes e irmãos para a morte (*Nóstoi*, fr. 7 PEG I; OVÍDIO, *Metamorfoses*, 7.162-164). Uma versão do mito afirma que Jasão migrou de Iolcos para a Cócira depois da morte de Pélias (*Naupactia*, fr.9 *Bernabé* /Davies = PAUSÂNIAS 2.3.9). As habilidades de Medeia de rejuvenescer, habilidade que falhara propositalmente na morte de Pélias, teriam sido eficazes em favor de Aesão (FERECIDES FGrH3 F 113, SIMÔNIDES, fr. 548 PMG). Por fim, Acastus bane Medeia e Jasão de Iolco (APOLODORO 1.14-15; DIODORO SÍCULO 4.50-52) e eles partem para Corinto.

A próxima fase do mito de Medeia acontece em Corinto. Uma versão do mito afirma que Medeia matou Creonte, rei de Corinto (CREÓFILO, PEG I 161, fr. 9), e fugiu com Jasão e seus filhos para Atenas (HERÓDOTO, *Histórias*, VII, 62.1). Outra versão critica Jasão por causa de sua ligação com a filha do rei de Corinto; nesta versão, os coríntios mataram os filhos de Jasão e Medeia, e criaram o rumor de que Medeia cometera *paidoktonia* (APOLODORO 1.145-146). Outra versão fez de Aeetes, pai de Medeia, coríntio por nascimento (EUMELO, EG I 108, fr. 3; PÍNDARO, *Olímpica*, 13.53-54); sendo possível a Medeia, herdeira do trono coríntio, ir de Iolco para Corinto com Jasão em segurança (EUMELO, EG I 108, fr. 5 [fr. 545 PMG]; APOLODORO, 1.145-146). A versão épica do mito de Medeia em Corinto, por sua vez, considera apenas Mermerus e Pheres filhos de Jasão e Medeia, sendo esses dois filhos mortos durante a tentativa de Medeia<sup>27</sup> para torná-los imortais no templo de Hera (EUMELO, fr. 5 PEG). A versão de que as crianças pereceram na mão dos coríntios, porque eles foram deixados no templo quando Medeia voou, ecoa na tragédia de Eurípides.<sup>28</sup> O final do mito de Medeia em Corinto trata da sua fuga numa carruagem conduzida por serpentes, carruagem de seu avô *Hélios* (APOLODORO, 1.147).

27 A tentativa de Medeia ou, como registra o escoliasta de Píndaro, de Hera, por gratidão por Medeia ter rejeitado Zeus –escólio de Píndaro, *Olímpica* 13.74g.

28 APOLODORO 1.146, PARMENISCUS, escoliasta de EURÍPIDES, *Medeia* 264; EURÍPIDES, *Medeia* 1379-1381.



A fase seguinte do mito apresenta Medeia em Atenas. Depois de fugir de Corinto, Medeia teria ido para Atenas, onde se tornou esposa de Egeu e mãe de Medus.<sup>29</sup> Em seguida, ela tentou matar Teseu, filho de Egeu, mas falhou e acabou retornando com Medos para a sua terra natal (EURÍPIDES, *Egeu*, fr. 1-3 TGF), Cólquis, onde ela reinstala Aeetes como legislador após assassinar Perses (APOLODORO, 1.147) e mudar os nomes dos Medios.<sup>30</sup> O mito ainda informa que Medeia, após a morte, tornou-se esposa de Aquiles na Ilha dos Bem-Aventurados (APOLODORO, *Epitome*, 5.5; ÍBICO, fr. 291; SIMÔNIDES, fr. 558 PMG; LICOFRON DE ALEXANDRIA, 174; APOLÔNIO, 4.811-813).

### MEDEIA EM EURÍPIDES: SEM PÓLIS, SEM OÏKOS, COM MÉTIS

Atenas, no século V a.C., é o lugar em que o mito é tragicamente encenado, sofrendo 're-conformações', flutuações, ambiguidades e demais recursos que permitissem a reflexão a respeito da *pólis* (VERNANT, 1999, p. 3). Segundo Meier (1996, p. 144):

Os problemas da atualidade podiam então ser abordados, de maneira mais ou menos direta, e o mito era ilustração deles. É nestes momentos que a tragédia reflete para nós um aspecto do pensamento político da época; ela exerce então verdadeiramente a sua função educativa essencial: instância globalmente neutra, ela atualiza os problemas ou as realizações da *pólis*; traz à consciência a essência mesma do político e exprime talvez certas advertências de ordem geral.

Dossier

O fato de o mito de Medeia ser o veículo utilizado (e transformado) por Eurípides para tratar das questões da comunidade poliade não é inédito: é a continuidade de uma tradição intimamente relacionada com os *agônes* cômicos e trágicos na Atenas do século V a.C.

A pesquisa a respeito das tragédias de Eurípides é, em grande parte, marcada pela análise da introdução de inovações temáticas, métricas, musicais e críticas nos dramas eurípidianos. Tal pesquisa identifica um certo

29 APOLODORO 1.147; EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 663-665; em Diodoro 4.54.7, Medeia não voa para Atenas, mas para Tebas, para onde se dirige ao encontro de Hércules em Tebas.

30 "εκαεόντο δὲ πάλοι πρὸς πάντων Ἄριοι, ἀποκομένῃς δὲ Μῆδειῆς τῆς κολχίδος ἐκ Ἀθηνῶν ἐς τοὺς Ἀρίους τοῖτους μετέβαλον καὶ οὗτοι περὶ σφῆδόν ἠδὲ λέγουσι Μῆδοι" ["antigamente, os antigos Ários se chamavam [assim] diante de todos, mas Medeia da cólquida chegou proveniente de Atenas para transformar os próprios Ários e seu nome. Eles, os medos, dizem isso acerca de si mesmos"] (HERÓDOTO, *Histórias*, VII, 62.1).



posicionamento iconoclasta de Eurípides em relação aos mitos e à religião tradicional.<sup>31</sup> A crítica acerada aos deuses ladeada às preces de caráter litúrgico ou cultural, como o Hino, mostram a importância dos temas religiosos em Eurípides (FUSTEGIÈRE, 1994, p. 65). Ler as tragédias de Eurípides após ler as tragédias de Ésquilo e Sófocles permite perceber, segundo Hall (2010, p. 33), desde o início, a existência nas obras do tragediógrafo de “configurações exóticas”. Tal fato permitia, desde o início, inferir que o drama euripídico, constituído por ‘tragédias inovativas’, aguçavam da percepção da audiência. Tais inovações podem ser entendidas como relacionadas às representações, já que *expressões, imagens, ideias e valores*, transformados em um autor, modificam a apreensão de sua audiência.<sup>32</sup>

Os termos mais gerais do enredo da tragédia *Medeia* de Eurípides não permitem perceber o entrincado jogo discursivo desenvolvido em torno da protagonista da peça. A ação cênico-dramática se desdobra em um único dia: o dia em que *Medeia*, após saber que *Jasão* decidiu abandoná-la para se casar com a filha do rei de Corinto e que será expulsa da cidade pelo rei *Creonte*, consegue a vingança. Ela mata a filha do rei coríntio, mata o rei e, em seguida, diante de *Jasão*, executa a vingança contra ele matando os próprios filhos e impedindo-o de se aproximar de seus corpos.<sup>33</sup> Em seguida, *Medeia* foge na carruagem de *Hélios* [Sol] para Atenas, cidade que irá acolhê-la por causa do acordo entre ela e o rei *Egeu*.

A estrutura da peça segue, em linhas gerais, as demais tragédias supérbites de Eurípides. O Prólogo apresenta três partes: um monólogo da *Ama*, um diálogo entre a *Ama* e o Tutor e um diálogo entre a *Ama* e *Medeia*.<sup>34</sup> A entrada do Coro se dá no Párodo, e o Coro é constituído de mulheres coríntias.<sup>35</sup> Há, na peça, seis Episódios, seguidos, cada um, de um Estásimo (exceto o Quinto Episódio).

31 Desde Verral (1895), o caráter inovador de Eurípides é destacado. Conferir: FUTRE, 1977, p. 57-91, especialmente as páginas 64-78.

32 Ver: JODELET, 2001, p. 27-28.

33 Esse dado do mito não é necessariamente original: o tema da *paidoktonia* aparece em *Eumelo* e *Creófilo*. Segundo Ferreira (1997, p. 65): “A originalidade do poeta consistiu, por conseguinte, em basear a motivação do crime na infidelidade de *Jasão*, o que pode ter sido inspirado pela lenda de *Procne* que, à semelhança de *Medeia* vingava a infidelidade do marido, o rei trácio *Tereu*, com a morte do seu filho *Íris*”.

34 O Prólogo, situado nos versos 1-130, têm um monólogo de 48 versos (1-48); um diálogo de 47 versos (49-95), irregular, com disticomitia entre os versos 74-81; e um diálogo entre a *Ama* e *Medeia*, fora de cena, em anapestos (96-130).

35 O Párodo está situado nos versos 131-213.



O Primeiro Episódio é composto de um diálogo entre Medeia e o Coro, uma cena dialogada entre Medeia e Creonte, e outro diálogo entre Medeia e o Coro.<sup>36</sup> Ao Primeiro Episódio, segue o Primeiro Estásimo.<sup>37</sup> O Segundo Episódio é composto de um *agôn* entre Medeia e Jasão.<sup>38</sup> Ao Segundo Episódio, segue o Segundo Estásimo.<sup>39</sup> O Terceiro Episódio é composto de um diálogo entre Medeia e Egeu, e entre Medeia e o Coro.<sup>40</sup> Ao Terceiro Episódio, segue o Terceiro Estásimo.<sup>41</sup> O Quarto Episódio é composto de um diálogo entre Medeia e Jasão.<sup>42</sup> Ao Quarto Episódio, segue o Quarto Estásimo.<sup>43</sup> O Quinto Episódio é composto de um diálogo entre o Tutor e Medeia, e nele, Medeia faz um grande monólogo.<sup>44</sup> Ao Quinto Episódio, segue o Interlúdio em anapestos, em lugar do Quinto Estásimo.<sup>45</sup> O Sexto Episódio é a cena dedicada ao mensageiro, chamada de *rhêsis* do mensageiro ou arauto.<sup>46</sup> Ao Sexto Episódio, segue o Quinto Estásimo.<sup>47</sup> Por fim, o Êxodo apresenta os diálogos entre Jasão e o Coro (esticomitia), entre Medeia e Jasão em iambos (*ex machina*), e entre Jasão e Medeia em anapestos.<sup>48</sup> A peça termina com uma marcação da saída do Coro em anapestos (EURÍPIDES, **Medeia**, vv. 1415-1419).

36 O Primeiro Episódio está situado nos versos 214-409. Ele contém o primeiro diálogo entre Medeia e o Coro (214-270), o diálogo entre Medeia e Creonte (271-356) e o segundo diálogo entre Medeia e o Coro (357-409).

37 O Primeiro Estásimo está situado em 410-445, sendo composto por dois pares de antístrofes.

38 O Segundo Episódio está situado nos versos 446-626. O *agôn* entre Jasão e Medeia está nesses versos, sendo as *rheseis* situadas em 465-575, seguidas de um diálogo irregular.

39 O Segundo Estásimo, composto de dois pares de antístrofes, está situado em 627-662.

40 O Terceiro Episódio (663-823) é composto por duas partes: o diálogo entre Medeia e Egeu (663-763 - a esticomitia está nos versos 667-707; e os anapestos corais estão nos versos 759-763); e o diálogo entre Medeia e o Coro (764-823, sendo a maior *rhêsis* a situada nos versos 764-810, acompanhada de um diálogo irregular).

41 O Terceiro Estásimo está situado 410-455, sendo composto por dois pares de antístrofes.

42 O Quarto Episódio está situado nos versos 866-975, sendo composto do diálogo entre Jasão e Medeia em que os versos 869 a 905 é uma *rhêsis*.

43 O Quarto Estásimo, composto por dois pares de antístrofes, está situado em 976-1001.

44 O Quinto Episódio está situado nos versos 1002-1080, sendo o diálogo entre o Tutor e Medeia (1002-1020) um diálogo irregular quanto ao metro; e o grande monólogo de Medeia, uma *rhêsis*, está situada em 1018-1080.

45 O Interlúdio, posto no lugar do Estásimo, está situado em 1081-1115.

46 O Sexto Episódio está situado nos versos 1116-1250. Ele é uma cena dedicada à *rhêsis* do mensageiro (1136-1230).

47 O Quinto Estásimo, escrito em uma composição antistrófica, está situado em 1251-1292.

48 O Êxodo, situado entre os versos 1239-1419, é dividido em três partes: diálogo entre Jasão e o Coro (1293-1316); diálogo entre Medeia e Jasão (1317-1388).



Se estrutural e tematicamente a peça não constitui grandes inovações, os aspectos específicos da narração do mito na peça revelam significativas singularidades do tratamento euripídiano a Medeia. A crise conjugal entre Jasão e Medeia é apresentada em resumo no diálogo de Medeia com Egeu.<sup>49</sup> Nesse diálogo, destaca-se que Medeia está prestes a ser exilada da terra onde ela é estrangeira (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 704), e as novas núpcias de seu marido serão celebradas com a filha do rei dessa *pólis* (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 700-703). Logo, a sua condição estrangeira será agravada. Apátrida, sem-terra e sem-casa são três aspectos com relevância social em Atenas.<sup>50</sup> Medeia lamenta a sua condição diante das mulheres coríntias:

*egō d'ērēmos ápolis ótis'hybrízomai  
pròs andrós, ek gēs barbárou leleíménē,  
ou mētér', ouk adelphón, ouchi syngenē  
methormísasthai tēs d'échousa symphorás.*

*eu mesma, sozinha e sem cidade, recebo ultrajes  
da parte do marido, cativa de uma terra bárbara,  
sem mãe, sem irmão, sem parentela  
para me proteger dessa situação  
(EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 255-258)*

A reação da cólquida na crise revela-a *polýmētis*.<sup>51</sup> Na tradição mítica, ela é descrita como apátrida, traidora da casa paterna por causa do amor, maga

49 EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 696-698: “Medeia: ...uma vez fomos amantes [*philoí*]; agora estou desonrada. / Egeu: Ele ficou cansado de sua cama conjugal? Ou ele está apaixonado pela amor [*erastheís*] de outro lugar? / Medeia: Demasiadamente apaixonado [*mégangérōta*]. Ele está sendo desleal com sua família [*philoís*]”

50 Os temas do pertencimento a uma *pólis* e a um *oikos* são fundamentais desde as origens do pensamento grego. O escudo de Aquiles (HOMERO, *Ilíada*, XVIII, vv. 18.490-508) apresenta a assembleia dos anciãos, um magistrado e a assembleia atuando na arbitragem de uma demanda judicial. Homero (*Odisseia*, XIV, vv. 64-65) afirma que Eumeu, pertencente ao *oikos* Ulisses, tem parte e direito na sua herança. Em Atenas, particularmente, inseriu-se um sistema de *dēmoi* e tribos em que cidadãos nascidos de pai e mãe atenienses têm o direito de participarem das assembleias (ARISTÓTELES, *Política*, 1275 B 36-37; *Constituição dos Atenienses* 21.4; 26.4; 42; TUCÍDIDES 3.55.3; 63.2; 68.5). Quanto ao *oikos* e os conflitos em seu âmbito, é possível verificar em Menandro (fragmento 592 SANDBACH) que uma disputa entre um marido e mulher não deve ultrapassar o espaço entre a porta e o jardim – o que explica os limites de trânsito de Medeia na peça. Ser excluída do *oikos* significa perder a proteção social, o que provoca a alienação radical da mulher imposta a tal condição. O agravante da condição de Medeia é que ela não pode contar com o apoio do pai, pois ela traiu-o, o seu defensor natural (ÉSQUINES 1.182-183; DEMÓSTENES 40.57; 59.65-67). Medeia fugiu com Jasão quando eles se conheceram: ela não foi entregue ao seu marido pelo seu pai, ato que atribui legitimidade e cidadania à união conjugal (DEMÓSTENES 44.49; 40.57, 59.65-67). Logo, ao perder o casamento com Jasão, Medeia, que já é ilegítima, agora está desprotegida.

51 São muitas as *téchnai* de Medeia. A primeira delas, advinda do mito, é a magia. A segunda, presente na peça, é a habilidade de discursar. Ambas estiveram a serviço de Jasão. Ela ainda dera filhos a ele (a ausência de filhos era um grande problema - ver HERÓDOTO, *Histórias*, V, 48). Quando a inimizade toma parte no casamento de Jasão e Medeia, ela utiliza sua *mēteís* contra Jasão e elimina os seus filhos.



que domina as *téchnai* da magia. Por meio de encantamentos, ela estabelece rupturas da ordem, quebra o regramento cotidiano e se livra dos perigos e das punições. Em Eurípides, Medeia apresenta novas *téchnai*, que utiliza para obter sucesso na vingança contra Jasão e na superação de sua condição desfavorável. Em tais habilidades estão grande parte das inovações que caracterizam o drama euripídico.

A *téchnē* que a Medeia de Eurípides demonstra dominar na peça é a “habilidade de resistir ao poder persuasivo dos outros (autonomia verbal) e a habilidade de manter o controle de sua própria linguagem (autocontenção verbal)” (LEVETT, 2010, p. 55; ACKAH, 2017, pp. 31-43). Medeia ainda atua eventualmente por meio da magia,<sup>52</sup> característica destacada na tradição mítica anterior a Eurípides, e em pelo menos uma peça do autor, anterior a *Medeia* e da qual restam apenas fragmentos.<sup>53</sup> A tragédia *Medeia*, porém, mostra que a condição precária da protagonista<sup>54</sup> não é obstáculo para a sua ação, pois é a *sophía* de Medeia que engendra as ações dramáticas. A sutileza de suas sugestões, a utilização hábil da linguagem e do discurso, os diálogos argutos:<sup>55</sup> eis os poderes de Medeia, postos em operação para a execução da sua vingança deliberada.<sup>56</sup>

52 Eurípides (*Medeia*, v. 285) afirma ser Medeia uma perita em toda sorte de males. Os versos 476-487 mencionam como ela auxiliou Jasão por meio de suas habilidades mágicas. Nos versos 714-718, Medeia promete para Egeu a restauração de sua fertilidade, e pede a garantia de acolhida em Atenas após a sua fuga.

53 A tragédia *Pelíades*, de Eurípides, encenada em 455 a.C. e da qual restam apenas fragmentos, trata da tentativa, estimulada por Medeia, das filhas de Pélias de recuperarem a juventude do pai cozinhando-o em um caldeirão com ervas mágicas. O enredo dessa tragédia e o que segue são antecedentes do enredo de *Medeia*: Medeia e Jasão são expulsos da *pólis*, migram para Corinto e eles são acolhidos na *pólis* por meio da *xenia* garantida pela mediação da aplicação das *téchnai* mágicas de Medeia. No sentido positivo, Medeia pôs termo à fome na cidade de Corinto (Escólio de PÍNDARO, *Olimpicas*, 13.74). No sentido negativo, uma princesa se jogou numa das fontes do lugar em busca de um antídoto para os venenos de Medeia (PAUSÂNIAS 2.3.6).

54 Vários versos mostram a condição precária de Medeia. Em Eurípides, a situação difícil de Medeia é descrita pela Ama no prólogo em: 16-18; 20-23. A primeira fala de Medeia na peça é: *iô, dýstanos egô meléa te pónôn, / iô, mói mói, pôs ân oloíman; [ó, eu sou desafortunada, infeliz e aflita / ó, ai de mim, ai de mim, como posso perecer? (versos 96-97).*

55 Medeia, quando pede a Creonte para permanecer em Corinto por um dia, para preparar a viagem, diz: *mian me meínai tēnd'éason hēmēran / kai xymperānai pbrontid'hēi pheuouxómetha, / paisín t'aphormēn tois emois, epei patēr / oudēn protimāi mēchanēsasthai tina [Permite-me permanecer este único dia / e conseguir pensar para onde iremos ser desterradas, / e fazer partir meus filhos, uma vez que o pai / não [os] prefere, maquinarei essas coisas (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 340-343). Medeia sugere ao rei que permita que ela, desterrada, tenha um dia para organizar a sua partida. Ela suprime a vingança que pretende realizar, e menciona de passagem o instrumento que utilizará para sua fuga, a *mēchanē*.*

56 Após convencer Egeu a recebê-la em Atenas, Medeia fala às mulheres coríntias (que compõem o Coro): *ô Zeú Dikē te Zenôs Hliou te phôs / nŷn kallinikoi tōn emōn echthrōn, philai, / genēsómestha keis hodōn bebēkamen, / nŷn elpis echthrous toūs emois tēsein dikēn. / hoátos gār anēr hēi málist'ekámmomen / limēn péphantai tōn emōn bouleumatōn [ó Zeus e Justiça de Zeus e luz do Sol! / Agora vitoriosas perante os nossos inimigos, amigas, nos tornaremos, para o caminho vamos. / Agora é uma esperança que meus inimigos pagarão o castigo. / Pois este homem (Egeu), quando estávamos mais fatigadas, um porto das minhas *deliberações* pareceu.]*



Medeia, na tragédia, muda. A mulher que deseja morrer (EURÍPIDES, **Medeia**, vv. 144-147) sai do *oikos*, lugar próprio às mulheres, sujeitando-se à censura (“*exêlthon dómōn / mē moi ti mémpsēsth*”[saí da morada / não me censureis]) (EURÍPIDES, **Medeia**, vv. 214-215). Se o seu divórcio torna-a uma mulher difamável (EURÍPIDES, **Medeia**, v. 236), ela opta pelo escudo e repudia o gerar filhos (EURÍPIDES, **Medeia**, vv. 250-251). É Medeia quem explica que a adversidade provoca, na mulher, uma metamorfose:

... *gynē gār tálla mèn phóbou pléa  
kaké t'es alkēn kai sídēron eisorān  
hótan d'es eunēn ēdikēménē kurē,  
ouk éstin állē phrēn miaiphonôtéra.*

... *pois uma mulher é cheia de pavor  
e ruim para lutar e para olhar para a lança,  
mas quando [a] atinge um injusto leito conjugal,  
não há outra coisa mais sanguinária para se pensar.*  
(EURÍPIDES, **Medeia**, vv. 263-266)

Uma peculiaridade do mito eurípidiano em geral é o recurso ao *páthos*, às emoções. Ainda que haja controvérsia a respeito do caráter transhistórico das emoções,<sup>57</sup> ou quanto ao condicionamento das emoções à cultura,<sup>58</sup> há uma série de aspectos próprios à relação entre o *páthos* e as questões da vida na *pólis* de Atenas.

Já se afirmou que a exibição da emoção na tragédia deixaria a entender que Medeia esteja alinhada ao estereótipo do bárbaro oriental característico de seu mito<sup>59</sup>. Porém, a peça de Eurípides não enfatiza a diferença étnica entre Medeia e os demais personagens, mas enfatiza a relação entre Medeia e as outras mulheres,<sup>60</sup> às quais estão unidas por compartilharem a mesma natureza: a natureza feminina (EURÍPIDES, **Medeia**, v. 928). Com o apoio das mulheres da cidade de Corinto (EURÍPIDES, **Medeia**, vv. 267-270), da Ama (EURÍPIDES, **Medeia**, vv. 819-823) e do Arauto da cidade

57 Defende que as emoções são transhistóricas: KALIMTZIS, 2012.

58 Ver: KONSTAN, 2006.

59 BARLOW, 1989, p. 158; BLONDELL, GAMEL & RABINOWITZ, 1999, pp. 22, 43, 149, 153-154 e 166; FIALHO, 2014, pp. 21-25

60 MASTRONARDE, 2002, p. 23-24; LEVETT, 2010, p. 62; SHAW, 1975, p. 259; KNOX, 1983, p. 287; LAWRENCE, 1997, p. 51; BLONDELL, GAMEL & RABINOWITZ, 1999, p. 155; LUSCHNIG, 2007, p. 22; MOSSMAN, 2011, p. 6.



(EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 1121-1123), Medeia se intromete nos assuntos masculinos das *póleis* de Corinto, ao argumentar com Creonte; e de Atenas, com Egeu; e se intromete nos assuntos masculinos do *oikos*, ao argumentar com Jasão.

O *páthos* de Medeia é como o de um orador: ela sofre e quer vingança. A audiência sabe disso desde o Prólogo, e assiste Medeia construir a sua vingança dizendo para os seus interlocutores apenas o que eles querem ouvir, demonstrando os assuntos de maneira que favoreça as suas próprias intenções, com o fim de conseguir o que quer.<sup>61</sup> Ela diz para Creonte que foi vencida e está conformada com isso, mas ele percebe, como os cidadãos acostumados com a dissimulação retórica, que as palavras não parecem corresponder aos pensamentos: “*légeis akoûsai malthák', állésō phrenôn / orrhōdía moi mé ti bouleúsēis kakón*” [dizes coisas suaves de ouvir, mas dentro dos pensamentos / eu temo que delibere algum mal] (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 316-317).

É a *pólis*, encarnada na pessoa do rei Creonte, que está sendo ludibriada, com o aval das mulheres da cidade. Creonte se deixa vencer pelos planos ocultos de vingança da mulher ferida (LLOYD, 2000, pp. 115-130) ao permitir que Medeia permaneça mais um dia na cidade. Creonte sabe que a sua decisão é um erro - ele diz: *examartánōn* [estou errando] (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 350). Porém, Medeia não saiu de casa para morrer: ela saiu para ousar vencer, e ela começa vencendo pelo *lógos*. Para lograr êxito, ela precisa enviar para dentro de si a verdade de seus intentos para que saiam de dentro dos que a ouvem as decisões que ela almeja. Ao fazê-lo, ela convence Creonte a deliberar de forma contrária às suas próprias decisões (EURÍPIDES, *Medeia*, pp. 271-276), vontade (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 325), poder,<sup>62</sup> e percepção<sup>63</sup> em nome de não ser confundido com um tirano,<sup>64</sup> um valor caro à cidade democrática. Quem vence o *agōn* é a *téchnē* do discurso de Medeia, que consegue com isso viabilizar a vingança contra o próprio Creonte e sua filha.<sup>65</sup> Os cidadãos das

61 Pisístrato, como Ulisses, feria a si próprio para obter a simpatia popular, alcançar a tirania (ARISTÓTELES, *Constituição dos Atenienses*, 14.1; PLUTARCO, *Sólon*, 29-30; DIÓGENES LAÉRCIO 1.59-60). Os espartanos treinavam os jovens a fingirem, mentirem e roubarem (XENOFONTE, *Constituição dos Lacedemônios*, 2.6-8; PLUTARCO, *Licurgo*, 17-18). Os sofistas eram acusados de dissimularem o que realmente eram e pensavam, sendo esse um dos temas de Platão (*Sofista*).

62 O poder de usar guardas cede diante da insistência e argumentos de Medeia (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 335).

63 Nota 114.

64 O desejo de não ser um tirano faz Creonte agir contra a própria razão: “*hékista toumòn lēm'ēphy tyrannikón*” [“a natureza de minha vontade não é a de um tirano”] (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 349).

65 O jogo de palavras utiliza as preposições: ela vai para o ambiente público poliade – *ex-ēlthon*; leva para dentro de si seus intentos funestos – *ésō phrenôn*; e extrai de Creonte o seu erro/pecado – *ex-hamartánōn*.

*pólis* gregas que assistem a peça veem, no diálogo entre Medeia e Creonte, o grande poder que pode ter o discurso, exercido por homens ou mulheres, praticado de forma direta e indireta muitas e muitas vezes nas *ekklēsiai*.



## MEDEIA E AS MULHERES-CÚMPLICES

Medeia controla o poder do discurso e se alinha às mulheres da peça, suas parceiras no cumprimento de seu projeto de vingança (LEVETT, 2010, p. 62). Essa caracterização do alinhamento entre as mulheres é um dado do contexto: é na solidariedade entre mulheres que se encontra a oportunidade de enfrentar a adversidade.<sup>66</sup>

Entre os vários diálogos e falas femininas na tragédia *Medeia*, desde o Párodo e o início do Primeiro Episódio, evidencia-se as relações próximas entre Medeia, a Ama e o Coro. As implicações dessa proximidade se irradiam de forma a enquadrar os sentidos da peça de maneira tal que a audiência de Eurípidés reconheça a força da articulação ativa das mulheres na *pólis*. O poder da retórica de Medeia une os propósitos das mulheres da peça.<sup>67</sup> Elas já estão previamente associadas em características comuns discerníveis no contexto, que atribui às mulheres a linguagem enganosa, por exemplo (ZEITLIN, 1996, pp. 356-363). Mas a audiência é convidada na peça a entender as implicações da presença do feminino na cidade, visto que ela utiliza de forma recorrente o idioma sociopolítico da *pólis* ateniense, tendo como vetor que articula as ideias uma mulher, Medeia (LLODYD, 2000, p. 123).

Outro exemplo é a menção da relação entre Jasão e a nova esposa por meio de termos políticos:

*...es kainà d'èthē kai nómous aphigménēn  
dei mántin einai, mē mathoúsan oíkothēn  
hópos árista chrēsetai xyneunētēi*

*... para uma nova [esposa] se adequar a costumes e regulamentos;  
é preciso ser um profeta, caso não tenha aprendido em casa  
como viver bem com um companheiro-de-cama  
(EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 238-240)*

<sup>66</sup> Em *Medeia*, a protagonista conclama as mulheres a ajudarem-na na campanha contra Jasão. Em Eurípidés, *Troianas*, um forte senso de solidariedade entre as mulheres cativas é o apoio diante da opressão dos dominadores masculinos. Em Aristófanes, *Lisístrata*, o mesmo acontece.

<sup>67</sup> Ver: RABINOWITZ, 1993, pp. 142-144 e 153; BUXTON, 1982, p. 64; FOLEY, 1989, p. 74; e SEGAL, 1996, p. 17 (15-44).



O *éthos* políade da mulher, a necessidade dela receber instrução e ou recurso aos meios alternativos (mânticos, no caso) para a boa vida conjugal são enfatizados nos versos, de modo que três temáticas são articuladas. Primeiro, a necessidade de haver costumes [*éthē*] e regulamentos [*nómoi*] que regulem a vida no *oikos*, especialmente aqueles relacionados ao comportamento sexual. Isso demonstra a inserção da ideologia políade nos demais aspectos da vida social.<sup>68</sup> Segundo, a educação segundo os costumes e regulamentos, que se dá nos domínios do *oikos*, lugar onde a mulher é preparada para a tarefa de viver bem com o seu companheiro-de-cama. Terceiro, caso não tenha tal instrução, resta à mulher o recurso à mântica, à adivinhação, que pertence ao campo do mágico, do religioso, do extraordinário. Logo, a vida privada se dá segundo regramentos públicos, em conformidade com a *pólis*, que normatiza a posição e a atuação da mulher, pois, como afirma Medeia, *chrè... proschōreîn pólei* [é necessário... sujeitar-se à cidade] (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 221). Porém, há poderes, *téchnai*, recursos que estão além da instrução, e que podem eclodir da necessidade, do desespero, do desamparo. É disso que trata a tragédia e é essa uma das bases de seu discurso: a condição extrema de Medeia articula as mulheres em torno de si, potencializa sua *mētis* e conduz-se a espaços aparentemente vedados, sobre os quais ela pode exercer influência.

O desejo de vingança diante da clara injustiça é, na tragédia *Medeia*, o âmbito da relação de cumplicidade das mulheres. As mulheres que fazem parte do Coro e a Ama conhecem os planos de vingança de Medeia – elas são as suas cúmplices. Ao consentir com a vingança de Medeia contra o seu marido, o Coro se comporta como juiz, atribuindo a pena que será executada

68 Esses vínculos entre *nómos* e vida no *oikos* são atestados em outros textos. Regularmente, na literatura (masculina e, de certa forma, panfletária), o marido exerce o papel de instrutor: “*hē gynakeia phýsis oudèn cheirón tēs tou andrōs oúsa tynchánei, gnómēs dè kai ischyōs deítai. hōste eí tis hymôn gynaika échei, tharrón didaskétō hó ti boúloit’án autē epistaménei chrēstai.*” [A natureza da mulher não é de todo pior do que o do homem, exceto o que lhe falta em entendimento e força. Assim, se qualquer um de vocês tem uma esposa, que ensine confidencialmente o que desejaria que ela fizesse com o conhecimento.] XENOFONTE, *Symposium* 2.9. Sem a aplicação da lei na moral sexual, segundo PSEUDO-DEMÓSTENES, *Contra Neera* 59.113, as implicações são graves para a prole, a religião e a vida econômica da cidade: “Se a lei é desprezada por nós com a sua absolvição, e perderá a sua autoridade, então, sem dúvida, irá revelar que a carreira de prostitutas será exercida pelas filhas dos cidadãos, muitas que não poderão se casar por causa da pobreza, enquanto o status das mulheres livres se tornará o de hetairai, se a elas for dado o direito de terem sem medo crianças como quiserem e tomarem parte dos rituais, sacramentos e honras da cidade”. Eurípides, *tragediógrafo*, homem, apresenta alternativas nos versos acima, mostrando a consciência de que há outras *téchnai* empregadas para a construção do lar -e, ao mesmo tempo, para a destruição do mesmo e da cidade, podendo as tais serem empregadas, igualmente, por homens e mulheres.



pela protagonista: “*endíkōs gār ekteísēi pōsin*” [com justiça punirás o marido].<sup>69</sup> O verbo *ektínō* aparece constantemente nos textos como termo alusivo à compensação justa diante de algum prejuízo, compensação esta legal, seja pelos custos da educação (PLATÃO, *República*, 520b), uma compensação por causa de danos à propriedade segundo as leis do dano (DEMÓSTENES 21.43; PLATÃO, *Leis*, 936b), o pagamento de uma dívida (DEMÓSTENES, 40.52) ou um recálculo pelo não pagamento de uma dívida reconhecida na justiça (LÍSIAS, 23.14). De alguma forma, a justiça do tribunal das mulheres coríntias consegue enxergar o que Creonte não consegue, e que é claramente um prejuízo evidente, cuja reparação não envolve um processo muito complexo para ser deliberada.

Sendo a punição de Jasão uma necessidade de reparação diante do dano, Medeia é, de alguma forma, executante e a Ama, partícipe no justicamento de Jasão. Ao convocar Jasão para a falsa reconciliação, que desencadeará no assassinato de sua nova família, ela se torna parte do processo (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 819-823). Os termos do convencimento que Medeia utiliza com a Ama são claros, e são advindos da moral subjacente ao enredo: “*eíper phroneís eú despótaiís gynḗ t’éphys*” [se pensas bem dos senhores e nasceu mulher] (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 823). O apelo de Medeia, apoiado na fidelidade aos senhores e na fidelidade ao gênero, ambos situados no mesmo patamar. À assembleia de homens fieis à *pólis*, com papéis determinados em torno da assembleia que julga os casos e que interfere no domínio do *oikos*, se opõe o Coro, a Ama e Medeia. A configuração cênico-dramática só faz sentido se os valores norteadores das relações entre mulheres subordinam hierarquicamente, em alguma dimensão, o seu *status* de gênero ao seu pleito, justo, portanto, acima do ordenamento da *pólis*.

Medeia fornece ainda outra chave para a audiência. As mulheres são excluídas das deliberações políticas em Atenas; porém, elas são cidadãs e atuam em diversos outros campos: participam das competições, intervêm na guerra para salvar a pátria em perigo caso os homens falhem (SEBILLOTTE CUCHET, 2012, p. 600). A peça Medeia mostra que elas utilizam sua *mētis* para punir, e seus estrategemas e estreito vínculo coletivo podem suplantar os poderes exercidos nos espaços masculinos:

...*pephýkamen*  
*gynaikes, es mèn ésth’ámēchanōtatai,*  
*kakōn dè pántōn téktones sophōtatai.*

69 EURÍPIDES, *Medeia*, 267. O verso começa com uma resposta tácita: “farei isso” [*drásō táde*].

...nascemos  
mulheres, muito incapazes para o bem,  
arquitetos muito inteligentes para todos os males  
(EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 407-409)



As mulheres compartilham, na peça de Eurípides, o gênero e a índole. Elas são imbuídas de uma *sophía* [sabedoria]: a capacidade de articularem a maldade, acompanhada de seu oposto, o que se alinha à longa tradição que tece críticas às mulheres na literatura grega do século VIII ao século V a.C.<sup>70</sup> Porém, de forma inusitada, o reconhecimento dessa condição, o ato de assumi-la e de utilizá-la como fundamento de uma vingança coletiva contra uma condição claramente injusta, por meio de recursos retóricos e apoio mútuo, mostra que a condição de gênero não pode ser obstáculo para a atuação dos personagens femininos: nem das mulheres da tragédia, nem das mulheres do contexto de enunciação. O Coro está completamente ao lado da protagonista na peça: ele que canta a honra chegou às mulheres uma vez que os homens são infiéis como Jasão.<sup>71</sup> Logo, o horror da decisão de Medeia de matar os seus próprios filhos, reprovada pelo Coro (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 1251-1270), não é maior que a identificação entre o Coro e Medeia (SCHAPS, 2006, p. 591). Afirma Hopman:

O Coro das mulheres coríntias entusiasticamente canta estas palavras (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 417-418) quando ouvem Medeia descrever como ela vai vingar a sua honra matando Jasão, a sua nova

70 Pandora, arquétipo fundamental do feminino, tem voz humana, força e rosto semelhante aos das deusas, desejo avassalador, espírito dissimulado, palavras sedutoras e mentirosas (HESÍODO, *Trabalhos e os Dias* 60-79). Logo, as mulheres são, desde pelo menos a tradição hesiódica, um “mal travestido de bem” (HESÍODO, *Teogonia* 585). As mulheres são, portanto, um mal feito aos homens por Zeus (HESÍODO, *Teogonia* 600-605), porém, segundo Vernant (1990, p. 95): “o mito de Pandora traz a justificação teológica dessa presença necessária da Éris no mundo humano e da obrigação do trabalho que dela decorre [...] Pandora é um mal, mas um mal amável, a contrapartida e o reverso de um bem; os homens, seduzidos pela sua beleza, envolverão de amor essa peste que lhes foi enviada, que eles não podem suportar, mas sem a qual não poderiam viver: é o contrário e a companheira dos homens”. Semônides (fragmento 7 W) afirma que a mulher pode ser como a porca, a raposa, a cachorra, a mula, a doninha, a égua, a macaca e a abelha, animais que se vinculam ao espírito da mulher, sendo apenas o último positivo. Na peça *Medeia*, afirma-se: “Se se pudesse ter de outra maneira os filhos, não mais seriam necessárias as mulheres, e os homens estariam livres dessa praga!” (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 658-660). Não é de se estranhar o apelo, porém, à ordem, relacionando o comportamento feminino aos costumes [*éthē*] e regulamentos [*nómoi*]: Xenofonte destaca isso no *Econômico* (VIII, 10): “Nada, minha mulher, é tão conveniente e belo para o homem quanto a ordem”.

71 “*érchetai timà gynaikeiôî gênei: / oukêti dyskélados / pháma gynaiikas héxei*” [chegou a honra ao gênero das mulheres / não mais uma fama / de mau-som terá as mulheres] EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 415-420.



noiva e o pai da noiva, Creonte (374-85). Por um momento fugaz, a incômoda violação de Jasão de seus juramentos está prevista como tendo uma consequência positiva. Isso permitirá uma mudança na tradição falada (*strépsousi phâmai*, versos 414-416), que dará louvores às mulheres e porá fim ao antigo discurso misógino que castiga a “raça feminina” (*gynaikeiôî génei*, 417-418).

*Medeia*, tragédia assistida por cidadãos, homens, numa *pólis*, Atenas, trata do poder inerente às mulheres quando elas, independente de sua condição, se unem para defenderem sua causa comum. A construção do enredo é feito de tal maneira que a questão da protagonista *Medeia* migra para todas as mulheres da peça, que se põe contra o rei da *pólis*, contra outra mulher (a mulher de Jasão), contra a o marido de uma delas (Jasão), em favor da índole compartilhada e da condição feminina comum. Não é crível pensar que essa organização cênico-dramática e discursiva não visava migrar a questão para os espectadores, fazendo-os pensar sobre os temas encenados. Ao destacar a astúcia verbal de *Medeia*, em seus diálogos, ao evocar por meio do Coro os estereótipos gregos referentes à natureza enganosa das mulheres, ao falar dos problemas de *Medeia* e dos seus atos mortais para os que contra ela se posicionaram, discursa-se a respeito dos poderes de margem, silenciosos, mas existentes, dentre os quais o poder das mulheres é inusitado, real e avassalador.

Outros estereótipos serão realocados na peça nesse jogo de relações entre mulheres. Um exemplo é a mudança na tradição dos hinos gregos apontada na peça, os quais falarão não mais contra as mulheres, mas contra os homens:

*móusai dè palaigénéōn lēxous'aidōn*  
*tàn emàn hymneúsai apostosýnan.*  
*ou gâr em hametéra gnōma lúras*  
*ópase thespin aoidàn*  
*Phoibos hagētōp meléōn: epei antáchēs'àn hýmnon*  
*arsénōn gémma...*

*musas que cessam os cantos feitos antigamente*  
*cantem minha infidelidade.*  
*pois não deu, em nosso julgamento,*  
*canções inspiradas da lira*  
*Febo, líder das canções: então soariam contra*  
*a raça dos homens um hino.*  
(EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 421-427)

Os homens da audiência são convidados, neste ponto da peça, a ouvirem – logo, a pensarem - como as mulheres do Coro. Ao ouvirem o Coro que



canta, ouvem o Coro dizer que não é hábil para compor cantos. As musas evocadas, femininas, são aquelas que fazem cessar os cantos de outrora. O Coro aponta a necessidade de haver um canto contra a raça de homens – e ao fazê-lo, faze-o em forma de hino – logo, tal hino vem à existência. Febo, deus masculino, sonega às mulheres o poder da lira – ou seja, sonega o direito aos cantos da infidelidade da raça dos homens. Mas perfilados às mulheres estão as musas, femininas, musas silenciadoras. A ação dessas musas silencia os cantos de antigamente, os cantos de e sobre os homens. Em meio a esse rico jogo discursivo, a Plateia vive o travestimento: são homens, motivados por um homem, o tragediógrafo, ouvindo a voz de homens, os membros do Coro: todos dedicados à voz feminina que conclama à denúncia da raça de homens. Tragediógrafo e membros do Coro denunciam a si mesmos. A plateia não apenas assiste: ela é convidada a entrar no jogo e refletir sobre a infidelidade da raça de homens. O teatro se rende à questão da mulher e do silenciamento de sua voz.

Ao mesmo tempo em que os homens são confrontados, a linguagem astuta e enganosa de Medeia é feita de forma a evocar as peculiaridades da fala dedicada aos assuntos da *pólis* restritos ao mundo masculino (LEVETT, 2010, p. 54).<sup>72</sup> Afirma Lloyd (2000, pp. 115-130):

Assim, a linguagem das *pólis* de Medeia e os seus ecos em outros textos gregos centrais mostram a elaborada sutileza da caracterização de Medeia por Eurípides, começando com seu discurso de abertura para as mulheres coríntias. Ele desenha uma figura parecida com um camaleão, sem limites em sua capacidade de assimilar o ambiente masculino grego da *pólis*. Através das múltiplas máscaras com as quais a Eurípides oferece, os membros do público ateniense comecem a acreditar que Medeia, estranha de mais de uma maneira, não é muito diferente deles. Essa credencial constitui a parte inicial da estratégia da Eurípides.

O vínculo entre Medeia e os personagens femininos na peça apresenta restrições. Medeia mantém o plano de vingança e, ao dialogar com homens – Egeu, Creonte, Jasão – ela apresenta grande capacidade retórica. No trato, porém, com os personagens femininos, ela atua segundo o regime de gênero esperado: ela e as suas interlocutoras agem como mulheres entre si – não na linguagem, mas na temática de defesa mútua (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 168-172). Isso amplia a percepção da caracterização de Medeia como alguém que

72 Veja ainda: FOLEY, 1989, p. 74; RABINOWITZ, 1993, pp. 131-141; SEGAL, 1996, pp. 15-44; e BOEDEKER, 1997, pp. 127-148.

partilha um vínculo advindo da semelhança com os personagens femininos, e tal semelhança é o gênero. Porém, o seu trânsito no mundo masculino faz eclodir novas conformações: *phília*, desconfiança e inimizade.



### MEDEIA E OS HOMENS: *PHÍLIA*, DESCONFIANÇA, E INIMIZADE

Como já se afirmou, a *sophía* que Medeia utiliza para agir contra os seus inimigos na peça é análoga àquela exercida pelos homens. Porém, a semelhança entre Medeia e os aspectos típicos do gênero masculino não se limitam apenas à *sophía*: a inimizade que molda as ações de Medeia também é própria do universo masculino.

As amigas de Medeia, o Coro de coríntias, estão conscientes de que ela usurpou a posição do homem na cidadania ativa, sendo ela uma participante (embora mulher) da comunidade de iguais que compreende o exército hoplita<sup>73</sup> - uma impressionante implicação de sua assunção ao papel de partícipe do masculino (CROALLY, 1994, p. 47).

A projeção de Medeia aos espaços masculinos é marcada na peça pela sua saída do *dómos*. O seu trânsito no espaço público não é distante ou deslocada. Ela é como um cidadão do sexo masculino ativo, influente pelo uso da linguagem. Ela toma ciência da decisão da *pólis* em um espaço público, ouvindo-a do mensageiro, o próprio rei (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 270). Essa deliberação, conhecida de Jasão (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 449), é substituída pela deliberação de Medeia, obtida por ações pensadas para convencer: adular [verbo *thōpeúō*], saudar [verbo aoristo 2 *proseípon*] e apertar a mão [*háptō chorón*].<sup>74</sup> Medeia age de forma refletidamente ativa diante de seus interlocutores porque ela se recusa a ser considerada uma *hēsychaía* [passiva],<sup>75</sup> ao mesmo tempo que ela tenta fazer crer Creonte que ela é (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 304). Isso revela um trânsito da tragédia à situação política da assembleia de Atenas no período da Guerra do Peloponeso, carente da atuação ativa de oradores e dos membros da *ekklēsia*. Os versos 217-218 da tragédia mencionam a existência de homens que, tanto na dimensão do *oikos* quanto da *pólis*, trilham um *hēsychou podós* ["caminho silencioso"]. Tal referência é

73 Medeia tem coração hoplita (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 1241).

74 EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 368-370. A decisão de Creonte (verso 270), a decisão de Medeia (verso 372), o conhecimento de Jasão da decisão de Creonte (verso 449), a decisão de Medeia de enganar Jasão (versos 769 e 772), a decisão de Jasão conhecida de Medeia (verso 886), a decisão de Medeia de não intentar mal contra os filhos (verso 1044, 1048 e 1079)

75 EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 807-809. Ver: LLOYD, 2000, p. 123-124.

característica dos que não se envolvem nos assuntos da *pólis*,<sup>76</sup> ou mesmo é alusiva aos espartanos (CARTER, 1986, p. 100).



Corroborar essa caracterização ativa de Medeia a relação de sua linguagem com antigos e conhecidos códigos heroicos. Tais códigos foram destacados por Bonie (1977, pp. 27-56), Foley (1989, p. 75) e Rehm (1989, pp. 97-115). Em particular, o caráter de Medeia na tragédia se assemelha ao de Aquiles da *Iliada* ou de Ajax na peça homônima de Sófocles. Medeia, como eles, manifesta intensa preocupação por sua honra e *status*.<sup>77</sup> Assim afirma Levitt (2010, p. 54):

Espero acrescentar a essa compreensão do personagem Medeia examinando como a sua apropriação do código heróico no nível da linguagem é mostrada não apenas no uso de termos e valores heróicos nas expressões de sua motivação (como os outros estudiosos discutiram) mas também na forma como ela adota uma posição particular em relação à linguagem, que é típica do comportamento extremo de um Aquiles da *Iliada* ou um Ajax sofocleano. Esta posição é emprestada do modelo de autonomia corporal total e impermeabilidade que o guerreiro deve manter no campo de batalha para garantir a sua sobrevivência e sucesso na guerra.

As referências em *Medeia* aos valores motivadores da vingança são como uma palinódia de antigas canções, tornando Medeia uma espécie de autora pelo seu constante envolvimento com a tradição poética. Desde a sua entrada em cena (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 214) até a sua partida na carruagem de *Hélios*, Medeia está no palco (exceto em uma breve saída nos versos 1251-1316 para matar as crianças) e sua presença física, segundo Hopmanan, é uma maneira de mostrar o seu controle sobre a trama trágica. Ela apresenta e revisa seus planos, que são fruto de sua autodeterminação (caracterizada pelos termos *tamá... bouleúmata* do verso 772). A descrição de seus planos nos versos 772-810 constitui um esboço dos eventos que serão encenados, tornando Medeia um personagem que também é, nas palavras de Hopman (2008, p. 156), “autor implícito”. Isso torna a consumação de sua vingança uma *performance*. Contra quem, porém, tais ações são realizadas?

Parte da resposta a tal questão é exposta no próprio drama com um vocabulário específico. A peça *Medeia* é uma tragédia da inimizade crescente. A terminologia da peça avança em direção a níveis cada vez mais amplos de

76 PLATÃO, *República*, 433A-B; *Timeu*, 72A. Ver: CARTER, 1986, p. 42-47.

77 MADDALENA, 1963, pp. 129-152; KNOX, 1977, pp. 193-225; BONGIE, 1977, pp. 27-56.



disjuntura. Os adversários de Medeia são inicialmente *échthroí*, inimigos, adversários (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 340-347). São inimigos de Medeia a casa de Pélias, Creonte e (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 734-735) a casa de Jasão (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 794-797). Medeia sabe antes de vencê-los que os destruirá (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 765), mas diante deles, dissimula, dizendo ser culpada pela inimizade, elogiando-os (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 875-878) ou usando de fina ironia.<sup>78</sup> Aos seus inimigos, Medeia pede boa-vontade, uma boa disposição mental – é um engodo.<sup>79</sup> Os encantamentos de Medeia em Eurípides são mentais e usados contra os adversários.

Os inimigos de Medeia [*échthroí*] também são adversários combatentes [*polémioi*]. Medeia tratou como *polémioi* os inimigos de Jasão, vencendo-os (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 508), renunciou que um conflito conjugal pode culminar na transformação do cônjuge em *polémios* (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 572). Como os cidadãos atenienses enviavam os filhos para a guerra, Medeia enviou os seus próprios filhos para a casa dos seus *polémioi* (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 781). Como um soldado que pede o apoio de É assim que Medeia chama Jasão (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 508) e a proteção divina, Medeia clama a seu avô *Hélios* que a proteja dos *polémioi*. Medeia deposita o corpo dos filhos no templo de Hera para que nenhum *polémios* os ultraje (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 1380). A relação entre Medeia e Jasão é uma guerra, e como aconteceu em Atenas, o resultado é a morte dos próprios filhos, que ao mesmo tempo são os filhos do *polémios*.<sup>80</sup> De forma análoga, o contexto de guerra, a Guerra do Peloponeso, é a situação da conjuntura mais ampla. O sacrifício dos filhos de Medeia por causa da traição de Jasão, seu *polémios*, é semelhante ao sacrifício dos filhos dos atenienses, mortos na batalha de Potideia contra os coríntios e seus aliados, um ano antes da encenação da peça. Seis meses antes, a retórica empregada na oração fúnebre de Péricles louvou os filhos mortos na batalha e os valores de Atenas.<sup>81</sup> Em *Medeia*, a retórica visa levar o rei e sua família

78 Medeia, em Eurípides (*Medeia*, v. 343), utiliza o vocábulo “*mēchanēsasthai*” [construir] – um prenúncio da *mechanē*, seu objeto de fuga.

79 Em Eurípides (*Medeia*, v. 345), utiliza-se o vocábulo: *eunoia*; no verso 346, o termo utilizado é *phrontis*.

80 Para Jasão, os filhos são dele e de Medeia (versos 549-550). Medeia é banida por Creonte com os seus dois filhos (versos 272-273). Mas ela destrói os filhos para destruir assim a prole de Jasão, como se os filhos não fossem seus (versos 794-795).

81 Tucídides (2.34.46) deixa claro que as mulheres visitaram os corpos dos mortos nas tendas, marcharam em procissão (provavelmente com outras mulheres), ouviram a oração fúnebre e lamentaram no local da sepultura. Logo, observa-se uma ambiguidade: o lamento das mulheres era indesejado, mas aceito por força das circunstâncias, controlado: apenas as mulheres das famílias dos mortos em combate podiam comparecer e chorar o defunto, mas elas receberam o seguinte conselho de Péricles: “Se tenho de falar também das virtudes femininas, dirigindo-me às mulheres agora viúvas, resumirei tudo num breve conselho: será grande a vossa glória se vos mantiverdes fiéis à vossa própria natureza, e grande também será a glória daquelas de quem menos se falar, seja pelas virtudes, seja pelos defeitos” (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso* 2.35.45). Na *Medeia* de Eurípides, as mulheres falam, e pelo falar logram êxito.

à morte e Jasão a algo pior que a morte através do assassinato de seus filhos. Tanto em *Medeia*, quanto em Atenas, os filhos são vítimas de guerra.



Como na guerra, a culpa pelos filhos mortos recai sobre os *polémios*. Após a morte dos filhos na cena final, Jasão se torna *dysmenês* (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 1239), inimigo cuja reconciliação é impossível. Logo, a ideologia da guerra prevalece absoluta no fim da peça, a ponto de tornar a agressão ao inimigo mais importante do que a preservação da família. O marido escolhe Corinto. *Medeia* guerreia então contra o *oikos* e contra a *pólis*. A vingança de *Medeia* segue o padrão masculino bem-conhecido de “fazer bem aos amigos, fazer mal aos inimigos.”<sup>82</sup>

*mēdeís me phaúlēn kasthenē nomizētō  
mēd’hēsychaíān, allà thatérou trópou,  
bareíān echthrois kai phíloisin eumenē:  
tôn gār toióútōn eukleéstatos bios.*

*não me considerem insignificante e fraca  
nem silente, mas de outra maneira,  
dura com inimigos, boa com amigos.  
assim sendo, a vida é mais gloriosa  
(EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 807-810)*

As perspectivas masculinas de *Medeia* sobre a guerra e a inimizade são encenadas em Atenas, diante de um público que também frequenta a assembleia, por atores e membros do coro que também são cidadãos. Está em jogo ainda, em *Medeia* e na guerra, a questão do encontro da civilidade com o *oikos*: como uma cidade poderá receber uma assassina de filhos? Como é possível viver em família na ausência dos filhos mortos pela própria *hýbris*? (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 848-852). Eurípides dá pistas para a resposta dessas questões.

## INÍCIO, FIM E REINÍCIO DE MEDEIA

Foley (1989, pp. 61-85; 97-115) e Rehmm reconhecem que *Medeia*, por perseguir valores tão épicos (e masculinos), entra em conflito com aquela parte de si mesma que teria sido vista como mais feminina, parte responsável pelo amor por seus filhos.

<sup>82</sup> HESÍODO, *Trabalhos e Dias*, vv. 353-354. Ver ainda em: TEÓGNIS, vv. 869-872; ARQUÍLOCO, fragmento 23 W; SÓLON, fragmento 13 W; PÍNDARO, *Píticas* 2.83-85; ÉSKUÍLO, *Coéforas*, vv. 122-123; SÓFOCLES, *Antígona*, vv. 641-644.



Parte da resposta à questão da vida após a morte dos filhos têm relação com a observação inicial autorreferencial feita nas Ode Coral de Medeia, onde é feita referência à viagem da protagonista. O Prólogo e o Párodo fazem alusão à Argo, nau que trouxe a heroína de Cólquis para a Grécia, responsabilizando o navio pelos males presentes e passados. Esse tema abre e fecha a parte introdutória da peça: no diálogo da Ama com o Tutor, os medos em relação ao destino das crianças faz alusão à jornada que causou sofrimentos à casa de Pelias no passado próximo (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 9-10), ao pai de Medeia (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 32) e à própria Medeia (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 16-33). A Ama abre a peça desejando que Argo nunca tivesse “voado” para Cólquis através das Semiplégades (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 1-2), uma jornada por meio da qual todos os males surgiram (YPSILANTI, 2008, p. 158). A referência mais ampla à Argo consiste na implicação de Jasão, da migração, do abandono da casa paterna e do trágico final a tudo isso: a ruptura do casamento de Jasão e Medeia. Logo, as questões relacionadas ao amor são analisadas, na peça, numa configuração social-psicológica em que as questões afetivas e de gênero estão relacionadas ao jogo de poder que, quando desequilibrado, conduz ao colapso e permite o inusitado do comportamento retórico de Medeia (ACKAH, 2017, p. 32). Sobre isso, afirma Hopman (2008, p. 158):

O tema do casamento está, portanto, no cerne da tragédia, e grande parte da tensão entre Medeia e Jasão deriva da incompatibilidade de suas opiniões sobre a sua relação. À medida em que o prólogo se desenrola, a Ama deixa claro que, no que diz respeito a Medeia, o recente envolvimento de Jasão com a princesa coríntia equivale a uma anulação de seus laços. A filiação, a amizade recíproca que costumava ligá-los, foi substituída por inimizade (16), uma visão mais tarde reiterada pelo Tutor, outro membro da família de Medeia (76-77). A discrepância entre isso e o ponto de vista de Jasão é transmitida com força no *agôn*. Enquanto Jasão insiste que seu novo casamento não afeta as suas obrigações com Medeia e seus filhos, e ainda fala deles como seus *phíloi* (559-565, 609-615), Medeia o considera inimigo (*échthistos*, 467) que está fazendo o mal para seus amigos (*phílois kakôs drásant'*, 470). Do seu ponto de vista, a *cháris* que ela esperava em troca de sua ajuda em Cólquis foi aniquilada (506-19). O engajamento de Jasão com a princesa coríntia quebra o seu passado comum.

A ruptura entre Jasão e Medeia, reconhecida e observada pela protagonista como uma desonra e um desfavor, a faz agir. Se, por um lado, a sua insatisfação é semelhante a de Aquiles e Ájax, ambos movidos pela ira



e por valores relacionados à desonra da sua condição, a sua atuação é aquela que se espera na *pólis* de Atenas de um homem que participa da assembleia e se envolve nos assuntos da cidade: ela mantém sua força de resolução. A sua linguagem, repleta de “palavras suaves” no diálogo que ela enceta com Creonte, demole as resistências e ganha o dia que ela precisava para realizar a vingança (BOEDEKER, 1991, pp. 95-112). Ao mesmo tempo, Medeia resiste às palavras que procuram afastá-la da sua ação necessária (MASTRONARDE, 2002, p. 23), à de quando ela delibera. Deliberações podem ser mutáveis na peça – ela chega a deliberar não matar mais os filhos.<sup>83</sup>

Esta cena enfatiza o contato físico entre Medeia e os meninos, pois a sua sensação de perda em sua morte iminente cria nela o desejo de tocá-los (1069-1075 – veja, em particular, as referências a abraçar, beijar e à pele macia dos filhos). Isso pode refletir o estágio da *prothesis* do sepultamento grego, com sua ênfase na lavagem e unção do corpo.<sup>84</sup> Tal tratamento, obviamente, servia para preparar o corpo para o enterro, mas também permitia que os lamentadores (em particular as mulheres que realizavam tal limpeza ritual) tivessem um contato final com o corpo do falecido amado. Isso é exatamente o que Medeia nega que Jasão faça no final da peça. A cena sugere assim que a habilidade de Medeia de controlar seu desejo de lamentar por seus filhos resulta na sombra técnica de realizar esse lamento por eles antes da morte, provocando tal emoção para não interferir com a intenção de assassinato que o gera.

## O ENCONTRO FINAL ENTRE MEDEIA E JASÃO

O encontro final entre Medeia e Jasão reconhece e explora as implicações dessa revisão simbólica da morte de seus filhos. Depois de anunciar a Jasão que ela vai enterrar as crianças, instituir um culto em sua honra e ir para Atenas, Medeia profetiza que ele encontrará uma morte digna de seus atos e que a cabeça dele será atingida por um remanescente do Argo (*Argoús kára sòn leipsánōi peplēgménos*, 1387). Embora não esteja claro se a história foi tradicional ou inventada por Eurípides (Mastronarde 2002, 55), ela se faz eco das primeiras linhas da peça. O participio *peplēgménos* vem do verbo *pléssō*, “atingir” como o topônimo Simplégades (*Symplegádes*), cuja ocorrência no prólogo de Medeia é o seu primeiro atestado existente. A morte é prevista por Medeia como uma

83 EURÍPIDES, Medeia, vv. 1044-1050. No verso 1079, revela-se que o *thýmos* suplanta a deliberação.

84 *Prothesis* é uma referência à necessidade ou desejo de tocar o corpo de um morto. As *protheses* são comuns na tragédia. Ver: EURÍPIDES, *Hércules*, vv. 1360-1364 e 1375-1376; *Hipólito*, vv. 1431-1432; 1232-1235; *Suplicantes*, vv. 815-817; SÓFOCLES, *Electra*, vv. 1138-1142.



resposta adequada, embora atrasada, ao que foi quebrado desde a transgressão inicial de Jasão. Jasão também percebe que o resultado do drama neutraliza a expedição de Argo. Ele não só se arrepende de ter trazido Medeia de Cólquis (1329-1332), mas em suas duas últimas linhas (que podem ser as linhas finais da peça se 1415-1419 forem realmente espúrios) ele deseja que ele nunca tenha gerado as crianças em vez de testemunhar o seus assassinatos. A estrutura gramatical de seu desejo contrário ao fato (*hÿs mēpot' egō phÿsas óphelon*, 1413) é paralelo ao desejo inicial da Ama de que o Argo nunca tivesse cruzado as Semiplégades (*Eith' óphel' Argoûs mē diaptásthai skáphos*, 1) e fornece um fechamento adequado para a trama trágica. A vingança de Medeia cumpriu o desejo da Ama e negou simbolicamente a jornada de Argo.

A diálogo violento entre Medeia e Jasão contém mais um detalhe que traz essa nova versão da história ainda mais próxima de uma revisão completa do passado. Depois de distinguir Medeia como a mulher mais odiosa de todos, Jasão descreveu-a como tendo “uma natureza mais selvagem do que a Tirrena Scylla” (1342-1343). Pouco depois (se as linhas não são espúrias), Medeia reconhece friamente a comparação e argumenta que suas ações são uma retaliação legítima para a maneira como Jasão a tratou (1358-1359). As duas referências a Scylla são curtas e incluem uma pequena caracterização, exceto por sua selvageria (*agriótēran*, 1343) e localização no mar Tirreno. O *pedigree* poético do monstro, no entanto, indica que ele participa da revisão da Medeia no âmbito da jornada de Argo. Como os Simplégades, Scylla e sua contraparte Charybdis delinham linhas de mar de mar, um atributo aparente antigo, uma vez que Odisseia e enfatizou aqui pelo epíteto *Tyrsēnis*, nome cunhado para se referir ao mar que abrange o norte da Sicília e o oeste de Itália, terminando no Estreito de Messina. Além disso, as rochas cruzadas por Jasão, sejam chamadas de Simplégades, Ciâneas ou Planctae, e os estreitos de Charybdis e Scylla são muitas vezes apresentados como alternativas estruturais. Na Odisseia, Circe descreve o Planctae, por um lado, e Charybdis e Scylla, por outro, como duas rotas possíveis que Odisseu poderia tomar depois de passar a ilha das Sirenas (HOMERO, *Odisseia*, XII, vv. 55-61). Dois séculos depois de Eurípides, Apolônio de Rodes coloca os Simplégades contra Charybdis, Scylla e Planctae em posições de espelhamento no caminho dos Argonautas para Cólquis (Vian e Delage 2002: III, 41). No contexto do “meta-espaco” náutico da tragédia de Eurípides, a assimilação de Medeia a Scylla equivale a uma substituição dos Simplégades por um novo conjunto de estreitos.

### MEDEIA: DO SOL AO SOL

Em relação aos múltiplos campos em que a identidade de Medeia, fluida, se manifesta, um exemplo claro disso é a temática religiosa na peça. A religião



em *Medeia* é posta a serviço da vingança da protagonista da peça. O próprio Zeus, a Justiça de Zeus e *Hélios*, avô de *Medeia*, estão associados às suas ações (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 764-766). Logo, na tragédia de Eurípidés, se não há necessariamente abundância de ações mágicas, afirma-se constantemente que os deuses são parceiros de *Medeia*. Por outro lado, há uma magia retórica na peça, que corrobora com a execução da vingança para manifestação da justiça, sob a aprovação dos deuses e o apoio das mulheres coríntias que formam o Coro e da *Ama*.

Essa assimilação, além disso, não ocorre apenas no nível linguístico. Como Wiles (1997, p. 122) sugere, a posição final de *Medeia* em uma carruagem dirigida por dragões, com vista para *Jasão* do topo do *skéné* e segurando dois cadáveres em seus braços, fornece uma contrapartida visual para a comparação. A imagem verbal é totalmente decretados no palco: os dragões são reminiscentes das caudas de peixe ou cobra características de *Scylla* nas artes visuais, enquanto a posição elevada de *Medeia* e os corpos que ela mantém paralelamente a localização do monstro em um alto penhasco e os marinheiros que ela arranca na *Odisseia* (XII, vv. 73-84 e 245-57). Ao final da peça, *Medeia* realmente se tornou uma *Scylla* e *Jasão* está abaixo como um *Odisseu* indefeso, a quem ela mordeu (*déxetai*, 1370) rápido (HOPMAN, 2008, pp. 165-167).

### CONCLUSÃO: MEDEIA, SUAS IDENTIDADES FLUIDAS E AS POSSIBILIDADES DAS MULHERES DA ATENAS CLÁSSICA

*Medeia*, a mulher, apátrida, sem *oikos*, se comporta com habilidades retóricas próprias do universo masculino, e *Creonte*, vítima de seus engodos retóricos,<sup>85</sup> reconhece tais habilidades (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 340-347). A construção feita por Eurípidés da personagem *Medeia* envolve a caracterização de sua vontade como feita de pedra e ferro (EURÍPIDES, *Medeia*, v. 1279; 38-39, 108-109, 395-398, 797, 807-809) e o destaque de sua astúcia e capacidade de persuasão. Ela obtém múltiplas vitórias a partir do discurso: consegue fazer com que *Creonte* ceda aos seus pedidos (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 335-357); convence *Egeu* a se comprometer por meio de juramentos consigo (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 706-758); e é um instrumento para enganar *Jasão*, abrindo o caminho para que *Medeia* assassine a nova esposa de seu marido e seu pai (EURÍPIDES, *Medeia*, vv. 866-975).

85 Richard Buxton (1982) e Deborah Boedeker (1991, pp. 95-112) discutiram o importante papel que a linguagem enganadora interpreta em *Medeia*. Ver ainda: BOEDEKER, 1991, p. 95-112; e também BOEDEKER, 1997, p. 127-148.



Tanto a inimizade quanto a *sophía* pertencem, em Eurípidés, a um éthos masculino. O travestimento serve na peça como recurso para o tensionar da mola trágica, e o desfecho da tragédia é a vingança “masculina” plena: a vitória no *agôn* discursivo contra Creonte e Jasão, o ultraje dos filhos do inimigo (que são, ao mesmo tempo, seus) e a fuga, incólume, sem punição. É a realização plena do ideal grego de “fazer mal aos inimigos” (SCHEIN, 1990, p. 67).

Uma distinção, a partir do mesmo mito e da aparente recepção entre o drama trágico e a representação imagética se interpõe, o que leva à necessidade de elucidar o caráter fluido do mito. Segundo Vernant, “em sua forma autêntica, o mito trazia respostas sem jamais formular explicitamente os problemas. A tragédia, quando retoma as tradições míticas, utiliza-as para colocar, através delas, problemas que não comportam solução” (VERNANT, 2006, p. 181). É fato que antes da tragédia “nenhuma poesia escolheu o mito simplesmente para expressar uma ideia” (JAEGER, 1986, p. 209), mas após tal atribuição nos dramas trágicos, e a posterior recepção dos mitos pela via das tragédias mostra que há interação representacional. Tal interação é objeto de interesse, pois essas interações desdobram o que Bloch (2001, p. 54) considera de “fato eminentemente ‘histórico’”:

Ora, a obra de uma sociedade que remodela, segundo suas necessidades, o solo em que vive é, todos intuem isso, um fato eminentemente “histórico”. Assim como as vicissitudes de um poderoso núcleo de trocas. Através de um exemplo bem característico da topografia do saber, eis portanto, de um lado, um ponto de sobreposição onde a aliança de duas disciplinas revela-se indispensável a qualquer tentativa de explicação; de outro, um ponto de passagem onde, depois de constatar um fenômeno e pôr seus efeitos na balança, este é, de certa maneira, definitivamente cedido por uma disciplina à outra. O que se produziu que parecera apelar imperiosamente à intervenção da história? Foi que o humano apareceu.

Tal fato coincide não apenas com as pluralidades impressas nos mitos, mas também refletem as possibilidades das mulheres na Atenas Clássica sob a ótica de Eurípidés. Se as mulheres, de fato, são alvo de condicionamentos sociais, a sua habilidade para contornar os limites a elas impostos encontram eco em *Medeia*. A vingança de *Medeia* é a vingança da mulher ateniense à mercê, que sabe recorrer ao poder aparentemente e majoritariamente masculino para provocar uma mudança de quadro. Logo, *Medeia* representa a imagem das mulheres que se excedem, é um espelho para que a *pólis* se enxergue na crueza do conflito entre *Medeia* e Jasão.



**Abstract:** The aim of this article is to observe the representational aspects of the Medea myth in the homonymous tragedy of Euripides. It is intended not only to understand the variables of these representations of the myth in the play but as the author imprints in his protagonist, fluid aspects of gender identity, characteristics of the possibilities of social action of the women of Classical Athens.

**Keywords:** Myth, Representations, Gender, *Medea*, Euripides.

## REFERÊNCIAS

- ACKAH, Kofi. *Euripides' Medea and Jason: A Study in the Social Power of Love*. *Phronimon* 18, 2017, p. 31-43.
- BARLOW, S. A. *Stereotype and Reversal in Euripides' Medea*. *Greece & Rome* 3, 1989.
- BLOCH, M. *Apologia da História ou O Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BLONDELL, R.; GAMEL, M.-k.; RABINOWITZ, N. S.; ZWEIG, B. *Women on the Edge: Four Plays by Euripides: Alcestis, Medea, Helen, Iphigenia at Aulis*. New York: Routledge, 1999.
- BOEDEKER, D. 1991. Euripides' Medea and the Vanity of Logoi. *CP* 86, 1991, p. 95-112.
- BONGIE, E. B. Heroic Elements in the Medea of Euripides. *TAPA* 107, 1977.
- BUXTON, R. G. A. *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peitho*. Cambridge, 1982.
- CARIOU, Morgane. *Αὐτὰρ Ἰήσων μνήσατο Μηδείης πολυκερδέος ἐννεσιάων: statut et enjeux des instructions de Médée*. *Gaia: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, 15, 2012, p. 149.
- CARTER, L. B. *The Quiet Athenian*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*. Paris: Les Éditions Klincksieck, 1977.
- CLAUSS, J. J.; JOHNSTON, S. I. (eds.). *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature and Arts*. Princeton, 1997.
- CROALLY, N. T. *Euripidean Polemic: The Trojan Women and the Function of Tragedy*. New York: 1994.
- FERREIRA, Luiza de Nazaré. A fúria de Medeia. *HUMANITAS*, 1997, 59.
- FESTUGIÈRE, A.J., *V enfant d'Agrigente*, Paris: Flon, 1950.
- FIALHO, M. C. O horizonte político da Medeia de Eurípidés. *Archai* 14, 2014, p. 21-25.
- FINLEY, M.I. *Uso e abuso da história*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- FOLEY, H. *Medea's Divided Self*. *ClAnt* 8, 1989.
- FUTRE, M.P. As orações no *Íon* de Eurípidés. *Euphrosyne* VIII, 1977.
- FUTRE, M.P. Prece e poesia no *Hipólito* de Eurípidés, *Humanitas* 46, 1994.
- GRIFFITH, M.; MASTRONARDE, D. V. *Cabinet of the Muses: Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*, 1990.
- HALL, E. *Greek Tragedy: Suffering under the Sun*. Oxford: Oxford University Press, 2010.



HOPMAN, Marianne. *Revenge and Mythopoiesis in Euripides' "Medea"*. *Transactions of the American Philological Association* 138, 1, 2008.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

JODELET, D. (org.) *As Representações Sociais*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

\_\_\_\_\_. *Representações sociais: um domínio em expansão*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

KALIMTZIS, K. *Taming Anger: The Hellenic Approach to the Limitations of Reason*. London: Bloomsbury Academic, 2012.

KIBUUKA, B. G. L. *A guerra e o teatro de Eurípidés*. Curitiba: Prismas, 2015.

KLACEWICZ, Ana. *Lendas, mitos e História: estudo sobre as narrativas polonesas e gregas*. São Paulo, 2009.

KNOX, B. M. W. *The Medea of Euripides*. *YCS* 25, 1977, p. 193-225.

KONSTAN, D. *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

LAWRENCE, S. *Audience Uncertainty and Euripides' Medea*. *Hermes* 125, 1997.

LEVETI, Brad. *Verbal Autonomy and Verbal Self-Restraint in Euripides' Medea*. *Classical Philology*, 105, 1, 2010.

LLOYD, Charles. *The Polis in Medea: Urban Attitudes and Euripides' Characterization in "Medea"*. *The Classical World* 99/2, 200.

LUSCHNIG, C. A. E. *Granddaughter of the Sun: A Study of Euripides' Medea*. Leiden: Brill, 2007.

MADDALENA, "A. *La Medea di Euripide"*. *RivFil* 91, 1963, p. 129-152;

MAINGUENEAU, D. *Genèses du Discours*. Bruxelas: Pièrre Madarga Éditeur, 1984.

MASTRONARDE, Donald J. (ed.). *Euripides: Medea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MEIER, Christian. *La naissance du politique*. Paris: Gallimard, 1996.

MOREAU, A.; TURPIN, C. (eds). *La magie: Actes du colloque international de Montpellier 25 – 27 mars 1999*. Tomo 2: *la magie dans l'Antiquité grecque tardive. Les mythes*. Montpellier: Publications de la Recherche – Université Montpellier III, 2000, p. 245-264.

MOSSMAN, J. (ed.). *Euripides: Medea*. Oxford: Oxbow Books, 2011.

PESAVENTO, Sandra Jatáhy. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

RABINOWITZ, N. S. *Anxiety Veiled: Euripides and the Traffic in Women*. Ithaca, 1993.

REHM, R. *'Medea and the λόγος of the Heroic'*. *Eranos* 87, 1989.

RICOEUR, Paul. *Du texto à l'action*. Paris: Édition du Seuil, 1986.

SCHAPS, David M. *For All That a Woman: Medea 1250, ΔΥΣΤΥΧΗΣ Δ' ΕΤ & 303A9; ΓΥΝΗ*. *The Classical Quarterly*, 56, 2, 2006.

SEGAL, C. *Euripides' Medea: Vengeance, Reversal and Closure*. *Pallas* 45, 1996.

\_\_\_\_\_. (ed.). *Oxford Readings in Greek Tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

SHAW, M. *The Female Intruder: Women in Fifth-Century Drama*. *Classical Philology* 70, 1975.

TODOROV, T. *As estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Pensamento entre os gregos**. Rio de Janeiro: 1990.

\_\_\_\_\_. **Mito e sociedade na Grécia Antiga**. Tradução de Myriam Campello. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

\_\_\_\_\_. **Mythe et religion em Grèce ancienne**. Paris: Édition du Seuil, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

VERRAL, A.W., **Euripides The nationalist**. Londres e Nova York, 1895.

YPSILANTI, Maria. Movement and Constraint of Tragic Heroes and Chorus: the Case of Euripides' Medea and Hippolytus. *Rivista di cultura classica e medioevale*, 50, 1, 2008.

ZEITLIN, F. I. **Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature**. Chicago, 1996.





## A PARTICIPAÇÃO FEMININA NO LEVANTE DAS ESTÁTUAS, EM ANTIOQUIA (387 D. C.)

Gilvan Ventura da Silva<sup>1</sup>

Érica Cristhyane Morais da Silva<sup>2</sup>

**Resumo:** O *Levante das Estátuas* foi um violento conflito ocorrido em 387, na cidade de Antioquia, a metrópole da província da Síria. A documentação escrita sobre o acontecimento é abundante e, por isso, somos capazes de conhecê-lo segundo diferentes perspectivas. Os principais testemunhos sobre a sedição são as *XXI Homílias sobre as estátuas para o povo de Antioquia*, de João Crisóstomo, e as *Orações sobre o Levante das Estátuas*, de Libânio. Neste artigo, pretendemos refletir sobre a presença feminina e seu significado dentro de tais narrativas, assunto que tem recebido pouca atenção dos historiadores. João Crisóstomo, por exemplo, invoca a imagem de uma suplicante ao falar em defesa de sua comunidade. Libânio também menciona mulheres agindo de tal maneira, como suplicantes. Uma referência feminina emblemática, no contexto do Levante, é a imperatriz Fláclia, primeira esposa de Teodósio, cuja estátua foi alvo da fúria dos rebeldes. Com base nos testemunhos de João Crisóstomo e de Libânio pretendemos investigar o papel desempenhado pelas mulheres na revolta. Também buscaremos compreender o significado da destruição da estátua da imperatriz, uma vez que, em Roma, as imagens eram tidas como representações tangíveis dos próprios imperadores e dos membros de sua família, motivo pelo qual aqueles que contra elas atentassem poderiam se tornar réus de crime de *maiestas*.

**Palavras-chave:** Antiguidade Tardia; Antioquia; Levante das Estátuas; Mulheres; Imperatriz Fláclia

Dossiê

### INTRODUÇÃO

O Levante das Estátuas, ocorrido em Antioquia entre os meses de fevereiro e abril de 387, foi um dos mais célebres conflitos urbanos da

1 Professor Titular de História Antiga do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Coordenador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano – Seção Espírito Santo (Leir/ES) e Bolsista Produtividade I-C do CNPq. No momento, executa o projeto de pesquisa intitulado *Protesto, trabalho e festa na cidade pós-clássica: a ocupação da rua pela população de Antioquia (séc. IV e V d.C.)*.

2 Professora de História Antiga do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Vice coordenadora do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano – Seção Espírito Santo (Leir/ES). No momento, executa o projeto de pesquisa intitulado *Espaços do sagrado e do Direito no mundo antigo: topografia urbana, texto e cultura material*.



Antiguidade Tardia, não apenas em virtude da sua intensidade, mas também do volume de documentos disponíveis para o seu estudo, na medida em que o Levante deu ensejo ao pronunciamento de cerca de vinte e uma homilias por João Crisóstomo, reunidas na série *Homilias sobre as estátuas ao povo de Antioquia*, e à elaboração das *Orações sobre o Levante*, de Libânio.<sup>3</sup> O conflito irrompeu no dia 25 ou 26 de fevereiro (PAVERD, 1991, p. 27), inicialmente com protestos e manifestações verbais por parte da população da cidade contra o anúncio da arrecadação de um novo imposto pelo governo imperial.<sup>4</sup> Tal mobilização popular resultou na destruição e zombaria de estátuas de bronze e painéis de madeira portando efigies do soberano, no caso, Teodósio, e de sua família (STEWART, 1999, p. 160). Em razão desses atos contra as imagens imperiais, a população teria sido acusada de crime de *maiestas*, como podemos deduzir das penalidades aplicadas após a supressão do Levante, das quais nos dão notícia João Crisóstomo, na época presbítero da congregação antioquina, e Libânio, um dos mais renomados professores de retórica da época tardia; bem como das leis de lesa-majestade previstas nos códigos jurídicos da época, pois sabemos que, no Império Romano tardo-antigo, episódios de destruição de imagens imperiais, em especial de estátuas, costumavam ser enquadrados como crime de *maiestas*.<sup>5</sup> Em virtude da dimensão do Levante e suas particularidades – a destruição das imagens imperiais –, rumores noticiavam que a resposta de Teodósio seria a mais severa possível, razão pela qual a população aguardava, sob uma atmosfera de tensão e medo, a reação imperial, que logo se faria sentir.

Os relatos historiográficos tendem a apresentar o conflito em termos dos motivos que levaram à sua deflagração, da composição social dos seus integrantes e das ações imperial e popular diante dos acontecimentos. Ao tratar dos movimentos de resistência e revolta urbanos e rurais no século IV, Alföldy (1989, p. 226) enfatiza a heterogeneidade dos participantes do Levante das Estátuas, identificando a causa da manifestação como resultado do contexto de opressão e empobrecimento pelo qual passava o Império Romano

3 Sobre as conexões entre retórica e história presentes nos relatos acerca do Levante das Estátuas, Quiroga Puertas tem produzido diversos trabalhos, incluindo sua tese de doutorado publicada, em 2007, com o título *La retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en La Revolta de las Estatuas*.

4 Infelizmente, não possuímos detalhes sobre a natureza do referido imposto. De acordo com Liebescheutz (1972, p. 164), na medida em que a elite fundiária de Antioquia, composta por *honorati*, buleutas, advogados e veteranos, tomou parte ativa no Levante, é provável que o imposto em questão constituísse uma *superindictio*, ou seja, uma arrecadação complementar referente à propriedade agrária.

5 Informações suplementares sobre o crime de *maiestas* no Império Romano podem ser encontradas em Lécrivain (s./d.).



à época. Robert Browning (1952, p. 16), por sua vez, também centra a análise na diversidade social ao analisar a atuação, no Levante, de uma categoria específica da população urbana: as claques teatrais, ou seja, profissionais que, comissionados por este ou aquele ator, incentivavam a audiência a se manifestar no decorrer das performances cênicas. Assim, tanto Alföldy quanto Browning prendem-se às características sociais do Levante, considerando, na especificidade de cada estudo, as diferentes modalidades de participação popular e os motivos que levaram os habitantes de Antioquia a empreender uma ação coletiva e violenta contra o Estado imperial. Para tanto, apoiam-se amiúde nos relatos de Libânio, em detrimento de João Crisóstomo. Tais estudos, voltados para os aspectos sociais do acontecimento e para uma maior exploração do depoimento de Libânio, relacionam-se à corrente teórica com base na qual se estruturam, pois filiam-se a um paradigma de interpretação fundado nos pressupostos da História Social que, de acordo com Lynn Hunt (2001, p. 2), caracteriza-se por uma modalidade de explicação histórica que direciona “seus interesses para as investigações da composição social e da vida cotidiana de operários, criados, mulheres, grupos étnicos e congêneres”, enfim, dos diversos grupos e categorias sociais. Cumpre observar, no entanto, que embora engajada na recuperação das vozes dos distintos atores sociais, em especial das personagens anônimas e subalternas, em se tratando do Levante das Estátuas essa historiografia simplesmente ignora a participação feminina, gerando assim a (falsa) impressão segundo a qual o Levante teria contado apenas com atores masculinos quando, na realidade, é possível detectar, mediante uma prospeção atenta dos testemunhos disponíveis, exemplos de atuação das mulheres no decorrer do conflito, como pretendemos demonstrar neste texto.

## AS MULHERES ENTRE O ATIVISMO POLÍTICO E A SÚPLICA

### PIEDOSA

Em seus relatos sobre o Levante das Estátuas, tanto João Crisóstomo como Libânio pouco elucidam quem eram os participantes efetivos da sedição. João Crisóstomo (*De Statui*, *Hom.* II, 3; *Hom.* II, 4; *Hom.* II, 10; *Hom.* II, 13; *Hom.* III, 1; *Hom.* III, 3; *Hom.* V, 3; *Hom.* VI, 1; *Hom.* XV, 1; *Hom.* XVII, 2), de modo um tanto ou quanto vago, refere-se aos culpados ou àqueles que deveriam ser responsabilizados pela destruição das imagens como “certos estrangeiros e aventureiros”, “homens das mais diversas raças”, “pecadores incontroláveis”, “blasfemos”. Já Libânio, na *Oratio* XIX, 28, destaca:

Eles [os sediciosos] começaram a empregar uma linguagem ofensiva e logo as palavras se transformaram em ações que nem o mais respeitável indivíduo esperava que acontecesse. Quem eram essas pessoas, então? Por isso é que se pensa mais nos dançarinos de pantomima do que no sol e na lua e nas trevas!



Em outra passagem, Libânio (Or. XIX, 31) declara: “Quando os acontecimentos atingiram o ponto de se atacar as estátuas, houve alguns infratores, mas os espectadores eram muito mais numerosos do que os que cometeram esses ultrajes.” Mais adiante, acrescenta o autor (Lib. Or. XIX, 33), referindo-se à quantidade de pessoas que se lançaram sobre as estátuas imperiais: “[...] rumores exageraram o número daqueles que atacaram as estátuas [...]”. Mesmo em face dessas evidências esparsas, Paverd (1991, p. 27-33) consegue extrair dos relatos de João Crisóstomo e de Libânio indícios importantes em busca de uma identificação do perfil daqueles que tomaram parte, de modo efetivo, no ultraje às imagens imperiais. As conclusões às quais chega o autor são as seguintes: 1) ao contrário do que sugere Browning (1952, p. 13-20), não há evidência segura de que a claque teatral tenha tido uma participação relevante em todo o episódio, sendo difícil avaliar com precisão o papel desempenhado por tal categoria; 2) Libânio tenta salvaguardar a reputação de Antioquia ao atribuir os atos de violência àqueles indivíduos associados aos *ludi theatralis*, ao passo que João Crisóstomo busca defender a população por meio da alegação de que teriam sido “estrangeiros” os responsáveis pela destruição e zombaria das imagens. Na opinião de Paverd, ambas as atribuições de responsabilidade, a de Crisóstomo e a Libânio, não são, em absoluto, confiáveis; 3) por fim, o cenário mais provável para o autor é que, muito embora tenha havido, no Levante, a colaboração ativa de integrantes do *ordo decurionis* de Antioquia, é inquestionável que houve também a participação de pessoas do *demos*, o que nos sugere um engajamento maciço da população, ao contrário do que nos induzem a supor Libânio e João Crisóstomo, para quem o contingente de sediciosos teria sido restrito. As conclusões de Paverd, muito embora nos permitam mensurar o nível de intensidade do Levante, que teria congregado uma boa parte da população urbana, não nos informam sobre uma possível atuação feminina, o que torna o conflito um acontecimento dominado pelas figuras masculinas. As fontes, no entanto, nos revelam evidências importantes acerca do papel das mulheres no episódio.

Os conflitos que de quando em quando irrompiam nos meios urbanos do Império Romano eram amiúde qualificados pelos antigos como uma *stásis* ou *sedítio* da *plebs* ou do *pléthos*, da arraia-miúda, mas não podemos perder



de vista o fato de que os levantes urbanos foram conflitos que mobilizaram toda a cidade, ou seja, conflitos que contaram com um amplo engajamento da população e que apresentaram uma organização interna ancorada num repertório de ações violentas previstas na própria tradição romana,<sup>6</sup> além dos aspectos simbólicos, culturais, que revestiram. Sendo as sedições eventos coletivos, a atribuição da culpa também costumava ser coletiva, como ocorreu no caso do Levante das Estátuas, fato confirmado por Libânio (*Or.* XXI, 5):

*Em tais atos de sacrilégio e ofensa, toda a cidade compartilha alguma responsabilidade. Mesmo que apenas alguns tenham perpetrado os atos, o restante não impediu que isso acontecesse e a atitude desses que permitiram fez com que fossem acusados do mesmo crime atribuído àqueles malfeitores.*

A investigação e posterior julgamento tiveram por alvo não indivíduos, mas grupos de pessoas que foram responsabilizadas conforme seu grau de envolvimento no Levante:

*As feridas expostas pelos incendiários e que foram causadas pelo lançamento de telhas delataram os amotinados, que foram a julgamento, e várias outras formas de identificação fizeram o mesmo com aqueles culpados pelo sacrilégio. Os cúmplices deles, aqueles que conheciam a identidade dos culpados, e as ações que foram perpetradas pelos seus companheiros tornaram-se evidência e a condenação foi rápida, clara e fácil. Os prisioneiros foram classificados de acordo com a seriedade de seus crimes. Então, isto foi feito. Em seguida, os procedimentos tinham que ser instituídos imediatamente para a punição daqueles que cometeram os crimes mais graves, o que também foi realizado [...] (Lib., *Or.* XIX, 36-37).*

As estratégias e procedimentos utilizados em conflitos urbanos, no Império Romano, constituem um elemento importante na definição do tipo de sedição em causa e na determinação das características do Levante

6 Para a definição desse tipo de conflito e para a compreensão do significado dos termos *stásis* e *sedítio* no contexto da Antiguidade Tardia, conferir Aja Sánchez (1991, p. 359-376; 1998). A contribuição desse estudo para a definição dos levantes populares urbanos é valiosa. No entanto, nos distanciamos da perspectiva do autor em um aspecto fundamental, pois consideramos tais sedições acontecimentos não arbitrários e sistemáticos, em lugar de compreendê-los, como argumenta Aja Sánchez (1991, p. 369 e p. 373-374), como “espontâneos”, “não coordenados”, “não instrumentalizados política ou ideologicamente por nada” ou como uma “ação desorganizada, espontânea e quase intuitiva”, “uma forma de descarga emocional coletiva” em época de tensões. Sobre os levantes e protestos como um conflito político que possui uma lógica própria, consultar Zimmermann (1980, p. 195-271). Para o repertório de ações dentro dos levantes urbanos, consultar Stewart (1999, p. 164-166; 2003, p. 272-278).



das Estátuas (SILVA, 1997, p. 157-168). Não obstante, julgamos que, na formulação dos critérios que compõem os levantes e sedições, um dado que requer a atenção do pesquisador diz respeito às relações de gênero, pois muitas das ações executadas pelos sediciosos não seriam, necessariamente, próprias apenas de homens, mas de homens e mulheres igualmente. Norman (1977, p. 289, cf. c) argumenta que o atear fogo poderia ser considerado um ato típico de categorias subalternas, que desse modo se oporiam às elites, como vemos no episódio de 354, quando a população de Antioquia, enfurecida, trucidou Teófilo, o *Consularis Syriae* e, em seguida, incendiou as residências da aristocracia municipal, fato mencionado por Amiano Marcelino (*Res Gestae*, XIV, 7) e também por Libânio (*Or.* I, 103). Este autor (*Lib.*, *Or.* XIX, 36) ainda comenta que as “feridas exibidas pelos incendiários foram causadas pelo lançamento de telhas”. As telhas que cobriam os edifícios urbanos poderiam significar apenas o que lhes é esperado ser, ou seja, partes de uma estrutura que fornecia abrigo. No entanto, esses objetos recebiam uma nova função quando utilizados como projéteis, ou seja, como armamento, nas sedições (BARRY, 1996, p. 55). Na realidade, todo e qualquer elemento móvel da cidade poderia ser mobilizado por ocasião das *stáseis* e *seditiones*, prática atestada de longa data em Roma.<sup>7</sup>

As estratégias de ataque e defesa e o comportamento daqueles que, envolvidos no conflito, adotavam táticas incendiárias e recorriam ao arremesso de pedras e telhas são, sem dúvida, aspectos relevantes quando estudamos os conflitos urbanos na Antiguidade, ainda mais se levarmos em consideração a participação feminina. No estudo desenvolvido por William Barry (1996) acerca do uso das telhas como armas em tumultos, é possível perceber que esse procedimento era empregado inclusive pelas mulheres e escravos, que costumavam lançar mão de qualquer objeto ao seu alcance. Em assim sendo, num acontecimento do porte do Levante das Estátuas, nos parece altamente improvável que as mulheres não tenham tido qualquer envolvimento. Muito embora não tenhamos um relato inequívoco da atuação violenta das mulheres contra as estátuas imperiais e os edifícios públicos, não podemos, em absoluto, excluir tal possibilidade, pois sabemos que, no momento de anúncio do novo imposto, o *dikasterion* de Antioquia se encontrava repleto de pessoas, incluindo certamente mulheres, que teriam protestado contra o anúncio do imposto mediante gritos e zombarias, como descreve Libânio (*Or.* XIX, 25-29):

7 No tempo da República, segundo Plutarco (*Ti. Gracc*, 17), as facções em disputa não hesitaram em empregar pedras colhidas ao acaso como armas. No século IV, Amiano Marcelino (XXVI, 6, 16) também registrou o uso de telhas quebradas nos choques de rua.



Lá [no dikasterion] chegou o decreto sobre o ouro, algo há muito tempo temido. O que até então parecia inacreditável era agora muito crível; a terra não poderia aguentar o fardo, e então aqueles que ouviram a ordem se lançaram ao chão, a maioria revelando sua incapacidade absoluta. [...] Eles tiveram que recorrer, portanto, ao apoio do Deus deles, invocando seu nome, para que ele pudesse persuadi-lo [o imperador] a suspender parte do fardo. O dikasterion estava lotado de pessoas – ex-governadores, *buleutas*, advogados, militares da reserva. [...] Quando eles [os assistentes] vieram para fora e chegaram às últimas consequências, alguns dos seus companheiros começaram a provocar desordem. Eles seguiram para o local onde provavelmente encontrariam Flaviano [o bispo da cidade], mas eles não o encontraram, então eles retornaram ao lugar onde iniciaram a revolta.

Libânio menciona, em várias passagens de suas *Orações sobre o Levante das Estátuas*, que as mulheres não tiveram qualquer participação nos acontecimentos perpetrados pelos amotinados, descritos como sendo apenas homens (ou jovens), membros da elite municipal e, portanto, integrantes da *boulé*. João Crisóstomo, por sua vez, se encarrega de confortar a população, destacando o papel do bispo, Flaviano, nas negociações com a corte imperial em favor da população da cidade, o que, sem dúvida, constituía um elemento de propaganda em favor da Igreja. Não obstante os atrativos da prédica de João Crisóstomo, bastante persuasiva por sinal, é importante salientar que a hierarquia episcopal, no século IV, ainda se esforçava por obter o controle sobre a cidade antiga, razão pela qual mesmo em Antioquia, uma das matrizes do cristianismo celebrada pelo pregador como a mais cristã das cidades, não verificamos, na época tardia, um triunfo absoluto e irreversível da fé cristã, se é que isso algum dia chegou a ocorrer. A bem da verdade, a insistência de João Crisóstomo em reforçar o papel do episcopado no Levante parece trair antes uma realidade complexa, na qual a capacidade de interferência do cristianismo na vida urbana é algo que somente existe em tese, e não na prática. Seja como for, por intermédio das homilias de João Crisóstomo constatamos que a população deveria auxiliar os seus pastores na difícil tarefa de obter a reconciliação com o poder imperial (*De Statui, Hom. III, 5*). É nesse contexto que as mulheres aparecem, pois, segundo o pregador, elas deveriam atuar no esforço coletivo de súplica e oração em favor da *pólis*, como é possível concluir da seguinte passagem:

*Vamos nós numa embaixada longe daqui para a Majestade do céu! Deixe-nos assisti-lo [Flaviano em sua missão junto ao imperador] por meio de orações! A comunidade da Ecclesia pode fazer muito se, com uma alma*



*pesarosa e com um espírito arrependido, nós oferecermos nossas preces! Não é necessário atravessarmos o oceano ou fazermos uma longa jornada. Deixe todo homem e toda mulher entre nós, quer se encontrem juntos, na Ecclesia, que permaneçam em casa, rogar a Deus com muita dedicação e Ele sem dúvida aquiescerá a essas petições.*

A imagem mais marcante desse modelo de participação feminina no Levante aparece, todavia, na *Homilia XIII, 3*, na qual João Crisóstomo descreve o comportamento de duas mulheres que decidiram interceder por um familiar que estava prestes a ser julgado pelo tribunal:

*Uma visão era mais digna de pena que qualquer outra: uma mãe e uma irmã de alguém que estava entre aqueles que seriam julgados adentraram a antessala da corte de justiça, rolando sobre o pavimento e, como um espetáculo para todos, cobriam a face, mas sem mostrar qualquer tipo de vergonha. Mas isso, no contexto dessa calamidade, era permitido.*

Libânio (*Or. XXII, 22*), por sua vez, narra uma cena similar:

*Entre aqueles a ser inquiridos, havia um jovem homem que havia merecido várias honrarias em razão de algumas embaixadas e serviços cívicos que teria realizado. E havia substituído seu pai nos deveres cívicos. A mãe dele, então, descobriu a cabeça e, mostrando seus parcos cabelos envelhecidos, correu para abraçá-lo. Exibindo seu velho cabelo, rogou em favor de seu filho com súplicas lamentáveis. As lágrimas da mulher encharcaram os pés do juiz. Ninguém a afastou dele e nem o juiz a repeliu.*

Tanto João Crisóstomo quanto Libânio descrevem situações semelhantes envolvendo mulheres. Libânio exalta a *pietas* da mãe que, desfazendo-se em lágrimas, foi capaz de comover até mesmo o magistrado imperial encarregado do julgamento. João Crisóstomo, por sua vez, registra a coragem de duas mulheres que, trazendo a face coberta, se lançavam ao chão com o propósito de atrair a atenção da audiência para a sua causa, numa atitude pública de humilhação. Em ambos os casos, verificamos que as mulheres se valem de mecanismos de intervenção que, embora, de certa forma, nos revelem a fragilidade da sua posição, não deixam de exibir um alto grau de ousadia, pois elas não hesitam em se introduzir num espaço cívico visando a pressionar as autoridades imperiais na tentativa de obter o perdão para os seus respectivos parentes, implicados como réus. Essa atitude é, sem dúvida, um dos traços mais marcantes da presença feminina no contexto do Levante, o que nos sugere a existência de um padrão regular de comportamento ou, melhor dizendo, uma

estratégia de atuação das mulheres diante de uma situação de tensão extrema, como aquela vivida então pelos habitantes de Antioquia.



Em outra de suas orações, Libânio (Or. XIX, 41- 44) tem o cuidado de isentar qualquer mulher de colaboração no episódio que culminou com a destruição das estátuas imperiais, recomendando que não fosse aplicado a todos, indistintamente, uma multa como punição:

*Além disso, as mulheres também têm posses. E ninguém diria que alguma mulher teve qualquer participação na ofensa. Porque elas rezariam para que as portas delas fossem de ferro, tão apavoradas estão pelas suas vidas. Assim, as propriedades dessas mulheres que não têm maridos, filhos ou irmãos deveriam ficar à mercê daqueles que receberam permissão para pilhar? Se eles vierem e lhe dirigirem a palavra, assim: “Basileus [i.é, Teodósio], certamente, não é desejo nosso encorajar a ocorrência destes eventos. Nós não apreciamos esse tipo de conduta, nem é justo que nós sejamos reduzidos à penúria extrema, especialmente quando não há ninguém para nos aliviar dada a pobreza generalizada da cidade”, qual será sua resposta a isso, basileus? Bem, e então? [...] Não, e eu não vejo qualquer possibilidade para uma multa também. Como você pode impor uma multa pecuniária para aqueles que não se provou terem feito nada errado? Além do que, se o castigo for aplicado a nós todos, você punirá aqueles a quem você diz respeitar pela devoção a Deus. E se há exceção e pessoas que não sofrerão a pena, assim alguém como eles, inocentes de culpa, reclamarão de vitimização por receberem o mesmo tratamento que os demais. Ademais, se as vítimas futuras são realmente aquelas que destruíram as estátuas, a pena que elas merecem é a morte, e não somente uma penalidade financeira.*

Muito embora Libânio se esforce por livrar as mulheres de qualquer acusação, não podemos, de modo apressado, concluir que elas não tenham tido nenhuma participação no episódio, pois, na *Homília III (17)*, João Crisóstomo apresenta a seguinte sinopse daquilo que aconteceu no dia do Levante:

*E alguns pereceram pela espada, alguns pelo fogo, outros foram entregues às feras selvagens, e não apenas homem, mas crianças. Nem a imaturidade da idade nem o tumulto do povo, pois estavam enfurecidos por demônios quando cometeram esses atos, nem o fato de o imposto ser intolerável, nem pobreza, nem que a ofensa tenha sido feita em companhia de todos, nem a promessa de que eles não teriam a audácia de repetir esses atos de novo, nem qualquer outra coisa poderia salvá-los, mas eles foram levados à cova sem demora, os soldados armados conduzindo-os e escoltando-os*



*de ambos os lados, para que ninguém socorresse os condenados, enquanto as mães seguiam a distância, vendo seus filhos decapitados, mas sem se atreverem a lamentar a calamidade que recaiu sobre eles, pois o terror vence o luto e o medo suplanta a natureza! E assim como quando os homens observam, em terra, aqueles que estão naufragando, encontrando-se profundamente angustiados, mas não sendo capazes de salvar aqueles que estão se afogando, o mesmo ocorreu aqui: as mães se continham por medo dos soldados.*

O principal aspecto que ressalta da passagem acima é o caráter geral daqueles que foram presos e sumariamente executados, pois, segundo o relato de João Crisóstomo, qualquer um, fosse adulto, fosse criança era passível de receber a pena capital, não havendo razão para imaginarmos que apenas indivíduos do sexo masculino tenham sido implicados nos atos de repressão que se seguiram à dissolução do Levante. O que o autor parece sugerir é, antes, a vulnerabilidade daqueles que se encontravam reunidos em praça pública, pois qualquer um estaria ao alcance das tropas convocadas às pressas para reprimir os revoltosos. Essa conclusão é reiterada por Libânio (*Or. XXII, 9*), nos seguintes termos:

*Por volta de meio dia, uma mudança de ideia atingiu os amotinados e culpados e inocentes sentiram um mesmo medo, pois, nesses tempos de tumulto, a punição aplicada nas cidades é universal e a ira que se sucede não distingue os líderes dos completamente inocentes.*

Esse cenário de indistinção entre culpados e inocentes e de aplicação da pena de morte de modo irrestrito a todos aqueles, em tese, envolvidos no episódio, mesmo se apenas pelo fato de se encontrarem na via pública no momento de irrupção do tumulto, não é apanágio de Antioquia, pois em outras oportunidades o mesmo procedimento teria sido adotado pelas autoridades imperiais, como nos informam Eusébio de Cesareia (*Vit. Const., I, 35*) e João Malalas (*Chron., 12, 49*). Logo, é plausível argumentar que mulheres se contariam entre os revoltosos, participando efetivamente dos atos de violência e, em seguida, rogando pelos réus. Por ocasião do Levante das Estátuas, no entanto, constatamos também a existência de um outro nível no qual a figura feminina comparece, embora em circunstâncias diametralmente opostas daquelas que envolvem as mulheres do povo. Trata-se aqui da imperatriz Élia Flávia Flacila, a esposa falecida de Teodósio, cuja estátua foi alvo de depredação, assunto praticamente ignorado pela historiografia que trata do Levante de 387.



No que diz respeito a Élia Flacila, o lugar por ela ocupado nas narrativas de João Crisóstomo e de Libânio é restrito, mas nem por isso desprovido de significado. Em sua *Oratio XX* (10), Libânio nos fornece detalhes acerca da gradação de importância entre as estátuas imperiais, incluindo a da imperatriz falecida, da maneira como se segue:

*Certamente, se alguém reclamasse disso [das punições infligidas], esse alguém pararia de falar ao se recordar dos insultos e do tratamento dispensado àquelas estátuas. Na verdade, para tal pessoa inconveniente, o imperador poderia responder rapidamente, 'Senhor, você não ouviu aquelas palavras? Você não os viu derrubar as estátuas? Se tais ofensas tivessem sido cometidas apenas contra meu filho mais novo, eu teria que suportar. Mas se, além dele, também a mãe, e além dela, eu mesmo, e mais intolerável de tudo para mim, se eles tivessem demolido a estátua equestre de meu pai, cavalo e tudo, destruído em pedaços com todo o peso de uma cavalaria e ridicularizado os dois, como se não houvesse ninguém para se ressentir de tal maldade e não restasse ninguém para punir isto, quantos deveriam ser condenados à morte por cada uma dessas ofensas?'*

Podemos inferir desse excerto a existência de uma hierarquia das representações imperiais. A ofensa mais grave seria aquela cometida contra a estátua equestre do pai do imperador, o *comes* Teodósio, seguidas pela do próprio imperador, da esposa e do filho mais novo. Sem dúvida, considerando-se as regras de sucessão do poder no Império tardo-antigo, a estátua equestre do pai de Teodósio ocuparia uma posição proeminente, exigindo uma pronta intervenção do filho, consoante as regras da *pietas* que costumavam reger as relações familiares, em Roma. Em seguida, viria a estátua do próprio Teodósio e, logo após, a da sua primeira esposa, Élia Flacila, morta em 386. Tal constatação nos leva a indagar a respeito do papel desempenhado pela estátua da imperatriz na cidade de Antioquia que, além de não ser sua cidade natal, possuía um histórico de revolta contra as autoridades romanas.<sup>8</sup>

A imagem de Élia Flacila difundida por todo o Império Romano por Temístio de Bizâncio e Gregório de Nissa bem como a própria estatuária atestam a promoção, sob o governo de Teodósio, de uma autêntica devoção

<sup>8</sup> Sobre os conflitos que opuseram imperadores e autoridades imperiais e municipais no século IV, em breve virá a público o texto *'Imperator et bouleutes' na Antiguidade Tardia: sobre os conflitos entre César Galo, Juliano, Teodósio e a elite municipal antioquena (Século IV d.C.)*, de Margarida M. de Carvalho e Érica C. M. da Silva (2016).



à imperatriz, celebrada como uma Augusta “Mãe da Dinastia” e um modelo cristão de comportamento feminino. De fato, Élia Flacila era representada portando símbolos que a colocavam em posição de igualdade com Teodósio, muito embora, como argumentam Marcos (1997, p. 163-164) e Holum (1989, p. 647), tal procedimento não traduzisse qualquer concorrência com o imperador, sendo antes uma estratégia de reforço da autoridade de Teodósio. Temos ainda conhecimento de uma estátua dedicada a Élia Flacila pela população de Afrodísias, cidade na qual a imperatriz era bastante querida. Infelizmente, não dispomos mais da estátua, mas apenas da sua base, que porta a seguinte inscrição, em grego:

[τ]ῆν αἰωνίαν καὶ θεοφιλε-  
[σ]τάτην Αὔγουσταν v. Αἰλίαν  
Φλαβίαν v. Φλακκίλλαν  
τὴν δέσποιναν τῆς οἰκουμένης  
5 Κἄρες ἴδρυσαν ἐν τῇ v. ἑαυτῶν  
vac. μητροπόλει vac.  
vac. cross vac

Os habitantes de Cária ergueram  
em sua própria metrópole  
uma [estátua da] eterna Augusta,  
a mais querida de Deus,  
Élia Flávia Flacila,  
a dona do mundo habitado

Fonte: *Inscription 5.216. Honours for Aelia Flaccilla. Base de estátua, em Afrodísias.* Acesso em 05 de outubro de 2015. Disponível em <http://insaph.kcl.ac.uk/iaph2007/iAph050216.html>

Em Antioquia, compreender o impacto da destruição da estátua de Élia Flacila no contexto de um levante urbano parecidos um propósito relevante, em especial quando se trata de uma imperatriz que nos legou um conjunto extenso de representações, consignadas em suportes numismáticos e escultóricos, além das inscrições, como a reproduzida acima (MARCOS, 1997, p. 155-164). No século XII, João Zonaras compôs um *Compêndio de História* no qual narra eventos ocorridos desde ao suposta criação do mundo até a morte do imperador Aleixo Comneno, em 1118. A versão de Zonaras sobre o Levante das Estátuas é dependente do relato de João Crisóstomo, embora comportando algumas diferenças. Na versão de Zonaras, a estátua em destaque é a da “primeira esposa” de Teodósio, Élia Flacila, o que suscita novas perspectivas de investigação, pois nos relatos de João Crisóstomo e de Libânio as menções à estátua da imperatriz são marginais, ao contrário do que ocorre em Zonaras, o que atesta uma mudança de tom, presente também em autores contemporâneos ao acontecimento. No século V, verificamos, nas narrativas de teor histórico, uma alteração sensível na maneira como a mulher era representada. Assim como Zonaras, Teodoreto, em sua *História Eclesiástica*, enfoca basicamente a estátua de Flacila, levando-nos a supor que



os atos de destruição de imagens imperiais se circunscreveram à estátua da imperatriz, o que, em absoluto, não procede.<sup>9</sup> A ênfase de Teodoro e Zonaras na figura de Élia Flacila bem como a flagrante ausência de uma abordagem sobre o Levante das Estátuas nos termos das relações de gênero, conceito que ocupa, na atualidade, uma posição de destaque no debate acadêmico, tornam o tratamento da questão um desafio para os pesquisadores, convidando-nos a continuar as investigações sobre o assunto.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com João Crisóstomo e Libânio, testemunhas oculares dos acontecimentos de 387, as mulheres não teriam participado efetivamente da destruição das imagens da família imperial. Todavia, nas entrelinhas da obra de ambos torna-se perceptível a participação feminina no Levante, como vemos no caso das súplicas dirigidas pelas mulheres ao Deus cristão e nas tentativas de intervenção de mães e irmãs em favor dos réus, o que as leva a ocupar o recinto de julgamento e a confrontar os próprios juízes. Atualmente, o cenário historiográfico no qual se insere o Levante das Estátuas é muito mais complexo do que há alguns anos, o que exige a adoção de novos métodos de pesquisa e de novos conceitos que permitam recuperar agentes cujas vozes estão lá, na documentação, mas que muitas vezes são ignorados pelos historiadores, comprometidos com uma visão por demais estática e unilateral dos processos históricos, como aquela que, mesmo de modo involuntário, tende a considerar os homens protagonistas dos processos históricos. Na realidade, urge não esquecermos que a cidade antiga, em especial as metrópoles, como Antioquia, abrigavam não apenas habitantes de múltiplas etnias e credos religiosos, mas também homens e mulheres que, no cotidiano, ocupavam as ruas da cidade para trabalhar, negociar, se divertir, rogar pelos seus deuses e, não raro, protestar. Nesse sentido, refletir sobre a participação feminina no Levante das Estátuas implica reconhecer as mulheres como agentes políticos importantes, assunto que carece, no Império Romano, de maior investimento

9 No Livro V, capítulo 19, de sua *História Eclesiástica*, escreve Teodoro: “Em consequência das guerras contínuas, o imperador foi obrigado a impor pesados impostos às cidades do Império. A cidade de Antioquia recusou-se a aceitar o novo imposto, e quando a população viu as vítimas daquela cobrança sendo submetidas à tortura e à indignidade, iniciou ações muito além das habituais que a multidão costuma fazer quando emerge uma oportunidade de desordem. Eles derrubaram a estátua de bronze da ilustre Flacila, como ela era chamada, e a arrastaram por quase toda a cidade. Ao ser informado desses acontecimentos, o imperador ficou indignado, como seria de se esperar. Ele privou a cidade de seus privilégios e transferiu a sua dignidade à cidade vizinha com a convicção de que assim conferiria àquela cidade a maior indignidade, pois Antioquia em tempos remotos tinha rivalidade com Laodiceia”.



por parte dos pesquisadores, muitas vezes iludidos por um paradigma normativo das relações sociais segundo o qual, na Antiguidade, as mulheres seriam desprovidas de capacidade política, o que nem sempre era o caso. Sem dúvida, este é um terreno fértil de trabalho para aqueles dispostos a confrontar os lugares comuns da historiografia e a reler as fontes antigas desprovidos, na medida do possível, de qualquer pré-conceito, ou seja, de qualquer formulação prévia que possa viciar o olhar que lançamos sobre o passado, tarefa sem dúvida difícil, mas ao mesmo tempo da maior relevância.

**Abstract:** The Riot of the Statues was one of the most documented seditions of the Fourth Century A.D. It happened in 387 A.D. at Antioch on the Orontes, the metropolis of the Syria province and an important city of the Later Roman Empire. The written sources are abundant. We are able to know about this conflict from different perspectives and multiples ancient testimonies. Traditionally, the major testimonies concerned with this sedition are the *XXI Homilies on the Statues to the People of Antioch* by John Chrysostom, and *Orations on the Riot of the Statues* by Libanius. In this paper, we aim to discuss the women presence and their representation within such narratives, a subject that has received little attention from the historians. John Chrysostom invokes the image of a female supplicant as an example of behavior in favor of her community. Libanius also mentions women acting in such manner, as supplicants. One of the most essential female presence regards the representation of the Roman empress, Flaccilla, the first wife of Theodosius I, whose statue was turned down by the rioters at Antioch along with the emperor's one. Based on the two sets of sources aforementioned, we intend to reflect on the role played by women in the sedition. We will also try to comprehend the meaning of the destruction of the empress' statue in the context of the conflict since imperial images, in the Roman Empire, were considered as the real imperial presence. Therefore, whoever responsible for their destruction could be charged with *maiestas*.

**Keywords:** Late Roman Empire. Antioch. Sedition. Women. Empress Flaccilla.

## REFERÊNCIAS

### Fontes

AMMIANUS MARCELINUS. **Roman History**. Text translated by J. Rolfe. London: Harvard University Press, 2000. v. II.

AMMIANUS MARCELINUS. **The Roman History**. Text translated by C. D. Yonge. London: George Bell & Sons, 1894. b. XIV.

EUSEBIO DE CESÁREA. **Vida de Constantino**. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Gredos, 1994.

INSCRIPTION 5.216. HONOURS FOR AELIA FLACCILLA. **A white marble columnar statue base shaft (H. approx H. 1.30, diam. 0.55), broken in two, Aphrodisias**. Acesso em 05 de outubro de 2015. Disponível em <http://insaph.kcl.ac.uk/iaph2007/iAph050216.html>



JOHN CHRYSOSTOM. The Homilies on the Statues to People of Antioch. In: SCHAFF, P. A. (Ed.). **Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church**. Michigan: T&T Clark, 1996, p. 315-514. v. IX.

JOHN MALALAS. **The Chronicles**. Text translated by E. Jeffreys; M. Jeffreys; and R. Scott. Melbourne: Australia Association for Byzantine Studies, 1986.

JOHN ZONARAS. **The History of Zonaras**. Text translated by T. M. Banchich and E. N. Lane. London: Routledge, 2009.

LIBANIUS. The Riots of the Statues. In: NORMAN, A. F. (Ed.). **Libanius: selected works**. Cambridge: Harvard University Press, 1978. v. 2.

PLUTARCH. **Lives**. Text translated by B. Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1959. v. X.

SOZOMENUS. **The Ecclesiastical History**. Text translated by Edward Walford. London: Henry G. Bohn, 1855.

THEODORET. **History of Church**. London: Henry G. Bohn, 1854.

### *Obras de apoio*

ALFOLDY, G. **A história social de Roma**. Lisboa: Presença, 1989.

AJA SÁNCHEZ, J.R. 'Stáseis' e 'seditiones': uma definição do tumulto urbano en el Bajo Imperio. **Espacio, Tiempo y Forma**, série II, v. 4, 1991, p. 359-376.

AJA SÁNCHEZ, J.R. **Tumultus et urbanae seditiones: sus causas – un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas (S. IV)**. Santander: Universidad de Cantabria, 1998.

BARRY, W.D. Roof tiles and urban violence in the Ancient World. **Greek, Roman and Byzantine Studies**, v. 37, p. 55-74, 1996.

BROWNING, R. The Riot of A.D. 387 in Antioch: the role of the theatrical clagues in the Later Empire. **Journal of Roman Studies**, v. 42, p. 13-20, 1952.

CARVALHO, M. M.; SILVA, E. C. M. **Imperator et bouleutes na Antiguidade Tardia: sobre os conflitos entre César Galo, Juliano, Teodósio e a elite municipal antioquena (século IV d.C.)**. 2016. No prelo.

HOLUM, K. G. **Theodosian empresses**. Berkeley: University of California Press, 1989.

HUNT, L. **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LÉCRIVAIN, Ch. Majestas. In: DAREMBERG, C. H.; SAGLIO, E. **Dictionnaire des antiquités grecques et romaines**. Paris: Hachette, s/d., p. 1556-1561. T. III, 2<sup>ème</sup> partie.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. **Antioch: city and imperial administration in the Later Roman Empire**. Oxford: Clarendon Press, 1972.

MARCOS, M. Política dinástica en la corte de Teodosio I: las imágenes de Aelia Flavia Flaccilla, in: CONGRESO INTERNACIONAL LA HISPANIA DE TEODOSIO. Segovia: IE Universidad, 1997, p. 155-164. v. I.

NORMAN, A. F. **Libanius: selected works II**. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

PAVERD, F. van de. **Saint John Chrysostom, The Homilies on the Statues: an introduction**. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1991.

QUIROGA PUERTAS, A. J. **La retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en La Revuelta de las Estatuas**. Salermo: Helios, 2007.

SILVA, G. V. da. Motivações e procedimentos dos levantes populares urbanos no IV século. **Phoinix**, Rio de Janeiro, v. 3, p. 157-168, 1997.

STEWART, P. **Statues in Roman society: representation and response**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

STEWART, P. The destruction of statues in Late Antiquity. *In*: MILES, R. (Ed.). **Constructing identities in Late Antiquity**. London: Routledge, 1999, p. 159-189.

ZIMMERMANN, E. Macropesquisa comparativa sobre o protesto político. *In*: GURR, T. R. (Org.). **Manual do conflito político**. Brasília: Editora da UnB, 1985, p. 195-271.





## A HELENA ÉPICA SOB A ÓTICA DO GÊNERO

Fábio de Souza Lessa<sup>1</sup>

Felipe Marques Maciel<sup>2</sup>

**Resumo:** A proposta deste artigo é analisar a personagem Helena na *Iliada* e na *Odisseia* a partir do conceito de gênero. Para isso, elegemos quatro eixos de investigação — técnico-poético, espacial, ético e discursivo — para ver de que maneira, e com quais possíveis intenções, Helena subverte as relações de gênero vigentes na épica homérica. Defendemos que a análise das falas e ações da personagem revela que o poeta confere a ela um *status* privilegiado, o que nos faz refletir sobre quais os âmbitos de ação e participação das mulheres à época de Homero.

**Palavras-chave:** Grécia Arcaica, Homero, Helena, Gênero.

*Helena, a Argiva, em prol da qual muitos dos aqueus  
morreram em Troia, longe da amada terra pátria.*

(HOMERO, *Iliada*, II, vv. 162-163)<sup>3</sup>.

Dossiê

### INTRODUÇÃO

Os versos de Homero que constituem a epígrafe de nosso texto já indicam que Helena, a mulher mais bela dentre os helenos, possui papel preponderante nos conflitos entre gregos e troianos. A espartana é vista pelo poeta como a causadora da morte de muitos homens, de ambos os lados. Os comentários feitos pelos anciões de Troia quanto à chegada de Helena à muralha (*Iliada*, III, vv. 156-157) atestam uma visão idêntica àquela tida pelos próprios gregos sobre Helena. É ainda responsável pela dor de pais, mães,

1 Professor Associado de História Antiga do Instituto de História (IH) e dos Programas de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) e de Letras Clássicas (PPGLC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro do Laboratório de História Antiga (LHIA) / UFRJ e Membro Colaborador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. E-mail: [fslessa@uol.com.br](mailto:fslessa@uol.com.br)

2 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas na Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Membro do Laboratório de História Antiga (LHIA) / UFRJ. Bolsista CAPES. Email: [fmarquesmaciel@gmail.com](mailto:fmarquesmaciel@gmail.com).

3 Todas as citações da *Iliada* e da *Odisseia* foram traduzidas por Frederico Lourenço (2013 e 2011).



filhos, esposas e maridos. Tal constatação permite a Claude Calame (2000, p. 146) afirmar que “os protagonistas da *Iliada* não deixam de se referir à Helena como a causadora dos seus males”.<sup>4</sup>

No período clássico tal situação não é muito diferente, pois é recorrente em Eurípides a acusação de que Helena foi a causadora da guerra de Troia e, por conseguinte, dos males sofridos pelos gregos.<sup>5</sup> Citamos, como exemplo, *Hécuba* (vv. 441-43): “Foi com os seus belos olhos que ela trouxe a pior das ruínas à prosperidade de Troia” (vv. 441-43).<sup>6</sup> Porém, não é a possível responsabilidade que a personagem mítica possui sobre o início dos combates entre gregos e troianos que nos interessa nesse texto. Aqui nos chama a atenção a força e o poder de ação que uma personagem feminina adquire no imaginário helênico, caracterizado pela ideologia de submissão e da reclusão no interior do οἶκος, do grupo familiar (LESSA, 2010, pp. 67-73).

Na *Iliada* a capacidade de ação de Helena é, em especial, notória. De acordo com Frederico Lourenço (2007, p. 48), ela “é uma peça basilar da engrenagem montada pelo poeta de condensar poeticamente a guerra de dez anos nos cinquenta e cinco dias da ação narrada...”. Neste texto, propomos analisar a capacidade dada por Homero— tanto na *Iliada* quanto na *Odisseia*—à ação de Helena a partir da dinâmica das relações de gênero. Lin Foxhall (2013, p. 1) destaca que a questão do gênero é essencial para a nossa compreensão da Antiguidade, como o é para o mundo que nos rodeia hoje.

## REFLETINDO SOBRE GÊNERO

Mais do que sua beleza ou seu envolvimento com a guerra em Troia, a Helena épica nos possibilita analisar o espaço de ação feminino no período arcaico (séc. VIII ao VI a.C.) através da categoria teórica gênero. Antes de prosseguirmos é fundamental destacar que localizamos Homero no século VIII a.C.<sup>7</sup> Por mais que Helena desenvolva nas epopeias atividades culturalmente

4 Ver também: CALAME, 2017, p. 39-41.

5 Heródoto (*Histórias*, II, 120) se mostra cético quanto ao fato dos troianos terem enfrentado uma guerra com os helenos por causa de uma mulher estrangeira. Ele sugere que Helena não estava em Troia, mas sim no Egito. Tucídides (I, 9) igualmente rechaçava a versão de que a perda de Helena tivesse sido a causa principal da guerra.

6 Em *Hécuba*, Helena aparecerá outras vezes como responsável pela guerra de Troia (vv. 265-70, 943-51). Trad. Maria do Céu Fialho e José Luís Coelho (2010).

7 No que se refere à questão da datação de Homero, seguimos: POMEROY, 1999, p. 32; ROMILLY, 2001, p. 11; VIDAL-NAQUET, 2002, p. 15.



associadas pelos gregos às suas esposas legítimas, como a tecelagem (*Iliada*, III, vv. 125-126), o gerenciamento das criadas (*Iliada*, VI, vv. 322-323), a vinculação à roca (*Odisseia*, IV, v. 132), e recebe por isso qualificações próprias do feminino, como “divina entre as mulheres” (*Iliada*, III, v. 171; *Odisseia*, XV, vv.123-125), ela age, inclusive, assumindo a condição de aedo, o que pode ser percebido no canto IV da *Odisseia* e no III da *Iliada*, quando tece uma tapeçaria representativa dos conflitos entre helenos e troianos. Quando se espera das mulheres gregas o silêncio, Helena fala.

Como bem lembra Seijo (2017, p. 30), o *status* excepcional que Helena ocupa nos poemas homéricos faz com que ela seja a primeira e a última mulher mortal a falar na *Iliada* (cantos III e XXIV), coisa que faz não apenas no interior da *oikía*, da casa, mas também em público. Por causa disso, no âmbito da ficção, Helena é a primeira mulher que possui voz própria na história da literatura ocidental. Este fato *per se* já demonstra o caráter elevado de Helena, já que as outras mulheres mencionadas no poema no primeiro canto — respectivamente Criseida e Briseida— não falam.

E o que a fala de Helena nos revela? De imediato, ela demonstra o que Joan Scott (1989) salientou, isto é, não foi tanto pela ausência de testemunhos e documentos que tivemos o silêncio e a invisibilidade femininos, mas sim pela noção de que tais informações não eram do interesse dos historiadores até décadas passadas. A fala de Helena ainda evidencia a possibilidade que as mulheres tinham de romper as fronteiras culturais que impunham a elas a reclusão e a passividade. Em linhas gerais, o que vemos são as mulheres conquistando espaços caracterizados pelas relações significantes de poder (cf. MATOS, 2017, p. 46). Neste momento é salutar destacar a constatação de Sarah Pomeroy (1999, p. 32) de que a personagem Helena é um caso à parte em todo aépica homérica, mas os mitos da Idade do Bronze estão repletos de poderosas personagens femininas, tais como: Clitemnestra, Hécuba, Andrômaca e Penélope.

Defendemos que tais percepções acerca do feminino se tornaram mais viáveis a partir dos debates oferecidos pela História das Mulheres e, mais recentemente, pela História de Gênero, com a qual iremos trabalhar.

Podemos considerar que a categoria gênero procura evidenciar que a construção do feminino e do masculino é relacional e não antagonônica (BOEHRINGER; CUCHET, 2017, p. 17-8; BERNARD, 2003, p. 4).<sup>8</sup> O

8 De acordo com Maria Izilda Matos (2017, p. 47 e 55-6), “a categoria gênero encontrou um terreno favorável na produção historiográfica contemporânea, desnaturalizando as identidades e postulando a dimensão relacional”.



que se busca com as pesquisas acerca de gênero é romper com as oposições binárias fixas e naturalizadas, tão remarcadas pelos autores gregos.<sup>9</sup> A título de exemplo, citamos o *Econômico* de Xenofonte (VII, 22):

Já que ambas as tarefas, as do interior e as do exterior da casa, exigem trabalhos e zelo, desde o início, na minha opinião, o deus preparou-lhes a natureza, a da mulher para os trabalhos e cuidados do interior, a do homem para os trabalhos e os cuidados do exterior da casa.<sup>10</sup>

Ao analisarmos a citação acima, que impõe às mulheres o espaço interno e ao homem o externo, verificamos que esta oposição binária e homóloga possui um caráter essencialista e a-histórico, ou de acordo com a concepção de Pierre Bourdieu (2002, p. 17 e 33), ela é “naturalizada” e se encontra inserida na esfera da dominação masculina. Mas aqui vale um destaque para Helena. No canto III da *Iliada* (vv. 390-391) ela rompe esse esquematismo. Ela se encontra fora de casa, nas muralhas de Troia, quando Afrodite vai até ela e ordena que vá para o tálamo satisfazer o seu esposo. Temos com o caso de Helena um exemplo claro da possibilidade de distanciamento da ideologia da reclusão por parte dos grupos femininos. No geral, Helena está presente frequentemente nos êxitos que têm lugar no interior de Troia (BETTINI; BRILLANTE, 2008, p. 28).

Diferente do essencialismo biológico, o gênero evidencia que as referências culturais são sexualmente produzidas por símbolos e discursos, pela linguagem e relações de poder (MATOS, 2017, p. 47). Refletindo acerca da relação entre gênero e espaço físico, LinFoxhall e Gabriele Neher (2013, p. 1) entendem que o conceito de gênero é um elemento chave da organização social e política. Logo, sinalizam para a sua conotação de poder. Já Judith Butler (2017, p. 26) é clara ao enfatizar que “...o gênero é culturalmente construído; conseqüentemente, não é nem o resultado casual do sexo nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo”.<sup>11</sup>

É recorrente entre os pesquisadores da História de Gênero a afirmação de que o conceito gênero resulta de uma construção sociocultural. J. Scott (1995, p. 86; 1994, p. 20) já havia apontado para essa questão ao constatar que “o gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas

9 Sobre essa questão um trabalho interessante é o de James Davidson (2013, p. 107-24).

10 Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado (1999).

11 Lin Foxhall (2013, p. 2) atenta para o fato de que a presença do elemento biológico no gênero —masculino e feminino— e em seus corpos físicossignifica que há algo relativamente fixo e compartilhado sobre o gênero ao longo da história humana.



diferenças percebidas entre os sexos”. P. Bourdieu (2002, p. 33-4) destaca a construção social da categoria gênero, assim como o seu aspecto relacional. Em sentido próximo, Sandra Boehringer e Violaine S. Cuchet (2017, p. 17) apontam para o fato de que os trabalhos mais recentes de História de Gênero se interessam pelo estudo dos discursos e das ideologias sobre a masculinidade em diferentes épocas e nos diferentes espaços de atividades sociais. O mesmo acontece no trabalho de Maria Izilda de Matos (2017, p. 55) quando ressalta que “...as percepções sobre masculino e feminino como dependentes e constitutivas das relações culturais; procurando não essencializar sentimentos, posturas e modos de ser e viver de ambos os sexos”. Assim, podemos concluir que gênero adquire a conotação de uma organização social da diferença sexual, baseada nos saberes, nas instituições, no poder e práticas produzidas pelas culturas sobre as relações entre homens e mulheres/masculino e feminino. Em síntese, o gênero é um “sexo social”, determinado pela comunidade, e evoluindo no tempo e no espaço (BERNARD, 2003, p. 4).

Por tudo o que explanamos até o momento, podemos afirmar que a relação entre Helena, Menelau e Páris/Alexandre pode ser reveladora de um dos aspectos da dinâmica entre os gêneros na sociedade grega arcaica. Para além da discussão acerca do rapto de Helena (HERÓDOTO, **Histórias**, I,4) ou de sua sedução—o que alteraria fortemente a relação entre o feminino e o masculino: no primeiro caso teríamos uma ação de violência submetida a Helena e cometida por Páris; já no segundo, a espartana abandona a condição de vítima e assume o protagonismo na sua relação com o príncipe troiano —, temos uma situação singular na relação Helena-Menelau, implicando em perda de poder e de prestígio para o rei espartano. Há um claro desrespeito de Páris, hóspede de Menelau, quando retira a sua esposa de casa e a leva para Troia. Porém, o que nos interessa mais diretamente nesse momento é a condição de Menelau. Ele se torna rei de Esparta pelo casamento com Helena, filha de Tíndaro, soberano espartano (POMEROY, 1999, p. 35-6; BETTINI; BRILLANTE, 2008, p. 27). Logo, perder Helena significava perder o seu poder político.

Uma releitura dos textos antigos, no nosso caso dos poemas de Homero, a partir das relações de gênero permitirá ler a história de Helena inserida nos valores gregos de uma forma mais ampla e restituí-la a sua condição de agente.

### A AÇÃO ÉPICA DE HELENA

Para analisarmos a Helena homérica, dois cantos serão o nosso ponto de partida: o canto III da *Iliada*, no qual Páris/Alexandre e Menelau se enfrentam



em um ἀντίβιον μαχέσασθαι, um combate singular, e disputam “por Helena e por tudo o que lhe pertence” (HOMERO, *Ilíada*, III, v. 70)<sup>12</sup>; e o canto IV da *Odisseia*, em que Helena, de novo em Esparta, recebe os príncipes Telêmaco e Pisístrato, que procuram notícias do paradeiro de Odisseu. Naturalmente outras passagens de ambos os poemas servirão aos nossos propósitos, mas o que nos interessa particularmente nestes dois cantos é o relevo dado por Homero à personagem em questão.

O canto III da *Ilíada* é por excelência o canto de Helena, pois estarão presentes nas ações da personagem, como veremos a seguir, todos os contornos que lhe são mais característicos: a ambiguidade, a insubmissão, a astúcia e o carisma. Não por acaso, Rachel Bernaldo (1965, p. 103) dirá que “ao lado dos guerreiros e acima deles, Helena é a tranquilidade e a amargura que surgem no meio da batalha, lançando sua sombra fria sobre vitórias e derrotas, sobre os vivos e sobre os milhares de mortos”. De certo modo, é esta a epítome do canto III, seja na teicoscopia, seja na tapeçaria.

Elegemos quatro eixos de análise que são pertinentes a nossa proposta de ler Helena sob a ótica do gênero. Cada um deles pretende demonstrar como as ações da personagem, nos poemas de Homero, de alguma maneira subvertem as relações de gênero vigentes e alçam a personagem a um lugar de destaque entre as mulheres descritas pelo poeta. Falaremos primeiro sobre a subversão técnico-poética, em que a tecelagem de Helena ganhará destaque; em seguida, sobre a subversão espacial, já que ela tem acesso a espaços que não são aqueles tradicionalmente estabelecidos para as mulheres; analisaremos a subversão ética, em que veremos como as ações da personagem para com seus interlocutores demonstram certo tipo de ἦθος, de caráter; por último, colocaremos em pauta a subversão discursiva, na qual demonstraremos a função aédica de Helena no que diz respeito ao μῦθος, um tipo particular de discurso geralmente atribuído aos homens.

### *Subversão técnico-poética*

Helena está tecendo um μέγαν ἰστὸν, uma grande tapeçaria, quando a deusa Íris vem a seu encontro tomando a forma de Laódice, sua cunhada.

12 A expressão em grego que corresponde ao trecho citado é Ἑλένη καὶ κτήμασι πᾶσι, e a forma dativa de κτήμα, utilizada como parte de uma fórmula métrica por Homero, pode indicar que os Aqueus combatem não só por Helena, mas também por suas posses, o que sugere que ela poderia ter levado consigo, na ocasião de seu rapto por Páris, bens do palácio espartano que pertenciam a Menelau. Conferir o argumento que Proclus faz da *Cypria* em West (2003, p. 69). A fórmula homérica Ἑλένη καὶ κτήμασι será repetida na *Ilíada* em III, 91; III, 285; III, 458; VII, 350; e XXII, 114. Maria Martha Pimentel de Mello (1996, p. 216) chega a afirmar que “o motivo real da guerra [de Troia] está ligado à posse de riqueza” em detrimento ao rapto de Helena.



A deusa quer avisá-la que Páris e Menelau estão prestes a combater. Chama atenção o fato de que Íris, uma deusa de particular importância na *Ilíada*, portando-se como a mensageira dos deuses, age aparentemente por conta própria, sem que nenhum dos outros deuses tenha requisitado a sua interferência<sup>13</sup>. De todo jeito, Homero faz questão de destacar as qualidades da tapeçaria de Helena nos versos seguintes (HOMERO, *Ilíada*, III, vv. 125-128):

*Encontrou-a no palácio, tecendo uma grande tapeçaria  
de dobra dupla, purpúrea, na qual ela bordava muitas contendidas  
de Troianos domadores de cavalos e de Aqueus vestidos de bronze  
contendidas que por causa dela tinham sofrido às mãos de Ares.*

Na cultura grega antiga, a atividade da tecelagem é tipicamente atribuída às mulheres. Neste primeiro momento, Helena está desempenhando a função de uma esposa ideal, reclusa no interior do palácio enquanto tece. Cena muito semelhante vai acontecer no canto IV (vv. 120-35) da *Odisseia*, pois Helena se apresentará para Telêmaco e Pisístrato tendo acabado de sair de seu tálamo, acompanhada por servas que trazem consigo os materiais de tecelagem que a rainha havia ganhado no Egito.

Em Homero, a tecelagem pode ser compreendida, a nosso ver, por três vias: em primeiro lugar, como tarefa econômica vinculada à manutenção do lar e do esposo, e que independe dos estratos sociais: “Nobres ou escravas, todas as mulheres participam, ao menos, do tecido. Tecem Helena e Penélope, tecem as escravas ofertadas por Agamêmnon, tecem as servas” (FASANO, 2018, p. 13); em segundo lugar, como um recurso metalinguístico que associa a feitura da trama do tecido com a trama do poema — basta ver que o tema da tapeçaria de Helena, as muitas contendidas “de Troianos domadores de cavalos e de Aqueus vestidos de bronze” (HOMERO, *Ilíada*, III, v. 127), vai se repetir logo adiante (v.131) na fala de Íris/Laódice, que a convida para observar “as façanhas espantosas / de Troianos domadores de cavalos e de Aqueus vestidos de bronze”. Trata-se, portanto, de metapoesia<sup>14</sup>. Por último, a tecelagem no

13 A hipótese de Kirk (1985, p. 279) é a de que a intenção do poeta é mostrar o envolvimento divino mesmo nesse tipo de procedimento humano. O autor defende que, depois do julgamento de Páris, Helena tornou-se quase um “peão” divino (*divine pawn*) nas mãos dos deuses, como se todas as ações em torno de Helena tivessem um quê de divino. Ele destaca também que a convocação de Íris prepara o caminho para o diálogo com Afrodite mais tarde.

14 Sobre o elemento metapoético ligado a Helena, conferir o texto de André Malta (2016); para a associação entre o trabalho feminino e o canto, ver o livro de Andromache Karonika (2014, p. 24 e seguintes); para as implicações metalinguísticas, ver o texto de Kenaan (2001, p. 182-196.).



imaginário grego é também um canal de comunicação subversivo. As mulheres podem, por meio desta atividade, romper com o silêncio a qual são confinadas e atingir outros públicos<sup>15</sup>. Lilian Sais<sup>16</sup> (2016, p. 124) observa a relação entre a fala e a tessitura:

Na sociedade grega antiga, falar não é uma atividade que, *a priori*, cabe às mulheres. Em vez de falar, elas tecem. Enquanto isso, os homens falam, cuidam das questões de política, guerra e sociedade, entre outras coisas. As mulheres, silenciadas, tecem, produzindo uma “fala metafórica”, ou seja, fazendo um “material silencioso falar”.

Desta maneira, Helena poderia estar “falando”<sup>17</sup> através do que tece, o que leva West (2011, p. 130) a dizer que o “desenho [na tapeçaria] reflete uma preocupação cheia de remorso com a responsabilidade que [Helena] tem diante das consequências de suas ações”<sup>18</sup>. O rasgo de ambiguidade em torno da tecelagem ao mesmo tempo a aproxima de uma atividade masculina — a fala, especialmente a fala pública —, mas sem deixar de ser uma tarefa das mulheres. Não podemos perder de vista que o estratagema por meio do qual Penélope, na *Odisseia*, engana os pretendentes por três anos é também oriundo do tear: durante o dia a filha de Icário tecia, e à noite desfazia a trama da mortalha.

Outra evidência do caráter ambíguo e subversivo em torno da tecelagem é de ordem linguística. Em Homero, o campo semântico do verbo tecer (ὄφαινω) possui um sentido literal (aquele de tecer peças de vestuário e objetos

15 Há, em Homero, inclusive, uma conexão entre a tecelagem e o canto, o que aproxima ainda mais a atividade poética (masculina) da atividade fabril (feminina): no canto V da *Odisseia* Hermes é enviado por Zeus à ilha de Calipso para comunicar à deusa a deliberação de Zeus de que Odisseu deve retornar à Ítaca. Hermes a encontra em sua gruta, onde “(...) ela cantava com linda voz; / e com lançadeira dourada trabalhava ao seu tear” (HOMERO, *Odisseia*, V, vv. 51-62).

16 Em sua tese de doutorado, a autora cita expressões do artigo “Language and the Female in Early Greek Thought”, de Ann Bergren, originalmente publicado em 1981 no jornal *Arethusa*. Em 2008 o texto de Bergren foi republicado pelo Center of Hellenic Studies, da Universidade de Harvard. As expressões em aspas são, portanto, do texto original de Bergren. Ver Bergren (2008).

17 Existe um mito exemplar a respeito da relação entre tessitura e fala: Tereu casou-se com Procne, mas estuprou em segredo Filomela, irmã de Procne, e cortou sua língua; Filomela tece então uma túnica contando o que Tereu havia feito e presenteia sua irmã, que mata o filho que havia tido com seu marido e o serve em um jantar ao próprio. Algumas das fontes que contam o mito são: Ovídio, *Metamorfoses*, VI, 412-674; Apolodoro, *Biblioteca*, 3.14.8; Pausânias, *Descrição da Grécia*, 1.5.4. Uma peça de Sófocles chamada *Tereus*, da qual restam alguns fragmentos, também utilizou esta mesma matéria mítica. Conferir: PEARSON, 1917.

18 André Malta (2016, p. 21) também cita este trecho de West, destacando a abordagem sua “psicológica”.



domésticos) e um sentido figurado ou metafórico (o de tecer mitos, planos, enganos e astúcias). As duas formas são produtivas tanto na *Iliada* quanto na *Odisseia*<sup>19</sup> e revelam que, pelo menos para a tradição épica, a ação de tecer e de tramar estavam conectadas semanticamente, e, nesse sentido, Penélope talvez seja a personagem que melhor encarna as duas acepções do verbo grego. O caso de Helena, entretanto, difere do caso de Penélope; pois se a tecelagem de Penélope é do tipo objetivo (se destina a um fim, o dolo) e funcional (a mortalha possui um valor narrativo na *Odisseia*), a tecelagem de Helena é do tipo subjetivo e decorativo (ela tece uma peça na qual enxerga a si própria e seu papel na guerra, e que não tem valor concreto ou narrativo), pois nunca pretendeu ser outra coisa além do que é: a sua versão, em imagem, da guerra de Troia.

### *Subversão espacial*

Íris lança no coração de Helena um *γλυκὸν ἴμερον*, um doce desejo, que faz com que ela se recorde de seu primeiro marido, Menelau, da sua cidade e dos seus progenitores. Em outras palavras, Helena se lembra da sua vida espartana, e por causa disso se precipita para fora do tálamo “com lágrimas nos olhos” (HOMERO, *Iliada*, III, v. 142). Ela se dirige às Portas Esqueias — não sozinha, mas acompanhada por duas criadas, Etra e Clímene — para assistir ao já referido combate singular entre Páris e Menelau, duelo este que decidirá o seu futuro. Nas muralhas estarão Príamo e outros sete anciões regentes de Troia, que pela idade não têm mais condição de guerrear. Assim que percebem a aproximação de Helena, sussurram “palavras aladas” (HOMERO, *Iliada*, III, vv. 156-160):

*Não é ignomínia que Troianos e Aqueus de belas cnêmides  
sofram durante tanto tempo dores por causa de uma mulher destas!  
Maravilhosamente se assemelha ela às deusas imortais.  
Mas apesar de ela ser quem é, que regresse nas naus;  
que aqui não fique como flagelo para nós e nossos filhos.*

Algumas questões linguísticas merecem ser destacadas. A palavra grega que corresponde à “ignomínia” é *νέμεσις*, palavra cara à tradição épica, pois

19 Usos literais do verbo “tecer”: II., III, 125; VI, 457; XXII, 440; Od., II, 94; V, 62; VII, 105; XIII, 107; XV, 517; XIX, 139; XIX, 149; XXIV, 129; XXIV, 139; XXIV, 147. Usos figurados ou metafóricos: II., III, 212; VI, 187; VII, 324; IX, 93; Od., IV, 678; IV, 739; V, 356; IX, 422; XIII, 303; XIII, 386.



segundo algumas versões a deusa Nêmesis teria sido a mãe de Helena<sup>20</sup>. Haveria aqui uma referência homérica a esta tradição? De qualquer maneira, o sentido do verso, como defende Kirk (1985, p. 285), é o de que os nem troianos nem os aqueus devem sentir justa indignação, οὐνέμεσις, diante de um ato injusto. Ou seja, nem gregos nem troianos devem se sentir desonrados por lutarem por ela. Helena é vista pelos anciões de maneira ambígua, e o uso do advérbio αἰνῶς, que pode ser traduzido tanto por “extremamente” quanto por “terrivelmente”, reforça ainda mais tal condição da personagem — que muito lembra a descrição que Hesíodo faz de Pandora como um καλὸν κακὸν, um belo mal (HESÍODO, *Teogonia*, v. 585). De qualquer maneira, Helena está fora do palácio, sobre as muralhas, e terá início a teicoscopia, a identificação e a descrição dos maiores heróis do exército grego. Para Minchin (2007, p. 185), Príamo se dirige a Helena não porque desconheça os principais heróis aqueus mesmo depois de nove anos de guerra, mas porque quer criar laços com ela. Seja qual for o objetivo do rei, Helena, em público, tece comentários sobre personagens como Agamêmnon, Odisseu e Ájax, e ele aprova suas palavras (HOMERO, *Ilíada*, III, v. 204). Precisamos levar em conta nesta passagem a já referida caracterização que Xenofonte faz dos espaços destinados à ação da mulher, que pertencem ao interior da casa. Aqui, vemos Helena ocupar um espaço que não condiz com a dicotomia espacial típica da época clássica. Em relação a isso, Katz (1981, p. 21) vai dizer que no período clássico os gregos habitavam um mundo dividido em que masculino e feminino eram princípios de organização espacial, porém, segundo a helenista, “nos poemas homéricos, por contraste, a dicotomia de papéis, atributos e esferas de atividade é muito menos rígida, e a oposição entre domínios “públicos” e “privados” é discutivelmente não existente.

20 De acordo com os fragmentos da *Cypria* (um poema épico de doze cantos que contaria a origem da guerra de Troia e os eventos que antecederam o cerco à cidade), Helena não é filha de Zeus e Leda, mas de Zeus e Nêmesis, que teria sido estuprada pelo Cronida (Conferir o fragmento da *Cypria*, segundo Athenaeus, em West, 2003, p. 89). Nêmesis é uma divindade ligada à justa distribuição, à justa indignação e à retribuição por males recebidos; é uma deusa tutelar do equilíbrio. Em Homero, Helena é sempre referida como “filha de Zeus”, mas o poeta nunca nos diz objetivamente quem é sua mãe. Conferir II, III, 199; III, 418; III, 426; e *Od.*, IV, 184; IV, 219; e XXIII, 218. Quando Odisseu acessa o Hades para consultar Tirésias sobre seu retorno, ele vê a alma de Leda, que Homero descreve da seguinte maneira (HOMERO, *Odisseia*, XI, 298-300): “Vi depois Leda, a esposa de Tíndaro, / que a Tíndaro deu dois filhos de ânimo rijo / Castor, o domador de cavalos, e Pólux, o pugilista”. Neste trecho, não há menção a Helena como filha de Leda. No canto III da *Ilíada*, entretanto, Helena pergunta sobre seus irmãos, Cástor e Pólux, (HOMERO, *Ilíada*, III, 234-242), e diz que compartilham da mesma mãe. Segundo a *Biblioteca* de Apolodoro (3.10.7), entretanto, um pastor teria encontrado o ovo resultante da união entre Zeus e Nêmesis e entregado a Leda, que teria criado Helena como sua própria filha. Fica a questão: saberia Helena quem é sua verdadeira mãe?



Se tomarmos os poemas de Homero como referências *possíveis* do que o século VIII a.C experimentou em termos de relações de gênero, podemos então afirmar que ali estão os esboços imprecisos e indefinidos do que a Atenas de Xenofonte experimentaria séculos mais tarde. Por mais que em Homero não haja uma divisão evidente entre os espaços que homens e mulheres podem ocupar, como aponta Katz, encontramos algumas passagens do poema que demonstram tentativas de reclusão do feminino. Vejamos por exemplo a recomendação que Telêmaco faz a Penélope, tendo ela censurado o aedo Fêmio por cantar o regresso dos aqueus (HOMERO, *Odisseia*, I, vv. 356-359):

*Agora volta para os teus aposentos e presta atenção  
aos teus labores, ao tear e à roca: e ordena às tuas servas  
que façam os seus trabalhos. Pois falar é aos homens  
que compete, a mim sobretudo: sou eu quem manda nesta casa.*

Telêmaco ordena à mãe que se retire do μέγαρον, da sala principal do palácio, pois é lá que os pretendentes estão enquanto ouvem a performance de Fêmio. Lilian Sais (2016, p. 34) diz que “o μέγαρον é o espaço ‘mais’ público e, portanto, masculino da casa; é lá que são recebidos os hóspedes. No caso do palácio de Odisseu, é lá que estão instalados, todos os dias, os pretendentes e a desordem que eles trazem”, e conclui dizendo que esse μέγαρον em especial “é mais público (e, então, masculino) do que poderíamos supor em um primeiro momento”. Percebemos, então, que por mais que não haja nos poemas de Homero uma segregação espacial rígida do feminino, existem espaços mais ou menos “apropriados” para uma mulher<sup>21</sup>.

A passagem de Telêmaco e Penélope nos interessa porque mostra que a presença feminina no espaço público não é um evento ordinário. A presença de Helena nas muralhas de Troia, mesmo acompanhada por suas criadas, demonstra como seu status é privilegiado, e mais: além de ocupar um assento ao lado de Príamo (“Chega aqui, querida filha, e senta-te ao meu lado”; HOMERO, *Iliada*, III, v. 162), Helena fala e é ouvida. Coisa semelhante ocorre na *Odisseia* durante a despedida de Telêmaco e Pisístrato, em que ela está do lado de fora do palácio observando a partida dos príncipes e um prodígio acontece: uma águia voa ao lado do carro dos dois segurando nas

21 Nancy Felson e Laura Slatkin (2006, p. 114) assinalam que “é tradicionalmente atribuído às mulheres o ritual de cuidar dos mortos, e em particular a performance do lamento funeral, um dos poucos modos de discurso das mulheres permitido na antiguidade”. É por isso que a cena do discurso de Helena no canto XXIV da *Iliada* não nos interessa em termos de subversão espacial. É importante assinalar, entretanto, que Helena é a última mulher do poema a falar, o que ressalta ainda mais a sua condição particular.



garras um ganso branco. Telêmaco pergunta a Menelau para quem este sinal dos deuses havia sido enviado. Enquanto o rei de Esparta tenta decifrar o enigma, Helena toma a palavra e interpreta o prodígio — e Telêmaco diz em resposta (HOMERO, *Odisseia*, XV, vv. 180-181): “Que assim queira Zeus, o esposo tonitruante de Hera / Então eu te dirigiria preces, como se fosse uma deusa”. Novamente, em público, sob os olhos de homens e mulheres, e respondendo no lugar do marido, Helena fala — e é ouvida.

### *Subversão ética*

Se Aristóteles afirma em sua *Poética* (1450B, 5-10) que o ἦθος, o caráter, se manifesta nas escolhas deliberadas, ou naquilo que se prefere ou se evita, precisamos refletir sobre as escolhas, ações e falas de Helena para verificarmos o tipo de caráter da personagem de Homero. No referido episódio da teicoscopia, Príamo pede a Helena que identifique o aqueu “belo”, “alto e forte”, de “aspecto nobre” e que “parece um rei” (HOMERO, *Ilíada*, III, vv. 163-170). E ela, por sua vez, responde o ancião com as seguintes palavras (HOMERO, *Ilíada*, III, vv. 172-180):

*Venerando és tu para mim, querido sogro, e terrível:  
quem me dera ter tido o prazer da morte malévola,  
antes de para cá vir com teu filho, deixando o tálamo,  
os parentes, a minha filha amada e a agradável companhia  
das que tinham a minha idade: mas isso não pôde acontecer.  
É por isso que o choro me faz definhar.  
Mas responder-te-ei àquilo que me perguntas.  
Este é o Atrida, Agamêmnon de vasto poder,  
que é um rei excelente e um forte lanceiro.  
Era cunhado da cadela que sou; se é que foi mesmo.*

A fala de Helena, a sua primeira no poema, é marcada por um tom de lamento, arrependimento e tristeza em relação ao curso dos acontecimentos; ela diz, olhando em retrospectiva, que preferia ter morrido ao invés de ir para Troia com Páris/Alexandre, e lamenta ter deixado para trás uma teia de relações sociais. Karanika (2014, p. 27) percebe no discurso de Helena uma tentativa de utilizar a sua responsabilidade nos eventos da guerra de maneira estratégica, como se ela estivesse “tecendo uma trama” em um processo maior de controlar a opinião dos outros sobre si mesma.

Portando-se dessa maneira, Helena assume uma posição feminina tradicional, mas com o propósito evidente de manipular o que dizem a seu respeito. Antes de responder a pergunta de Príamo, Helena faz questão de



mostrar como se sente, mesmo que o sogro nada tenha perguntado. E encerra chamando a si mesma de *κυνώπιδος*, cadela<sup>22</sup>. Para entendermos a dimensão das palavras de Helena precisamos investigar o sentido de *κύων*, de cão, em Homero. Seijo (2017, p. 18) chama atenção para o fato de que ela está “manifestando o pesar e a vergonha que lhe causa ter sido a causa da guerra”, pois:

Se se deixam de lado os símiles e as metáforas, a palavra *κύων* aparece quarenta vezes na *Iliada*, e trinta e cinco dessas aparições fazem referência a cães que devoram cadáveres humanos. Ser alimento dos cachorros constitui uma ameaça a um herói épico, dado que lhe privaria de uma morte gloriosa.

Cunliffe destaca (1963, p. 242), por sua vez, que *κυνώπις*, nominativo de *κυνώπιδος*, possui um sentido de “perda do senso de vergonha ou decência; [qualifica um indivíduo como] desavergonhado, imprudente, escandaloso”. Ambas as definições são coerentes no contexto, uma vez que Helena pode estar se qualificando como causa da guerra de Troia, pois faz com que heróis tombem no campo de batalha, e, paralelamente, condena a si mesma por ter se submetido, com Páris/Alexandre, às delícias de Afrodite. Mas por que Helena, além manifestar arrependimento, chama a si mesma de cadela? A hipótese de Roisman (2006, p. 13-14) é a de que, para conquistar a simpatia de seus interlocutores, de quem ela necessita, em especial Príamo, Helena encena deliberadamente um tipo feminino estereotipado, evidenciando “sua habilidade e competência na hora de fazer com que as pessoas se sintam bem e de cuidar de si mesma ao ser uma mulher que não é bem-vinda em um ambiente hostil”.

Outro traço evidente da personalidade de Helena pode ser percebido na sua terceira resposta a Príamo, na qual ela identifica Ájax e Idomeneu. Já assinalamos que ela faz questão de comentar coisas que não foram perguntadas, mas que nem por isso recebe uma repreensão ou censura por parte dos anciões. Nessas falas aparentemente ingênuas de Helena podemos encontrar críticas sutis ou mesmo ironias finas que passam despercebidas se não tentarmos romper a superficialidade do texto e adentrar o contexto ficcional do poema. Na passagem abaixo Helena revela não ter notícias dos irmãos, mesmo que nenhum dos anciões tenha perguntado qualquer coisa sobre eles (HOMERO, *Iliada*, III, vv. 236-242).

22 Helena chamará a si mesma de “cadela” três vezes na *Iliada* (III, v. 180; VI, v. 344 e 356) e uma vez na *Odisseia* (IV, v. 145).

Só não consigo ver dois condutores de hostes:  
Castor domador de cavalos e o pugilista Polideuces,  
meus irmãos, que minha mãe deu à luz.  
Ou não seguiram para cá, da agradável Lacedemônia,  
ou embora tenham vindo nas naus preparadas para o alto-mar,  
não querem agora participar neste combate de homens,  
por recearem os vergonhosos insultos a meu respeito.



Helena não sabe, mas seus irmãos morreram, e Homero faz questão de dar essa informação nos versos seguintes (243-4). De acordo com a tradição épica, a morte de Cástor e Pólux seria o tema do terceiro canto da *Cypria*, se podemos levar em conta o argumento de Proclus. Se pensarmos nos efeitos da performance do aedo sobre a audiência, podemos conjecturar que a intenção de Homero ao revelar esse tipo de informação após a fala de Helena é criar um contraste entre a sua situação em Troia, que há nove anos vive em ignorância no que diz respeito ao mundo para além das margens do Escamandro, e a realidade ficcional criada pelo poeta. Seu estado é o de um isolamento pleno, como se ela ficasse confinada ao palácio enquanto a guerra se desenrola nas planícies à frente dos portões da cidade. Helena não vê Príamo e Páris/Alexandre como parte de sua família (o que pode ser percebido no verso 174 do mesmo canto quando, ao se dirigir a Príamo, se refere à Páris/Alexandre “teu filho”, e não “meu marido”), mas deixa claro que sente falta da vida que levava em Esparta e das relações que mantinha lá (vv. 175-176). Em Troia Helena não é mais do que o monumento vivo da desgraça dos troianos, visão esta sintetizada no verso 160 nos sussurros dos anciões (“que aqui não fique como flagelo para nós e nossos filhos”). Como observa Nicole Loraux (1995, p. 195-196), Helena transita entre ser objeto de prazer e sofrimento — o que é brilhantemente colocado no verso 158 deste mesmo canto com o uso do advérbio αἰνῶς, como já foi apontado.

Apesar disso, Helena faz questão de não ser uma simples marionete de deuses e homens. Ela não se submete facilmente aos caprichos das divindades, em especial Afrodite, pois tem uma reputação a zelar, mesmo que a maioria tenha uma visão negativa a seu respeito. Quando Afrodite retira Páris do combate singular com Menelau e o leva para o tálamo, a deusa se transforma em uma velha cardadora de lã, que afirma estar Páris/Alexandre à sua espera no leito nupcial. Helena, por meio da astúcia, percebe de imediato que a pessoa a sua frente é uma deusa e dá a ela uma resposta com palavras ásperas (HOMERO, *Ilíada*, III, vv. 399-412).

*Deusa surpreendente! Por que deste modo queres me enganar?  
Na verdade me levarás para mais longe, para uma das cidades*



*bem habitadas da Frigia ou da agradável Meônia,  
se também lá existir algum homem mortal que te é caro,  
visto que Menelau venceu o divino Alexandre e agora  
intenta levar para casa a mulher detestável que eu sou.  
Por isso agora aqui vieste como urdidora de enganos.  
Vai tu sentar-te ao lado dele, abjura os caminhos dos deuses  
e que não te levem mais teus pés ao Olimpo!  
Em vez disso estima-o sempre e olha por ele,  
até que ele te faça sua mulher, ou até sua escrava!  
Mas para lá eu não irei — seria coisa desavergonhada —  
tratar do leito àquele homem. No futuro as Troianas  
todas me censurariam. Tenho no peito dores desmedidas.*

A réplica de Helena a Afrodite pode ser dividida em três momentos, e desses três momentos três fatos são reveladores. Em primeiro lugar, ela pensa que a deusa pretende enganá-la, levando-a para um outro favorito seu que não é Páris/Alexandre ou Menelau (vv. 400-404); isto demonstra que a personagem está ciente de que o seu destino depende dos caprichos da deusa. Em segundo lugar, Helena dirige palavras duras a Afrodite, sugerindo que ela se torne mulher ou escrava de Páris/Alexandre (vv. 408-409); mais do que desobedecer deliberadamente uma ordem da deusa, ela demonstra indiferença tanto em relação a Afrodite como também no que diz respeito ao tipo de relação que ela pode vir a ter com seu marido. Por último, Helena ainda se preocupa com a sua reputação entre as mulheres troianas, pois teme que, caso ceda, ela acabe se tornando um motivo de escárnio por se deitar com um homem infame. No fim das contas, seu protesto de nada adiantará, pois ela se verá obrigada a dividir o leito com Páris/Alexandre mesmo contra a sua vontade. No entanto, sua falaseguinte, dirigida ao marido, mostra não só a sua preferência por Menelau e o desejo de que ele tivesse morrido, mas — em um mundo onde a κλέος, a glória, é conquistada diante dos olhos dos outros na guerra — escancara a covardia de Páris/Alexandre, que neste momento, inflamado por Afrodite, a deseja como nunca, patético como sempre (HOMERO, *Iliáda*, III, vv. 428-436):

*Voltaste da guerra. Quem me dera que lá tivesses morrido,  
vencido por homem mais forte, como é o meu primeiro marido!  
Na verdade te vangloriaste no passado de seres melhor  
que Menelau, dileto de Ares, pela força das mãos e da lança!  
Vai lá agora desafiar Menelau, dileto de Ares, para de novo  
combater contigo, corpo a corpo. Mas eu própria  
te mando desistir: contra o loiro Menelau não combatas  
um combate corpo a corpo nem queiras contra ele lutar  
insensatamente, para que não sejas vencido pela lança dele.*



No canto VI, Helena voltará a dirigir palavras amargas para Páris/Alexandre em um diálogo com Heitor. Ela, que estava desempenhando atividades femininas, toma a palavra mesmo que nenhum dos príncipes troianos tenham perguntado a ela qualquer coisa, e diz a Heitor, na frente do marido, que preferia ter sido esposa de um homem mais digno, e que Páris/Alexandre “não está no seu perfeito juízo, nem alguma vez estará” (HOMERO, *Íliada*, VI, vv. 350-353). Helena não faz questão alguma de esconder o seu desprezo por seu atual marido, um ato de insubmissão impensável que vai na contramão do comportamento esperado de qualquer esposa grega.

### *Subversão discursiva*

Resta destacar, por último, de que maneira os discursos de Helena a Pisístrato e Telêmaco (tanto o do canto IV da *Odisseia* quanto o do canto XV) possuem características de uma fala incomum ao gênero feminino. Para isso, precisamos resgatar a já referida censura de Telêmaco a Penélope no canto I, na qual o filho de Odisseu diz que “falar é aos homens que compete” (HOMERO, *Odisseia*, I, vv. 358-359). O sentido da frase é o de que a fala é um assunto dos homens, e esta fala corresponde à palavra grega μῦθος. Mas qual o sentido deste μῦθος? Lilian Sais (2016, p. 34) diz que “Telêmaco usa o termo referindo-se não a qualquer fala, mas sim à fala pública”. Portanto, falar na presença de hóspedes (como é o caso dos pretendentes, ainda que hóspedes indesejados e impertinentes) e em espaços públicos (como por exemplo, o lado de fora do palácio de Menelau, ou mesmo nas muralhas de Tróia) são atividades que não fazem parte da esfera feminina, pois às mulheres o μῦθος não compete. Apesar disso, vimos em várias ocasiões Helena quebrar estes padrões de comportamento e tomar a palavra, falando sobre o que deseja; por causa disso, analisaremos agora algumas propriedades das falas da personagem.

No canto IV ela utiliza um φάρμακον, uma droga, para, diluído no vinho, anular a dor que Telêmaco, Pisístrato e Menelau sentiam ao rememorar o passado. Ela aprendera tais habilidades com Polidamna, a rainha egípcia esposa de Ton, durante o período em que ela e Menelau estiveram por lá. Helena serve o vinho adulterado e toma a palavra (HOMERO, *Odisseia*, IV, vv. 235-239).

*Atrida Menelau, criado por Zeus, e vós que aqui estais,  
filhos de homens nobres! Ora a um, ora a outro,  
dá Zeus o bem e o mal; pois tudo ele pode.  
Sentai-vos agora na sala, comprazei-vos com o festim  
e deleitai-vos com discursos: por mim, algo direi de adequado.*



Aqui vemos a personagem não só controlando as emoções de seus interlocutores através de uma droga especial, mas ocupando o lugar de contadora de histórias para o deleite de seu marido e de seus hóspedes. Doyle (2010, p. 6) enfatiza seu poder magnético ao dizer que “Helena reconhece Telêmaco imediatamente e no seu discurso de abertura ela chama atenção da sua audiência intencionalmente para suas habilidades perceptivas e de controle narrativo”. Não por acaso, então, os “discursos” aqui são, em grego, *μύθοις*, indo totalmente contra a determinação anterior de Telêmaco de que não compete às mulheres falar. Helena não só fala, mas conta um *μῦθος*, uma história sobre um encontro secreto entre ela e Odisseu durante a guerra de Troia. O filho de Laertes entrou em Troia disfarçado de mendigo, e Helena — como era de se esperar, já que fez a mesma coisa com Telêmaco e Afrodite — o reconhece. Não só o reconhece, mas o banha, unta seu corpo com azeite e o veste; e por mais que a história pareça absurda (afinal de contas, como uma princesa troiana conseguiria agir dessa maneira em segredo?), a oportunidade de contá-la com tantos detalhes, principalmente banhando um homem que não fazia parte de sua família, mostra como Helena subverte o que se espera de uma esposa, de uma princesa ou de uma rainha.

No canto XV (verso 171), na interpretação do prodígio dos pássaros a Telêmaco e Pisístrato, Homero novamente utilizará a palavra *μῦθος* para descrever e qualificar o tipo de fala de Helena. Aqui o poeta utiliza uma fórmula recorrente aos discursos masculinos, o *φάτομῦθον*. Lilian Saias (2016, p. 36) explica que essa fórmula, na *Odisseia*, introduz falas que possuem certa autoridade, como é o caso aqui: Helena toma a palavra de Menelau e interpreta um prodígio que assegura o retorno de Odisseu para Ítaca. No fim das contas, Telêmaco só obtém o que veio procurar — notícias sobre o pai — por meio da *μῆτις*, da astúcia, de Helena.

## CONCLUSÃO

Como tentamos demonstrar até aqui, Helena ocupa nos poemas homéricos um *status* privilegiado em relação às demais mulheres descritas pelo poeta. Utilizamos quatro eixos de análise (técnico-poético, espacial, ético e discursivo) para evidenciar de que maneira a personagem subverteu as relações de gênero. Mais do que justificar tal destaque pela sua genealogia — filha de Zeus, como tantas vezes nos lembra Homero —, podemos conjecturar que, se em alguma medida há uma representação da realidade no que diz respeito a hábitos e costumes de época na *Iliada* e na *Odisseia*, a figura de Helena pode contribuir para alargar o nosso entendimento sobre as relações de gênero no século VIII.



Defendemos que esse novo quadro teórico oferecido pelas discussões de gênero contribuiu para o alargamento dos domínios da pesquisa, para a inserção da história sobre as mulheres na história global (BERNARD, 2003, p. 4). E a força de ação feminina também é ressaltada por Helena como um legado para as futuras gerações. Ela diz a Heitor em um exercício claro de metalinguagem e consciência poética, “sobre nós fez Zeus abater um destino doloroso, para que no futuro / sejamos tema de canto para homens ainda por nascer” (HOMERO, *Ilíada*, VI, vv. 357-358).

**Abstract:** This article aims to analyze the character of Helen in *Iliad* and *Odyssey* from gender perspective. To achieve our goal, we have adopted four research axis — technical-poetic, spatial, ethic and discursive — in order to investigate how Helen subverts the gender relations in homeric epic. We argue that Helen’s speeches and acts reveal her special *status* in those poems, what can make us reflect about the spheres of action and participation of women in Homer’s time.

**Keywords:** Archaic Greece, Homer, Helen, Gender.

## REFERÊNCIAS

Dossiê

### *Documentação escrita*

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Antônio Mattoso e Antônio Queirós Campos. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

EURÍPIDES. Hécuba. Trad. Maria do Céu Fialho e José Luís Coelho. In: SILVA, M.F.S. (Coord.). *Eurípides: Tragédias II*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

HERÓDOTO. *História*. Trad. Mário G. Kury. Brasília: Ed. UnB, 1988.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. F. Lourenço. São Paulo: Cia. das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. *Odisséia*. Trad. F. Lourenço. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Anna Lia Amaral de A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

XENOFONTE. *Econômico*. Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

### *Bibliografia*

BERNARD, Nadine. *Femmes et société dans la Grèce classique*. Paris: Armand Colin, 2003.

BERGREN, Ann. *Weaving Truth: Essays on Language and the Female in Greek Thought*. Washington: Center for Hellenic Studies, 2008.



- BESPALOFF, Rachel. Helen. In: STEINER, George; FAGLES, Robert (Ed.). **Homer: A Collection of Critical Essays**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1965.
- BETTINI, Maurizio; BRILLANTE, Carlo. **El mito de Helena: Imágenes y relatos de Grecia a nuestros días**. Madrid: Akal, 2008.
- BOEHRINGER, Sandra; CUCHET, Violaine Sebillotte. (Dir.). **Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine**. Malakoff: Armand Colin, 2017.
- Bourdieu, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- CALAME, Claude. **Poétiques des mythes dans la Grèce antique**. Paris: Hachette, 2000.
- \_\_\_\_\_. Hélène, cause de la guerre de Troie. In: BOEHRINGER, S.; CUCHET, V.S. (Dir.). **Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine**. Malakoff: Armand Colin, 2017.
- CUNLIFFE, John R. **A lexicon of the Homeric dialect**. Norman: University of Oklahoma Press, 1963.
- DAVIDSON, James. Bodymaps: Sexing Space and Zoning Gender in Ancient Athens. In: FOXHALL, Lin; NEHER, Gabriele. **Gender and the city before Modernity**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 107-24.
- DOYLE, Andrea. "Unhappy even after:" The Problem of Helen in Odyssey IV. **Akroterion**, vol. 55, 2010, p. 1-18.
- FASANO, Graciela C. Zecchin. Apuntes sobre la visión homérica de lo femenino. In: LESSA, F.; FASANO, G. C. Z. (Org.). **Literatura e sociedade na Grécia Antiga**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2018, p. 11-30.
- FELSON, Nancy; SLATKIN, Laura M.; Gender in Homeric Epic. In: FOWLER, R. (ed.). **The Cambridge Companion to Homer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- FOXHALL, Lin. **Studying Gender in Classical Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- KARANIKI, Andromache. **Voices at Work: Women, Performance and Labor in Ancient Greece**. Baltimore: John Hopkins University Press, 2014.
- KATZ, Marylin A. The Divided World of Iliad VI. **Women's Studies**, vol. 8, n. 1-2, 1981, p. 21-46.
- KENAAN, VeredLev. Silent Images: The Role of Mythological Weaver in Ancient Criticism. In: JÄKEL, Siegfried; TIMONEN, Asko. **The Language of Silence**. Vol. 1. Turku: Turun Yliopisto, 2001, p. 182-196.
- KIRK, Geoffrey et alii. **The Iliad: a commentary**. 6 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1985-1993.
- LESSA, Fábio de Souza **Mulheres de Atenas: Méliissa do gineceu à agora**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.
- LORAU, Nicole. **The Experiences of Tiresias: The Feminine and the Greek Man**. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- LOURENÇO, Frederico. Helena na epopeia homérica. In: BAÑULS, J.V. *et alii* (Ed.). **O mito de Helena de Troia à actualidade**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2007, p. 47-53.
- MALTA, André. Metapoesia e a Helena de Homero. **Nuntius Antiquus**, Belo Horizonte, v. 12, n. 1, p. 13-25, 2016.



MATOS, Maria Izilda Santos de. Gênero: categoria/perspectivas e constituição do campo historiográfico. In: TAMANINI, Marlene *et alli*. **Teorias e Políticas do Gênero na Contemporaneidade**. Curitiba: Ed. UFPR, 2017, p. 39-63.

MELLO, Maria M. Pimentel de. A Mulher em Homero. **Phoïnix**, Rio de Janeiro, n. 2, p. 215-228, 1996.

MINCHIN, Elizabeth. **Homeric Voices: Discourse, Memory, Gender**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

POMEROY, Sarah. **Diosas, rameras, esposas y esclavas: Mujeres em la Antigüedad clásica**. Madrid: Akal, 1999.

ROISMAN, Hanna M. Helen in the "Iliad" "Causa Belli" and Victim of War: From Silent Weaver to Public Speaker. **The American Journal of Philology**, Vol. 127, No. 1, 2006, p. 1-36.

ROMILLY, Jacqueline de. **Homero: introdução aos poemas homéricos**. Lisboa: Edições 70, 2001.

SAIS, Lilian A. **Mulheres de Homero: o caso das esposas da Odisseia**. 2016. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) — Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

SEIJO, Francisca Gómez. Responsabilidad y ambigüedad de Helena en la épica homérica. **Humanitas**, Coimbra, v. 69, 2017, p. 9-45.

SCOTT, Joan. The problem of invisibility. In: KLEINBERG, Jay. **Retrieving Women's History: Changing Perceptions of the Role of Women in Politics and Society**. Paris: UNESCO/Berg, 1989, p. 5-29.

\_\_\_\_\_. Prefácio a Gender and Politics of History. **Cadernos Pagu: desacordos, desamores e diferenças**, Campinas, v. 3, 1994, p. 11-27.

\_\_\_\_\_. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v. 20, n.2, 1995, p. 71-99.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **O mundo de Homero**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

WEST, Martil L. **Greek Epic Fragments: From the Seventh to the Fifth Centuries BC**. London; Cambridge: Harvard University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. **The making of the Iliad: disquisition and analytical commentary**. Oxford: Oxford University Press, 2011.



## ENTRE O GÊNERO ESTILÍSTICO E AS RELAÇÕES DE GÊNERO: CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS ELEGIAS OVIDIANAS NO PRINCIPADO DE AUGUSTO (I a.C. / I d.C.)

Ana Teresa Marques Gonçalves<sup>1</sup>

Mariana Carrijo Medeiros<sup>2</sup>

**Resumo:** Ao direcionarmos um olhar atento às conjunturas nas quais estamos inseridos, como aquelas que giram em torno das tentativas de inserção social, política e cultural realizadas pelos Projetos de Leis do Senado como, por exemplo, o da inclusão do projeto “Escola Sem Partido” na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, como mencionado na chamada para o presente Dossiê “Gênero no Mundo Antigo: contribuições para um debate”, percebemos que são inúmeras as formas e as ferramentas que atuam no processo de nomeação, de construção e de naturalização de pensamentos e práticas de exclusão e de desigualdades de gênero. No contato com documentos provenientes do tão vasto mundo antigo, podemos perceber que, ainda que tais povos não conhecessem o que hoje nomeamos enquanto construções culturais e sociais dos gêneros, eles as praticaram em diversas esferas, seja a partir das leis, da cidadania, do teatro, do casamento e, também, a partir dos próprios gêneros estilísticos em que pautavam seus escritos. Elencamos, desta forma, o gênero elegíaco produzido pelo poeta romano Ovídio (I a.C./ I d.C.) para, a partir das obras *Amores*, *Ars Amatoria*, *Epistulae Heroidum* e *Remedia Amoris*, pensarmos e questionarmos a forma como tais escritos, ao estarem circundados por uma tradição, atuaram neste processo de construção, reafirmação, naturalização e atribuição de papéis de gênero que são, indubitavelmente, historicamente construídos.

**Palavras-Chave:** Relações de Gênero; Gênero Elegíaco; Ovídio; Principado de Augusto.

Dossiê

Ao pensarmos, aqui, no gênero elegíaco enquanto um dos meios pelos quais as normas construídas, reafirmadas e vislumbradas para as relações de gênero puderam ser propagadas na sociedade romana do período augustano, o pensamos, sobretudo, enquanto uma ferramenta de informação

1 Professora Associada IV de História Antiga e Medieval na UFG. Doutora em História pela USP. Bolsista Produtividade II do CNPq. Coordenadora do LEIR-GO. anateresamarquesgoncalves@gmail.com

2 Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Bolsista Capes. Orientada pela Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves. marianacarrijomedeiros@gmail.com



e de propagação, uma vez que, de acordo com Richard Miles, “sem a palavra escrita<sup>3</sup> seria impossível a manutenção do Império. O conhecimento era poder e o Império romano soube articular bem as informações do governante aos governados (e o inverso também)” (MILES, 2005, p. 38). Nos remetemos, desta forma, à *propagare*, verbo proveniente do latim cujo substantivo é *propagatio*, o qual possui seu significado voltado para os atos de se ampliar, estender e prorrogar tempos e espaços, implantar e difundir (GONÇALVES, 2002, p. 73). Este termo, entendido hoje como os diversos meios utilizados para a divulgação e exposição de informações no objetivo de se construir um consenso<sup>4</sup>, esteve – e ainda está – atrelado à intenção de venda de produtos e à sociedade de consumo. Isto não nos impede de ressignificá-lo e utilizá-lo no contexto do Principado de Augusto de acordo com as especificidades do mesmo, haja vista que, de acordo com o autor Huici Módenes, propagação e poder estão intimamente interligados desde o momento em que as noções de hierarquização e organização social começaram a ser postas, ainda que com outros nomes, nas diferentes sociedades. Para que o poder e as normas tenham consentimento e aceitação por quem é governado, precisam ser constantemente comunicados por intermédio da propagação, dos aparatos e técnicas de retórica e de persuasão enquanto esforços de convencimento e de fixação de ideias pretendidas (MÓDENES, 1996, p. 37-45).

No seio deste processo de propagação, de formação e de tentativas de fixação da tradição<sup>5</sup>, das normas de condutas e dos modelos ideais por

3 De acordo com François Desbordes, em seu livro *Concepções sobre a escrita na Roma Antiga*: “[...] a escrita foi fator capital no desenvolvimento do povo romano e de seu império, tornando-se, assim, a base da cultura latina – a ponto de uma mesma palavra, *litterae*, designar os caracteres do alfabeto e as mais altas manifestações da vida intelectual” (DESBORDES, 1995, p. 9). Ainda de acordo com o autor, podemos perceber a importância destinada à escrita e à leitura em Roma através das diversas formas de texto: a poesia, a lei, o testamento, o epitáfio. Mesmo com esta visível importância atribuída à cultura escrita, não podemos avaliar exatamente a extensão e os graus de alfabetização dentro desta sociedade (DESBORDES, 1995, p. 23). É importante percebermos que “qualquer que seja seu número, os latinos que sabem escrever não parecem considerar a escrita senão como o meio de uma ação, o suporte transparente de uma palavra que se tornou durável” (DESBORDES, 1995, p. 23).

4 De acordo com Clifford Ando, “documentos que invocam tal *consensus* raramente clamam por representar a visão de todo o mundo; ao invés disso, eles pretendiam representar a visão de grupos particulares. Ao fazer isso, estes documentos criavam clivagens dentro da população geral, dividia lealdades, e permitia a expressão de certa unidade somente quando expressavam (os Imperadores) o compromisso com o estabelecimento da ordem” (ANDO, 2000, p. 135).

5 Como pontua John Marincola, por mais problemático que seja falar em uma tradição que percorra a historiografia antiga dos séculos V a.C. ao IV d.C., esta poder ser pensada a partir do momento em que houve um esforço, por parte destes historiadores, de se fazer uma imitação criativa de seus antecessores, como através da apresentação, do uso da métrica, da linguagem e da estrutura da obra. Esta imitação criativa pressupunha, também, as singularidades e as novidades que passavam pela imitação verbal de uma palavra ou uma frase para se apropriar de um estilo inteiro, ou a imitação a partir da continuidade de um assunto outrora abordado, da estrutura externa, bem como dos arranjos feitos pelos predecessores e até mesmo a imitação da atitude ou da disposição (MARINCOLA, 1997, p. 29).



intermédio da poesia, muitos elementos operaram este diálogo, como por exemplo as bibliotecas – sejam elas projetadas e construídas em um espaço mais visível e abrangente ou nas residências de indivíduos nas *urbs* romana – as quais foram construídas na finalidade de se reunir grandes coleções de livros e de torná-los disponíveis para o público ouvinte e leitor. Neste mesmo passo, elas também atuaram como pontos de referência para a realização de reuniões, recitações, debates, discussões e, ainda, como lembrete que pudesse com frequência recordar o poder, seja do governante em questão, seja de quem incentivou a feitura e a disponibilização de tais obras nestes lugares (NICHOLLS, 2013, p. 276). Neste contexto, os lugares que realizavam esta interface não eram somente físicos e espaciais, mas também estilísticos. Para isto, faz-se necessário, antes de adentrarmos nas discussões concernentes ao gênero elegíaco, dizer sobre o lugar de fala do autor que elencamos para tal estudo, Ovídio.

O que importa quem fala, que importa quem escreve? Tal questionamento, outrora levantado por Michel Foucault em sua importante conferência intitulada *O que é um autor?*, proferida no Collège de France no ano de 1969 e que, posteriormente, deu origem a um livro com este mesmo título se faz de fundamental importância para as reflexões do presente texto. Questões que giram em torno da autoria e das obras apresentam-se como importantes suportes constitutivos da noção de poesia no mundo antigo, uma vez que o que conhecemos hoje enquanto uma intensa individualização que está presente nos diversos aspectos da vida humana, inclusive na escrita literária, não esteve presente na Antiguidade, ou seja, não foi conhecida pelos romanos da época de Augusto. Para nós, importa saber quem foi Ovídio pelo fato do mesmo não ter sido autor sozinho. Foi autor em co-autoria com os grupos aos quais pertenceu, com a tradição que, estando inserido, reafirmou, buscou pela autoridade e também realizou inovações, com os círculos políticos e de amizades, com os cargos aos quais pertenceu, com as alianças formadas, com a família na qual nasceu e sucedeu e com os gêneros estilísticos escolhidos para dirigir seus escritos.

Ao utilizarmos a noção de autor para analisarmos as elegias de Ovídio, ainda que extremamente imbricada à *persona*<sup>6</sup> por ele criada, percebemos que tal preceito está intrinsecamente associado às questões de acesso restrito ao conhecimento e às práticas de escrita e de leitura, bem como à forma como

---

<sup>6</sup>“A pessoa – ou, para usar o termo crítico, a *persona* – quem diz ‘eu’ nos poemas, embora muitas vezes explicitamente identificado como Ovídio, não é claramente o Ovídio histórico, mas uma construção literária, e enquanto nós podemos querer tomar certas referências a sua vida como verdade histórica, devemos ser céticos em relação a outras” (VOLK, 2010, p. 21).



tais produções circularam e foram propagadas nas sociedade em questão, já que, em qualquer época, a atribuição de um nome próprio a uma obra ou a um conjunto delas se faz, sobretudo, algo discriminatório<sup>7</sup>, uma vez que “a função-autor é característica do modo de existência, circulação e funcionamento de certos discursos no seio de uma sociedade” (FOUCAULT, 1969, p. 81). Há que se distinguir, desta forma, pontua Roger Chartier, “a análise sócio-histórica do autor como indivíduo social e as diversas questões que se vinculam a esta perspectiva (por exemplo a condição econômica dos autores, suas origens sociais, suas posições e trajetórias no mundo social ou no campo literário” daquilo que Foucault nomeou enquanto a “função-autor”, quer dizer, o foco de expressão que se manifesta de forma singular no conjunto das obras (CHARTIER, 1999, p. 198; FOUCAULT, 1969, p. 83). E é aqui que nos esbarramos, já que o que investigamos acerca das particularidades da vida de Ovídio não o associam ao indivíduo histórico isolado única e exclusivamente pela autoria, mas atravessado por ela e em diálogo com as obras por ele produzidas, bem como pelo mundo no qual foi pertencido e, também pertenceu e, com ele, escreveu em co-autoria.

O que se faz de fundamental importância sabermos, desta forma, é que Públio Ovídio Nasão, nascido em vinte de março do ano 43 a.C. (ROSATI, 2011, p. 47) e, como a maioria dos poetas considerados romanos, não nasceu em Roma, mas em Sulmona, como ele mesmo afirma: “Minha pátria é Sulmona, fertilíssima pelas suas águas frias, que dista de Roma noventa mil passos. Nasci nessa localidade” (Ovídio. *Tristium*, Livro IV, Elegia X, 6-10). A família do poeta era proveniente de uma longa tradição ligada à Ordem Equestre<sup>8</sup>, como o próprio poeta afirma: “e se tem valor alguma coisa antiga, sou herdeiro da Ordem Equestre, ininterruptamente, de meus antepassados: não fui feito cavaleiro há pouco por um favor da fortuna” (OVÍDIO. *Tristium*, Livro IV, Elegia X, 14-18). De acordo com Peter Green, o fato da família do poeta ter pertencido à Ordem Equestre e de Ovídio e seu irmão terem ingressado em escolas retóricas ainda muito jovens constituiu um fator preponderante no momento em que Augusto visou as possibilidades

7 Ainda sobre tal temática, Chartier pontua que função-autor pode ser compreendida a partir de duas operações tanto específicas como complexas que se referem, sobretudo, à unidade e a coerência de uma obra – ou do conjunto delas - atribuídas à identidade do sujeito ali construído. E isto, para tal autor, se pauta em duas séries de seleções e exclusões, a saber, naquela aonde se diferencia quais textos produzidos pelo indivíduo ao longo de sua vida podem ser atribuídos, de fato, a sua autoria, bem como naquela aonde se retém, em um vasto campo de informações e vivências de uma existência individual, aqueles que possuem pertinência para caracterizar a posição e a função do autor (CHARTIER, 1999, p. 199).

8 A segunda ordem mais elevada no Império Romano, depois da Ordem Senatorial.



senatoriais de Sulmona, uma vez que “havia gerações que os seus membros eram cidadãos romanos regularmente admitidos na Ordem Equestre. Ao contrário de muitos novos *equites*, não tinham sido enobrecidos recentemente pela fortuna da guerra ou da súbita aquisição de riqueza (*Am.* I.3.8,3-155-6; *Tr.* 4.10.7-8; *EP*, 4.8.17-8)” (GREEN, 2011, p. 13). Podemos perceber que, desde cedo, Ovídio já apresentava laços de conexão com o *Princeps* e, além do que, o poeta acompanhou desde muito jovem o triunfo de Augusto, presenciando, aproximadamente aos doze anos de idade e recém-chegado a Roma, a vitória do mesmo na Batalha do Áccio em 31 a.C. (GREEN, 2011, p. 14), o que acarretou em uma influência intensa no conteúdo de suas obras. Cada vez mais próximo do ambiente da poesia, sua ida a Roma foi propícia para que Ovídio pudesse ter contato com Marco Valério Messala Corvino, o qual, de acordo com Green, era um “influente soldado e estadista” (GREEN, 2011, p. 15) e, ao que tudo indica, foi o principal patrono de Ovídio.

O que disso nos importa é a forma como a cultura e o poder caminham de mãos dadas e, ao pensarmos na naturalização e na construção de papéis e condutas dos gêneros, pensamos imediatamente na própria reafirmação de poder político. Não por acaso o poeta em questão pertenceu a uma família aristocrática, bem como fez parte de um círculo de patronato, e tampouco por acaso seus escritos puderam circular na sociedade da época augustana. As elegias ovidianas consideradas neste texto, assim como os demais construtos designados a uma determinada autoria, sejam eles de cunho histórico, poético ou arquitetônico no período augustano, foram construídas a partir de um lugar de fala e de uma autoria masculina. Tal aspecto requer que o olhar para estes documentos seja ainda mais cuidadoso, uma vez que muito se escreveu sobre as mulheres não por elas, mas por estes homens e, ao mesmo tempo, tal cuidado nos possibilita a necessidade de uma desnaturalização do que sobre elas foi idealizado, imposto, veiculado e propagado, já que, como pontuam Georges Duby e Michelle Perrot:

Da Antiguidade até aos nossos dias, a escassez de informações concretas e circunstanciadas contrasta com a superabundância das imagens e dos discursos. As mulheres são representadas antes de serem descritas ou narradas, muito antes de terem elas próprias a palavra (DUBY; PERROT, 1990, p. 8).

Ao falarmos de autoria aqui, defendemos que, neste mundo antigo, especificamente no recorte espaço-temporal por nós estudado, a mesma esteve amparada e intrinsecamente associada tanto ao gênero estilístico selecionado para pautar os escritos quanto às relações sociais, culturais e

políticas construídas sobre e entre os sexos. Para isto, a categoria de gênero se faz imprescindível, uma vez que, como pontua Joan Scott, o gênero significa e é significado pelas relações de poder:



O termo “gênero”, além de um substituto para o termo mulheres, é também utilizado para sugerir que qualquer informação sobre as mulheres é necessariamente informação sobre os homens, que um implica o estudo do outro [...]. Além disso, o termo “gênero” também é utilizado para designar as relações sociais entre os sexos. Seu uso rejeita explicitamente explicações biológicas, como aquelas que encontram um denominador comum, para as diversas formas de subordinação feminina, nos fatos de que as mulheres têm capacidade para dar a luz e de que os homens têm força muscular superior. Em vez disso, o termo “gênero” torna-se uma forma de indicar as “construções culturais” sobre os papéis dos homens e das mulheres (SCOTT, 1989, p. 77).

E, também, a compreensão de gênero estilístico em sua dimensão de obra, uma vez que os problemas que giram em torno da definição, nomeação e atribuição da autoria não podem, em momento algum, desvincular-se da noção de obra, ainda que ambas sejam definições e discursos construídos – discursos extremamente seletivos e excludentes. Da mesma forma como questionamos também o que seria tal noção de obra que tanto nomeamos, designamos e selecionamos:

O que é, pois, essa curiosa unidade que se designa com o nome de obra? De quais elementos ela se compõe? Uma obra não é aquilo que é escrito por aquele que é um autor? Se um indivíduo não fosse um autor, será que se poderia dizer que o que ele escreveu poderia ser chamado de “obra”? (FOUCAULT, 1969, p. 81).

As elegias ovidianas assim foram construídas e divididas por um trabalho que implica em manipulação e seleção, e que passou por inúmeras mudanças e reorganizações ao longo de todos estes séculos, isto é, não foram assim reunidas pelos próprios autores. E aí que se pauta o vínculo entre autoria e obra, uma vez que, de acordo com Foucault, o autor não é somente aquele que recebe um nome próprio; ele exerce um papel ativo em relação ao discurso, pois assevera uma colocação classificatória:

Enfim, o nome do autor funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso: para um discurso, o fato de haver um nome de autor, o fato de que se possa dizer “isso foi escrito por tal pessoa”, ou “tal pessoa é o autor disso”, indica que [...] se trata de uma palavra que deve ser percebida de uma certa maneira e que deve, em uma dada cultura,

receber um certo status. A função-autor é, portanto, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade (FOUCAULT, 1989, p. 83).



Ovídio, desta forma, deu o nome, também, a um conjunto de obras e, ainda que tenha escrito em gêneros estilísticos variados, o mesmo se colocava enquanto poeta elegíaco e ainda hoje o é reconhecido enquanto tal. Isto tem a ver com o fato da palavra “gênero” significar, em seus termos léxicos, uma ideia de origem, de ordem e de classificação. De forma bem similar pela qual a distribuição e a divisão dos escritos em gêneros estilísticos se “apresentam, de fato, como uma divisão rígida regulamentada por regras imperativas cuja observação condiciona a coerência” (STALLONI, 2007, p. 13), a construção sexual dos gêneros também busca por uma ordem e por hierarquização de uma origem. Ambos os gêneros aos quais nos referimos no presente artigo passam por um processo de estilização no sentido de, como pontua Judith Butler, “fazer conformar a um dado estilo, tornar convencional” (BUTLER, 1999, p. 44) que almejam naturalizar e padronizar normas e condutas, sejam elas sociais, culturais ou textuais.

Este conjunto de obras nomeadas e atribuídas à autoria de Ovídio ao qual nos debruçamos no presente artigo se concentra em *Amores*, *Ars Amatoria*, *Epistulae Heroidum* e *Remedia Amoris*. Os gêneros, na Antiguidade Clássica, eram construídos de forma que se imbricavam e recebiam influências uns dos outros pela necessidade de uma imitação criativa, como pontua Marincola, justamente pelo fato disto atuar na reafirmação da “veracidade” das obras; pela imitação, modificavam e ressignificavam as tradições estabelecidas pelos predecessores (MARINCOLA, 1997, p. 5). Desta forma, estas quatro obras ainda que percorram e se insiram em outros gêneros como o epistolar e a poesia didática, foram construídos, sobretudo, pelo embasamento elegíaco.

A primeira obra de Ovídio, intitulada *Amores*, ao menos a primeira que se tem vestígios de ter sido declamada e divulgada na sociedade romana aos finais do século I a.C., foi publicada, provavelmente, em torno de 15 a.C., em sua primeira versão. Sua segunda versão, reduzida de cinco livros para três, teria sido publicada alguns anos mais tarde (STEINMETZ, 1987, p. 58). Em *Tristium*, Ovídio diz ter declamado sua primeira poesia para o povo ainda muito jovem, além de realizar menção aos versos destinados a cantar seu amor por Corina, o que é assunto desta obra: “quando a primeira vez li para o povo meus versos juvenis, a barba me havia sido cortada ou uma só vez ou duas vezes. Corina chamada por mim por um nome suposto, cantada por toda cidade, tinha despertado minha inspiração” (OVÍDIO, *Tristia*, IV,



Elegia X, 119 – 126). Esta obra constitui uma coleção de 49 poemas, poemas estes que se aproximam muito aos de Propércio<sup>9</sup> e Tibulo<sup>10</sup>, e que são escritos em primeira pessoa na voz de um orador que canta seus amores a uma mulher nomeada como Corina (VOLK, 2010, p. 7). No que se refere à forma e à constituição desta obra, Ovídio nos apresenta em forma de epigrama: “Nós, que ainda há pouco havíamos sido cinco livrinhos de Nasão, somos, agora, três; o autor preferiu àquele este formato; ainda que não sintas já nenhum gosto em nos ler, mais leve será, ao menos, a tortura, depois de terem sido eliminados dois” (Ovídio. *Amores*, Epigrama, 1-4).

Posterior a esta obra, temos *Epistulae Heroidum*, comumente conhecida em sua forma abreviada: *Heroides*. É uma coletânea que pertence ao gênero elegíaco e epistolar, e é composta por 21 epístolas divididas no que os estudiosos definem como simples e duplas. O primeiro grupo conta com quinze missivas, construídas pelo poeta na voz de heroínas como remetentes e seus amados heróis como destinatários. A temática comum existente entre estas epístolas gira em torno dos tormentos das relações amorosas: as heroínas realizam queixas do abandono sofrido, relatam todos os desafios e sofrimentos que passaram durante a ausência dos amados heróis, bem como realizam súplicas para que retornem a elas. O segundo grupo é composto por três pares de epístolas emparelhadas, as quais possuem os heróis como remetentes e as heroínas como destinatárias, as quais respondem suas missivas. Sua datação é incerta, porém, pelo fato de Ovídio realizar uma menção às epístolas desta obra em *Amores*, acredita-se que tal obra tenha sido produzida, ao menos em partes, juntamente com a primeira. Mesmo que a temática das queixas amorosas seja recorrente em todas as epístolas, acreditamos que o eixo fundamental de união entre todas elas esteja presente na tentativa de se estabelecer um equilíbrio no interior das próprias relações amorosas - equilíbrio este que era muito caro àquela sociedade, e que percorre aspectos sociais, culturais, políticos, religiosos e mitológicos. Assim como os demais elementos da sociedade deveriam estar em harmonia, as relações amorosas também deveriam tender a uma sintonia e equilíbrio com tais elementos e, neste caso, principalmente com os ideais políticos construídos, resignificados e enfatizados durante o Principado de Augusto.

As obras que se seguem, mesmo que mantenham o padrão temático voltado para as relações amorosas, pertencem ao gênero didático.

---

9 Poeta elegíaco romano que vivenciou, assim como Ovídio, o período augustano (43 a.C. – 17 a.C.).

10 Outro poeta também considerado elegíaco e romano que vivenciou o período próximo ao de Ovídio e Propércio (54 a.C. – 19 a.C.).



Primeiramente, temos *Ars Amatoria*, a obra mais conhecida do poeta, talvez pelo fato de ser comumente associada, não somente pela historiografia, às causas de seu desterro. Esta obra é dividida em três livros, sendo os dois primeiros provenientes de 1 a.C. e o terceiro do 2 d.C. (ROSATI, 2011, p. 81). Os livros I e II foram destinados aos homens, especialmente aos cidadãos romanos. De acordo com Katharina Volk, Ovídio constantemente afirma que “[...] um relacionamento satisfatório pode ser alcançado em três passos: primeiramente o homem deve encontrar uma mulher para amar; então ele deve seduzi-la; e finalmente ele deve tomar medidas para seu amor durar um período de tempo prolongado [...]” (VOLK, 2010, p. 10). Já o Livro III foi destinado às mulheres. Neste livro, constam conselhos que variam desde a manutenção da beleza (incluindo o cuidado com os cabelos e o vestuário), até a instrução para que sejam mulheres conhecedoras dos poetas. Todas as instruções, a nosso ver, nos remetem, mais uma vez, à tentativa de se almejar um equilíbrio estético, social, cultural e amoroso, uma vez que os conselhos fornecidos pelo poeta sempre enfatizam a necessidade de se condenar tanto o excesso quanto a falta, e possuem, sobretudo, a intenção de instruir as matronas e os cidadãos romanos na manutenção de uma relação amorosa comedida.

Caberia aqui indagar acerca da funcionalidade de Ovídio ao dirigir o terceiro livro às mulheres e instruí-las na manutenção das relações amorosas. Devemos levar em consideração que o momento de produção desta obra, assim como as outras do poeta, se insere no seio do Principado de Augusto, período em que houve um esforço e uma propagação do término das guerras civis e da estabilidade alcançada em seu governo, porém, como aponta o autor Joseph Farrel, o *Princeps* continuou promovendo guerras contra os inimigos externos (FARREL, 2005, p. 44), com a principal finalidade de anexação de outros territórios a Roma. Neste contexto, muitos homens pereceram nas guerras, os matrimônios foram fragmentados, o nascimento de filhos legítimos foi reduzido e a *familia* imperial, caríssima a esta sociedade, encontrava-se em crise. O *Princeps* preocupou-se cada vez mais com medidas destinadas ao incentivo do matrimônio no seio da aristocracia, bem como com o nascimento de crianças legítimas com a finalidade da manutenção de uma linhagem imperial. Tal obra de Ovídio estaria em sintonia com tais ideais, por isso a necessidade de se dirigir a homens e mulheres na intenção de ensiná-los a amar de forma comedida e moderada para que se pudesse alcançar as finalidades do próprio governo de Augusto, como o poeta salienta no primeiro verso deste poema: “Se alguém das nossas gentes não conhece a arte de amar, leia este canto; e, depois de o ter lido, entregue-se, com sabedoria, ao amor” (OVÍDIO, *Ars Amatoria*, I, 1-4).



Para marcar o fim desta fase da escrita elegíaca de conteúdos amorosos, Ovídio produziu a obra conhecida como *Remédia Amoris*, por volta de II d.C. (KNOX, 2009, p. 6; VOLK, 200, p. 10). Como bem pontua Volk (2010, p. 10):

Após ter ensinado a arte de amar, Ovídio agora oferece conselhos de como liberar-se de todas as emoções indesejadas e atrações. Como resulta do título, o poeta aqui se apresenta como um médico confidente na cura de seus pacientes com as ‘doenças’ do amor (uma metáfora tradicional muito usada na elegia romana).

Mais uma vez o poeta utilizou-se da seleção de personagens provenientes do mito, sobretudo grego. Personagens estas que também estiveram presentes, em grande parte, em *Epistulae Heroidum*. Logo no início da obra, Ovídio deixa claro o seu objetivo neste livro, no momento em que realiza uma alusão à *Ars Amatoria*: como um professor se dirige ao seus alunos, o poeta se dirige a quem foi acometido pelas mazelas do amor no intuito de os ensinar como se curar, como ele mesmo diz:

Vinde às minhas aulas, jovens iludidos, a quem o vosso amor trouxe toda sorte de engano. Aprendei a vos curar com quem aprendestes a amar; uma única mão vos trará a ferida e o socorro. A mesma terra nutre as plantas saudáveis e as daninhas, e a rosa amiúde fica bem perto da urtiga. A lança de Aquiles, que golpeou seu inimigo, filho de Hércules, foi a que lhe curou a chaga (OVÍDIO, *Remédia Amoris*, I, 41-49).

Ao que nos parece, *Amores*, *Epistulae Heroidum*, *Ars amatoria* e *Remédia amoris* estão intrinsecamente associadas: o poeta inicia seus escritos apresentando, a partir de sua ótica, o que era o amor e as diversas formas como ele era sentido, posteriormente constrói as epístolas de heroínas a heróis, narrando seus amores frustrados em decorrência do excesso e desmedida da entrega a este sentimento e à pessoa amada. Em seguida, escreve um poema no intuito de se ensinar a conquistar e perpetuar um amor, como resposta, talvez, às próprias heroínas e heróis frustrados em *Epistulae Heroidum*. E, por fim, escreve *Remédia Amoris* como uma resposta a tudo que os heróis e as heroínas de *Amores*, *Epistulae Heroidum* e de *Ars amatoria* cometeram: as desmedidas do amor. Já que estas heroínas cometeram erros e excessos em seus amores, o poeta agora se compromete a ensiná-las como evitar tais perigos, como se curar desses males e, sobretudo, ensiná-las como se deve amar, prezando sempre pelo equilíbrio e moderação das relações amorosas.



No seio das elegias ovidianas elencadas para o presente artigo, Ovídio pouco diz, de maneira explícita, sobre o gênero das obras através das personagens, a não ser em poucos momentos, como em *Epistulae Heroidum*, na epístola de Safo a Fáon, em que o poeta enfatiza na voz da personagem as características da Elegia ligadas às lamentações do amor. “É claro (apesar de que Safo não faz este ponto) que não é apenas seu modo melancólico que faz com que *Epistulae Heroidum* seja propriamente elegíaca, mas também seu conteúdo amoroso” (VOLK, 2010, p. 41):

*Teus olhos, lendo esta carta, escrita por mão devota, reconheceram logo minha letra, ou, se não tivesses lido o nome de Safo, que a traçou, saberias quem te enviou um bilhete tão breve? Talvez também te perguntes porque escolhi versos com tamanhos diferentes, quando estou mais acostumada aos ritmos da lira. Preciso chorar sobre meu amor; a elegia é um canto choroso; nenhum alaúde convém às minhas lágrimas (OVÍDIO, **Epistulae Heroidum**, Epístola de Safo a Fáon, 1-9).*

Ou no Livro III de *Amores*, no momento em que o poeta se vangloria de seus escritos, se coloca enquanto elegíaco e relaciona tal gênero estilístico ao canto sobre o amor: “busca um novo poeta, ó mãe dos doces Amores; aqui se atinge a meta derradeira de minhas elegias, que compus eu mesmo [...] e, se algum valor isso tem, herdeiro de uma dignidade já do tempo dos meus avós” (OVÍDIO, **Amores**, Livro III, 15, 1-6). E, ainda, em *Remedia Amoris*, quando realiza diferenciações entre os gêneros estilísticos comumente conhecidos e produzidos na Roma Antiga, e afirma que enquanto a comédia versa sobre temas da vida comum, e “[...] a meiga elegia cante os Amores com suas aljavas e que a volúvel amiga se divirta a seu bel-prazer” (OVÍDIO, **Remedia Amoris**, 378-379).

A elegia possui origem na Grécia e, provavelmente, foi introduzida em Roma por Catulo e, principalmente, Cornélio Galo. O termo “elegia” vem do grego *eleghéia*, élegos, ou seja, esteve ligada aos cantos de lamentação:

[...] a elegia, para os antigos, foi poesia de argumento triste, cantada nos enterros. Como esta poesia se compunha em geral de dísticos, tal nome foi dado em seguida a qualquer composição, nessa métrica, que exprimisse algum vivo afeto, também amoroso ou que tencionasse aceitar sentimentos nobres; depois foi dado especialmente àquelas composições de tema triste e melancólico (LEONI, 1967, p. 81).

De acordo com Barbara K. Gold, a Elegia é um dos gêneros mais híbridos e idiossincráticos que conhecemos, o qual recebe influências e características



de outros gêneros, como do épico, pastoral, comédia e lírico (GOLD, 2012, p. 2), porém, ainda assim podemos estabelecer que a característica geral deste gênero está ligada à métrica dos poemas, os quais são escritos no metro elegíaco, ou seja, em um hexâmetro e um pentâmetro. Fora esta característica, comumente a elegia foi escrita em primeira pessoa, na voz de um homem que se dirigia à sua amante, a qual possuía um nome específico e, até mesmo, ficcional. As narrativas de conteúdo amoroso costumam estabelecer entre os amantes inúmeras dificuldades e restrições, além de possuírem, muitas vezes, um final funesto (GOLD, 2012, p. 1). Percebemos tais elementos em *Amores* nas circunstâncias em que o poeta, ao se dirigir a sua amada Corina, ressalta a distância física que os separa, enfatizando também, desta forma, as tormentas do amor:

*Por que razão digo eu que tão rija me parece a cama, e que se não aguenta em cima do leito a colcha, e que passei em branco e sem dormir a noite (tão longa foi ela!) e que, de tanto revolver o corpo, me doem os ossos? Verdade seja que havia de sentir, penso eu, se algum amor me atormentasse. Por ventura vem ele por cima de mim para, com suas manhas escondidas, me danar? Assim será; no coração me atingiram as setas finas, e a alma, já dominada, vira-a do avesso o Amor. Devo ceder, ou, à força de lutar, ateio ainda mais este fogo inesperado? Vou ceder; torna-se leve, quando aceita de bom modo, a carga (OVÍDIO, *Amores*, I, 2, 1-9).*

Ainda de acordo com Gold, mesmo que os papéis naturalizados e ligados ao sexo feminino e ao masculino estejam bem delineados e reafirmados nos poemas elegíacos (GOLD, 2012, p. 4), “[...] os papéis tradicionais são invertidos: os homens que são os escravos do amor (*servi amoris*), dependentes de suas amantes do sexo feminino, que são chamadas de *dominae* (amantes no sentido daquelas que ‘ditam as regras’) [...]” (GOLD, 2012, p. 4). Qual seria, desta forma, o papel masculino desse e nesse *mos maiorum*? Acreditamos não ser possível falar em um papel uno e homogêneo que tenha sido válido e de fato atuado por toda esta sociedade. Ressaltamos que, ao falarmos tanto de papel feminino quanto de masculino neste artigo, antes de tudo estamos nos referindo às representações contidas nas elegias ovidianas. Estamos, sobretudo, nos remetendo a modelos e a papéis ideais, os quais não podem ser confundidos com a própria experiência ocorrida nesta sociedade. Tais representações aqui estudadas se destoam de muitas representações contidas nos grafites de Pompéia, onde podemos encontrar, de acordo com Feitosa, “declarações amorosas, súplicas, mensagens de saudades [...]” (FEITOSA, 2008, p. 133).



O autor P. Lowell Bowditch complementa tal constatação de Gold, exposta acima, ao defender que estas inversões dos papéis de gênero nas elegias acontecem com o objetivo de reafirmar a virilidade do amante enquanto autoridade masculina, além do que, devemos levar em consideração que no contexto do Principado de Augusto, especialmente neste momento de expansão imperial, a reafirmação sobre os papéis de gênero também serviram para reafirmar e naturalizar a própria regra hegemônica de Roma (BOWDITCH, 2012, p. 123), como podemos perceber no seguinte fragmento da epístola de Dido a Enéias em *Epistulae Heroidum*:

*Entretanto tu decidiste afastar-te e abandonar a infeliz Dido. Vá entregar aos ventos tuas velas e teus juramentos. Tu decidiste, Enéias, livrar-te de tua âncora e de tua fé; procurar um reino na Itália que nem sabes onde encontrar. Pouco te importam a nascente Cartago e seus muros que se elevam e o poder confiado a teu cetro. Foges do que está feito; procura o que está por fazer. Precisas procurar no mundo uma outra terra. Se encontrares essa terra quem te entregará o domínio? Quem cederá, para que ali se estabeleçam, seu território a desconhecidos? Resta-te ter um outro amor e uma outra Dido e violá-la outra vez, penhorar de novo tua honra. Quando virá o dia em que poderás erguer uma cidade semelhante a Cartago e ver do alto da cidadela povos submetidos às tuas leis? Que consigas tudo, que teus desejos não encontrem nenhum obstáculo; onde encontrarás uma esposa que te ame como eu? Eu queimo como as tochas de cera untadas com enxofre, como o insenso sagrado atirado às brasas fumegantes (OVÍDIO, *Epistulae Heroidum*, Epístola de Dido a Enéias, 9-25).*

Mais uma vez a heroína questiona o estatuto heroico de seu amado ao contrapor as missões oriundas a ele ao amor que gostaria que fornecesse a ela. Este questionamento nos parece existir por uma finalidade muito clara: reafirmar, exaltar e naturalizar determinados padrões de condutas. Enquanto, na ótica ovidiana, a mulher estava ligada à passionalidade e ao amor desmedido, o cidadão romano deveria ser aquele sóbrio e mantenedor da honra, incapaz de se esquivar de seu estatuto heroico, no caso das personagens desta obra, para se entregar de forma desmedida ao amor e à mulher, qualquer mulher seja esta. E, ao selecionar este mito vinculado à fundação de Roma como temática central desta epístola, o poeta poderia reafirmar, ao mesmo tempo, a imagem que o *Princeps* Augusto vislumbra transmitir da *urbs* e de si mesmo neste contexto: em um momento em que, supostamente, as guerras civis haviam cessado e as guerras externas em prol da anexação de territórios ao Império romano estavam em seu ápice, vincular a imagem de Augusto ao mito de Enéias como o fundador da cidade de Roma e como aquele capaz de ter em sua cidade povos

que fossem submetidos às suas próprias leis não possuía, evidentemente, um caráter aleatório, mas intencional.



De acordo com Roy Gibson, o conteúdo presente na Elegia não diz respeito à comunhão entre almas, mas, ao contrário, vincula-se ao confronto entre os amantes e à submissão ao amor e à pessoa amada (GIBSON, 2005, p. 160), como podemos perceber no seguinte fragmento retirado da epístola de Enone a Páris:

*Dali avistei primeiro as velas de tuas embarcações e quis, através das ondas, lançar-me ao teu encontro. Enquanto eu ainda oscilava, vi os ornamentos de púrpura brilhar no alto de tua proa. Estremeci; esse ornamento não era o teu. Teu navio se aproximou, e, levado por um vento rápido abordou na praia. Vi então, com o coração batendo forte, um rosto de mulher. Não era suficiente? Por que ainda, insensata, continuar ali? Tua indigna amante estreitava-se contra o teu peito. Então, feri e golpeei meu peito, dilacerei, com a ponta das unhas, minhas faces banhadas de lágrimas, enchi com meus gritos lastimosos o monte sagrado de Ida. Depois fui esconder minhas lágrimas nos antros que me são caros. Pudesse assim gemer e chorar Helena, esposa abandonada! Que ela experimente os tormentos que me causou (OVÍDIO, Epístola de Enone a Páris, Epistulae Heroidum, 65-77).*

Nesta epístola, assim como nas demais missivas de *Epistulae Heroidum*, os amores não são bem sucedidos, e as heroínas culpam ora os ventos e os mares desfavoráveis, ora se culpam, culpam os heróis ou, até mesmo, amores estrangeiros. Neste episódio em que Enone realiza menção ao amor entre Helena e Páris, é evidente a insensatez das ações da heroína, que foram decorrentes de seu amor desmedido, ao dizer que golpeou seu peito e dilacerou sua face. Estas cenas são comuns dentro das Elegias e, sobretudo, no seio das elegias ovidianas por nós abordadas. Não é raro que os poetas coloquem o amor como doença, como um incêndio e, até mesmo, relacionem o ato de amar como uma guerra, onde o amante masculino é colocado em metáfora como um soldado, enquanto o amor e a mulher seriam representados como os inimigos a serem vencidos (GIBSON, 2005, p. 161).

Além de serem recorrentes em *Epistulae Heroidum*, tais características se fazem presentes em *Amores*, aonde o poeta define e descreve tal sentimento e as ações decorrentes do mesmo, bem como em *Ars Amatoria* nas circunstâncias em que se propõe a ensinar a arte de amar que, ao contrário do *furor* e da desmedida, deveria prezar pelo equilíbrio na finalidade de se amar com sabedoria: “Se alguém das nossas gentes não conhece a arte de amar, leia este canto; e, depois de o ter lido, entregue-se, com sabedoria, ao amor” (OVÍDIO,



*Ars Amatoria*, I, 1-3). E ainda em *Remedia Amoris*, quando Ovídio afirma que, quanto mais tarde se percebe o amor, mais traiçoeiro ele se torna: “Examina com mente pronta de que natureza é o objeto do teu amor e retira o pescoço ao jugo que está por te ferir. Resiste no princípio; chega tarde o remédio, quando o mal se fortaleceu pela longa demora” (OVÍDIO, *Remedia Amoris*, 89-93).

Ao longo das narrativas elegíacas de Ovídio, podemos encontrar dois elementos clássicos que nos remetem ao cerne deste gênero estilístico: a intensa preocupação com a sobriedade e a sensatez do cidadão masculino e, ao mesmo tempo, a demonstração da paixão como algo inerente à natureza feminina e a constante preocupação em se estabelecer modelos ideais de condutas, tanto para esta matrona quanto para o cidadão romano. Podemos perceber estes aspectos através das desmedidas amorosas expressadas tanto nos momentos em que o poeta, ao cantar seu amor por Corina, enfatiza o amor enquanto doença, os danos e os sofrimentos por ele sentidos, como através de seus manuais didáticos pelos quais almeja se ensinar a amar e, também, a se curar do amor, e também pelas ações de suas personagens mitológicas, como vimos no fragmento acima da epístola de Enone a Páris, pelos rasgos de lucidez em que as heroínas se dão conta das consequências ocasionadas pelo amor exacerbado. Muitos dos poetas pertencentes ao período augustano, ao enfatizarem em seus discursos as paixões, o faziam como uma forma de confirmar os juízos e valores vigentes nesta sociedade (KASTER, 2005, p. 324).

Este gênero, de acordo com Bowditch, ao colocar o triunfo dos heróis sobre as heroínas, apresenta uma estreita relação com o estado de sobriedade do homem aristocrático em um ambiente cada vez mais autocrático do Principado de Augusto (BOWDITCH, 2012, p. 132), é um gênero que, ao colocar em ênfase todos estes fatores, se propõe a reforçar no público leitor e ouvinte o sentimento de Roma como o centro metropolitano e de Augusto como a incomparável fonte imperial (BOWDITCH, 2012, p. 132). De acordo com Gold, nas elegias romanas, o amor está intimamente associado às relações de gênero, onde os papéis encontram-se muito bem delineados (GOLD, 2012, p. 4) de acordo com os modelos constantemente reforçados e idealizados em determinados contextos. Ainda de acordo com a autora, em outras documentações do período podemos encontrar estes papéis ligados às características atribuídas às mulheres de subserviência, dependência, suavidade e passividade de um lado, e domínio e dureza atribuídos ao sexo masculino por outro lado (GOLD, 2012, p. 4). Na Elegia, ao que nos parece, os papéis tradicionais acabam por ser invertidos: não mais às mulheres são atribuídos os papéis de escravas do amor e daquelas que precisam e dependem de seus amantes, mas passam a assumir o papel de *domina*, no sentido daquelas que

“ditam as regras”, e aos homens são atribuídos os papéis que, outrora, foram designados às pessoas pertencentes ao sexo feminino (GOLD, 2012, p. 4).



De fato, as características mais comuns das obras pertencentes ao gênero elegíaco dizem respeito, para além da métrica, à sua escrita em primeira pessoa; primeira pessoa esta geralmente vinculada à voz de um homem, o qual canta seus amores e sofrimentos a uma amada em específico. Tais traços nos ficam claros nas obras *Amores*, *Ars Amatoria* e *Remedia Amoris*, enquanto que em *Epistulae Heroidum* podemos perceber suas especificidades em detrimento das demais elegias quando Ovídio constrói a obra, sobretudo, na voz de heroínas que cantam seus amores, desejos, sofrimentos e súplicas de retorno aos seus amados heróis, e não o contrário. Percebemos estas características na epístola de Hipsípila a Jasão, assim como em todas as outras epístolas da obra, na qual a heroína questiona a demora do retorno do herói ao mesmo passo em que suplica por notícias que sejam enviadas pelas próprias mãos do mesmo:

*Hipsípila de Lemnos, descendente de Baco, escreve ao filho de Éson e põe em suas palavras um pouco de sua alma. Dizem que, retornando com o toirão do carneiro de ouro, seu navio aportou nas praias da Tessália. Felicito-te, se me permites pelo feliz resultado de tua expedição. Entretanto, eu deveria ter sido informada por tua mão, por escrito. Os ventos podem ter contrariado teu desejo de aportar em meu país, segundo prometeste; mas os ventos contrários não te impedem de escrever uma carta; Hipsípila merecia tua saudação* (OVÍDIO, *Epistulae Heroidum*, Epístola de Hipsípila a Jasão, 1-12).

O que é válido ressaltar aqui é que, independentemente da forma como Ovídio constrói suas elegias, ora através da inversão dos papéis, ora não, estes poemas constituem, ainda assim, de acordo com Bowditch, normas de gênero; normas estas que dentro do contexto do Principado de Augusto, especialmente no momento em que as expansões imperiais foram empreendidas, possuíram como um dos objetivos a tentativa de reafirmar e justificar a própria regra hegemônica de Roma (BOWDITCH, 2012, p. 123). O gênero elegíaco, desta forma, atuou justamente neste ponto: por um lado, a elegia, ao ter como principal temática a amorosa e ao expor constantemente todas as desventuras amorosas, condenando o que era considerado enquanto excesso e desmedida, coloca como pauta aquilo que se esperava em termos de um ideal de relacionamento amoroso, bem como de condutas para os gêneros feminino e masculino, atuando, em grande medida, na naturalização e na ênfase dos papéis sociais amplamente idealizados, propagados nesta sociedade.



Ao propormos o vínculo existente entre o gênero elegíaco e os gêneros construídos enquanto feminino e masculino a partir da ótica ovidiana, visamos contribuir para a desnaturalização e para a percepção de que a nomeação dos sexos feminino e masculino tanto não eram naturais que precisou-se reafirmá-los com frequência; e a poesia elegíaca, desta forma, pôde atuar nesta intensa propagação. Ao aprendermos, como pontua Andrea Nye, a realizar não um catálogo de erros e acertos sobre o passado, mas a elaborá-lo para “aprender a ser o passado e ao mesmo tempo não o ser, pois cada novo esforço em compreender o que foi pensado e feito cria um novo passado e um novo futuro” (NYE, 1995, p. 5), temos a chance de desconstruir aquilo que, culturalmente, socialmente e politicamente nos foi imposto, reafirmado e atribuído ao que se pressupunha ser natural ao longo dos séculos.

**Abstract:** When we drive an attentive look to conjunctures where we all are inserted, like those which circulates around of plural tentative of social, political and cultural insertions performed by Senates Projects of Law, for example, the inclusion of “Escola Sem Partido” Project in “Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional” (mentioned on the calling for this present dossier “Gênero no Mundo Antigo: contribuições para um debate”), we realized that exist innumerable ways and tools that act in the process of appointment, construction and naturalization of thoughts and practices of exclusion and of gender inequality. In touch with documents of the vast ancient world, we realized, even that this people didn’t know what we called today as culture constructions and social genders, they practices it in various spheres, as laws, citizenship, in theater, weddings and, also, from the stylistic genders used by romans writers. We highlight, this way, the elegiac gender produced by the roman poet Ovid (I b.C./ I a.C.), for, from these books, *Amores*, *Ars Amatoria*, *Epistulae Heroidum* and *Remedia Amoris*, we think and question the form of how these writings, circled for a tradition, acted on the construction, reaffirmation, naturalization and role assignment of gender that are, with no doubt, historically built.

**Keywords:** Gender Relations; Elegiac Gender; Ovid, Augustus’s Empire.

## REFERÊNCIAS

### *Documentação textual*

OVÍDIO. *Amores*. In: **Amores e Arte de Amar**. Trad. Carlos Ascenso André. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

OVÍDIO. *Arte de Amar*. In: **Amores e Arte de Amar**. Trad. Carlos Ascenso André. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

OVÍDIO. *Cartas de las heroínas*. In: **Cartas de las heroínas y Ibis**. Trad. Ana Pérez Vega. Madrid: Gredos, 1994.



OVÍDIO. *Lettere di heroine*. Trad. Gianpiero Rosati. Milano: BUR classici greci e latini, 2011. Edição bilingue: latim/italiano.

OVÍDIO. Os Remédios do Amor. *In: Os Remédios do Amor e Os Cosméticos para o Rosto da Mulher*. Trad. Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Nova Alexandria, 1994. Edição bilingue: latim/português.

OVÍDIO. *Tristium*. Trad. Augusto Velloso. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1952.

### Obras gerais

ANDO, Clifford. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. California: University of California Press, 2000.

BOWDITCH, P. Lowell. Roman Love Elegy and the Eros of Empire. *In: GOLD, Barbara K. (ed). A companion to Roman Love Elegy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. 2ª ed. New York: Routledge, 1999.

CHARTIER, Roger. Literatura e História. Rio de Janeiro: *Topoi*, nº1, 1999, p. 197-216.

DESBORDES, François. *Concepções sobre a escrita na Roma Antiga*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1995.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. Escrever a história das mulheres. *In: História das Mulheres: A Antiguidade*. Trad. Maria Helena da Cruz Coelho; Irene Maria Vaquinhas; Leontina Ventura; Guilhermina Mota. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

FARRELL, Joseph. The Augustan Period: 40 bc-ad 14. *In: HARRISON, Stephen (editor). A Companion to Latin Literature*. London: Blackwell, 2005. p. 44-54.

FEITOSA, L.M.G.C. Gênero e Sexualidade no Mundo Romano: A Antiguidade em nossos dias. *In: História: Questões & Debates*. n. Curitiba, n 48/49, p. 119-135, 2008.

\_\_\_\_\_. Paixão e Desejo na Sociedade Romana: Interpretações Historiográficas. *In: FUNARI, Pedro Paulo; SILVA, Glaydson José da; MARTINS, Adilton Luís (orgs.). História Antiga: contribuições brasileiras*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2008. p. 79-92.

\_\_\_\_\_.; RAGO, M.. Somos tão antigos quanto modernos? Sexualidade e gênero na Antiguidade e na Modernidade. *In: RAGO, Margareth L; FUNARI, Pedro Paulo A. (Orgs.). In: Subjetividades Antigas e Modernas*. São Paulo: Annablume, 2008. p. 1-15.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce qu'un auteur. *In: Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1969, nº 3, pp. 73-95.

GIBSON, Roy. Love Elegy. *In: HARRISON, Stephen (editor). A Companion to Latin Literature*. London: Blackwell, 2005. p. 159-173.

GOLD, Barbara K. Introduction. *In: GOLD, Barbara K. (ed). A Companion to Roman Love Elegy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 1-10.

\_\_\_\_\_. Patronage and the Elegists: Social Reality or Literary Construction?. *In: GOLD, Barbara K. (ed). A Companion to Roman Love Elegy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 303-320.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Entre Gregos e Romanos: história e literatura no Mundo Clássico. Niterói: *Revista Tempo*, 2014, v. 20, pp. 2-14.



\_\_\_\_\_. **A Construção da Imagem Imperial: Formas de Propaganda nos Governos de Septímio Severo e Caracala.** São Paulo: 2002. Tese.

GREEN, Peter. Prefácio. *In*: ANDRÉ, Carlos Ascenso. **Amores & Arte de amar/Ovídio.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 11-76.

HUICI MÓDENES, A. **Estrategias de la Persuasión: Mito y Propaganda Política.** Sevilla: Alfar, 1996.

KASTER, Robert. The passions. *In*: HARRISON, Stephen (ed.). **A Companion to Latin Literature.** London: Blackwell, 2005. p. 319-330.

KNOX, Peter E. A Poet's Life. *In*: KNOX, Peter E. (ed.). **A Companion to Ovid.** Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2009. p. 3-7.

LEVICK, Barbara. Women and Law. *In*: JAMES, Sharon L.; DILLON, Sheila (Ed.). **A Companion to Women in Ancient World.** London: Blackwell Publishing Ltd, 2012.

LEONI, G. D. **A Literatura de Roma.** São Paulo: Livraria Nobel S.A., 1967.

MARINCOLA, John. **Authority and Tradition in Ancient Historiography.** Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 1-62.

MILLAR, Fergus; SEGAL, Erich. (ed). **Caesar Augustus: seven aspects.** Oxford: Clarendon Press, 2002.

NICHOLLS, Matthew. Roman Libraries as Public Buildings in the cities of the Empire. *In*: KÖING, Jason; OIKONOMOPOULOU, Katerina; WOOLF, Greg (Eds.). **Ancient Libraries.** Cambridge: Cambridge University Press, 2013. pp. 261-276.

NYE, Andrea. **Teoria feminista e as filosofias do homem.** Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1995.

ROSATI, Gianpiero. Premessa al testo. *In*: NASONE, Publio Ovidio. **Lettere di Eroine.** 6ª Ed. Milano: BUR Classici greci e latini, 2011. p. 47-51.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica.** Nova York: Columbia University Press, 1989.

VOLK, Katharina. **Ovid.** Malden: Wiley-Blackwell, 2010.



## QUAIS DIREITOS POLÍTICOS PARA AS CIDADÃS DA ATENAS CLÁSSICA?<sup>1</sup>

Violaine Sebillotte Cuchet<sup>2</sup>

**Resumo:** Durante muito tempo, predominou a visão de que as mulheres na antiguidade grega e, mais especificamente, na Atenas Clássica, estavam excluídas da política. No entanto, nos últimos vinte anos, estudos utilizando as mais diversas fontes tem destacado a capacidade das mulheres de atuar no espaço público e agir *politicamente*. Observaremos nesse artigo as possibilidades dessa atuação ao suscitar reflexões sobre o que os gregos entendiam por *pólis* (cidade), *politikè* (política), *politeia* (regime, cidadania) e *politai* (cidadãos).

**Palavras-chave:** Gênero; Atenas Clássica; Mulheres; Cidadania; Política.

Nos anos 1990, a ideia amplamente dominante era a da exclusão das mulheres da política, um fenômeno apresentado como original, duradouro e estável até o início do século XX. Esta ideia, ainda generalizada e correta se aderirmos à definição moderna e europeia da cidadania<sup>3</sup>, e que se inscreve em uma perspectiva evolucionista, foi sustentada por uma brilhante historiografia, notadamente na França e no meio dos especialistas da antiguidade. Para este período da história, só recentemente as críticas oriundas, sobretudo, dos Estados Unidos e da Europa do Norte, foram ouvidas. Utilizando as mais diversas fontes – documentos ditos da prática – os trabalhos realizados desde os anos 2000 sublinharam ao mesmo tempo a capacidade de ação das mulheres no espaço público e a existência de uma declinação feminina no vocabulário da cidadania.<sup>4</sup> No entanto, continua a ser difícil passar da constatação da existência de um vocabulário simétrico para cidadãos e cidadãs à conclusão de que essas últimas podiam agir *politicamente*. Ainda assim, a importância dos

Dossiê

1 Tradução de Cláudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)

2 Professora de História Antiga da Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

3 Para uma visão da definição ocidental de cidadania, ver BARTHÉLÉMY & CUCHET (2016, pp. 7-22), que introduz o tema do número: *Citoyennetés*.

4 Para um balanço recente: CUCHET, 2016, pp. 187-217.



resultados trazidos pela abordagem antropológica no estudo da política antiga, por um lado, e o desenvolvimento de pesquisas sobre as sociedades helenísticas e do Oriente romano, por outro, que trouxeram aos classicistas um material (as inscrições) do qual eles faziam pouco uso, abriram perspectivas inéditas para os questionamentos sobre a história das mulheres e do gênero.

Um manual francês recente de ciências econômicas e sociais define os “direitos políticos” como “o direito de sufrágio e o direito de eleição”, direitos que são por vezes designados como “direitos cívicos” e opostos aos “direitos civis”.<sup>5</sup> Para quem se atém a esta definição contemporânea dos “direitos políticos”, a questão de saber se tais direitos foram concedidos às mulheres da antiguidade grega não tem qualquer pertinência: nenhuma mulher votava na assembleia. Pode-se sublinhar, contudo, a fecundidade heurística da questão quando ela permite perguntar pelo conjunto do fato político nas cidades gregas, isto é, de lhe descentrar.<sup>6</sup> O que é que os gregos colocavam por trás das palavras *polis* (cidade), *politikè* (política), *politeia* (regime, cidadania), *politai* (cidadãos)?<sup>7</sup> Que parte cabia aos direitos? Que parte aos atos? Que parte às competências? Para encontrar os contornos dessas realidades antigas é necessário, ao mesmo tempo, desconstruir os pressupostos modernos sobre o lugar das mulheres na antiguidade clássica e sobre o que significava ser cidadão em uma cidade como Atenas (a mais documentada). Isso permitirá propor uma descrição do *agir político* que é mais adequada às práticas antigas.

## PERSPECTIVA CONTEMPORÂNEA: AS MULHERES EXCLUÍDAS DA POLÍTICA

É geralmente admitido que as mulheres das cidades gregas fossem eternas menores, sempre representadas por um tutor (um homem de sua família). Elas

5 *Dictionnaire des Sciences économiques et sociales*, dirigido por Ph. Deubel, M. Montoussé, Rosny 2003, p. 304-305: os direitos civis são os direitos universais de que gozam todos os indivíduos independentemente da idade, do sexo e da nacionalidade (liberdade de expressão, de pensamento, de religião, de propriedade, etc.). Os direitos políticos (ou direitos civis ou direitos de participação) são aqueles que permitem que um indivíduo participe do exercício do poder político (direito de votar e de ser eleito, essencialmente). A estes direitos estão associados deveres (pagar impostos).

6 A ideia de descentralizar a política ecoa o método antropológico como tem sido usado, entre outros, por M. Strathern (1988). Sobre este método, ver LEBNER, 2016, pp. 117-150. Para a Antiguidade Clássica, ver LORAUX, 1993, pp. 23-39.

7 A lista poderia ser estendida: *politeiai*, no plural, pode designar as ações conduzidas pelos poderosos para o benefício ou contra os interesses da cidade, ou “política” no trivial sentido atual (ver Démosthène, *3<sup>me</sup> Philippique*, 2) e *politikos*, o que designamos como “o estadista” (ARISTÓTELES, *Política*, 1278b3). Para um estudo preciso, consultar BORDES, 1982.

não teriam sido jamais cidadãs, ao menos de acordo com o sentido moderno.<sup>8</sup>

A ideia da exclusão das mulheres gregas da organização antiga foi validada por especialistas no campo, no domínio francófono notadamente, com as fórmulas bem conhecidas de Pierre Vidal-Naquet designando a cidade como um “clube de homens” ou as de Nicole Loraux afirmando que não havia “cidadã” e sim “ateniense”, e que “o cidadão ateniense podia então ser simplesmente definido como aquele que, dos dois lados, tinha pais cidadãos: o seu próprio pai e o pai de sua mãe” (VIDAL-NAQUET, 1991, pp. 267-288; LORAU, 1981, p. 121). Essa última sutilmente mostrou, como Yann Thomas definiu em seu capítulo do volume 1 da *História das mulheres no Ocidente*, que a « divisão dos sexos” era o cerne do pensamento político e imaginários dos gregos (THOMAS, 2002, p. 139). A polaridade masculino/feminino era então central para expressar de maneira simbólica, explica Nicole Loraux, a operação geral da divisão. Esta se manifesta na psychè individual – identificada pelos desejos, expressões, comportamentos que podem ser socialmente qualificados como femininos ou masculinos – ou na ordem social e política – como na guerra que opõe combatentes e não-combatentes, heróis e covardes.<sup>9</sup> Assim, como, para o (a) historiador (a), passar deste registro metafórico e antropológico no qual o “feminino” frequentemente serve para discriminar – pelo verbo – alguns homens dentre outros, ao registro das capacidades sociais, isto é, à discriminação pelo direito que, desta vez, opõe indivíduos segundo seu sexo? Como articular “representações” e “práticas”, para utilizar as categorias das pioneiras da *história das mulheres*?

Os trabalhos realizados desde o aparecimento do volume 1 da *História das mulheres no Ocidente*, notadamente na linha da contribuição de Giulia Sissa sobre Aristóteles e, mais geralmente, os ricos trabalhos sobre o olhar dos médicos antigos sobre as mulheres<sup>10</sup>, sublinharam o caráter sexista e misógino da produção textual da antiguidade grega. Certo número de poetas, a começar por Hesíodo, ao qual podemos associar Simônides de Amorgos, Aristófanes ou os poetas trágicos, frequentemente lembram: os homens têm vilipendiado

8 Para posições diferentes: THOMAS, 2002, pp. 131-200; MOSSÉ, 1993, pp. 63-64. Todos são confrontados com um problema de tradução onde a linguística e a cultura entram em jogo, como o atestam as diferentes formulações utilizadas dependendo se o pesquisador é francófono ou anglófono. Ver a este respeito o capítulo “Full citizens: female”, KAMEN, 2013, pp. 87-93.

9 Se a leitura da diferença dos sexos como metáfora estruturante para pensar a política manifesta uma herança que remonta à Claude Lévi-Strauss, a maneira como Nicole Loraux aborda a questão das identidades individuais vem de uma abordagem devida à sua leitura de Freud que havia apresentado os componentes mistos das identidades psíquicas, daí a importância, em N. Loraux (1989, p. 13 e 23-26), do conceito de “mistura”.

10 Para uma síntese recente: BONNARD, 2013, pp. 21-39.





as mulheres – isoladas como um grupo distinto e hostil aos homens – por seu caráter violento, falador, lascivo, guloso, ladrão etc. Para não escapar do nosso propósito, lembro-me de um célebre relato reportado por Santo Agostinho citando Varrão, o erudito romano que viveu no século I a. C. Este relato se tornou um argumento central da demonstração de Nicole Loraux sobre a exclusão das mulheres de Atenas do espaço político na época clássica.

Segundo Varrão, as atenienses foram excluídas do domínio político após um conflito que opôs a deusa a Poseidon na disputa pela posse da Ática. Mais numerosas que a voz dos homens, foi seu voto unânime que permitiu a Atená se tornar a deusa políades da cidade. Mas, para aplacar a cólera do deus vencido, os atenienses decidiram, diz Varrão, excluir para sempre as atenienses do voto, e proibir-lhes a transmissão de seu nome e se designar como atenienses.

Ora, como mostrou Cynthia Patterson em 1986, o relato reportado por Santo Agostinho associa diferentes ingredientes da tradição mítica antiga, inovando em certos pontos. Neste caso, a votação feita pelos habitantes da Ática, homens e mulheres, e as sanções tomadas contra as últimas, não tem nenhuma atestação anterior ao século I a. C. Isso levou C. Patterson a interpretar o texto de Varrão como um exercício erudito, isto é, uma variação mitográfica da produção sexista precedentemente evocada (PATTERSON, 1986, pp. 49-67).<sup>11</sup> Além disso, a situação que o relato supostamente explica – os três interditos que afetam as mulheres – não estão de acordo com a realidade histórica conhecida. Com efeito, se as atenienses eram de fato excluídas do voto na Atenas clássica, elas podiam transmitir seu nome a seus filhos. Certamente, comparado ao patronímico, o uso do matronímico (*mêtrothen*) é raro (SCHMITT PANTEL; CUCHET, 2015). Contudo, a regra geral da denominação grega antiga, ao contrário da prática romana do *cognomen* transmitido pelo pai a todos os seus filhos, acrescida do *praenomen* pessoal, é a do nome único atribuído pouco tempo após o nascimento por seus pais. Essa atribuição era feita segundo regras que, em geral, alternavam um nome do ramo materno com um nome do ramo paterno. Enfim, como Anne Jacquemin lembrou em um artigo de 2005 que estuda as dedicatórias inscritas em ofertas depositadas por atenienses em Delfos, as mulheres de Atenas eram realmente chamadas de atenienses (JACQUEMIN, 2005, pp. 337-347).

A questão dos “direitos políticos” era uma oportunidade, especialmente para Nicole Loraux, de fazer interagir simultaneamente o registro simbólico e o registro institucional (segundo o relato de Varrão): a exclusão das mulheres nos planos institucional e mítico; a centralidade psíquica da distinção dos sexos e das operações – mais ou menos problemáticas – da mistura dos

<sup>11</sup> Para a discussão do mito relatado por Santo Agostinho, citando Varrão (Cité de Dieu, 18, 9).



gêneros masculino e feminino. Desde então, as abordagens dos especialistas da antiguidade se diversificaram muito. Ao estudo dos textos derivados da tradição manuscrita se juntou o estudo dos textos oriundos de descobertas arqueológicas e produzidos em suportes variados: papiros, inscrições em pedra, metal ou cerâmica, sem contar aquelas que lançam mão de objetos e de configurações espaciais. Um novo domínio de pesquisa é revelado, após a tenacidade de pioneiros particularmente ativos e produtivos, o dos juríregicistas.<sup>12</sup> À época da *História das mulheres no Ocidente*, o direito antigo conhecido era sobretudo o direito romano, e os especialistas do mundo grego eram pouco numerosos. De fato, a antiguidade grega, contrariamente ao império romano, não produziu um *Digesto* do conjunto de regras e direitos aplicados no mundo helenofono. À fragmentação política do mundo grego correspondia uma fragmentação dos direitos e da documentação. Mesmo em Atenas no século IV a. C., da qual dispomos de um *corpus* de discursos jurídicos, sabemos que o direito não existia para além das práticas litigiosas às quais se referia. Em outras palavras, os discursos pronunciados nos tribunais áticos se dedicam, todos eles, a discutir, modificar e, mesmo, inventar uma resposta judiciária para os casos submetidos. Se semelhanças e características comuns entre diferentes resoluções discutidas diante dos tribunais áticos do século IV e os códigos jurídicos conhecidos desde a Creta arcaica até o Egito ptolomaico justificam a expressão, nenhum caráter sistemático é detectável naquilo que se designa como direito grego. No que concerne ao fato político, há muitas diferenças. Para responder às questões relevantes desse domínio, historiadores, filósofos e cientistas políticos se voltam espontaneamente a Aristóteles, em torno de um importante ensaio baseado em um estudo analítico dos sistemas políticos conhecidos no mundo grego no fim do século IV a. C., o tratado *Tôn politikôn*. É o próprio Aristóteles que fornece a definição mais estrita daquilo que nós nomeamos “direitos políticos”

### ARISTÓTELES E A CIDADANIA, O ESTATUTO E AS FUNÇÕES POLÍTICAS (ARCHAI POLITIKAI)

No tratado sobre as coisas políticas (*Tôn politikôn*), Aristóteles define o cidadão como “aquele que pode participar do poder deliberativo (*archê*)

12 É necessário destacar o papel dos trabalhos coletivos conduzidos como parte do Simpósio internacional de direito grego e helenístico, reunido pela primeira vez em setembro de 1971, sob os auspícios do Zentrum für interdisziplinäre Forschung da Universidade de Bielefeld. Em último lugar: *Symposion 2013: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, (Cambridge MA, 26.-29. August 2013). *Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte*, 24, editado por M.Gagarin, A. Lanni Wien 2015.



*bouleutikês*) e do poder judiciário (*archê kritikê*) », uma fórmula resumida na expressão *archai politikai* geralmente traduzida como “direitos políticos”, “encargos políticos” ou “funções políticas” e na qual o componente *archê*, que indica o poder dividido entre os cidadãos, tem um lugar preponderante (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1275b 18-19)<sup>13</sup>. As mulheres não são interpretadas, nesta passagem de Aristóteles, como cidadãs, ou pelo menos como cidadãs em sentido estrito: elas não têm direitos (*archai*).<sup>14</sup>

O próprio Aristóteles, porém, e sobretudo após a primeira afirmação, acrescenta que esta definição é contradita pelas práticas observadas: “na prática, diz ele, o cidadão é aquele que nasceu de dois cidadãos, um pai cidadão e uma mãe cidadã”. Aristóteles usa então duas palavras formadas sobre o mesmo radical, *polit-*, uma declinada no masculino (*politês*), a outra no feminino (*politís*). Esta segunda definição, baseada na observação das práticas, sublinha o fato de que, na Atenas dos anos 330-320 a. C., a cidadania é sobretudo um estatuto<sup>15</sup> que se aplica a homens e mulheres e lhes dá um direito fundamental (sob a condição de respeitarem as regras) o de produzir cidadãos dos dois sexos. A organização da filiação, que passa pela instituição do casamento legítimo,<sup>16</sup> é o fundamento do estatuto do cidadão/cidadã. A capacidade de gerar crianças cidadãs é o direito político fundamental reservado aos cidadãos/cidadãs.

Ao enunciar em uma mesma frase duas afirmações que nos parecem contraditórias (as mulheres não têm direitos políticos; as mulheres são cidadãs), Aristóteles constrói a ambivalência da cidadania: ela se apresenta ao mesmo tempo como um estatuto, ligado ao reconhecimento da filiação legítima – e esta é a definição resultante da observação das práticas –, e um conjunto de funções que são também privilégios – e esta é a definição derivada da análise classificatória de Aristóteles.

Pesquisas conduzidas com base em decretos cívicos honoríficos analisam atualmente a complexidade das funções efetivamente incluídas no estatuto cidadão e às vezes distribuídas, de maneira parcial, a não-cidadãos, confirmando

13 As competências do cidadão, e seus direitos, nesta definição, englobam participação na Assembleia, no Conselho, nos tribunais e nas magistraturas específicas (arconte, estrategista, tesoureiro, etc). Ver também ARISTÓTELES, *Política*, III, 1279a 8-9.

14 Aristóteles (*Política*, III, 1275a19 e 22) precisa que sua pesquisa incide sobre o cidadão em sentido estrito (*ἀπλῶς πολίτης*), que é definido como aquele que participa do poder de julgar e de exercer as magistraturas (*μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς*).

15 O termo é muito discutido. Eu ficarei com a definição de Hunter (2000, pp. 1-19). Observamos que contrariamente aos direitos, o status não recua. Ele é adquirido por nascimento e para sempre.

16 Existem diferentes formas de união: CANTARELLA, 1997, pp. 97-111; C. Leduc (pp. 309-382) abriu caminho para pesquisas nessa área: recentemente, DAMET, 2015.



o que os documentos narrativos da época clássica já demonstraram: a questão da cidadania é a participação nos negócios comuns, uma participação que implica direitos ou capacidades bem mais amplamente definidas que os *archai politikai* de Aristóteles.<sup>17</sup> Mas, segundo os documentos levados em conta e a formação dos historiadores, a definição das funções – os famosos “direitos” dos cidadãos – é extremamente variável.

## OS *TIMAI*: HONRAS, DIREITOS E OBRIGAÇÕES

Segundo estudos recentes, uma distinção operatória entre os documentos da prática política (discursos dos oradores áticos, inscrições públicas) é aquela que opõe os *epitimoí* aos *atimoí*, em outras palavras, aqueles que tem todas as honras (*timai*)<sup>18</sup> e aqueles que são delas privados.<sup>19</sup> Entre os dois polos, há uma importante gradação de situações para os cidadãos que sofrem privações parciais ou para os estrangeiros que, ao contrário, às vezes adquirem direitos.<sup>20</sup>

Entre os documentos da prática política ateniense do século IV a. C., apenas um, um discurso de Andócides pronunciado no início do século IV, detalha de maneira exaustiva os direitos dos cidadãos (*timai*) envolvidos em processos de perda de direitos: confiscação dos bens, exclusão dos santuários e das festas, interdição de comércio em certas áreas, interdição de tomar a palavra na assembleia, interdição de ser sorteado para participar do Conselho (*Boulè*) (ANDÓCIDES, **Sobre os mistérios**, I, 73-76).<sup>21</sup> Essas diversas

17 Cf. MÜLLER, 2014, pp. 753-775. Para documentos do período clássico, ver Bordes (1982, pp. 39-47) e, para uma perspectiva mais ampla, Schmitt Pantel (1987, pp. 279-288; 1992, pp. 233-248, p. 234): “Devolver um lugar as práticas coletivas na explicação histórica geral pode ter conseqüências inesperadas: como, por exemplo, o dever de se interrogar sobre o conteúdo de categorias que nós acreditávamos estar claramente estabelecidas como a do político”.

18 Os documentos designam como *timai* o que nós designaríamos como privilégios, às vezes honras, e também ‘direitos’, que podem advir do nascimento, da idade ou do sexo, e mesmo serem adquiridos por decisão do povo. Esses direitos também podem ser perdidos por decisão do povo.

19 A fórmula para conceder a cidadania é claramente expressa no primeiro decreto deste tipo conhecido em Atenas: refugiados da cidade de Platéia, que foram acolhidos em Atenas no início da Guerra do Peloponeso, serão *epitimoí* como os outros Atenienses, em outras palavras, como são os Atenienses em virtude de seu status de Atenienses (KAPPARIS, 1995, pp. 359-378 e pp. 376-377). Os Plateenses tem o privilégio de ‘compartilhar a cidade’ (*pólis*), para acessar os *timai*: direito de participar de festivais religiosos acessando os santuários, direito de dar sua filha em casamento legítimo, direito de possuir terra, etc. O detalhe das ocorrências destes termos (provenientes do TLG) é dado por M. Canevaro (2013, p. 203, n. 70).

20 Principalmente no período helenístico e imperial. Ver Müller (2014, pp. 768-773).

21 Para uma visão geral da bibliografia, do discurso e da passagem em questão: AZOULAT, 2017.



penalidades sublinham que a perda de direitos atingia toda a esfera social. Nenhuma distinção é feita entre direitos políticos (no sentido aristotélico dos *archai politikai*), as vantagens econômicas e os privilégios jurídicos. As sanções têm motivos variados que são expostos por Andócides: malversação financeira em relação ao tesouro público, ação sacrílega em relação aos deuses, covardia na guerra etc. Este documento da prática revela também uma concepção muito ampla dos *timai* que engloba tanto o político quanto o social (segundo o sentido e as distinções contemporâneas). O direito de participar das assembleias e tribunais, assim como a capacidade de exercer as magistraturas não são distinguidos como direitos específicos, nem *a fortiori* apresentados como superiores a outras modalidades de participação na vida social. Os *timai* não se reduzem aos *archai politikai*.

### AS MULHERES DOTADAS DE TIMAI

Um discurso de Êsquines datado em torno de 345 apresenta o caso interessante de uma atimia relativa a mulheres. Tratava-se de discutir o caso de Timarco, um cidadão engajado na política ao lado de Demóstenes e acusado por Êsquines de se prostituir e levar uma vida de prazeres, e Êsquines cita uma lei atribuída a Solon que proibia qualquer adorno à mulher que fosse surpreendida em adultério (*moicheia*) e que lhe proibia de participar de cerimônias religiosas públicas. A lei previa, diz Êsquines, que se, a despeito desta proibição, a mulher culpada participasse das festas ou usasse ornamentos, qualquer pessoa podia lhe arrebatá-los, com suas vestimentas, e lhe bater (sem lhe causar a morte, nem mutilá-la). Segundo as palavras de Êsquines, o legislador quis assim atingir a mulher culpada com a pena de atimia, a fim de lhe tornar a vida insuportável.<sup>22</sup>

Em outro discurso, quase contemporâneo, a mesma lei é citada diferentemente (DEMÓSTENES, *Contra Neera*, LIX, 87).<sup>23</sup> O termo atimia é então reservado para descrever a sanção destinada ao esposo que persistisse em viver com uma mulher culpada/vítima de um adultério. Para este último, as sanções (interdição em santuários e proibição de manifestar publicamente seu status), podiam ser consideradas, contudo, como uma atimia parcial posto que aparecem na lista de Andócides.

22 ÊSQUINES, *Contra Timarco*, 183: ἀτιμῶν τὴν τοιαύτην γυναῖκα καὶ τὸν βίον ἀβίωτον αὐτῇ παρασκευάζων.

23 Segundo Canevaro (pp. 191-192), o texto autêntico da lei de Sólon, conhecido em Atenas nessa época, é aquele transmitido no manuscrito de Êsquines que evoca a atimia da mulher.



Como sublinharam Vincent Azoulay e Paulin Ismard em um artigo no prelo, uma privação de honras (*atimia*), só poderia atingir uma mulher que pertencesse à categoria dos indivíduos dotados de *timai* (AZOULAY, 2017). Aquelas que são abarcadas pela lei de Solon citada por Ésquines são aquelas cuja sexualidade é supervisionada, ou protegida, dependendo do ponto de vista, e que um discurso de Demóstenes enumera: as esposas, mães, filhas, irmãs ou concubinas do chefe da casa (DEMÓSTENES, *Contra Aristócrates*, XXIII, 53; MACDOWELL, 1963, pp. 74-77). Estas mulheres são destinadas a produzir filhos livres, isto é cidadãos, na casa ancestral. A gravidade do crime de *moicheia*, geralmente traduzido por adultério (mas o significado é menos sexual que patrimonial, pois não visa às relações extraconjugais de tipo homossexual nem as relações de tipo heterossexual com uma mulher escrava), não levam em conta uma eventual violência (violação) sofrida pela mulher. O crime pode dizer respeito a uma esposa ou a uma jovem não casada, bem como a uma viúva. Importa somente a ofensa feita ao chefe do *oikos*, o responsável pela descendência das mulheres livres de sua casa.

Para o público de Ésquines, a mulher adúltera, a que detinha os *timai* que lhe foram retirados, pertencia ao grupo da casa cidadã. Ela não podia ser escrava porque ninguém tinha o direito de matá-la ou mutilá-la: seu corpo é livre. Poderia ela ser estrangeira, acolhida na casa como concubina? É provável que não, pois as sanções contra os metecos culpados de transgressões (homicídio de um cidadão, fraude sobre seu estatuto pessoal ou de um membro de sua família) são a morte ou a venda como escravo, um tipo de alterativa à *atimia* que, mesmo parcial, atingia apenas os indivíduos cidadãos. A estrangeira recebia provavelmente outras marcas de infâmia para que sua vida se tornasse “insuportável”. Esta expressão evoca para nós diversas práticas (depilação da genitália, cegueira, desfilar acorrentada pela cidade, *raphanismos...*) que sabemos ter atingido seus amantes masculinos (CANTARELLA, 2005, pp. 236-253; SCHMITT PANTEL, 1981, pp. 117-122). A mulher, culpada ou vítima, não podia portar os signos da sua riqueza e de seu estatuto social, as joias.

Em meados do século IV a. C., teria sido normal falar em privação de direitos, *atimia*, de uma cidadã, no contexto institucional e diante dos jurados do tribunal de Atenas. Se o caso era raro, senão único na nossa documentação, isso talvez se explique pelo menor interesse pelos negócios que concerniam às cidadãs pelos cidadãos que na maioria resolviam suas contas entre si.

Os indivíduos que dispunham da integralidade dos direitos ou das honras, os *epitimoí*, são aqueles que se comportam segundo as regras da comunidade : pertencimento a uma família identificada como ateniense,



filiação legítima, concordância da idade com a função exercida, concordância do sexo com a função exercida, modo de viver conforme as regras (*sophrôsunê*). As mulheres cidadãs são submetidas às mesmas restrições de comportamento que os homens cidadãos, restrições de adequação de sua pessoa com as regras de atribuição das funções cívicas. Elas deviam ser reconhecidas como filhas legítimas por seu pai cidadão, ser apresentadas na *phratria* do pai. Elas não podiam, por causa de seu sexo, ser juradas, bouletas ou magistradas (exceto os sacerdócios). Na medida em que elas respeitavam essas regras, dispunham de todos os *timai*. As cidadãs, salvo os casos de confisco pronunciado de modo individual, são de fato parte dos *epitimoi* (MARCHIANDI, 2011, pp. 66-70). Pelo nascimento ou o ato de dação de um esposo (*egguê*), as ofensas que elas cometem ou sofrem, como as honras que elas recebem, recaem não somente sobre elas, mas também sobre sua casa como um todo e, particularmente, sobre seu chefe.

### ESTATUTO DAS PESSOAS, ESTATUTO DA CASA

Os especialistas do direito sempre trataram as categorias jurídicas como categorias de pessoas, usando um masculino genérico.<sup>24</sup> Ora, nas cidades antigas, o direito das pessoas era dependente da filiação, salvo o caso, muito raro na época clássica, da aquisição dos direitos por decreto (como os Plateenses em 427).<sup>25</sup> O estatuto das pessoas era então dependente do estatuto da casa, a *oikia*, o que sublinha a questão levantada quando do exame dos arcontes entrando no cargo. Os atenienses perguntavam aos candidatos “se eles possuem tumbas familiares e onde elas se localizam, e se eles se comportam corretamente com seus pais” (ARISTÓTELES, Constituição de Atenas, 55.3; MAFFI, pp. 254-289). Trata-se sempre dos túmulos dos homens e das mulheres da família, dos cuidados em relação aos ancestrais maternos e maternos, e nunca exclusivamente aos pais.<sup>26</sup>

Enquanto membros legítimos da casa, as cidadãs jamais são tratadas como estrangeiras, e menos ainda como escravas. No tratado sobre a *Constituição de*

24 No capítulo consagrado ao “Status Pessoal”, a classificação de MacDowell (1978, pp. 67-83) distingue os “cidadãos por nascimento”, “cidadania conferida a estrangeiros”, “proscritos e desfavorecidos”, “estrangeiros”, “estrangeiros residentes (*metics*)”, “estrangeiros privilegiados”, “escravos”, “libertos”, “escravos públicos”.

25 Osborne (1981-1983) com a lista dos decretos de concessão de cidadania conhecidos (IV 210-21); os 4 primeiros casos datam entre 480 e 322. Ver também S. Todd (1993, pp. 167-200).

26 O recente dossiê *Mères grecques* organizado por F. Gherchanoc (2015), documenta de maneira útil o lugar das mães no dispositivo cívico.



*Atenas*, atribuído à escola de Aristóteles, o tribunal do Palladion é descrito como o lugar onde são julgados todos os homicidas sem premeditação<sup>27</sup> assim como os assassinatos de escravos, de metecos e de estrangeiros. Geralmente se esquece de precisar que as mulheres estavam incluídas em todas as categorias estatutárias descritas pelo autor do tratado: mulheres escravas, metecas, estrangeiras. Os assassinatos de cidadãs, como de cidadãos e de seus filhos menores, eram tratados no Areópago, e não no Palladion, o tribunal reservado aos estrangeiros.<sup>28</sup> A transposição mítica dada pela *Orestia* de Êsquilo em meados do século V em Atenas o testemunha: o tribunal do Areópago é instituído para julgar o assassinato de Clitemnestra por seu filho Orestes.

Que as cidadãs eram responsáveis por seus atos perante a justiça, o processo movido por Apolodoro contra Neera no fim dos anos 340 nos mostra. Neera supostamente não era a ateniense que pretendia ser, e sim, acusa Apolodoro, uma antiga escrava, estrangeira em Atenas, que fazia passar seus filhos por cidadãos graças à cumplicidade do ateniense Stephanos (DEMÓSTENES, *Contra Neera*, LIX, 85-87). Como prova, o acusador ataca diretamente a ela, e não a seu marido, Stephanos, cuja qualidade cidadã não é nunca posta em causa. Neera se arriscava à venda no mercado de escravos, porque a lei previa, em caso de fraude averiguada sobre o estatuto de cidadão, que o indivíduo, homem ou mulher instalada(o) em uma casa de cidadãos enquanto parceiro sexual legítimo apesar de não sê-lo, fosse acusado nos tribunais e, se fosse reconhecido culpado, vendido como escravo. O cidadão que recebia uma estrangeira como esposa legítima era penalizado com uma multa de mil dracmas (DEMÓSTENES, *Contra Neera*, LIX, 16). Um cidadão que desse em casamento uma estrangeira a outro cidadão, fazendo-a passar por cidadã sofria, por sua vez, uma privação de direitos (atimia) incluindo a confiscação de sua propriedade (DEMÓSTENES, *Contra Neera*, LIX, 52). O caso da cidadã que recebesse um estrangeiro como esposo legítimo (então cidadão) não é mencionado. Não é o caso de se surpreender: o crime não é o casamento, mas o reconhecimento dos filhos. Ora, isso depende do parceiro masculino, responsável pela declaração que dava diante de todos de ser o pai cidadão.

As cidadãs podiam, além disso, falar diante dos atenienses: é conhecido o caso de Agariste, esposa do Alcmeonidas, que denunciou ao Conselho três cidadãos que teriam participado da paródia dos Mistérios em Atenas, em

---

27 A noção (*bouleusis*) é mais complexa: ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, 57.3; MAC DOWELL, pp. 58-68.

28 As crianças são percebidas como membros da cidade, de status cidadão: Plutarco, *Etiologias gregas* 22 sobre o “túmulo dos filhos” em Cálcis (MAC DOWELL, p. 69)



415, e que Andócides fez comparecer ao tribunal em 399 (ANDÓCIDES, **Sobre os Mistérios**, I, 16). A sobre-representação de cidadãos em relação às cidadãs no processo se explica, sem dúvida, pelo contexto dos documentos que emanam de uma prática política masculina.

O círculo dos membros legítimos da cidade (designados com o etnônimo atenienses, coríntios, coríntias etc.) reunia aqueles que dispunham dos *timai*, os “direitos políticos” por seu nascimento, seu reconhecimento legítimo e seu crescimento no quadro das instituições cívicas. Esses direitos eram distribuídos, e regra geral, herdados, segundo diferentes critérios: o nascimento de pais atenienses, o “bom nascimento” distinguia aqueles e aquelas que podiam aspirar a certos sacerdócios, os sacerdócios hereditários. A riqueza permitia a alguns agir com munificência e ser honrados por isso. A idade era um critério importante para ocupar muitas funções. O sexo traçava, enfim, uma distinção fundamental entre os adultos atenienses: às mulheres não era permitido tomar a palavra na assembleia, votar, ser magistrada ou participar do exercício cívico.

A desigualdade de fundo entre cidadãos e cidadãs que, segundo seu sexo, não tinham acesso ao mesmo conjunto de funções públicas não pode mascarar a inclusão das cidadãs na cidadania, se dermos ao termo seu sentido antigo de participação na *politeia*, na cidade e se levarmos em conta que esta participação encontra sua justificativa no pertencimento a uma casa cidadã. No entanto, a desigualdade de acesso às funções cívicas segundo o estatuto individual indica que a diferença sexual constrói, no interior da casa, uma polaridade estrita entre cidadão/cidadã.

## **DIREITOS POLÍTICOS: OS ARCHAI POLITIKAI DOS CIDADÃOS E OS TIMAI DE CIDADÃOS E CIDADÃS**

Ao isolar a dupla prática da deliberação e do judiciário, designando-a como sendo aquela que, *stricto sensu*, define o cidadão, Aristóteles voluntariamente distingue as práticas observadas: ele produz literalmente uma definição restritiva da cidadania, ao limitar os direitos ao exercício das funções altamente segmentadas, as da participação ativa em assembleias e tribunais.<sup>29</sup> Aristóteles valida assim a ideia de uma distinção entre atividades deliberativas e judiciárias, e tudo o que resta (que ele não detalha). É por

29 Sobre as nuances de sentido de *timê* (Direito, honra, cargo político), veja a ambigüidade de Aristóteles (**Política**, 1278a35) que joga com o significado homérico do termo que englobava então honras variadas, de tipo aristocrático, e o significado estreito que promove pela definição restrita aos cargos públicos (desta ambigüidade decorre as divergências nas traduções (MÜLLER, p. 761 n. 45).



derivação lógica que ele diferencia os *archai politikai*, os deveres políticos dos cidadãos chamados a participar das assembleias e exercer magistraturas, dos *timai*, conjunto de direitos ou privilégios próprios aos atenienses e suscetíveis de lhes serem retirados.<sup>30</sup>

Se Aristóteles restringe o campo dos direitos políticos aos cargos públicos que são a faculdade de julgar e a de comandar (*krisis* e *archê*), é porque ele optou por focalizar em seu estudo a questão da divisão do poder (*archê*) em detrimento de uma análise das modalidades de participação (*metechein*) e porque retrata o cidadão segundo os critérios de uma cidade na qual o poder de deliberar e julgar é atribuído a todos (magistrados dito generalistas) sem se limitar àqueles que declaravam competências específicas, como ocorre nas oligarquias (ARISTÓTELES, **Política**, III, 1275b 11-29). O objetivo de sua pesquisa é definir o indivíduo que, em sentido estrito (*haplôs*) segundo sua expressão (ARISTÓTELES, **Política**, III, 1275a19 e 22) exerce tais funções. O objetivo é também definir o “bom cidadão”, aquele que é capaz de, ao mesmo tempo, obedecer e comandar bem (ARISTÓTELES, **Política**, III, 1277a 25-27 e b 13-16). Aristóteles (**Política**, III, 1277b 20-25) compara a posição deste último àquela ocupada pelo marido, de uma parte, e pela esposa, de outra.<sup>31</sup> Tal imagem do cidadão (tendo ou não as virtudes exigidas) é antes prescritivo que descritivo. O redator anônimo do verbete “Política” da *Enciclopédia* nomeia também Aristóteles como o primeiro a definir os elementos fundadores de uma “filosofia política”, isto é, um saber instituinte da boa conduta “do Estado” (BORDES, p. 16).<sup>32</sup>

Ao expandir a noção dos direitos políticos aos significados sociais das *timai*, o observador contemporâneo observa que, na Atenas clássica, a prática

30 Aristóteles (**Política**, III, 1279a8-9), para os *archai politikai* e 1278a36 e 38 para as *timai*. A expressão de *archai politikai* aparece pela primeira vez com Platão (**República**, 345e [au sg.], 521b ; **Leis**, 917a).

31 A comparação entre o governante e o governado é da mesma ordem que a estabelecida entre a sabedoria e a coragem de um marido e de uma esposa: “Um marido seria considerado covarde se fosse corajoso apenas como uma esposa corajosa, e uma esposa seria livre demais para falar se tivesse apenas a reserva de um homem de bem desde que o modo de dirigir a casa é diferente para o marido e para a esposa: o papel de um sendo o de adquirir, o do outro, de conservar”, uma opinião que não envolve apenas seu autor.

32 De antemão, Platão é o primeiro a ter aberto a reflexão sobre política como ciência (AZOULAY, 2014, pp. 689-719 e pp. 692-694). Notaremos que na *Encyclopédie* de Diderot e d’Alembert, o termo « política » dá lugar a um longo artigo comentando o substantivo no seu uso no singular: a « política » equivale a “Filosofia política”. De Aristóteles à Maquiavel, o redator desconhecido do folheto explica que a política “Ensina os homens a se comportarem com cautela, seja à frente de um estado ou à frente de uma família”. A política, a partir da prática participativa, tornou-se uma ciência da ação (*Encyclopédie*, 12, 917-919: s.v. política. <http://encyclopedie.uchicago.edu/>).



da ação pública englobava ações da vida coletiva que eram realizados, segundo os contextos, por homens e mulheres. Deve ser lembrado que a cesura política é antes de tudo uma cesura estatutária do corpo social que distingue as casas cidadãs. Os atos da vida coletiva são, em seguida, divididos segundo as variações estatutárias internas ao corpo cidadão: a idade, o sexo, a capacidade econômica ou a dignidade herdada eram elementos dos parâmetros discriminatórios. Além disso, o comportamento individual é igualmente um motivo de distinção social, seja positiva ou negativa (atimia).

No que concerne às cidadãs, a desigualdade essencial advinha de sua exclusão do exército, das assembleias e dos tribunais, bem como das magistraturas. De resto, elas dispunham de direitos comunicáveis na *polis*, então de *timai* que são comparáveis, senão equivalentes, àqueles dos cidadãos e que pesquisas futuras devem precisar: participação em festas religiosas, em trocas econômicas e financeiras, direito à proteção jurídica de seus corpos (sempre segundo os critérios dos gregos: a violação, que consideramos como um atentado ao corpo não é interpretada da mesma maneira, já que é considerada como um adultério), à propriedade do solo. Sobre todos esses pontos, o mundo grego não funciona de maneira homogênea, direitos podem ser atribuídos às cidadãs em tal cidade e recusados em outra, assim como há variações de acordo com períodos.<sup>33</sup>

Definitivamente, perguntar pelos direitos políticos das cidadãs permite, em vez de raciocinar em termos de exclusão das mulheres (como se homens e mulheres tivessem sempre e em todas as circunstâncias sido distinguidos como duas categorias absolutamente estranhas uma à outra), historicizar a noção de direito político e, mais ainda, historicizar o próprio fato político. Na Atenas clássica, a participação política era um assunto para pessoas qualificadas por seu nascimento, ou pela decisão do povo, e de um conjunto de *timai* que são certo número de direitos, não definitivos, ligados tanto ao estatuto pessoal e aos modos de comportamento. Isso explica que indivíduos de estatutos diferentes (sejam cidadãos ou estrangeiros), podem compartilhar *timai* similares e que indivíduos do mesmo estatuto (cidadão ou estrangeiro) podem não dispor dos mesmos *timai*. Em todas essas configurações, encontramos mulheres e homens, as primeiras excluídas em bloco dos *archai politikai*. De fato, quando a política dos gregos se torna um saber e uma ciência – ou mesmo uma filosofia – com Aristóteles mais que com Platão, ao colocar o acento sobre esses *archai*,

33 Sobre todos esses aspectos é necessário olhar para a documentação da prática e não confiar nas afirmações frequentemente misóginas ou sexistas dos discursos feitos em frente às assembleias ou tribunais por homens que falam para outros homens. As variações geográficas e cronológicas merecem ser estudadas em detalhe.

uma separação poderosa que se marca em relação às práticas participativas da vida na cidade (*polis*). E não é um paradoxo menor que na mesma época, quando o hábito epigráfico se desenvolve, as cidades gregas passam a oferecer a cidadania (*politeia*) mesmo às mulheres.<sup>34</sup>



## REFERÊNCIAS

### *Documentação Textual*

ANDOCIDE. Sur les Mystères. In: \_\_\_\_\_. **Discours**. Texte établi et traduit par Georges Dalmeyda. Paris: Les Belles Lettres, 1930.

ARISTOTE. **Politique**. Texte établi et traduit par J. Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1960. \_\_\_\_\_. **Constitution d'Athènes**. Texte établi et traduit par Bernard Haussoullier & Georges Mathieu. Paris: Les Belles Lettres, 1922.

DÉMOSTHÈNE. **Contre Nééra**. Paris. Les Belles Lettres, 1960.

DÉMOSTHÈNE. Contre Aristocrate. In: \_\_\_\_\_. **Plaidoyers politiques. Tome II: Contre Midias - Contre Aristocrate**. Paris: Les Belles Lettres, 1959.

ESCHINE. **Discours**. Texte établi et traduit par Guillaume Budé & Victor Martin. Paris: Les Belles Lettres, 1927.

### *Bibliografia*

AZOULAY, V. ; ISMARD, P. Honneurs et déshonneurs. Autour des statuts juridiques dans l'Athènes classique. In : MOATTI, C., MÜLLER, C. (éds.). **Les statuts personnels à l'épreuve de l'espace**. Paris, Presses Universitaires de Nanterre, 2017.

BARTHÉLÉMY, P. ; SEBILLOTTE CUCHET, V. Sous la citoyenneté, le genre. **Clio FGH**, 43, 2016, pp. 7-22.

BONNARD, J.-B. Corps masculins et corps féminins chez les médecins grecs. **Clio FGH**, 37, 2013.

CANEVARO, M. The Documents in the Attic Orators he Documents in the Attic Orators. Laws and Decrees in the Public Speeches of the Demosthenic Corpus. Oxford: University Press, 2013.

CANTARELLA, E. Gender, Sexuality, and Law. In: GAGARIN, M; COHEN, D. **The Cambridge Companion to Ancient Greek Law**. Cambridge: [Cambridge University Press](http://www.cambridge.org), 2005.

DAVIES, John K. A Wholly Non-Aristotelian Universe: The Molossians as Ethnos, State, and Monarchy. In: BROCK, R.; Hodkinson, S (Eds.). **Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

34 SEG XV 384 (IV a. C.): DAVIES, 2000, p. 246-247. Diversos exemplos de mulheres recebendo a cidadania são citados em Anna HELLER & Anne-Valérie PONT (2012).



KAMEN, D. **Status in Classical Athens**. Princeton : *Princeton University Press*, 2013.

LEBNER, A. La redescription de l'anthropologie selon Marilyn Strathern. **L'Homme**, 218, 2016, pp. 117-150.

LORAU, N. **Les expériences de Tirésias : le féminin et l'homme grec**. Paris : Gallimard, 1989.

MACDOWELL, D. **The Law in Classical Athens**. Ithaca-London, 1978.

\_\_\_\_\_. **Athenian homicide law in the age of the orators**. Manchester: Manchester University Press, 1963.

MAFFI, A., Family and property law. In: GAGARIN, M; COHEN, D. **The Cambridge Companion to Ancient Greek Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

MOSSÉ, C. **Le Citoyen dans la Grèce antique**. Paris: Nathan, 1993.

MÜLLER, C. La (dé)construction de la politeia. Citoyenneté et octroi de privilèges aux étrangers dans les démocraties hellénistiques. **Annales HSS**, 69/3, 2014, pp. 753-775.

PATTERSON, C. Hai Attikai: The other Athenians. **Helios**, 13/2, 1986, pp. 49-67.

SEBILLOTTE CUCHET, V. Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur l'Antiquité grecque. **Clio FGH**, 43, 2016, pp. 187-217.

SCHMITT PANTEL, P., SEBILLOTTE CUCHET, V. Mères et politique dans les Histoires d'Hérodote et dans les Vies et les Moralia de Plutarque : pistes de recherche. **Cahiers Mondes Anciens**, 6, 2015.

STRATHERN, M. **The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia**. Berkeley, 1988.



## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A AMBIGUIDADE DO *CORPUS PAULINUM*

Roberta Alexandrina da Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo discute como os discursos foram apropriados e selecionados, com o intuito de legitimar posturas e comportamentos, acerca do passado cristão, as suas origens, em que o *corpus paulinum* se tornou um ponto de partida para debates e discussões na atualidade. Portanto, este artigo sugere algumas concepções distintas para conceitos como feminino e masculino, analisados numa perspectiva de gênero. Emerge, dessa análise, outro olhar sobre o papel da sexualidade nas comunidades paulinas do I século e.c., o que permite um confronto dessa leitura com discursos acadêmicos sobre o assunto. **Palavras-chave:** Paulo; Cristianismo; comunidades; feminino; Ambiguidade; discursos.

Uma das figuras mais idiossincráticas do movimento cristão nos seus anos iniciais foi a de Paulo de Tarso. Para o teólogo James D. G. Dunn, na obra *A Teologia do Apóstolo Paulo*, a importância de Paulo de Tarso é ímpar, sendo o primeiro e o maior teólogo cristão (DUNN, 2003, p. 25). A afirmação do estudioso se baseia, sendo bem fundamentada, na influência dos escritos de Paulo sobre o cristianismo mais do que o fizeram os escritos e a teologia de qualquer outro pensador cristão.

A teologia paulina foi tão significativa na formação da Igreja nos séculos posteriores que podemos perceber a sua influência em alguns momentos, tornando-se determinante na intuição, formação e transformações da consequente ortodoxia cristã. Desde a era patrística sua autoridade orientou sobre Clemente de Roma, Inácio de Antioquia e Irineu de Lyon na era patrística; na Antiguidade tardia, embasando o pensamento de Santo Agostinho propiciou que reafirma -se ou a teologia cristã que veio a dominar a maior parte da Idade Média; além disso, foram predominantemente o alcance da teologia de Paulo, por meio de releituras, que moldou a Reforma Protestante. E no período moderno alguns autores como F. C. Baur e Karl Barth atestam a mesma influência formativa.

<sup>1</sup> Docente da Faculdade de História da cátedra de História Antiga e Medieval pela Universidade Federal do Pará, campus Universitário de Bragança. Docente do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia e Professora associada do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano – LEIR/UFES. E-mail: [alexandrinasilva@yahoo.com.br](mailto:alexandrinasilva@yahoo.com.br)



Cada geração que refletiu sobre a teologia cristã influenciada pelos escritos paulinos desencadeou interpretações distintas. Para o historiador Bart D. Ehrman, isto ocorreu devido a figura de Paulo ser controversa, gerando extensos debates até hoje, principalmente quando são mencionados os ensinamentos alusivos aos comportamentos sexuais refletiu sobre a teologia paulina (EHRMAN, 2008, p.139).

Portanto, os escritos de Paulo pesam muito em qualquer debate, sobretudo, no concernente ao lugar da mulher na vida e no ministério da Igreja. Não seria exagero dizer que a literatura paulina se tornou o campo de combate do Novo Testamento, pois é onde se travam debates sobre os papéis das mulheres na Igreja (SHAW, 2004, p. 407).

Havendo assim demasiadas e extensas problemáticas entrelaçadas aos escritos paulinos, neste artigo aventarei algumas considerações sobre as construções discursivas e a ambiguidade acerca de Paulo.

### **A AMBIGUIDADE PAULINA: MISÓGINO OU FEMINISTA?**

Simone de Beauvoir teve um papel importante no movimento feminista durante as décadas de 1960 e 1970, ao proparar a máxima que não *se nasce mulher, se torna*. Contudo, a crítica de Simone de Beauvoir não se restringiu à análise de que a categoria mulher é uma construção cultural e histórica, mas centrou-se, também, de que a religião auxiliou a opressão feminina na sociedade, ao declarar que:

A ideologia cristã não contribuiu pouco para a opressão da mulher. Há, sem dúvida, no Evangelho um sopro de caridade que se estende tanto às mulheres como aos leprosos; são os pequenos, os escravos e as mulheres que se apegam mais apaixonadamente à nova lei. Logo no início do cristianismo, eram as mulheres, quando se submetiam ao jugo da Igreja, relativamente honradas; testemunhavam como mártires ao lado dos homens; não podiam, entretanto, tomar parte no culto senão a título secundário; as diaconisas só eram autorizadas a realizar tarefas laicas: cuidados aos doentes, socorros aos indigentes. E se o casamento é encarado como uma instituição que exige fidelidade recíproca parece evidente que a esposa deve ser totalmente subordinada ao esposo: com são Paulo afirma-se a tradição judaica ferozmente antifeminista. São Paulo exige das mulheres discrição e modéstia; baseia, no Antigo e no Novo Testamento, o princípio da subordinação da mulher ao homem (BEAUVOIR, 1959, p. 118).



Essa acepção de Simone de Beauvoir de que com Paulo afirma-se a tradição judaica ferozmente antifeminista, tem vários pontos questionáveis. Uma vez que, a autora não tinha conhecimento de que muitos dos textos atribuídos a Paulo foram escritos muito tempo depois de sua morte; sem contar um problema anacrônico, ao rotulá-lo de antifeminista.

A afirmação de Simone de Beauvoir, atualmente, é vista com certo receio. Entretanto, atualmente, ampliou-se o debate acerca da teologia paulina e seus escritos, mostrando vários pontos controversos e ambíguos.

A relação ambígua em vários trechos dos escritos paulinos apresenta uma indefinição do papel feminino dentro das comunidades, ocasionando debates e estudos tanto teológicos quanto das ciências humanas. De um lado temos estudos como de Elaine Pagels (1974, pp. 543-549), D. R. MacDonald (1986), Joël Delobel (1986, pp. 369-398) e John P. Meier (1978, pp. 212-226) argumentaram que Paulo propôs inferioridade feminina; do outro lado a maioria de teólogos como Morna D. Hooker (1963, pp. 410-416), Robin Scroggs (1972, pp. 283-303), Jerome Murphy O'Connor (1976, pp. 615-621) e Elisabeth S. Fiorenza (1992, pp. 153-166) consideraram que Paulo propõe a igualdade e reciprocidade entre homens e mulheres. Com isso, se percebe é que a relação de Paulo com as mulheres aparece assim como um problema de difícil resolução, porque incide numa posição binária que muitas vezes não contempla as especificidades que o *corpus paulinum* infere, pois tal discussão tende a ficar dispersa em extensa lista de periódicos, ou senão simplesmente constitui parte de monografias, com análise ampla demais.

Sem dúvida, o material paulino sobre a mulher ganha sobremaneira com o estudo de *In Memory of Her* de Elisabeth Schüssler Fiorenza. O material paulino recebe a análise e a reflexão crítica da obra de Elisabeth S. Fiorenza (1992) tão substancial e abrangente que a discussão hermenêutica ocupa os três primeiros capítulos do seu trabalho. Empregando modelo crítico feminista de interpretação, hermenêutica feminista de suspeita, Fiorenza visou reconstituir a história cristã primitiva enquanto história das mulheres, resgatar as características do 'original discipulado de iguais' e a parceria na missão daí decorrente, a fim de delinear o deslocamento gradual das lideranças das mulheres para o domínio masculino; sob a influência de tendências androcêntricas que, enfim, moldaram todo o registro escrito contido no Novo Testamento. A pretensão da autora não é simplesmente restituir as histórias das mulheres à história cristã primitiva, mas permitir o resgate dos testemunhos igualitários no Novo Testamento, para novamente reacender uma visão e *práxis* cristãs não-patriarcais.

O debate sobre a atitude e Paulo com as mulheres intensifica-se quando, no início da década de 1970, o movimento feminista, em especial as teólogas



feministas, inicia estudos aos textos neotestamentários. Concomitantemente com os severos ataques à influência de Paulo, surgem na época inúmeros estudos que procuraram atribuir credências feministas, nesse sentido o trabalho de Elisabeth S. Fiorenza se torna pioneiro.

Paralelamente, temos o trabalho de D. R. MacDonald, na obra *There is no male and female*, em que distingue o teor singularmente igualitário da afirmação do *locus classicus* de Gálatas 3,23-29 e a distorção que houve nos escritos subsequentes, especialmente, nas Cartas pastorais (MACDONALD, 1986, pp. 2-5). É unânime entre os estudiosos que as Cartas Pastorais – 1 e 2 Timóteo, Tito e Efésios – não são criação de Paulo, entretanto, são composições que surgiram em período tardio.

A exclusão do material pós-paulino torna bem mais fácil o trabalho dos que procuram detectar em Paulo uma atitude positiva. Ainda assim, restam duas passagens problemáticas, na primeira Carta aos Coríntios: a declaração sobre a veste das mulheres (1 Cor 11,2-16) e a exortação ao silêncio na assembleia (1 Cor 14,33-36).

Entretanto, há um grande número de estudiosos, que consideram a segunda passagem uma interpolação no texto por escrito tardio, o qual teria grande afinidade com o autor das Cartas pastorais. Assim, dependendo da interpretação que se dê a 1 Cor 11,2-16, é que se julgou se Paulo declinou ou não do 'ideal igualitário' expresso em Gl 3,28.

De acordo com Mary Daly há uma questão importante que tem que ser ponderado quando se analisa o *corpus paulinum* consiste na visão que vários estudiosos e, em especial teólogas feministas, inferem ao tentar entender 'the real Paul'. Para a autora o "Paulo real" para essas teólogas feministas não era o autor de passagens contra as mulheres e não era "all time male chauvinist". A autora faz a seguinte argumentação:

From the point of view of scriptural scholarship the distinction between the deutero-pauline authors and "the real Paul" is important, no doubt. However, the discussion is hardly central to women's concern with the oppressiveness of patriarchal religion. The point is that for nearly two thousand years the passages have been used to enforce sexual hierarchy. They represent an established point of view (DALY, 1973, p. 5).

O interessante que muitos desses trabalhos onde reforçam uma diferenciação entre o 'Paulo real' e o 'Paulo não real', consiste na metodologia empregada por esses estudiosos, o método histórico-crítico.



O método histórico-crítico, do qual faz uso a maioria dos exegetas, parte da noção de que o conhecimento histórico-crítico é imanente, deve buscar a imparcialidade e adota como objetivo, na análise dos textos, a reconstrução do contexto histórico no qual eles foram produzidos (em nosso caso, a reconstrução dos primeiros momentos da história cristã). Esses pressupostos do método histórico-crítico se coadunam com a epistemologia e método que a História, como ciência, se compõe no século XIX.

Em contrapartida, ainda, temos a questão política em voga em certos trabalhos, como no caso de Elisabeth S. Fiorenza, que segundo Mary Jo Weaver (1995) não critica os fundamentos básicos dos seus pressupostos heurísticos nem a motivação ideológica por detrás de sua justificava em realizar um passado glorioso das mulheres sem criticar o *ethos* religioso de que faz parte.

Depois desse breve e conciso debate acima, torna-se imprescindível anuir que o movimento cristão, nos seus primórdios, não foi coeso; todavia, foram comunidades multiformes e heterogêneas localizadas ao longo de várias cidades do Mediterrâneo, onde eram marcados por várias tensões entre lideranças. O tipo de movimento propalado por Paulo de Tarso foi mais um dentre vários que existiram, estes ficaram no esquecimento; mas os escritos paulinos permaneceram e tornaram-se a expressão máxima do cristianismo e embates ao longo de gerações

Portanto, analisar o *corpus paulinum* no contexto de que verso, primeiro século e início do segundo, é desconstruir, também, um movimento paulino mostrando subjetividades, paulinismos, e a fluidez que foi o cristianismo, *cristianismos* antigos.

## OS CÓDIGOS DOMÉSTICOS E OS VALORES CULTURAIS DE HONRA E VERGONHA

Para Wayne Meeks (1992, p. 25), devemos nos remeter a Aristóteles para compreender os elementos da estruturação comunal cristã nos séculos iniciais. Os moralistas da fase inicial do império buscaram formular uma ética que equilibrasse as exigências tradicionais de subordinação e obediência ao *paterfamilias* e os ideais de igualdade formulados na época helenística (FIORENZA, 2004, p. 233).

Para Elisabeth S. Fiorenza, a misoginia ocidental tem raízes nos tratados aristotélicos, *A Política* e a *Ética de Nicômaco*, ao naturalizar os papéis sexuais e sociais, ao definir a unidade doméstica como modelo do Estado. A família está na ordem, de acordo com essa visão, quando funciona com o microcosmo



da *polis* (**Política**, I. 1253b). Assim como os homens sobrepõem às mulheres no espaço doméstico, assim também se sobrepõem os governantes legítimos a seus súditos na *pólis* (**Política**, I. 1260<sup>a</sup>).

Segundo a análise aristotélica a *pólis* visa o bem maior, pois abrange outras comunidades menores e possui uma autossuficiência que as comunidades maiores não alcançam. O componente inicial é a família (*oikos*), com as relações entre marido e esposa, pais e filhos, senhores e servos. Portanto, a *pólis* compreendia tudo, desde o ato de governar dentro do *oikos* (casa), a relação do marido e da esposa, filhos e escravos, até o governo dos cidadãos (**Política**, I. 1253B).

Não é à toa que na epígrafe Aristóteles definiu o homem grego com a famosa expressão (o homem é um animal por natureza político). E, com esta expressão, pretendeu afirmar a distinção do grego em relação aos outros homens pelo fato de viverem no seio dessa forma superior de organização que é a *pólis*.

Nesse sentido, a linguagem missionária de Paulo dentro das comunidades no Mediterrâneo não pareceu tão distintivamente religiosa a seus contemporâneos no Império Romano. O termo que ele usa para o movimento como um todo, assim como para comunidades particulares, *ekklēsia*, era primordialmente político, designação semelhante à *ekklēsia* (assembleia) de cidadãos da *pólis* grega. As assembleias de Paulo eram tanto políticas como religiosas, um tanto à maneira como o era a *pólis* grega. A compreensão de alguns códigos morais e a própria estrutura da Igreja durante período inicial parte, em especial, da análise de alguns elementos imbricados na *pólis* (ALEXANDRINA-SILVA, 2010, p. 180).

Com esse debate acima, reforço outro ponto imbricado: *a questão sobre honra e vergonha nas sociedades mediterrânicas*. Pois, observo que as estruturas que foram forjadas os preceitos e prescrições que os códigos domésticos foram elaborados. Ou seja, a delimitação entre os espaços do público e do privado, espaço dos homens e das mulheres, inseridos em vários documentos. Definindo padrões de masculinidade e feminilidade.

Para Philip F. Esler, um valor central no Mediterrâneo moderno é a concepção de honra, que é entendida como um sentido próprio de valor e de corroboração de compreensão por um grupo relevante. Para Philip F. Esler a oposição de honra é a noção de vergonha, adquirindo múltiplas colorações em diferentes regiões no Mediterrâneo. Segundo o autor:

Honour can either be ascribed (that is, simply attributed to a person by virtue of birth or position) or achieved (that is, actively gained from

another in various social arena in forms of interaction described as the pattern of challenge-and-response). The desire to obtain honor motivates Manu interactions between individuals and the groups whom they represent (ESLER, 2000, p. 16)



Esses conceitos advêm da antropologia cultural que está essencialmente preocupada com a compreensão transcultural e comparativa das pessoas em grupos de estrangeiros, especialmente em termos de como eles diferem de nós e do nosso grupo social.

Para o estudo sobre esses conceitos algumas obras são fundamentais como de J. G. Peristiany, na obra *Honra e Vergonha*, que analisa os valores e estruturas sociais do Mediterrâneo atual; sendo essencial para o estudo de Bruce Malina, em *O Evangelho Social de Jesus – O Reino de Deus em perspectiva Mediterrânea*, em que as informações comparativas sobre grupos sociais do Mediterrâneo atual ajudam a estabelecer as dimensões de cenários ‘possíveis’ e até mesmo ‘prováveis’, visto que, descrevem exemplos e casos aproximados que podem servir como um controle negativo da interpretação costumeira (MALINA, 2004, p. 17). Trabalhos de Julian Pitt-Rivers (1961) e de John Davis (1977) aludem que grupos mediterrâneos tradicionais atuais veem o mundo amplamente em termos de divisão sexual do trabalho enraizada nas concepções de honra e vergonha e que a pesquisa histórica confirma a presença deste cenário em registros textuais tanto em Homero, quanto no Antigo Testamento, em suma, no mundo greco-romano. De acordo com Jerome Neyrey (1998), é grande a probabilidade de que esta forma peculiar de divisão sexual do trabalho e da sociedade estivesse presentes nos tempos do Novo Testamento.

É nesse sentido, que questiono, ao mesmo tempo, essas estruturas fixas. Torna-se válido mencionar alguns debates nesse mundo greco-romano que quebram com a homogeneização do ser homem e do ser mulher. Quando mulheres mostravam certos tipos de comportamentos presumivelmente próprios dos homens por ‘natureza’, eram consideradas masculinas. Temos alguns exemplos de autores tanto gregos quanto romanos de atitudes masculinas que eram atribuídas às mulheres. Na obra de Êsquilo, *Agamenon*, Clitemnestra é descrita como uma mulher de grande inteligência, que por isso tinha atributos masculinos. Salústio, na obra *Catilina*, dá uma descrição detalhada da aristocrata Semprônia, que é criticada tanto por sua conexão com o conspirador Catilina como por sua falta de inibição:

*Ahora entre estas mujeres estaba Sempronia, quien a menudo cometió muchas faltas de osadía masculina. Esta mujer era bastante afortunada*



con su familia y su aspecto, y especialmente con su marido y sus hijos; había leído bastante literatura griega y latina, era capaz de tocar la lira y bailar con mucha más habilidad que la que cualquier mujer respetable hubiera necesitado tener, y era también habilidosa en otras actividades que eran carne y hueso de la vida de placer. Pero Ella apreciaba cualquier cosa antes que tener decoro y moralidad; pasarías un momento difícil determinando qué derrochó más, si su dineroo su reputación; su apetitos sexuales eran tan ardientes que tomo la iniciativa con los hombres mucho más frecuentemente que ellos la tomaron con Ella. Antes de la conspiración había roto a menudo su palabra, no reconoció sus deudas, había estado implicada en asesinato, y se hundió en los abismos de la depravación como resultado de su alto tren devida y sus pocos fondos. Incluso poseía unas fuerzas intelectuales que no son de ninguna manera desdeñable: la habilidad de escribir versos, decir chistes, hablar ya sea modesta, tierna o insolentemente; en una palabra, tenía mucho ingenio y encanto (SALÚSTIO, *Catilina y Jugurta*, 1954, p. 25).

Não somente Salústio, escritor do final da República, que possuímos uma figuração de uma mulher com características masculinas, outro escritor romano, como Juvenal, via essa inversão como danoso:

*Aún más desesperante es la mujer que tan pronto se sienta al banquete pide conversar de poetas y de poesía, comparando a Virgilio con Homero: profesores, críticos, legisladores, subastadores – incluso otra mujer – no pueden decir palabra. Ella resuena de tal forma que creerías que todas las ollas y las cacerolas se estuvieran estrellando contra el suelo o que cada campana de la ciudad estuviere sonando. Ella sola, por si misma, hace tanto ruido como una tribu primitiva ahuyentando a un eclipse. Debería aprender la lección de los filósofos: 'la moderación es necesaria incluso para los intelectuales'. Y si aún quiere aparecer educada y elocuente, deja su vestido como un hombre, ofrece sacrificios a los dioses de los hombres y se baña en los baños de los hombres. Las esposas no deberían intentar ser oradores públicas; no deberían utilizar ardidés retóricos; no deberían leer a todos los clásicos – deben existir algunas cosas que las mujeres no comprendan. Yo mismo no puedo entender a una mujer que puede citar las reglas de la gramática y nunca comete una falta y cita a confusos y olvidados poetas – como si los hombres se preocupasen de tales cosas -. Si Ella tiene que corregir a alguien, permítasele corregir a sus amigas y deje a su marido en paz (JUVENAL, *Sátiras*, 6. 434-456).*

Citei, alguns exemplos de vários que possuímos numa ampla literatura greco-latina, para mostrar a variedade de discursos que descrevem como para alguns autores os atributos sexuais não eram fixos. Em alguns textos, também, é possível realizar uma inferência em que demonstram atributos e qualidades 'femininas' do homem, tornando a identidade como algo fluído e não estanque.



Na pesquisa de doutorado desenvolvido por Lourdes Feitosa, com o título de *Amor e Sexualidade no Popular Pompeiano: Uma Análise de Gênero em Inscrições Paietais* (2002), sobre as relações entre sexo e afeto nos grafites pompeianos, apontou que práticas sexuais que, em seu âmbito estão relacionadas à sexualidade masculina e à feminina - a ação de *future* (*foder*) e de *cunnun lingere* (praticar a cunilíngua) -; temos exemplos de escritos em que essas relações eram invertidas. Como nas inscrições CIL, IV, 2081: “*Colepius pater cunnu linget*”, e em 4304: “*Seruilius amat nec illi sit copia/Seuil cunnulin...e*”, temos exemplos de homens que faziam práticas sexuais atribuídas às mulheres.

Ao analisar o contexto do primeiro século, fiz uma breve análise sobre como questões que envolvem honra e vergonha e a tradição helênica aristotélica são importantes para compreendermos o mundo das comunidades cristãs, em especial, as comunidades paulinas. Com isso, poderemos entreter como algumas imposições e posturas de Paulo, ou de uma tradição paulina, coadunavam com as estruturas que dividem o sexo num campo binário.

Masculinidades e feminilidades são discursos construídos culturalmente, pois ao mesmo tempo em que temos posicionamentos que visavam delimitar os papéis sexuais, em outros espaços, ou momentos, como nos exemplos acima, visualizamos como masculino e feminino são categorias fluidas e inseridas historicamente por questões políticas.

## AS CARTAS PASTORAIS DO II SÉCULO

A visão cristã inicial da Carta aos Gálatas 3,28, praticada nas comunidades de Paulo atraía para o movimento, especialmente, escravos e mulheres, mas também criava tensões e conflitos ao *Ethos* cultural, como no caso da comunidade de Corinto.

Certos cultos praticados nesse momento, como no caso da Grande Deusa, atraíam tanto homens e mulheres, escravos e livres, asiáticos, gregos, romanos, participavam plenamente, e num tal contexto, a confissão batismal de Gálatas não poderia ser tão ‘utópica’. Contudo, uma grande diferença entre o culto público da grande deusa, no contexto das comunidades cristãs a esfera religiosa pública e a esfera privada da unidade doméstica não eram separadas. À medida que os cristãos compreendiam em si mesmos como uma nova família, exprimindo esse auto compreensão, em termos institucionais, nas comunidades que eram no espaço doméstico. Logo, o movimento missionário cristão oferecia uma visão e uma práxis alternativas às da sociedade e da religião dominantes (ALEXANDRINA-SILVA, 2010, p. 190).



Era um problema, principalmente para a ordem estabelecida. Além do ordenamento sobre o silêncio das mulheres inserido no texto de 1 Coríntios 14, uma boa parte da 'má reputação' dada a Paulo na questão da divisão sexual reside em declarações nas cartas 'pós-paulina'.

Compreendo pós-paulino como documentos, dentro do *corpus paulinum*, escritos em períodos posteriores; com isso, tenho em mente as Cartas aos Colossenses, aos Efésios e a coleção conhecida por Cartas Pastorais, 1 e 2 Timóteo e Tito. Como saíram no nome de Paulo e exerceram o papel muito marcante, ficaram conhecidas como códigos domésticos na concepção popular de sua atitude com as mulheres e prescrições morais.

A submissão à assembleia e à família é enfatizada como qualidade a ser seguida pelos membros da comunidade, em especial pela mulher. São várias as advertências, ordenando-lhes que aprendam em silêncio, com toda a submissão (2 Tm 2,11-15); ou fiquem quietas nas assembleias (2 Cor 14,34); usem o véu (1 Cor 11,02); e ainda reforçando sua submissão (Col 3,18; Ef 5,22; Tt 2,3; 1 Pd 3,1-5). Compartilho da aceção de Elisabeth S. Fiorenza ao discutir o *Sitz im Leben* da forma do código doméstico, com suas exigências de obediência e submissão feitas às esposas, aos filhos e aos escravos temos que compreender que foram elaborações cristãs posteriores advindos do código filosófico-teológico greco-romano ou judeu-helenístico (FIORENZA, 2004, p. 234).

A doutrina pós-paulina trata de um ambiente eclesial bastante posterior ao vivido por Paulo, sendo direcionadas a dirigentes individuais, e não às comunidades.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois das explicações acerca dos momentos iniciais do movimento cristão, percebe-se como o movimento liderado por Paulo foi crucial para a compreensão de uma eclesiologia; e, também, muito embora não tenham sido a grande causa da submissão e da inferioridade da mulher cristã, implicaram em bases para isto. Visto como o cristianismo pós-paulino respaldou-se no poder da figura de Paulo para legitimar a divisão sexual dentro da assembleia; definindo, portanto, feminilidades e masculinidades dentro destas antigas comunidades cristãs. E, com isso, compreendo a função dúbia e ambígua que a personagem Paulo desempenha entre os vários estudiosos e grupos atuais uma seara, ainda, perigosa e que dificilmente será um debate superado.



**Abstract:** This article discusses how the discourses appropriated and selected, with the purpose of legitimizing positions and behaviors, about the Christian past, its origins, in which the *corpus paulinum* became a starting point for debates and discussions today. Therefore, this article suggests some different conceptions for concepts such as feminine and masculine, analyzed from a gender perspective. From this analysis emerges another look at the role of sexuality in the Pauline communities of the first century e.c., which allows a confrontation of this reading with academic discourses on the subject.

**Keywords:** Paul; Christianity; communities; feminine; Ambiguity; speeches.

## REFERÊNCIAS

### *Documentação Textual*

ARISTOTLES. *Politics*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Loeb Classical Library, 1977.

**BÍBLIA DE JERUSALÉM.** São Paulo: Paulus, 1994.

JUVENAL, *The Satires*. With an english translation by G. G. Ramsay. London: Harvard University, 1940.

**NOVUM TESTAMENTUM GRAECE.** Cum apparatus critico curavit Nestle-Aland. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1993.

SALUSTIO, *Catilina y Jugurta*. Texto y traducción por José Manuel Pabon. (Coleccion Hispánica de Autores Giregos y Latinos). Barcelona: Alma Mater, 1954.

### *Dicionários*

HAWTHORNE, G.F., MARTIN, R.P & REID, D.G. (editors), *Dictionary of Paul and His Letters: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Illinois: Intervarsity Press, 1993.

LIDDELL, H.G. and SCOTT, R., *Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MARTIN, R.P. & DAVIDS, P.H. (editors), *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Illinois: Intervarsity Press, 1997.

### *Bibliografia*

ALEXANDRINA-SILVA, R., *A Ambiguidade da Ordenação Feminina: Mulher e Subjetividades nas Comunidades Paulinas nos Dois Primeiros Século*. Tese defendida sob a orientação dos Professores Doutores André Leonardo Chevitarese e Pedro Paulo Abreu Funari. Campinas/SP: Unicamp, 2010.

BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo*. Belo Horizonte: Editora Nova Fronteira, 1956.

DAVIS, J., *People of the Mediterranean*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

DELOBEL, J., "1 Cor 11,2-16: Towards a Coherent Interpretation". In: A. VANHOYLE (org), *L'Apôtre Paul* (BETL 73), Lovain: University Press, 1986.



- DUNN, J. D.G., **A Teologia do Apóstolo Paulo**. Tradução de Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003.
- ERHMAN, B. D., **Pedro, Paulo e Maria Madalena**. Tradução de Celina Falck-Cook. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- ESLER, P. F. (ed.). **The Early Christian World**. Vol. 1. London and New York: Routledge, 2000.
- FEITOSA, L. M. G. C., **Amor e Sexualidade no Popular Pompeiano: Uma Análise de Gênero em Inscrições Parietais**. Tese defendida sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari. Campinas/SP: Unicamp, 2002, 185p.
- FIorenza, E. S. **Em Memória Dela: As Origens Cristãs A Partir da Mulher**. Tradução de João Rezende. São Paulo: Editora Paulus, 1992.
- FIorenza, E. S. Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches. **USQR**, 33, 1978, pp. 153-166.
- FIorenza, E. S., A práxis do Discipulado Co-Igual. In.: HOSRLEY, R. A. **Paulo e o Império: Religião e Poder na Sociedade Imperial Romana**. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 221-237.
- HOOKEr, M. D., "Authority on her head: An Examination of 1 Cor XI,10", **NTS** 10 (1963/64) 410-416.
- MACDONALD, D.R. **There is no Male and Female**. (HDR 20), Philadelphia: Fortress, 1986.
- MALINA, B. J., **O Evangelho Social de Jesus – O Reino de Deus em Perspectiva Mediterrânea**. Tradução de Luis Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.
- MEEKS, W. A., **Os Primeiros Cristãos Urbanos: O Mundo Social do Apóstolo Paulo**. Coleção Bíblia e Sociologia. Tradução de I. F. L. Ferreira. São Paulo: Editora Paulus, 1992
- MEIER, J. P., "On the veiling of Hermeneutics (1 Cor 11:2-16)", **CBQ** 40, 1978, pp. 212-226.
- MURPHY-O'CONNOR, J., 'Sex and Logic in 1 Corinthians 11,2-16'. **Catholic Biblical Quarterly** 42.4, 1980, pp. 482-500.
- MURPHY-O'CONNOR, J., "The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11,2-16", **JBL** 95, 1976, pp. 615-621.
- NEYREY, J. H., **Honor and Shame in the Gospel of Matthew**. Louisville: Westminster John Knox, 1998.
- PAGELS, E. H. Paul and Women: A response to recent discussion. **JAAR** 42, 1974, pp. 543-549.
- PITT-RIVERS, J. **The of the Sierra**. Chicago: The University of Chicago Press, 1961.
- SCROGGS, Robin. Paul and The Eschatological Woman. **JAAR** 40, 1972, pp. 283-303.
- SHAW, T. M., Sex and Sexual Renunciation. In: ESLER, P. F. (ed.). **The Early Christian World**. Vol. 1. London and New York: Routledge, 2004.
- SAWYER, D. F., **Women and Religion in the First Christian Centuries**. London, New York: Routledge, 1996.

SCHOTTROFF, L., SCHROER, S. & WACKER, M.-T. **Exegese Feminista: Resultados de Pesquisas Bíblicas a Partir da Perspectiva de Mulheres.** Tradução Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

WEAVER, M. J., **New Catholic Women: A Contemporary Challenge to Traditional Religious Authority.** Indianapolis: Indiana University Press, 1995.





## O “TRÂNSITO” ESPACIAL E A CONSTRUÇÃO DA SEXUALIDADE FEMININA NO OÍKOS ATENIENSE DO PERÍODO CLÁSSICO

Juliana Magalhães dos Santos<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste artigo apresentaremos algumas considerações a respeito da sexualidade das mulheres no espaço da casa ateniense no período clássico. A partir de fontes forenses áticas, tentaremos destacar possíveis leituras a respeito da dinâmica sexual feminina no espaço privado. Nosso objetivo é identificar as tentativas de ruptura e negociação da ordem estabelecida. Consideramos que as ações furtivas e as micro táticas expressavam desejos e interesses sexuais específicos, indicando que o controle estabelecido a partir da lógica masculina não era hegemônico. Instituídas através de “brechas” em atitudes e comportamentos cotidianos, constituíam uma “gramática própria” que tensionava e desregulava temporariamente o papel designado para uma mulher.

**Palavras-chave:** Gênero; Sexualidade; Espacialidade; Grécia Clássica.

Ao analisarmos a presença feminina no *oikos* ateniense do período clássico, apresentaremos como as mulheres de diferentes condições sociais circulavam por esse espaço. Em específico, a presença da mulher casada (*gynê*), da cortesã (*hetaira*) e da concubina (*pallakê*). Escolhemos essas três categorias pois conseguimos identificá-las com maior precisão na documentação escrita devido à significativa quantidade de informações que temos sobre elas. O mesmo ocorre com a documentação iconográfica. Demonstraremos que a circulação espacial de cada uma delas era percebida de maneira diferente pelos oradores áticos. Isso significa dizer que elas, por intermédio de suas práticas, interferiam na dinâmica do cotidiano da casa de formas peculiares. E essa interferência pode ser percebida por meio do corpo feminino, e como ele se expressava sexualmente. Ao desdobrarmos essas ações táticas, vemos que elas passam despercebidas, misturadas na homogeneidade da vida cotidiana dos atenienses. Elas permanecem invisíveis em meio a uma “proliferação das histórias e operações heterogêneas que compõem os patchworks do cotidiano” (CERTEAU, 1994, p. 45).

Dossiê

<sup>1</sup> Doutora em História Antiga pela Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro. Pesquisadora do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA) da Universidade Federal Fluminense. E-mail para contato: jumagasantos@gmail.com.



A representação de personagens femininos na documentação ática clássica, apresenta ao público estruturas comportamentais fixas, situadas entre o ideal desejado e o comportamento desviante. Penélope e Helena são exemplos de representações homéricas diametralmente opostas: uma é a esposa zelosa do lar, a outra é a bela jovem libidinosa e traiçoeira<sup>2</sup>. Ambas figuram como composições de referência, presentes no imaginário ático durante o período clássico. Os adjetivos sábia e cuidadosa são constantemente relacionados à Penélope<sup>3</sup>. No épico *Odisseia*, tais referências servem como um pequeno exemplo do processo de identificação da conduta feminina associado à construção de seu papel social, especialmente tal processo é construído a partir do espaço privado do *oikos*. Helena aparece na *Iliada* de forma diametralmente oposta. Ela está associada ao espaço público. Ao escapar do *oikos* familiar com Paris e se instalar em uma terra e um *oikos* desconhecido (não-familiar), ela passa a ser considerada traidora e sedutora<sup>4</sup>. Penélope permanece no *oikos*; Helena, foge do *oikos*. Penélope é fiel ao seu esposo; Helena é infiel ao seu esposo. Penélope permanece na terra de seu esposo; Helena migra para longe de seu esposo. Observa-se nessas antíteses a existência de um mecanismo discursivo de qualificação a partir da contraposição entre o espaço privado e público, que identifica os papéis sociais e seus respectivos valores. Cabe, por isso, abordar as diferenças entre os espaços de maneira a compreendermos como o sistema social (e político) separava cidadãos e não-cidadãos. Essa separação “ideal” não coincide com as ações femininas apresentadas ao longo da tese, demonstrando que o espaço privado era um local de intensa negociação dos papéis de gênero e da sexualidade de suas ocupantes.

Segundo Theml (1998, p. 9), “o público e o privado formavam uma esfera tensional na sociedade da pólis dos atenienses”. Suas principais categorias eram, respectivamente, a *pólis* e o *oikos*. Para a autora, esses espaços definiam os comportamentos sociais, organizando as relações entre pares e entre diferentes grupos. Essa relação ao mesmo tempo em que gerava uma complementaridade condicionava os indivíduos às relações estanques, devido à delimitação dos

2 Sobre a perspectiva de alteridade entre Helena e Penélope, ver: HOMERO, *Iliada*, II, v. 581; III, v. 146; 111, 381, 421; XIX, v. 309; XXII, v. 111; IX, v. 114; IX, v. 233; IX, v. 328, etc..

3 Sobre Penélope, ver: HOMERO, *Odisseia*, I, v. 178 e 325; II, v. 84 e 267; IV, 100, 675, 715, 758 e 795; V, v. 192, XI, v. 440, XIII, v. 366; XIV, v. 147 e 360; XV, v. 1 e 301; XVI, v. 90, 266, 308, 393 e 434; XVII, v. 1, 84, 380, 462, 505 e 560; XVIII, v. 124, 169, 206, 250 e 290; XIX, v. 47, 89, 277, 317, 361, 455, 499, 544 e 576; XX, v. 345; XXI, v. 1, 118 e 311; XXII, v. 378 e 465; XXIII, v. 49, 85, 129, 231 e 263; XXIV, v. 191, 280 e 365.

4 Ainda que a não haja menção direta a esses dois termos na produção homérica, o rapto da personagem por Paris incorre na noção de adultério e sedução. Sua descrita beleza possuiria o poder de seduzir os homens, o que possivelmente implicou em uma das justificativas para seu rapto. Sobre os atributos de Helena ver em Reckford (1964); Ryan (1965); Groten (1968); Blondell (2009; 2013); etc.



espaços que cada um deveria ocupar (THEML, 1998, p. 68). Ainda assim, a busca pelo equilíbrio era esperada, tendo em vista a separação demarcada de cada espaço. Essa separação esquemática organizava também o local ocupado por cada indivíduo. As mulheres cidadãs, a casa; as prostitutas, a cidade e o trabalho.

A descrição do contato e do convívio cotidiano entre mulheres cidadãs e prostitutas não foi alvo de preocupação dos autores antigos<sup>5</sup>. Compreendemos o porquê dessa preocupação não aparecer nas fontes documentais: como tentativa de impedir que não-cidadãs e cidadãos pudessem entrar em contato; e para não incitar uma sexualidade desregrada, que não fosse condizente com o ideal de comportamento feminino cidadão para casamento. Não obstante, o eventual contato entre prostitutas e mulheres casadas não poderia ser negado, se pensarmos na circulação de indivíduos e bens comuns (ruas, templos, comércio, fontes) dispostos pela *pólis* (JAMESON, 1990, p. 105). Pensando sobre a lógica do espaço privado, isso também seria possível ainda que fosse pelo simples compartilhamento temporário de espaços. Como, por exemplo, em locais de trânsito entre cômodos como corredores, portais, portas e quintais. Ao nos referirmos ao *oikos*, supomos que isso era provável durante os períodos de *sympósia*, por exemplo, onde poderia ocorrer movimentação de pessoas transitando entre o espaço público e privado. Ainda que existissem *oikoi* que permitam ao *andrôn* ter uma entrada separada da entrada principal (NEVETT, 1999, p. 45), era possível supor que nem todas as residências tinham tal configuração. Logo, supomos um trânsito maior pela casa. Isso nos leva a crer que o encontro entre os habitantes da casa e aqueles que se encaminhavam para as *sympósia* se encontrassem.

Quando pensamos em trânsito nos referimos às ideias de Certeau (1994, p. 95) sobre o procedimento de caminhar como um *fazer próprio* de quem pensa o espaço através das táticas. O autor reflete sobre o indivíduo que pensa a cidade quando caminha e constrói caminhos por ela, levando consigo a inteligibilidade da prática cotidiana<sup>6</sup>. Desviar, cortar caminhos, criar atalhos,

5 Mencionamos o fato de que não há produções literárias que mencionem descrições sobre mulheres casadas e de mulheres não cidadãs em regime de ostensiva convivência. Ainda que elas pudessem ter contato entre si, fosse espacial ou social ele era breve. Como exemplo, a relação entre a Madrastra e a concubina de Philoneus ilustra o caso (LÍSIAS, 1).

6 A prática cotidiana é pensada e construída a partir de como o indivíduo se posiciona e desenvolve uma relação com o espaço. Caminhar permite ao indivíduo elaborar um fazer próprio às práticas inventivas e se estabelecer diante do condicionamento institucional. Isto posto, o espaço da invenção se dá na tensão entre o indivíduo e a cidade através da inteligibilidade cotidiana que demarca a simbólica das posições de si sobre o "outro". Caminhar pela casa representa demarcar "território" e "posição" diariamente, reconstituindo os passos e as ações provenientes da maneira a reorganizar a noção de controle e força. Embaralhando e confundindo os sentidos da ordem pré-estabelecida.



são maneiras de impor a cidade uma lógica própria, diferente da previamente estabelecida (CERTEAU, 1994, p. 101). Assim caminhar é uma forma elementar de experimentar e transitar, tateando os espaços que não se veem para escapar a ordem imposta. Pois “*caminhar é não possuir lugar*” (CERTEAU, 1993, p. 183). Ainda que Certeau argumente que essas práticas não estão previstas para locais geograficamente circunscritos, consideramos importante repensá-las no *oikos* para a relação das mulheres que ali circulam. Diferente do espaço público, a vida privada para as mulheres não é o espaço impessoal, do desconhecido, do perigo. Ela representa a organização, as relações familiares e a constrição. Ali não se organiza o trânsito e a interação dos fluxos sociais públicos, dos múltiplos espaços de poder que constroem desordenados, entremeados pelo cotidiano. Segundo o autor,

[...] Este não-lugar [o espaço público] lhe permite sem dúvida bilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar no vôo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia. (CERTEAU, 1994, pp. 100-101)

Consideramos que as possibilidades para o estabelecimento de uma “vigilância do poder proprietário” estão radicadas no espaço privado. Nem todas as ações femininas são captados por aqueles que estão ao seu redor, pelos que detêm estrategicamente o controle sobre as mulheres. Apesar de disporem do espaço público para o seu trânsito, os homens não possuem o controle total do tempo para a vigilância intensiva das mulheres, o que permite que elas estabeleçam táticas para fugirem do controle masculino. Se para cozinhar, ações, misturas e técnicas proporcionam sabores e texturas únicas às iguarias (GIARD, 2002, p. 65), assim também é a atuação feminina no seu proceder em outras áreas. Mesmo que circunscritos, seus atos são possíveis e temperam a vida do *oikos* e da *pólis* com peculiaridades advindas de sua atuação. A restrição do espaço tornou o seu caminhar inventivo, e, por isso, a sua atuação e trânsito se dá em todos os espaços da cidade.

Entendemos que é no *oikos* que se estabelecem aqueles vindos do espaço público, para o repouso e o descanso, carregando consigo parte de sua lógica. Há ainda certa permanência, representada na maneira inventiva com que as mulheres manejavam a sua relação com o espaço. O comportamento da esposa de Eufileto, por exemplo, e as táticas que ela utilizava para transitar entre espaços privados e entre o espaço público e o privado são dignos de nota (LÍSIAS, 1). Através dela, é possível vislumbrar a existência de uma



contraposição entre constrição e liberdade. A maneira inventiva como ela reorganizou as relações pessoais no espaço público, e aplicou nelas a lógica do espaço privado, é um exemplo do campo de possibilidades das ações femininas. Durante o enterro da mãe de Eufileto, a sua esposa entrou em contato com Eratóstenes, o amante (LÍSIAS, 1:8), e a partir dali o seu comportamento dentro do *oikos* mudou (LÍSIAS, 1:9-11). Essa mudança também transpareceu na reorganização do domicílio (LÍSIAS, 1:10). A troca de cômodo entre Eufileto e a sua esposa para melhor atender o bebê (LÍSIAS, 1:9) e a decisão de trancar a porta do quarto com a chave (LÍSIAS, 1: 13) mostram que ela, na restrição de seu trânsito, tomou iniciativas, agiu. As suas táticas de locomoção pelo domicílio evidenciam novas maneiras de lidar com o espaço. Ela obedece a restrição da área transitável, mas atua nesse espaço com notável inventividade<sup>7</sup>. Ao caminhar pela habitação e usar a possibilidade de fechar as portas, ela criou zonas de isolamento. Ao mudar o seu espaço de trânsito e ao dar novas utilizações para cômodos específicos, ela utilizou essa liberdade como recurso para a ampliação de sua atuação consoante os seus interesses.

Diante do exemplo exposto, condicionar o espaço aos objetos e *status* social, e não a quem os utiliza, é um equívoco. Um “quarto de casal” não é ocupado necessariamente por um casal: ele ganha sentidos e significados quando há, por exemplo, uma cama de casal instalada. O mesmo acontece com o que chamamos de “quarto de empregada”, quando a casa não possui pessoas contratadas para utilizá-lo – ele pode ser transformado em despensa, armário/*closet*, escritório *etc.*<sup>8</sup>. A lógica da transformação das funções dos espaços consoante seus usos revela o desafio de desconstruir, reconstruir, repensar, encurtar ou prolongar o percurso no meio privado, uma vez que

7 Segundo Certeau (2002, p. 257), “o cotidiano se inventa com mil maneiras de caça não autorizada” (2009, p. 38). Essa caça se dá através da lógica de surpreender o controle das ações humanas de acordo com os usos do tempo e do espaço em seu favor. Consideramos que a inventividade, entendendo-a como “modo de fazer”, é uma prática que pode provocar a inovação e o protesto. Essa posição está condizente com a percepção de Giard, que percebe a inventividade como uma prática da diferença racionalizada, portanto inteligente.

8 Referimo-nos rapidamente à vida contemporânea, recorrendo a certo anacronismo, com o objetivo de refletir e aprofundar as noções sobre o cotidiano da casa na antiguidade clássica. Não temos por objetivo transplantar uma época na outra, mas imaginar a partir de nossos referenciais a percepção a respeito do espaço privado para os atenienses. Por isso, levamos em conta as concepções sobre a fluidez do espaço pensados por DaMatta (1985). Referimo-nos a concepção da casa como um local que dialoga com o espaço público a partir de referenciais preestabelecidos que filtram, tal como uma malha, boas e más interferências de ambos espaços. Cada espaço possui sua definição intacta; porém, o cotidiano permite que os indivíduos, através da vivência diária, tencionem, distorçam ou viabilizem o diálogo entre o público e o privado.



haja restrições de circulação no espaço público<sup>9</sup>. De alguma maneira, traços da lógica do espaço público passam a operar no nível privado. O trânsito das práticas no espaço público ganha uma racionalidade específica, e a partir das práticas femininas, um sentido e uma gramática própria passa a vigorar.

Essa gramática própria tem os seus fundamentos na noção de fluidez espacial. Relembrando as noções sobre o espaço público e privado pensados por DaMatta (1987), entendemos que essa fluidez, embora seja aparentemente antagônica, não é irreduzível. Segundo o autor (1987, p. 61), a sua reconciliação se dá através de “um modo complexo de estabelecer e até mesmo de propor uma relação permanente e forte entre a casa e a rua, entre ‘este mundo’ e o ‘outro mundo’”. Isso significa primeiramente que a contraposição entre os espaços é pensada para estabilizar o conceito elaborado para cada um. Porém, para manter o “diálogo” entre os espaços, é necessária a implementação de certa lógica pública no espaço privado, e vice-versa. Para os atenienses, o espaço público da *pólis* é pensado como uma concepção social que se submete ao poder masculino a partir da razão e das disputas políticas e físicas. O privado absorve sua lógica ao implementar a disputa de forças e entre os seus moradores, tendo no homem a sua figura central. Para DaMatta (1987, p. 52), tal observação é “denotativa de um espaço que, além de ser comum às várias categorias sociais, é também sexualmente motivado”. Logo, os espaços ocupados pelas mulheres são espaços intermitentes, não-exclusivos, não-excludentes. As suas divisões são estabelecidas pela chancela masculina. Há uma divisão racional guiada pela referência masculina pública. Isso cabe tanto para o *andrôn* quanto para o gineceu.

Essas reflexões servem para pensar o gineceu não como um espaço condicionado ao feminino, mas como local usado por mulheres, mas não somente por elas. O fato de todas as casas possuírem tal cômodo servem também para pensar que o espaço de circulação interno cria uma lógica própria que se adapta à realidade daquele que o ocupa, ou que é transformado pelo mesmo. As ações são praticadas a partir da maneira como os indivíduos e os grupos

9 Remetendo as concepções de Sennett (2003, pp. 29-61) acerca do corpo do indivíduo ateniense, entendemos que o feminino ajudava a intermediar o condicionamento dos espaços através de práticas sociais específicas. A nudez masculina cidadã, vista como um elemento inibidor das potencialidades físicas do outro (mulher, estrangeiro, escravo) condicionava comportamentos sociais pela diferença e pela incompatibilidade da semelhança. Nesse sentido, o corpo feminino se submeteria a dois sistemas sociais: o de ordem social e o de ordem física. O espaço privado não pertence ao feminino, mas o seu corpo pertence a esse espaço devido às necessidades públicas. As formas das mulheres se relacionarem com os espaços únicos, próprios, inventivos e específicos de acordo com suas condições sociais, financeiras e geográficas, acabam constituindo formas de burlar tais limites.



sociais lidam com noções do que é caminhar, ocupar, preencher o vazio, isolar e agrupar. As mulheres que convivem no *oikos*, ainda que não compartilhem das experiências ou mesmo do espaço (ainda que temporariamente), compartilham uma lógica própria de gênero e assumem uma condição sujeita ao controle. Entendemos, portanto, que as táticas inventivas das mulheres são uma maneira de demonstrar um ser e um estar no mundo a partir da condição social e da distinção sexual entre homens e mulheres.

O contato com o mundo exterior, o trânsito no universo público e a captação de sua lógica são influências potencialmente danosas à representação do ideal feminino. Neera é exemplo disso: ao tentar aplicar as práticas de atuação como *hetaira* no espaço privado, ela se torna passível de ser acusada de transformar o *oikos* de Estéfano, com quem coabitava maritalmente, em lupanário (DEMÓSTENES, 59:122). Além de Neera, a sua filha, Fano, também é acusada de ser uma *hetaira*, logo, não-cidadã. Tal filha, ao se casar com Frastor, um cidadão (DEMÓSTENES, 59:50), passou a se relacionar autonomamente com a esfera pública, ainda que não possuísse as condições básicas para pertencer ao espaço privado cidadão: o recato, as 'boas' relações familiares e o pudor social.

A mãe de File (ISEU, 1:13) também não possui condições de se relacionar com um cidadão. O seu comportamento no *oikos* é o contrário do esperado para uma *gyné*. Segundo relatos de vizinhos e conhecidos, a mãe de File protagonizou brigas, cenas de desordem e até mesmo serenatas quando vivia com Pirro, seu suposto marido. Por isso, a sua condição de mulher casada com um cidadão é posta em dúvida pelo acusador, uma vez que tal comportamento corresponde à prática da prostituição, isto é, à condição de não-cidadã. Essa associação permite que Iseu condicione o público a olhar para a mãe de File com dúvida, denunciando outras atitudes que cidadãs não tomam, como a participação em banquetes e a refeição na presença de estranhos (ISEU, 3:14).

Mais uma vez, a lógica da vida pública se impõe sobre a privada a partir da condição social. A inserção no espaço privado daquilo que se faz em espaço público gera conflitos na sociedade políade devido à gravidade da inadequação do comportamento feminino. Como Neera e a sua filha Fano (DEMÓSTENES, 59), e File e sua mãe (ISEU, 3) a ação feminina não-cidadã é registrada, mas interdita. Assim também acontece com Timarco (ÉSQUINES, 1), que talvez seja um caso exemplar de não-equivalência entre o papel social esperado e o performado. Essa não-equivalência afetava a maneira como Timarco era compreendido pelo júri, especificamente na maneira como ele se relacionava com o espaço privado. A mobilidade social de Timarco (cidadão-escravo-cidadão), o lança em uma zona social flutuante,



uma vez que ele está imbuído da facilidade para transitar por entre os estratos sociais. Por outro, o comportamento não-cidadão parece ter marcado as suas ações, condicionando-o ao eterno estigma de ser desprovido de liberdade jurídica e pública.

Outro problema relacionado à esfera feminina e possível de ser encontrado dentro do próprio *oikos* é o contato entre as *gynai* e as *pallakai*. As *pallakai* podiam ser escravas que exerciam funções no domicílio, ou mulheres mantidas para “os cuidados do corpo” (DEMÓSTENES, 59:122). Após se tornar amiga de uma *pallaké* e aprender com ela uma maneira de recobrar o afeto matrimonial, a Madrasta citada por Antifonte aplica as recém-adquiridas *téchnai* no marido durante um banquete (ANTIFONTE, 1:14). Ou seja: a Madrasta parece se apropriar de uma lógica externa e proveniente de alguém que não lhe é familiar. Esse alguém possui uma relação com o mundo público, pois, diferente da madrasta, ela se relacionava sexualmente com um homem fora dos laços matrimoniais. Ainda que a droga não tenha sido ministrada na casa da Madrasta, ela foi aplicada na casa de Filoneu, localizada no Pireu (ANTIFONTE, 1:16). A tática de “convencimento” (poção) da Madrasta e da *pallaké* é aplicada num espaço que não lhes é próprio, utilizando o tempo (celebrações a um deus familiar) e o local (casa de Filoneu) em seu favor para realizar a sua ação. Nesse procedimento que visa a predisposição afetiva e a sedução, desencadeia-se não somente a troca de experiências entre duas categorias sociais distintas, mas também inesperados diálogos e contatos. Desfaz-se, pelo menos para os casos apresentados, a noção estanque de mulheres que possuem representações e modos de fazer assimétricos.

O curioso caso apresentado em Filoctemon (ISEU, 6) guarda semelhanças com os demais apresentados aqui, principalmente sobre a relação entre sexualidade feminina e espaço privado<sup>10</sup>. Euctemon, pai (adotivo) de Filoctemon, alugava uma moradia para uma proxeneta, que havia comprado a escrava Alce para se prostituir<sup>11</sup> (ISEU, 6:19). Depois de deixar o ofício,

10 O tema não se constitui peça central do argumento, uma vez que ele trata da disputa da herança de Euctemon. O declarante, Querétrato, filho adotivo de Filoctemon, argumenta a sua elegibilidade para receber parte da herança de Euctemon por ser um descendente vivo (ISEU, 6: 2). Isso porque Euctemon era o pai adotivo de Filoctemon, e Querétrato, como seu filho adotivo, deveria fazer parte da partilha. Por isso, ele receberia parte de uma herança dividida pelas duas filhas de Euctemon. O caso, segundo Wyse (2007, pp. 480-487) possui evidências frágeis e não se sustenta; logo, a petição provavelmente foi indeferida.

11 Froster (1962) cita que Wyse (1904) considera a sentença καθήστο ἐν οἰκήματι [*kathésto en oikémati*] uma expressão técnica para designar as mulheres que realizam atividades ligadas à prostituição.



ela passa a gerir uma moradia de Euctemon no bairro do Cerâmico. Tempos depois, Euctemon deixa seu *oikos*, mulher e filhos, e passa a viver com Alce no domicílio em questão (ISEU, 6:20-21). Esse ato é considerado pelo acusador como uma atitude de consequências desagradáveis, pois os filhos de Alce (com Dion) foram incluídos na *phratría* de Euctemon (ISEU, 6:21), o que implicava neles serem considerados seus herdeiros elegíveis (ISEU, 6:22). O documento apresenta algumas interseções entre o espaço e o gênero feminino, com foco na sexualidade: 1) a possibilidade de uma mulher gerenciar um espaço privado que não fosse voltado exclusivamente para o uso familiar<sup>12</sup>; 2) a multiplicidade de atividades comerciais femininas não-cidadãs no espaço privado - sexual, administrativa; 3) as formas de coabitação que não eram reguladas pelo casamento entre o cidadão e o não-cidadão<sup>13</sup>; 4) os dois diferentes tipos de *oikos* - o familiar cidadão e o familiar não-cidadão.

Este último ponto demonstra o contraste entre as duas maneiras de se perceber o *oikos*: através do *status* social e a através da função de seus ocupantes. Aqui há uma contraposição entre as características dos *oikoi*: uma está ligada à cidadania e à família cidadã, representada pela esposa e filhos; e a outra está ligada à não-cidadania e à prostituição. Quando está ligada ao *oikos* familiar, a sua conduta não é mencionada. Porém, quando ela se desloca para a casa onde Alce vive, seu comportamento é questionado. Segundo Iseu, Alce forçou o deslocamento de Filoctemon (ISEU, 6:20) e o condicionou a uma vida de vários vícios (6:22). Logo, o *oikos* ligou-se a uma lógica feminina pública (prostituta), passível de escrutínio social, assim como aconteceu com a casa de Neera e Estéfano (DEMÓSTENES, 59).

Através dos exemplos dados temos percebido a ostensiva interferência das mulheres no *oikos*, fosse através da modificação do espaço ou através de seu trânsito. Estabelecida como elemento atuante no *oikos*, a sua sexualidade frequentemente está associada a mudanças que ocorrem nesse espaço (LEWIS, 2002). É a partir dessas mudanças que refletiremos sobre o papel feminino. Nesse sentido, pensamos que a expressão sexual feminina precisa estar associada à vida privada. A sexualidade feminina no *oikos* é uma das epifanias de Éros, e a regulação de tal sexualidade, impedindo-a de se submeter às estratégias de sedução das *pallakái*, das *hetairai* ou das *pornai*, é uma forte evidência da força da expressão sexual feminina no domínio privado.

12 Como é o caso de Nicarete, que agenciava sexualmente Neera e mais sete jovens escravas (DEMÓSTENES, 59;18-20).

13 Como Neera e Estéfano em *Contra Neera* (DEMÓSTENES, 59:41) demonstram também essa possibilidade.



O *oikos* cidadão não poderia sofrer influência, em seu comando e organização, dos não-cidadãos. Submetido aos não-cidadãos, o *oikos* perde a sua característica de elemento da cidadania. Por isso a necessidade de resguardá-lo, bem como de resguardar aqueles que estão a ele associados. A vigilância do comportamento dos habitantes do *oikos* visa não deixar que eles se submetam às práticas públicas como a prostituição, práticas essas que interferem significativamente na vida privada e subverte a sua configuração cidadã.

**Abstract:** In this article we will present some considerations about the sexuality of women in the space of the Athenian house in the classical period. From attic forensic sources, we will try to highlight possible readings regarding the female sexual dynamics in the private space. Our objective is to identify the attempts of rupture and negotiation of the established order. We believe that stealthy actions and micro tactics expressed specific sexual desires and interests, indicating that control based on male logic were not hegemonic. Instituted through “gaps” in everyday attitudes and behaviors, they constituted a “proper grammar” that temporarily strained and deregulated the role assigned to a woman.

**Keywords:** Gender; Sexuality; Spatiality; Classical Greece.

## REFERÊNCIAS

### *Documentação textual*

AESCHINES. *Aeschines*. Translation by Charles Darwin Adams. London: William Heinemann Ltd. 1919.

DEMOSTHENES. *Demosthenes*. London: William Heinemann Ltd. 1949.

HOMER. *The Odyssey*. Translation by A.T. Murray. London: William Heinemann, Ltd. 1919.

ISAEUS. *Isaeus*. Translation by Edward Seymour Forster. London: William Heinemann Ltd. 1962.

JEBB, Richard C. *The Attic Orators from Antiphon to Isaeos*. London: Macmillan. 1876.

LYSIAS. *Lysias*. Translation by W.R.M. Lamb. London: William Heinemann Ltd. 1930.

### *Bibliografia*

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2008.

CERTEAU, Michel; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano 3: Morar, cozinhar*. Petrópolis, Vozes, 1996.



DAMATTA, R. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

JAMESON, M.H. Domestic Space in the Greek City-State. In: KENT, S. (ed). **Domestic Architecture and the Use of Space. An Interdisciplinary Cross-Cultural Study**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 92-113.

LEWIS, Sian. **The Athenian Woman: An Iconographic Handbook**. London: Routledge, 2002.

NEVETT, Lisa C. **House and Society in the Ancient Greek World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. Domestic Culture in Classical Greece. In HEKSTER, O.; MOLS, S. (eds.) **Cultural Messages, Bulletin Antieke Beschaving 80<sup>th</sup> Anniversary Supplement**. 2009, 59-66.

\_\_\_\_\_. "Housing". In: ERSKIE, A (ed.) **A Companion to Ancient History**. Oxford: Blackwell, 2009, pp. 368-380.

THEML, Neyde. **Público e privado na Grécia do VIII ao IV séc. a.C: o modelo Ateniense**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.



# OLHARES SOBRE AS MULHERES DA ANTIGUIDADE EM LIVROS DIDÁTICOS: (DES)CONSTRUINDO ESTEREÓTIPOS DE GÊNERO?

Mariane Pizarro de Souza<sup>1</sup>

Lourdes Conde Feitosa<sup>2</sup>

**Resumo:** Desde a década de 1960, os estudos relativos às mulheres vêm se ampliando e suas histórias, que foram praticamente ignoradas pelos historiadores até então, começam a ser investigadas. Atualmente, as histórias da figura feminina e as questões de gênero são temáticas consagradas na academia. Entretanto, nem sempre o que está sendo debatido pelos círculos acadêmicos alcança a sociedade de uma forma geral, e nem as escolas. Para compreender como tais temas estão sendo abordados em sala de aula, a presente pesquisa se propôs a analisar cinco livros didáticos de História do 6º ano do Ensino Fundamental II, integrantes das quatorze coleções aprovadas do PNLD de 2017, que tratam de mulheres em variadas sociedades da Antiguidade. O estudo foi realizado a partir das perspectivas do currículo pós-estruturalista multicultural e das próprias questões relativas ao gênero.

**Palavras-chave:** História das Mulheres; Gênero; Livro didático.

Dossiê

## INTRODUÇÃO

*For the most of history, anonymous was a woman.* (Virginia Woolf).

*Ser mulher constituiria um “fato natural” ou uma performance cultural, ou seria a “naturalidade” construída mediante atos performativos discursivamente compelidos, que produzem o corpo no interior das categorias de sexo e por meio delas?* (Judith Butler)

Apesar de não ter sido considerada como um tema digno de estudo pela historiografia por muito tempo, a história das mulheres vem sendo alvo de discussões pelos círculos acadêmicos desde a década de 1960 e o debate

1 Graduada em História e Especialista em História, Cultura e Poder pela Universidade do Sagrado Coração (USC, Bauru/SP). Mestranda em Educação Sexual pela UNESP/Araraquara.

2 Doutora em História Cultural. Professora do curso de História da USC e do Mestrado em Educação Sexual da UNESP/Araraquara.



sobre a figura feminina enquanto sujeito histórico, assim como as questões de gênero, vêm se ampliando cada vez mais não só no Brasil, mas no Ocidente como um todo.

Todavia, o conhecimento que é debatido pela academia nem sempre alcança a sociedade de um modo geral, nem mesmo as escolas. Diante dessa problemática, surgiu um questionamento: como a História das mulheres, a partir da perspectiva de gênero, está sendo abordada nas instituições de ensino no país?

Para tentar contribuir com as discussões sobre essa questão, o presente artigo se propôs a analisar as citações a respeito delas dispostas em cinco livros didáticos de História do 6º ano do Ensino Fundamental II, os quais fazem parte das quatorze coleções aprovadas pelo Programa Nacional do Livro Didático de 2017.

Procurou-se analisar, nestes livros, os espaços que as mulheres e suas históricas ocupavam nas páginas, e como estavam dispostas, assim como as imagens que representavam a figura feminina. Além disso, o conteúdo também foi estudado, buscando verificar as semelhanças e diferenças entre as abordagens realizadas nos livros didáticos.

Essa investigação foi feita a partir das propostas do currículo multicultural pós-estruturalista e das questões de gênero, sendo que ambas as correntes teóricas evidenciam como o caráter relacional entre os indivíduos e as relações de poder assimétricas construíram e ainda produzem as diferenças e desigualdades entre os sujeitos.

## **MULHERES E A HISTÓRIA: PERCURSO E PERSPECTIVAS**

A figura feminina e suas histórias foram tratadas por um longo tempo como temáticas de estudo de pouca ou nenhuma relevância para a historiografia. Logo, as mulheres e a suas Histórias foram marcadas, principalmente, pelo silêncio. Entretanto, antes de adentrar profundamente nessa discussão, cabe definir o conceito de História, já que, segundo Perrot (2007), a História é o acontecimento dos fatos, sequência de transformações e mudanças que sofre uma sociedade, todavia é também o relato que se faz sobre os mesmos. Portanto, o esquecimento da participação feminina no processo histórico está relacionado com a escrita deste, já que a mulher sempre foi um agente produtor de História. E é este o foco do silêncio quando se trata de História das Mulheres.



Mas, como ocorreu o silêncio desse relato? Segundo Feitosa (2008), até os anos de 1960 a historiografia, de uma forma geral, só se preocupou em estudar as disputas políticas e as guerras, cenários que, muitas vezes, eram alheios à mulher:

As exceções davam-se em alguns estudos relacionados às mulheres chamadas célebres, como, por exemplo, as histórias de Messalina, de Cleópatra, de Livia ou Penélope, cujo interesse estava na relação que possuíam com homens famosos ou pelo poder que detinham. (FEITOSA, 2008, p. 124).

Outro fator que acarretou na invisibilidade da figura feminina nos relatos históricos foi a questão das fontes, já que a maioria dos rastros deixados diretamente pelas mulheres, as quais tiveram acesso tardio à escrita, foi de produções domésticas pouco valorizadas, sendo descartadas ou perdidas no tempo (PERROT, 2007). Perrot também elenca outro motivo: os cronistas ou observadores que escreveram sobre a figura feminina o fizeram sob a ótica do seu universo masculino, realizando um relato estereotipado a respeito delas.

Quando a História se torna uma ciência normatizada e formal, durante o século XIX, os historiadores positivistas da época só se interessavam pela História Política de âmbito público, centrada principalmente na História do Estado, nos “grandes acontecimentos” e nas figuras de “grandes heróis”. Uma História factual e cronológica que possuía como fonte somente documentos oficiais da Igreja e do Estado (SOHEIT, 1997). Cenário que culmina na quase completa exclusão das mulheres dos relatos históricos produzidos na época, uma vez que as realizações domésticas, os vestígios arqueológicos e iconográficos deixados ou feitos sobre a figura feminina não figuravam entre os documentos históricos.

Esta concepção se redesenha com a “Escola de Annales”, a partir dos anos de 1930, cujo objetivo era ampliar o conceito de História e os documentos para produzi-la e mudar o enfoque para uma História Social e Econômica que estivesse mais interessada nas experiências de indivíduos concretos e em seus cotidianos. (JARDIM; PIPPER, 2010; SOHEIT, 1997). Tanto Soheit (1997) quanto Perrot (2007) concordam que, embora a “Escola de Annales” não tenha incluído a mulher em seus estudos, trouxe grande contribuição para que isso se realizasse no futuro. Afinal, foi essa geração a responsável por diversificar as fontes históricas, incluindo no seu rol documentos produzidos no dia-a-dia dos indivíduos, fator fundamental para investigar os sinais e traços deixados pela figura feminina no passado. Alargou-se o conceito de documento histórico e, além dos tradicionais escritos oficiais, também



ganharam valor documental a iconografia, a numismática e muitos outros vestígios arqueológicos, permitindo, desde então, “trazer para a História” as experiências e os olhares femininos. (FEITOSA, 2008, p. 124-125).

Segundo Matos (2002; 2005), após a Segunda Guerra Mundial há um crescimento da visibilidade das mulheres no ocidente, mediante a presença delas em novos espaços que antes pertenciam majoritariamente ao universo masculino. E um desses espaços é a universidade, local onde elas começam a questionar a respeito de si mesmas e de suas histórias. Mas, é partir da década de 1960 que se intensificam as pesquisas acerca das ações e os testemunhos dos “novos” agentes sociais: as mulheres.

O crescimento dos estudos femininos nas décadas de 1960 e 1970 foi influenciado pelo contexto de florescimento das lutas das minorias por Direitos Civis no mundo ocidental, assim como pelo ressurgimento do movimento feminista, ou a segunda onda do movimento feminista que ocorreu nos Estados Unidos, juntamente com o movimento negro e com os protestos contra a guerra do Vietnã. O feminismo logo se espalhou por alguns países da Europa, como França e Grã-Bretanha, e encontra ressonância no Brasil, principalmente durante o processo de luta pela redemocratização do país. (SCHUMAHER; BRAZIL, 2000).

Tais movimentos de libertação possuíam como objetivo a denúncia dos mais variados tipos de opressão, e com isso, negros, homossexuais, mulheres e ecologistas foram às ruas para combater essa opressão, que passou a ser percebida em um sentido mais amplo do que somente a partir dos princípios da luta de classe, os quais fundamentavam a crítica às desigualdades sociais. Esses grupos viram que sua existência era marcada por preconceitos e estigmas e que, por vezes, seus objetivos políticos eram diferentes daqueles preconizados pelo marxismo clássico. (SILVA; SILVA, 2009).

Neste ínterim, o movimento feminista passa a questionar a origem da opressão e subordinação histórica das mulheres. Seria ela advinda do patriarcalismo? Ou do capitalismo? Ou, até mesmo, de ambos? Nas reflexões a esse respeito, durante a década de 1970, os debates teóricos procuraram relacionar o capitalismo com o patriarcalismo, o feminismo com o marxismo, o que proporcionou um alargamento das noções de sexo e classe. O próprio movimento feminista se diversifica, sendo possível identificar, nessa época, variadas vertentes como o feminismo radical, o feminismo socialista e o liberal. Essas diversas correntes estavam situadas no mesmo campo epistemológico e possuíam respostas diferentes para questionamentos similares. Entretanto, o feminismo negro adiciona outro elemento a essa discussão, a raça, ou seja, a



opressão não seria apenas oriunda nas questões de classe e sexo, mas também em torno do racismo. A partir desse momento, passa-se a considerar que além das desigualdades entre homens e mulheres, há também as diferenças entre as próprias mulheres e entre os homens. (CONCEIÇÃO, 2009).

A historiografia não fica imune às influências das transformações socioculturais que ocorreram nesse período. Segundo Perrot (2007), na década de 1970 há uma renovação nas temáticas que envolviam os sistemas de pensamento, como o estruturalismo e o marxismo, que já não satisfaziam as necessidades teóricas e metodológicas de novos paradigmas de estudo que surgiam, como as relações de poder, por exemplo, o que demandou em uma aliança de disciplinas e na evidência da subjetividade enquanto fator de análise. A História se aproxima da Antropologia, ampliando seu objeto de estudo, trazendo à tona pesquisas sobre a família, a vida privada e a sexualidade, temas estes que abriram possibilidade para se pensar a mulher enquanto sujeito histórico. E é na chamada terceira geração de *Annales* ou Nova História que os estudos sobre a figura feminina se intensificam, com o advento da História Cultural, a qual multiplicou os objetos de estudos, diversificou os métodos de análise das fontes, revolucionado, assim, a forma de se escrever e pensar a História.

O contexto de entrada das mulheres na universidade, assim como as discussões das correntes feministas acerca da opressão feminina, e os novos métodos de se fazer História, forçaram:

[...] uma quebra do silêncio das historiadoras. O alargamento temático e as novas produções intelectuais resultantes merecem, hoje, uma avaliação crítica. Esta reflexão se faz tanto mais necessária, quanto mais nos damos conta de que a História não narra o passado, mas constrói um discurso sobre este, trazendo tanto o olhar quanto a própria subjetividade daquele que recorta e narra, à sua maneira, a matéria da história. Além do mais, vale dizer que se esta produção não se caracteriza como feminista, nem significou um questionamento prático das relações de poder entre os sexos na academia, ela carrega traços evidentes de uma vontade feminina de emancipação (RAGO, 1995, p. 81).

Como a autora propõe, é necessário refletir sobre os resultados das pesquisas realizadas a respeito das mulheres, na época. Rago (1995) argumenta que o enfoque dos estudos acerca da figura feminina na década de 1970, ainda muito influenciado pelo marxismo, foi a sua atuação no cenário fabril, seu cotidiano e vida social, assim como os signos de pressão capitalista e do



masculino sofrido por elas, tanto no trabalho quanto no ambiente doméstico. Tal abordagem acabou identificando a figura feminina enquanto vítima das determinações e pressões do sistema, dando pouca ênfase à sua dimensão enquanto sujeito histórico atuante.

Importa destacar que a introdução da história das mulheres nos círculos acadêmicos nas décadas de 1960 e 1970 não ocorreu sem a resistência por parte dos historiadores mais conservadores, os quais acreditavam que esta história seria somente um “adendo” da História geral, além de ser considerada um ideologismo dos grupos feministas (DEL PRIORE, 1998). Assim enfatiza Scott (1989, p. 5):

No que diz respeito à história das mulheres, a reação da maioria dos(as) historiadores(as) não feministas foi o reconhecimento da história das mulheres para depois descartá-la ou colocá-la em um domínio separado (“as mulheres têm uma história separada da dos homens, portanto deixemos as feministas fazer a história das mulheres, que não nos concerne necessariamente” ou “a história das mulheres trata do sexo e da família e deveria ser feita separadamente da história política e econômica”). No que diz respeito à participação das mulheres na história e a reação foi um interesse mínimo no melhor dos casos (“minha compreensão da Revolução Francesa não mudou quando eu descobri que as mulheres participaram dela”).

Já na década de 1980, as produções sobre a História das mulheres se caracterizaram por estudos preocupados em recuperar os poderes e as lutas femininas, destacando suas estratégias de resistência à dominação masculina, além de repensar estereótipos e mitos a respeito delas. Entretanto, sem esquecer a histórica opressão à mulher, coube ressaltar a necessidade de superação à oposição binária entre a “vitimização” da mulher e sua “heroicização” enquanto figura “rebelde” feminina. (RAGO, 1995. MATOS, 2005).

No bojo dessas discussões, torna-se claro a importância de alargar as conceituações acerca das relações de poder, como indicado por Michel Foucault, que permeiam as esferas da sociedade e o cotidiano dos indivíduos, perceptíveis nos mais variados tipos de discursos que atravessam as relações interpessoais (JARDIM; PIPPER, 2010). Desse modo, é notório o desejo de uma revisão teórica e metodológica dos meios de investigação da História, os quais permitam evidenciar a atuação das mulheres no jogo de poder que engloba os diversos âmbitos sociais, dimensionando, assim, a sua experiência histórica. Da necessidade de um aprofundamento nos estudos das relações entre homens e mulheres, surge então, uma nova categoria analítica: o gênero (SOHEIT, 1997).



O termo gênero, no seu sentido mais recente, provavelmente foi utilizado pela primeira vez pelas feministas norte-americanas que queriam persistir “no caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo” (SCOTT, 1989, p.03), ou seja, rechaçavam o determinismo biológico que estava ligado aos conceitos como sexo e “diferenças sexuais”. As pesquisadoras mais incomodadas com o isolamento dos estudos femininos que se centravam apenas nas questões relativas às mulheres utilizaram o termo “gênero” para inserir no vocabulário analítico um aspecto que englobasse as correlações entre as noções normativas de feminilidade e masculinidade (SCOTT, 1989).

A proposta da categoria de gênero é, no seu sentido mais básico, relacional, ou seja, os conceitos de feminino e masculino só existem a partir da relação estabelecida entre eles, ou melhor, um é definido em comparação com o outro, já que foram determinados através de contextos históricos, sociais e culturais específicos. As relações de gênero constituem uma parte das relações sociais, uma vez que são estabelecidas por meio da hierarquização dos sexos, sendo uma das relações primárias de poder. Entretanto, os estudos de gênero se preocupam em evitar a naturalização das oposições binárias entre feminino e masculino, além de se proporem a mostrar como a relação e a definição dos sexos se deram através de uma construção histórica e cultural, constituída a partir de discursos, signos e símbolos de poder. (SOHEIT, 1995; MATOS, 2005).

Como enfatiza Matos (2005, p. 23):

Os estudos de gênero contribuíram para ampliar as noções como resistência e experiência possibilitando o questionamento dos universalismos, do irredutível e do natural, destacando as diferenças e reconhecendo-as como histórica, social e culturalmente constituídas, o que se tornou um pressuposto do pesquisador que procura incorporar essa categoria, permitindo perceber a existência de processos diferentes e simultâneos, bem como abrir um leque de possibilidades de focos de análise.

A perspectiva de gênero propõe uma desconstrução das dicotomias que envolvem as concepções de masculino e feminino – razão *versus* sentimento, vida pública *versus* vida privada, produção *versus* reprodução -, problematizando ambos os polos para evidenciar o caráter plural que os compõem. Afinal, os sujeitos não são apenas homens e mulheres, são homens e mulheres das mais diversas épocas, classes sociais, religiões, etnias, faixas etárias, e entre outras variantes que constituem a identidade de um ser, as quais influenciam e são influenciadas pelas questões de gênero. (LOURO, 2014). Portanto, é preciso

considerar a História das Mulheres e não da Mulher, e o mesmo em relação à História dos Homens.



Estudar as Histórias das mulheres a partir da perspectiva de gênero, então, não é só proporcionar visibilidade à História destas ou dar voz a elas enquanto sujeitos históricos, mas significa, também, compreender, como afirma Simone de Beauvoir (1980), que “não se nasce mulher, torna-se mulher”, no sentido de que o “ser mulher” e as implicações que são comumente associadas a essa figura, como a maternidade, sentimentalismo e fragilidade, por exemplo, são concepções histórica e socialmente construídas, não sendo, portanto, atribuições ou características inatas e “naturais” do sexo feminino. Ou seja, os próprios conceitos que são conhecidos por serem puramente biológicos, como corpo e sexualidade, são também produtos de um discurso culturalmente concebido, e é nesse sentido que as pesquisas de gênero buscam compreender como as mulheres “tornaram-se mulheres”.

Após verificar a trajetória e o esforço para que as mulheres figurassem no rol de estudos da História, refletimos sobre como e se a História das mulheres a partir da perspectiva de gênero está sendo alvo de discussões nas escolas. Desse pertinente questionamento, derivou outra pergunta: como tal temática é apresentada nos livros didáticos escolares?

## CURRÍCULO EM DEBATE: PCN'S E A BNCC

A escola é o local onde as crianças e adolescentes passam grande parcela de seus dias e é onde, comumente, iniciam suas vivências com grupos sociais diferentes de seus núcleos familiares, constituindo um dos ambientes de fundamental importância para construção de suas identidades.

Louro (2014), ao refletir sobre o papel social da escola em relação às questões de identidade e diversidade dos sujeitos, argumenta que tal instituição entende de diferenças e desigualdades, pois ela mesma as produz, já que desde o início desta procurou-se distinguir os indivíduos que a frequentavam e aqueles que não tinham acesso a ela, além de normatizar e hierarquizar internamente os sujeitos que lá estavam, diferenciando católicos de protestantes, pobres de ricos, e, inclusive, separando meninos de meninas. A escola foi delimitada, a princípio, para alguns indivíduos e gradativamente outros grupos sociais foram reivindicando o acesso a ela. Para isso, esta instituição precisou se diversificar em [...] “organização, currículos, prédios, docentes, regulamentos, avaliações [os quais] iriam, explícita ou implicitamente, “garantir” – e também produzir – as diferenças entre os sujeitos” (LOURO, 2014, p. 61.).



Segundo Silva (2015), a definição de currículo é a seleção e classificação de conteúdos e saberes que vão constituir o currículo propriamente dito. As teorias de currículo objetivam justificar o “por que” e “como” tais conhecimentos foram selecionados. Mas, afinal, qual é a função do currículo? O autor argumenta que o currículo busca, justamente, modificar e moldar os indivíduos que vão segui-lo. A pergunta que norteia essa problemática é: “Qual é o tipo de ser humano desejável para um determinado tipo de sociedade?” (SILVA, 2015, p.15). Portanto, a seleção de conhecimentos e saberes que devem ou não fazer parte do currículo envolve relações de poder, e como tal, é um ato político (SILVA, 2015; LOURO, 2014).

Pensando na importância da instituição escolar na formação das identidades, bem como no modo de organizar o currículo, é válido refletir sobre como a escola está sendo planejada atualmente para “abrigar” os diferentes grupos sociais que a frequentam, sem que esta seja responsável novamente por reforçar e (re)produzir tais diferenças.

Para enfrentar tais questionamentos, as teorias pós-estruturalistas propõem que o currículo e a escola sejam multiculturalistas, no sentido de que as diferenças não devam ser apresentadas apenas enquanto um fator a ser “tolerado” ou respeitado, já que elas são refeitas e reconstruídas constantemente. Por isso, uma educação multiculturalista não se limita em abordar somente o respeito e a tolerância, mas também procura analisar os processos e as relações de poder assimétricas responsáveis por criar essas diferenças (SILVA, 2015).

No bojo dessas discussões sobre o currículo e as diferenças, as Epistemologias Feministas têm proposto perspectivas críticas em relação às construções e perpetuação das desigualdades também na educação e na formulação do currículo. Daí a importância de apresentar e discutir estas dessemelhanças em sala de aula, de modo que as relações de poderes que hierarquizam e “naturalizam” as diferenças entre homens e mulheres sejam analisadas e problematizadas. (SILVA, 2015; LOURO, 2014).

Ademais, não é difícil perceber como a instituição escolar reproduz os discursos que reforçam as desigualdades de gênero, já que a maioria das escolas impõe códigos de vestimenta muito mais rigorosos para as meninas do que para os meninos: “não pode usar roupa acima do joelho”. Para as crianças, há os brinquedos “de meninas” e “de meninos”. Na Educação Física, os meninos e as meninas, usualmente, jogam esportes diferentes ou o mesmo esporte, mas separadamente. Os exemplos são claros e, infelizmente, muito comuns. Qualquer professor já presenciou ou reproduziu tais discursos na sua prática docente.



Com base nessas reflexões, cabe debater o papel Parâmetros Curriculares Nacionais - PCN's - e da Base Nacional Curricular Comum – BNCC – nessa problemática.

O MEC – Ministério da Educação e do Desporto – publicou em 1997 e 1998, respectivamente, os PCN's do 1º ao 5º - Ensino Fundamental I – e os PCN's do 6º ao 9º - Ensino Fundamental II. Os parâmetros possuem como objetivo apresentar uma diretriz básica de saberes e conteúdos que devem ser trabalhados e aplicados em sala de aula, tanto na rede pública quanto na privada, com o objetivo de alcançar alunos de todos os níveis sociais, inclusive aqueles em situações socioeconômicas desfavoráveis, a fim de que tenham o direito de desfrutar dos conhecimentos necessários para o exercício da cidadania. (BRASIL, 1998).

Os PCN's também se propõem, segundo Beltrão e Beltrão (2011, p. 99), a “[...] nortear a formação inicial e continuada de professores, a produção de livros e outros materiais didáticos, contribuindo dessa forma para a construção de uma política que esteja de fato voltada à melhora do ensino fundamental no país”.

Os PCN's do Ensino Fundamental II estão divididos por especialidades: História, Geografia, Língua Portuguesa, Matemática, Ciências Naturais, Educação Física, Artes e Língua Estrangeira. Além das propostas para essas disciplinas, os parâmetros apresentam sugestões de conteúdo que são denominados de temas transversais, ou seja, temáticas que transitam entre todas as disciplinas e que são consideradas de suma importância para a formação cidadã do aluno, como a Ética, Pluralidade Cultural, Meio Ambiente, Saúde, Orientação Sexual e Trabalho e Consumo. (BRASIL, 1998).

Nos PCN's de História, o feminino e as relações de gênero são conteúdos apresentados diluídos em outras temáticas como educação sexual, sexualidade, corpo, orientação familiar e distribuição de papéis sociais entre homem, mulheres e crianças, ao longo da História. Segundo o documento, esses saberes devem ser trabalhados em sala de aula articulados com os temas transversais. (BRASIL, 1998). Neste caso, o tema transversal que traria à tona discussões sobre gênero e sexualidade seria o de Orientação Sexual, que apresenta três eixos temáticos: Corpo, matriz da sexualidade; Relações de Gênero e Prevenção das Doenças Sexualmente Transmissíveis/Aids. (BRASIL, 1999).

Apesar de apresentar as relações de gênero como um conteúdo a ser discutido em sala de aula, o documento prioriza a sexualidade numa leitura mais biológica do tema, em detrimento da problematização proposta pelo



enfoque de gênero e, embora o PCN afirme que é necessário dimensionar historicamente as relações de gênero e a sexualidade, Altmann (2001, p.581) conclui que “[...] esta dimensão histórica é pensada como sendo construída em cima de algo naturalmente dado. Em outras palavras, a sexualidade e o sujeito são pensados como essências sob as quais há um investimento da cultura” (ALTMANN, 2001, p. 581).

Atualmente, as discussões sobre currículo no Brasil estão sendo permeadas pela implementação da Base Nacional Curricular Comum – BNCC-, que tem por objetivo substituir os PCN’s até 2019, e será a nova diretriz base da Educação no país. O documento será o norteador curricular que definirá o conjunto de conteúdos que deverão ser abordados nas escolas de ensino público e privado em todo território nacional.

Em abril de 2017, a terceira versão da BNCC foi enviada ao Conselho Nacional de Educação – CNE - responsável por elaborar o parecer e o projeto de resolução do documento que serão encaminhados para o MEC. Em 07 de abril de 2017, quando o documento foi divulgado, alguns jornais, como o Folha de São Paulo e O Globo, declararam em seus *websites* que dias antes do documento vir a público, a imprensa teria recebido uma versão “finalizada” do BNCC, e que esta continha os termos “orientação sexual” e “identidade de gênero” em pelo menos três trechos, porém, no documento oficial veiculado pelo MEC os termos teriam sido suprimidos.

É válido ressaltar que a BNCC vem sendo elaborada desde 2015 e teve duas versões prévias que foram divulgadas para a consulta e contribuição do setor civil e de entidades científicas, sendo que a segunda versão menciona o termo “orientação sexual” três vezes no decorrer do texto (BRASIL, 2016).

O Jornal da Unicamp (2017) ouviu a opinião de especialistas nas áreas de educação e gênero sobre a retirada dos termos citados da terceira versão da BNCC e, de acordo com Regina Facchini, antropóloga e pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu - da Unicamp:

O argumento principal em defesa dessa postura é de que caberia à família educar sobre temas relacionados à identidade de gênero e orientação sexual. Quem está na sala de aula sabe, porém, que as famílias são diversas e que muitas vezes constituem espaços para a violação dos direitos das crianças e adolescentes. [...] O que nós avaliamos é que é importante dar visibilidade aos transexuais e à comunidade GLBT para poder reduzir o grau de isolamento e preconceito a que eles são submetidos e que leva à violência, ao isolamento e até mesmo ao suicídio. [...] Os atuais padrões de masculinidade e feminilidade são noções para qualquer menino ou menina, em qualquer segmento



social. Não é à toa que os homens morrem mais cedo que as mulheres por causas violentas ou por falta de cuidado com a saúde. Também não é à toa que a gente ainda tenha que se preocupar com a violência doméstica, o estupro e a desigualdade no mercado de trabalho [...] Estas são questões sociais muito sérias que merecem a atenção e a intervenção das políticas de educação (JORNAL UNICAMP, 2017).

Ao realizar uma busca simples no documento, pode-se verificar que o termo “gênero” é mencionado na versão oficial da BNCC algumas vezes, sendo abordado, sobretudo, sob a ótica do “respeito”, “tolerância” e “não preconceito”. Entretanto, ao contrário do PCN de Orientação Sexual, que se esforça em debater e teorizar as questões relacionadas ao gênero e à sexualidade, a BNCC, em momento algum dimensiona ou problematiza a temática, não proporcionando, portanto, embasamento teórico ou metodológico para o docente que discutirá tais conteúdos em sala de aula. (BRASIL, 2017).

Já o termo “mulher(es)” aparece no currículo de História do 6º ano, no eixo temático sobre “Trabalho e formas de organização social e cultural”, que apresenta como um dos seus “objetos de conhecimento” o papel da mulher na Antiguidade e na época medieval. A próxima menção do termo é no conteúdo do 9º ano sobre os processos históricos do início da República no Brasil até a metade do século XX, no qual uma das “habilidades” a ser desenvolvida pelos alunos é a de saber “relacionar as conquistas de direitos políticos, sociais e civis à atuação de sindicatos, anarquistas e grupos de mulheres”. (BRASIL, 2017, p. 379). Todavia, o que impressiona não é modo como a palavra mulher é mencionada, mas, justamente, a sua ausência, já que o termo “mulher(es)” é citado somente quatro vezes em todo o texto da BNCC, sendo três delas nos conteúdos de História abordados acima.

No dia 20 de dezembro de 2017 a versão final da BNCC foi veiculada para o público com algumas alterações em relação à versão anterior, e dentre elas está a completa ausência da palavra gênero, já que o termo só é utilizado no decorrer do documento para se referir às formas de classificação de textos ou objetos. Já a palavra “mulher(res)” também aparece somente quatro vezes nessa versão da BNCC, entretanto, a menção sobre as mulheres no contexto da conquista dos direitos civis foi retirado. Na unidade temática História do 9º ano “Modernização, ditadura civil-militar e redemocratização: o Brasil após 1946” (BRASIL, 2017, p.428), o termo está localizado no campo de “habilidades”, e segundo a perspectiva deste, o aluno deverá ser capaz de “discutir e analisar as causas da violência contra populações marginalizadas (negros, indígenas, mulheres, homossexuais, camponeses, pobres etc.) com vistas à tomada de consciência e à construção de uma cultura de paz, empatia



e respeito às pessoas.” (BRASIL, 2017, p. 429). Apesar de o documento preconizar a importância do debate sobre a violência contra as mulheres e demais minorias, o próprio se torna controverso a isso ao suprimir a palavra gênero de suas páginas, termo este que, atualmente, é central na discussão sobre as causas da violência contra mulheres e LGBTs.

## HISTÓRIA DAS MULHERES E GÊNERO: AS ABORDAGENS NO LIVRO DIDÁTICO

Segundo Bittencourt (2006), o livro didático é um artefato presente na sala de aula brasileira desde o século XIX, constituindo o principal instrumento de trabalho de docentes e estudantes nas mais variadas escolas e condições sociais, o qual tem como papel realizar a mediação entre os conhecimentos acadêmicos, as propostas oficiais curriculares e o conteúdo ensinado pelo professor. Ainda que existam outras possibilidades de acesso ao conhecimento via mídias digitais (BIZELLI; GERALDI, 2016), o livro didático continua sendo um referencial não só para os educadores, como para os pais e alunos.

Mas, afinal, o que é um livro didático? Em sua pesquisa, Gatti Júnior (2004 *apud* BITTENCOURT, 1993 *et al*) o define como:

Material impresso, estruturado, destinado ou adequado a ser utilizado num processo de aprendizagem ou formação; materiais caracterizados pela seriação dos conteúdos; mercadoria; depositório de conteúdos educacionais; instrumento pedagógico; portador de um sistema de valores; suportes na formulação de uma História Nacional; fontes de registros de experiências e de relações pedagógicas ligados a políticas pedagógicas da época; e ainda como materiais reveladores de ângulos do cotidiano escolar e do fazer-se da cultura nacional. (GATTI JÚNIOR, 2004 *apud* BITTENCOURT, 1993 *et al*).

Por se tratar de um material cuja distribuição é realizada em todas as escolas públicas do território nacional, o livro didático é considerado um confiável repositório de conhecimentos e conteúdos a serem transmitidos aos discentes, além de ter se transformado em uma base na qual muitos docentes pautam-se para organizar e programar as atividades didático-pedagógicas de todo o ano letivo. (GATTI, 2004).

Entretanto, como qualquer material produzido pelo homem, o livro didático possui uma intencionalidade que reflete os valores e símbolos da sociedade que o elaborou, não sendo isento, portanto, de posicionamentos políticos e ideológicos. Desse modo, Bittencourt (2006) alerta que o livro

didático pode ser um reprodutor de estereótipos e ideologias de grupos dominantes:



[...] o livro didático é um importante veículo portador de um sistema de valores, de uma ideologia, de uma cultura. Várias pesquisas demonstraram como textos e ilustrações de obras didáticas transmitem estereótipos e valores dos grupos dominantes, generalizando temas, como família, criança, etnia, de acordo com os preceitos da sociedade branca burguesa. [...] é limitado e condicionado por razões econômicas, ideológicas e técnicas. [...] assim, o papel do livro didático na vida escolar pode ser o de instrumento de reprodução de ideologias e do saber oficial imposto por determinados setores do poder e do estado. (BITTENCOURT, 2006, p. 72-73)

Devido a relevância desse material didático, em 1985 é criado o Programa Nacional do Livro Didático – PNLD – pelo MEC, com o objetivo de adquirir e distribuir gratuitamente a todos os estudantes de escolas públicas no Brasil. Para assegurar a qualidade dos livros, o Programa desenvolveu um processo de avaliação pedagógica, no qual professores de universidades selecionadas pelo MEC analisam o material de diversas editoras do país que foram inscritos no Programa (BRASIL, 2001; BRASIL, 2016).

As fichas de avaliação utilizadas pelos avaliadores do PNLD estão disponíveis no próprio documento para que o docente possa verificar os critérios avaliados e fazer a sua própria análise dos livros didáticos que irá escolher (BRASIL, 2016).

Tais fichas são fragmentadas em critérios temáticos e a palavra gênero aparece no PNLD de 2017 como um dos critérios do tema de “Respeito aos princípios éticos”, chamando atenção para preconceitos ligados à classe social, etnias, gênero, orientação sexual e religiosidade. Em seguida, o termo gênero é citado no tema “Ações positivas à cidadania e ao convívio social” e, de acordo com este, o livro didático deve “Trata[r] adequadamente a temática de gênero e da não violência, visando a construção de uma sociedade não sexista, justa, igualitária e não homofóbica” (BRASIL, 2017, p. 134). E ainda, na ficha deste mesmo tema há uma única menção à palavra mulher, a qual está inserida no critério que avalia se o material didático está contribuindo para dar visibilidade à participação das mulheres, dos grupos indígenas e dos afrodescendentes nos diversos processos históricos (BRASIL, 2017).

Para realizar este estudo a respeito das abordagens sobre mulheres e suas Histórias nos livros didáticos da disciplina de História optou-se, como mencionado na introdução, por analisar cinco livros do 6º ano do Ensino



Fundamental II, os quais fazem parte das quatorze coleções selecionadas para as escolas públicas de todo o país pelo PNLD de 2017. Estes livros são: *Vontade de Saber* (PELLEGRINI et al, 2015); *Piatã* (RIBEIRO; ANASTACIA, 2015); *Projeto Araribá* (APOLINÁRIO, 2014); *Projeto Mosaico* (VICENTINO; VICENTINO, 2015); e *História.doc* (VAINFAS et al, 2015).

Os autores do livro *Vontade de Saber* (PELLEGRINI et al, 2015) são os historiadores Marco César Pellegrini, autor e editor de livros didático de História; Adriana Machado Dias, especialista em História Social e o Ensino de História e professora de História nas redes particulares de ensino e autora de livros didático; e Keila Grinberg, doutora em História do Brasil, com atuação em História do Brasil Imperial, Escravidão no Brasil e no Mundo Atlântico, História do Direito e das Instituições e Ensino de História.

Segundo o próprio livro *Projeto Araribá* (PELLEGRINI et al, 2015), a obra foi coletivamente concebida e produzida pela Editora Moderna, a qual se dedica a publicar materiais didáticos, livros de apoio e de literatura, e pertence ao Grupo espanhol Santillana. A editora responsável por essa obra é Maria Raquel Apolinário, que possui bacharelado e licenciatura em História pela Universidade de São Paulo e atua como professora da rede estadual e municipal de ensino desta cidade.

Vanise Maria Ribeiro e Carla Maria Junho Anastasia são as autoras do livro *Piatã* (RIBEIRO; ANASTACIA, 2015). Ribeiro é pós-graduada em História do Brasil e professora das redes particular e pública e é autora de obras e coleções didáticas. Anastasia é doutora em Ciências Sociais, com estudos em História e Política, com ênfase em História do Brasil Colônia e Brasil Contemporâneo.

Os autores do livro *Projeto Mosaico* (VICENTINO; VICENTINO, 2015) são Cláudio Vicentino, bacharel e licenciado em Ciências Sociais e professor de História em cursos de Ensino Médio e pré-vestibulares; e José Bruno Vicentino, licenciado e bacharel em História e também professor de História em cursos de Ensino Médio e pré-vestibulares.

O livro *História.doc* (VAINFAS et al, 2015) possui quatro autores. O primeiro deles é Ronaldo Vainfas, que é pesquisador de história ibero-americana e luso-brasileira entre os séculos XVI e XVIII; o segundo é Jorge Ferreira, doutor em História Social, com experiência na área de História do Brasil República. A autora Sheila de Castro Faria é professora aposentada de História do Brasil da Universidade Federal Fluminense (UFF), doutora em escravidão, História da família, cultura material, História do cotidiano



no Brasil Colonial e Imperial. A última autora é Daniela Buono Calainho, graduada em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), doutora em História Moderna e do Brasil Colônia, com pesquisas nos temas como Inquisição moderna, escravidão, religiosidades populares, história da medicina luso-brasileira.

Apesar de autores qualificados, o livro *História.doc* (VAINFAS *et al*, 2015), infelizmente, apresenta entre suas páginas uma única menção à História das Mulheres, no conteúdo sobre a Grécia Antiga, inserida num tópico sobre a “Educação Espartana”, no qual são dedicados quatro linhas sobre a educação feminina em Esparta. Seguindo essa mesma linha estão os livros *Vontade de Saber* (PELLEGRINI *et al*, 2015) e *Projeto Mosaico* (VICENTINO; VICENTINO, 2015), que citam, brevemente, a educação das mulheres em Esparta. Os três volumes destacam que as espartanas praticavam exercícios físicos para se tornarem fortes o suficiente para a procriação de filhos saudáveis, além de serem preparadas para os afazeres domésticos.

Em relação às mulheres atenienses, o livro *Projeto Araribá* (APOLINÁRIO, 2014) apresenta seu conteúdo em poucas linhas, em um tópico sobre “A educação em Atenas”; já o *Piatã* (RIBEIRO; ANASTACIA, 2015) usa quatro curtos parágrafos para mencionar “As mulheres Gregas”, nos quais são citados tanto o papel social das mulheres atenienses quanto das espartanas. A ótica em relação à figura feminina em Atenas é compartilhada, em linhas gerais, por ambas as obras, e segundo estas, a mulher ateniense era destinada à maternidade e à submissão ao homem, estando, portanto, em posição inferior à figura masculina. O volume *Vontade de Saber* (PELLEGRINI *et al*, 2015), por sua vez, destaca-se ao apresentar uma breve história a respeito de Aspásia, mulher que vivia em Atenas e que teria sido grande conhecedora de política e filosofia, além de ter tido forte influência sobre seu esposo, Péricles. Todavia, esse texto está disposto em um apêndice no fim da página chamado “O sujeito na História”.

Além do *Projeto Mosaico* (VICENTINO; VICENTINO, 2015), outros três volumes citam a mulher romana: *Projeto Araribá* (APOLINÁRIO, 2014), *Piatã* (RIBEIRO; ANASTACIA, 2015) e *Projeto Mosaico* (VICENTINO; VICENTINO, 2015). Todos os livros utilizam a mesma abordagem ao mencionarem que a figura feminina era educada para ser mãe e esposa, além de não possuir direitos políticos. Contudo, tanto o *Piatã* (RIBEIRO; ANASTACIA, 2015) quanto o *Vontade de Saber* (PELLEGRINI *et al*, 2015) procuraram destacar as diferenças entre os estilos de vida das mulheres mais abastadas e das mulheres mais pobres. É válido ressaltar que o volume *Projeto Araribá* (APOLINÁRIO, 2014) dedica quatro páginas localizadas no fim dos



exercícios do conteúdo sobre Roma Antiga para discutir como era o corpo ideal para os romanos, incluindo um texto sobre a beleza feminina. Ao propor essas reflexões, o livro traz questões para o educando traçar um paralelo entre o ideal de corpo romano e os padrões de beleza atuais.

Os livros *Vontade de Saber* (PELLEGRINI *et al*, 2015), *Piatã* (RIBEIRO; ANASTACIA, 2015) e *Projeto Araribá* (APOLINÁRIO, 2014) evidenciam o papel da mulher no Reino africano de Cuxe ou Kush. Segundo esses volumes, as mulheres reais – as candaces – ocupavam um papel de destaque naquela sociedade, já que exerciam forte influência nas cerimônias de eleição real, além de terem chegado a assumir o trono por diversas vezes em alguns períodos da história cuxita. Apesar de os livros *Piatã* (RIBEIRO; ANASTACIA, 2015) e *Projeto Araribá* (APOLINÁRIO, 2014) citarem que as mulheres cuxitas eram guerreiras - no plural -, ambos somente salientam a participação da candece Amanishakheto ou Amanirenas em uma expedição militar contra os romanos. No entanto, um trecho sobre a figura feminina cuxita chama a atenção no volume *Projeto Araribá*: “Mesmo lutando nas guerras, as mulheres de Méroe não deixaram de ser vaidosas. Pintavam o cabelo com hena e o deixavam muito curto [...]”. Tal excerto, mesmo sem intencionalidade, reforça a vaidade como um estereótipo de gênero que ainda é considerado por muitos indivíduos como uma característica “tipicamente feminina” (APOLINÁRIO, 2014, p. 121).

O material didático *Piatã* (RIBEIRO; ANASTACIA, 2015) destaca, em dois parágrafos, uma discussão acerca das mulheres da pré-história, enfatizando que a figura feminina era concebida como sagrada devido a sua capacidade de gerar filho. Em outro tópico, o livro menciona a mulher no judaísmo, e como esta possuía um papel relevante nos primórdios da religião, modificado com o passar do tempo e do contato com outras culturas. Em ambos os trechos, os autores propõem uma reflexão sobre as lutas e conquistas das mulheres pela igualdade de direitos no mundo contemporâneo.

O livro *Projeto Araribá* (APOLINÁRIO, 2014) polemiza a situação da mulher no Egito Antigo, discutindo e contrapondo diferentes visões sobre ela. Este material afirma que as egípcias eram retratadas pela iconografia em menor escala que os homens, ou atrás destes. Entretanto, o volume apresenta um monumento funerário dedicado a um casal no qual homem e mulher são representados proporcionalmente, em uma explícita contraposição entre as informações destacadas no texto e no documento arqueológico.

O material didático *Projeto Mosaico* (VICENTINO; VICENTINO, 2015) aborda o Egito Antigo em duas páginas denominadas “Jeitos de mudar o mundo: Igualdade de Gênero e Valorização da Mulher”. Nesse



item, é afirmado que nas sociedades antigas os homens é que assumiam o comando político e econômico, enquanto as mulheres dedicavam-se ao espaço doméstico e ao cuidado dos filhos. Enfatiza que, apesar delas, em certas situações, terem alcançado outros espaços sociais, teria sido nesse ínterim o nascimento do processo histórico que produziu a desigualdade de gênero. Com isso, o volume apresenta dois quadros, o primeiro enfatiza que a partir das descobertas arqueológicas supõe-se que na pré-história já houvesse divisão de tarefas entre homens e mulheres: por serem mais fortes, eles caçavam, e por elas engravidarem e cuidarem dos filhos, passavam mais tempo nos abrigos. No segundo quadro é mencionado que a situação social da mulher egípcia era consideravelmente privilegiada em relação às mulheres de outras sociedades antigas, já que podiam se divorciar, serem testemunhas ou autoras em tribunais, e proprietárias de terra. Após isso, o material didático relata as lutas das mulheres brasileiras pela igualdade de direitos desde o início do século XX e apresenta dados sobre a Lei Maria da Penha. Essa parte é finalizada com três questões e um exercício comparativo entre as divisões de tarefas vivenciadas pelos alunos em sua residência com aquelas estabelecidas nas comunidades pré-históricas.

Apesar do *Projeto Mosaico* (VICENTINO; VICENTINO, 2015) ser o único material que menciona, de fato, a palavra gênero e propõe uma explícita valorização da mulher, o espaço dedicado tanto às “mulheres em Atenas” quanto às “mulheres em Roma” é bem pequeno, já que os trechos estão posicionados em quadros coloridos denominados “Conheça Mais”, um no rodapé da página e o outro no topo.

Outro volume que escolheu uma abordagem similar à do *Projeto Mosaico* foi o *Vontade de Saber* (PELLEGRINI *et al*, 2015), que dedica quatro páginas para falar sobre o tema. O diferencial do livro está na apresentação de um estudo desenvolvido por um professor angolano com o propósito de identificar os papéis das mulheres de três grupos étnicos africanos por meio da história de algumas comunidades atuais que, em certa medida, conservam e valorizam a linhagem matrilinear e a liderança feminina.

Ao analisar os livros didáticos é possível traçar um panorama das semelhanças e diferenças entre as abordagens utilizadas para se referir à História das Mulheres. De um modo geral, as menções feitas às mulheres, sobretudo, às gregas e romanas, enfatizam os papéis tradicionalmente atribuídos a elas, como de esposa, submissa, cuidadora dos afazeres domésticos e mãe.

Uma característica perceptível em quase todos os livros didáticos foi o pouco espaço dedicado à figura feminina, já que suas histórias eram



mencionadas em parágrafos curtos ou até mesmo em algumas diminutas linhas. Em vários volumes a história delas foi apresentada em adendos ou quadros explicativos, como uma espécie de “curiosidade” ou uma leitura complementar. Mesmo os livros que dedicaram mais de uma página para o tema o fizeram em “seções especiais”, separadas dos demais conteúdos.

Outro grande problema apresentado pelos livros foi em relação às imagens com representações femininas. Várias delas estavam presentes nas páginas com poucas informações, como meras ilustrações. Para citar um exemplo, a imagem da escultura da Vênus de *Willendorf*, presente nos livros *Projeto Araribá* (APOLINÁRIO, 2014) e *Projeto Mosaico* (VICENTINO; VICENTINO, 2015), é acompanhada de informações básicas como o lugar onde encontrada, o ano e a possível época de produção, mas sem uma reflexão acerca dos possíveis significados a ela atribuídos pela sociedade que a realizou.

A análise dos livros didáticos através das lentes da proposta de um currículo multiculturalista conduziu a percepção de que, em menor ou maior escala, as matérias procuram apresentar a mulher enquanto sujeito histórico, entretanto, fica a questão: somente proporcionar visibilidade à história delas é suficiente para que as “diferenças” entre a figura feminina e a masculina sejam problematizadas e compreendidas enquanto fruto de um processo histórico? Em outras palavras: somente apresentar as “diferenças” entre ambos é suficiente para que o aluno consiga refletir e compreender como elas foram e continuam sendo (re)produzidas, social e culturalmente? Unicamente apontar as “diferenças”, sem as devidas considerações, não propicia apenas um reforço a elas?

Um currículo multiculturalista se preocuparia em ver as “diferenças” para além do viés do respeito e da tolerância, propondo-se em analisar as relações de poder que foram/são responsáveis por criarem essas “diferenças” (SILVA, 2015).

Além disso, como enfatiza Vasconcellos (1999, pp. 104-105)<sup>3</sup>:

A disciplina História exerce um papel preponderante na formação do cidadão e dependendo da forma como é ministrada, poderá contribuir ou não com a formação de um homem consciente, crítico e transformador da realidade social e de si próprio. [Portanto], já não se cabem os nomes e datas para serem decorados, nem fatos fragmentados

---

3 O livro *Metodologia da problematização: Fundamentos e Aplicações* (BERBEL, 1999) é composto por cinco artigos, os dois primeiros trazem reflexões teóricas, pedagógicas e filosóficas acerca da Metodologia, e os três últimos apresentam aplicações da Metodologia da Problematização nas disciplinas Matemática, História e Sociologia para o Ensino Médio.

que em nada contribuem para a compreensão dos complexos problemas da vida do homem em sociedade (VASCONCELLOS, 1999, pp. 104-105).



Para que o conteúdo de História possa ser problematizado em sala de aula, partir da reflexão sobre a realidade social vivida e presenciada pelos estudantes é o estímulo inicial para a sistematização do conteúdo histórico em estudo (VASCONCELLOS, 1999). Assim, a realidade imediata pode ser compreendida e desconstruída, resultando em conteúdos comprometidos com a formação cidadã e humana dos educandos.

A partir deste prisma, os livros didáticos que mais se aproximaram deste aspecto foram os volumes *Projeto Mosaico* (VICENTINO; VICENTINO, 2015), *Vontade de Saber* (PELLEGRINI et al, 2015) e *Piatã* (RIBEIRO; ANASTACIA, 2015), que procuraram problematizar e dimensionar a histórica desigualdade de gênero através do exercício de relacionar os papéis sociais atribuídos às mulheres em sociedades passadas com a atual situação da figura feminina.

Destacam-se, também, as abordagens dos livros *Vontade de Saber* (PELLEGRINI et al, 2015), *Piatã* (RIBEIRO; ANASTACIA, 2015) e *Projeto Araribá* (APOLINÁRIO, 2014), nas quais as mulheres foram/são tratadas de forma diferenciada daquela que se conhece tradicionalmente.

Tanto o exercício de relacionar a situação feminina em diferentes épocas quanto a apresentação de povos que, de certa forma, valorizaram a figura feminina, são maneiras de estimular reflexões que facilitem o educando a compreender o complexo processo histórico e as relações de poder que alicerçam diferenças e desigualdades entre homens e mulheres.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora a História das Mulheres e das questões de gênero serem, há décadas, debatidas e estudadas pela academia, ainda tímidos são os seus reflexos nos ambientes escolares. Uma forma de mapear e mensurar essa distância foi observar os livros didáticos que são distribuídos para as instituições de ensino em todo o país, os quais ainda são os únicos recursos didático-pedagógicos disponíveis em muitas delas. Além das breves referências, as menções em segundo plano dão uma ideia de informações secundárias e pouco relevantes. E ainda, o papel feminino de procriadora e cuidadora do lar é o aspecto mais explorado pelo material, o que acaba por reforçar tal estereótipo de gênero ao invés de propiciar o seu questionamento.



Raros são os livros que extrapolam a proposta de apenas proporcionar visibilidade às mulheres como sujeitos históricos e apresentar estratégias diferenciadas que proponham a problematização e discussão sobre a temática, de modo que as “diferenças” e desigualdades entre homens e mulheres possam ser vistas como construções históricas e culturalmente concebidas, portanto, mutáveis. Se urge a necessidade de avanços, também deve-se reconhecer que o caminho está sendo trilhado.

**Abstract:** Since the decade of 1960, studies about women have increased and their histories, that have been largely ignored by historians until then, are being investigated. Nowadays, the stories of the female figure and gender issues are thematically contemplated in academia. However, what is being debated by academic circles does not hit the society in general, neither the schools. To understand how these topics are being addressed in the classroom, the present research analyzes five textbooks of History destined to basic teaching level, that appear in the list of the fourteen approved collections of PNL D 2017. The texts discuss about women in various societies of Antiquity. This study was carried out from the perspectives of the multicultural post-structuralist curriculum and gender issues.

**Keywords:** History of Women; Gender; Textbook.

## REFERÊNCIAS

ALTMANN, H. Orientação sexual nos parâmetros curriculares nacionais, *Estudos Femininos*, São Carlos, nº 9, 2001, p. 575-585. Acesso em: < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/viewFile/9637/8868>>. Acesso em: 21 jun. 2018.

BITTENCOURT, C. M. F. Livros didáticos entre textos e imagens In: BITTENCOURT, C. M. F. (org.). *O saber histórico na sala de aula*. 11ª. Ed. São Paulo: Contexto, 2006.

BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. V II

BELTRÃO, R. C. H; BELTRÃO, T. M. S. Os PCN e as concepções dos professores de matemática na rede municipal de Recife, *Revista da Faculdade de Educação*, Mato Grosso, n.15, 2011, p. 93-113. Acesso em: < [http://www2.unemat.br/revistafaed/content/vol/vol\\_15/artigo\\_15/97\\_113.pdf](http://www2.unemat.br/revistafaed/content/vol/vol_15/artigo_15/97_113.pdf)> Acesso em: 25 mai. 2018.

BIZELLI, J. L; GERALDI, L. M. A. O uso das tecnologias da informação e comunicação no Ensino Médio Público. In: LEÃO, A. M. C; MUZZETTI, L. R. (Orgs.) *Perspectivas, práticas e reflexões educacionais*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016.

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular*: Documento preliminar. Brasília: MEC, 2016

\_\_\_\_\_. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: MEC, 2017.

\_\_\_\_\_. *Base Nacional Comum Curricular*: Educação é a base. Brasília: MEC, 2017.



\_\_\_\_\_. **Guia de Livros Didáticos PNLD 2017: História.** Brasília: MEC, 2016.

\_\_\_\_\_. **MEC: Recomendações para uma política pública de livros didáticos.** Brasília: MEC, 2001.

\_\_\_\_\_. **Parâmetros Curriculares Nacionais: História.** Brasília: MEC, 1998.

\_\_\_\_\_. **Parâmetros Curriculares Nacionais: Orientação sexual.** Brasília: MEC, 1999.

CONCEIÇÃO, A. C. L. Teorias feministas: da “questão da mulher” ao enfoque de gênero, **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, Paraíba, n.32, 2011, p.738-757. Disponível em: < [http://paginas.cchla.ufpb.br/rbse/Conceicao\\_art.pdf](http://paginas.cchla.ufpb.br/rbse/Conceicao_art.pdf)> Acesso em: 21 fev. 2018.

DEL PRIORI, M. **A mulher na história do Brasil.** São Paulo: Contexto, 1994.

FEITOSA, L. C. Gênero e Sexualidade no Mundo Romano: A Antiguidade em Nossos Dias, **História, Questões & Debates.** Curitiba, n.48-49, 2008, p.119-135. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/historia/article/view/15297>>. Acesso em: 26 fev. 2018.

GATTI JÚNIOR, D. **A escrita escolar da história: livro didático e ensino no Brasil (1970-1990).** Bauru-SP: Edusc, 2004.

JARDIM, R. B; PIEPPER, J. A. Aproximações e divergências: história social, história cultural e a perspectiva gênero, **MÉTIS: história & cultura**, n. 18, 2010, p. 87-97. Acesso em: < <http://ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/article/view/1335/1053>>. Acesso em: 23 abr. 2018.

LOURO, G. L. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista.** Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.

MATOS, M. I. S. **Âncora de emoções: corpos, subjetividades e sensibilidades.** Bauru-SP: Edusc, 2005.

MATOS, M. I. S. **Por uma História da mulher.** Bauru-SP: Edusc, 2000.

RAGO, M. As mulheres na historiografia brasileira. In: SILVA, Z. L. (Org.). **Cultura Histórica em Debate.** São Paulo: UNESP, 1995.

PERROT, M. **Minha História das Mulheres.** São Paulo: Contexto, 2007.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica, **Educação e Realidade**, no 2, Porto Alegre. 1990, p.5. Acesso em: < [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/185058/mod\\_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf)>. Acesso em: 21 mar. 2018.

SHUMAHER, S; BRAZIL. V. T. (Org.). **Dicionário mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade, biografia ilustrada.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

SILVA, T. T. **Documentos de identidade: uma introdução às teorias de currículo.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

SILVA, K. V; SILVA. M. H. **Dicionário de conceitos históricos.** São Paulo: Contexto, 2009.

SOIHET, R. História, mulheres, gênero: contribuições para um debate. In: AGUIAR, N (Org.). **Gênero e Ciência humanas: desafio a ciência desde a perspectiva das mulheres.** Rio de Janeiro: Recorde, 1997.

VASCONCELLOS, M. M. M. Ensino de História: Concepção e prática no Ensino Médio. In: BERBEL, N. A. N. (Org.). **Metodologia da problematização: fundamentos e aplicações.** Londrina-PR: Eduel, 1999.

## Lista de Livros Didáticos

APOLINÁRIO, M. R. **Projeto Araribá**: 6º anos – Ensino Fundamental – Anos Finais – História. São Paulo: Moderna, 2014.

RIBEIRO, M. V; ANASTASIA, C. M. J. **Piatã**: 6º anos – Ensino Fundamental – Anos Finais – História. Curitiba: Positivo, 2015.

VAINFAS, R. *et al.* **História.doc**: 6º anos – Ensino Fundamental – Anos Finais – História. São Paulo: Saraiva, 2015.

PELEGRINI, M. *et al.* **Vontade de saber**: 6º anos – Ensino Fundamental – Anos Finais – História. São Paulo: FTD, 2015.

VICENTINO, C; VICENTINO, J. B. **Projeto mosaico**: 6º anos – Ensino Fundamental – Anos Finais – História. São Paulo: Scipione, 2015.

## Lista de Periódicos

FOLHAPRESS. **Ministério tira ‘identidade de gênero’ e ‘orientação sexual’ da base curricular**. 07 abril, 2017. Acesso em: < <http://www1.folha.uol.com.br/educacao/2017/04/1873366-ministerio-tira-identidade-de-genero-e-orientacao-sexual-da-base-curricular.shtml>>. Acesso em: 21 jun. 2018.

JORNAL UNICAMP. **Especialistas veem retrocesso em supressão do termo ‘orientação sexual’ da base curricular**. 07 abril, 2017. Acesso em: < <https://www.unicamp.br/unicamp/index.php/ju/noticias/2017/04/07/especialistas-veem-retrocesso-em-supressao-do-termo-orientacao-sexual-da>>. Acesso em: 2 mai. 2018.

O GLOBO. **MEC tira termo ‘orientação sexual’ da versão final da base curricular**. 07 abril, 2017. Acesso em: < <https://g1.globo.com/educacao/noticia/mec-tira-termo-orientacao-sexual-da-versao-final-da-base-curricular.ghtml>>. Acesso em: 12 abr. 2018.





---

---

## PLUTARCO - CONTOS DE AMOR

*Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

*Ἐρωτικά διηγήσεις* ou *Amatoriae narrationes*, ora traduzido como *Contos de amor* é um tratado cuja autoria é questionada pelo mais importante estudioso da obra plutarquiana do século passado Konrat Ziegler (1951, col. 797). O filólogo alemão argumenta que o estilo do tratado não corresponde à escrita elegante de Plutarco, e serve-se ainda do trabalho de Volkmann (1870, p. 126ss) para afirmar que se trata de um tratado indigno de Plutarco. Ziegler apoia-se também no prefácio da tradução de Volkmann feito por Hubert, quando este contesta sua autoria tendo como argumento principal o conto sobre Cedaso e suas filhas ter um enredo diferente do apresentado na *Vida de Pelópidas*, XX-XIV.

A despeito disso, Giangrande (1991, pp. 273-294) analisou vários tratados plutarquianos vistos como espúrios por filólogos dos séculos XIX e XX, dentre os quais está *Contos de amor*, e conclui pela autoria de Plutarco após refutar os argumentos que se centram no estilo e contradições narrativas. De fato, Plutarco apresenta contradições em alguns episódios narrados nas biografias e nos tratados por conta da diferença de finalidade dessas obras. As biografias destinam-se a registros de eventos privados e públicos de uma personagem notável, já os tratados resultam de aulas que Plutarco ministrava em Roma e no Sul da Itália<sup>2</sup>, que tinham um caráter mais informal. Podemos ainda atribuir tais contradições a diferentes versões de uma anedota, de um mito ou de um fato histórico no mundo antigo. Por se tratar de apresentações públicas, as aulas expositivas poderiam trazer um conteúdo anedótico que melhor aprovesse aos seus ouvintes. Lembremos, por exemplo, o caso de Helena que tem seu mito contado de várias formas, ora a bela espartana teria ido a Troia viver ao lado de Páris, conforme lhe fora prometido por Afrodite, ora teria ido ao Egito e se hospedado na corte de Proteu, por um ardil de Hera.

---

<sup>1</sup> Pesquisadora do Grupo Heródoto/Unifesp e do Grupo Taphos/MAE/USP e Líder do Grupo CNPq Labhan/Ufpi.

<sup>2</sup> Sobre essa questão, consultar: SILVA, 2006.



*Contos de amor* é o tratado número 222 do *Catálogo de Lâmprias*<sup>3</sup> e que traz a seguinte anotação: 222 Ἐρωτικαὶ διηγήσεις, ἐν ἄλλῳ Πρὸς τοὺς ἐρῶντας 48, ou 222 *Contos de amor*, em outro tratado *Aos amantes* 48, que não chegou aos nossos dias. Quanto à sua datação, segundo Jones (1996, p. 6), este tratado provavelmente foi escrito por Plutarco no último decênio de sua vida, cerca de 115 d.C. De acordo com Flower (1936, p. 3), embora o tratado não corresponda exatamente ao estilo de Plutarco, aborda uma temática bastante recorrente em sua época, e que provavelmente trata-se de um escrito resultante do registro de um de seus alunos. De fato, ao lermos *Contos de amor* e o tratado anterior *Diálogo do amor*, notamos que Plutarco destaca em ambos o poder de Eros, mas com algumas diferenças. Em *Diálogo do amor*, nosso autor elabora um discurso defendendo Eros como o deus do amor (755D-756D), enquanto, em *Contos de amor*, o deus não é citado diretamente, mas pode-se inferir o castigo enviado aos que tolheram o desejo dos amantes, em geral, castigados com a dor da perda.

Plutarco ressalta a impotência dos mortais diante dos desígnios de Eros, pois este é soberano nos assuntos do amor e não há razão humana que o detenha. É no entusiasmo amoroso que a presença de Eros se faz notar:

*Digo, em suma, que o entusiasmo dos amantes não existe sem um deus e que não há outro deus mais primordial, fiável e condutor que esse, a quem agora festejamos e ofertamos sacrifícios.*<sup>4</sup>  
(PLUTARCO, *Diálogo do amor*, 759D)<sup>5</sup>

Dossiê

Plutarco chama a atenção para que “observemos [...] sua bondade e sua graça aos homens” (762B), que Eros “vai certo em direção à virtude” (758A), e que o amante em muito se beneficia desse “deus filantropo” (τοῦ θείου τοῦ φιλανθρώπου) (758A). Dado que aproxima Eros à imagem que temos de

3 O título de cada tratado, não do conjunto da obra, foi atribuído por Lâmprias. Sobre sua origem, Flacelière e Irigoien (1987: CCI), no Apêndice de seu longo estudo acerca da obra plutarquiiana, que compõe a “Introdução à Edição da Tradução Francesa dos *Tratados Morais*”, informam que a primeira menção ao *Catálogo de Lâmprias* é encontrada no *Suda* (λ 96 Adler) cujo autor é apresentado como sendo filho de Plutarco. No entanto, como notou Lamberton, no tratado *Do Declínio dos Oráculos*, Lâmprias é identificado como seu irmão, e, como o próprio autor ressalta, a datação do *Catálogo de Lâmprias* é desconhecida pelos estudiosos, o que, em nosso entendimento, explica as divergências sobre o grau de parentesco de Lâmprias em relação a Plutarco. Da mesma forma, lembra que Lâmprias era o nome de seu avô e de seu irmão (*Assuntos de Banquetes* 617E e 668D). Ressalte-se que não há qualquer referência sobre Lâmprias como sendo seu filho na obra plutarquiiana (2001, p. 103).

4 Trata-se das Erotídias, um festival realizado a cada quatro anos, na cidade de Téspias, aos pés do Monte Hélicon, a morada das Musas.

5 Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva (2015).



Prometeu, igualmente chamado de filantropo<sup>6</sup>, amigo dos humanos, por ter roubado os deuses e dado à raça humana o fogo e o conhecimento das artes técnicas. Assim, com o qualificativo de filantropo, Plutarco acentua a imagem platônica de que Eros favorece a espécie humana, um deus benevolente e generoso<sup>7</sup>, por concorrer para a sua continuidade. Em *Diálogo do amor*, Plutarco constrói um discurso para edificar a imagem de Eros como um deus soberano e virtuoso, que excede diante dos demais, para defender Eros como o deus do amor. Tal concepção demonstra a independência do pensamento plutarquiiano em relação ao platônico, uma vez que o filósofo ateniense trata Eros como uma divindade ou nume, *daímōn* (δαίμων) (PLATÃO, **Banquete**, 202d), não como um deus, *theós* (θεός) na relação amorosa.

Em *Contos de amor*, Plutarco amplia o poder de Eros, antes circunscrito aos amantes em *Diálogo do amor*, e o estende aos agentes históricos, o que lhe confere o poder de interferir no curso da história como punição aos que ousaram desafiar os seus desígnios, pois é Eros que determina quem será o amante e o seu amado. Outro aspecto interessante do presente tratado é a ênfase dada ao amor erótico, o desejo desmedido é protegido pelo deus. O amor erótico é um aspecto que também se manifesta no tratado *Diálogo de amor* através do forte desejo que há entre Bácon e Ismenodora. Estes deixam para trás parentes e amigos contrários ao enlace quando Ismenodora planeja e executa seu rapto e Bácon se deixa raptar, evento que culmina no casamento dos amantes.

Os cinco breves contos trazem relatos de desejos não saciados e que conhecem um final trágico, contrário ao final feliz sucedido com os amantes de *Diálogos do amor*. Em razão disso, os cinco contos a seguir revelam os infortúnios suscetíveis àqueles que desconhecem o poder de Eros e que ignoram a capacidade deste sentimento de dominar os amantes e de torná-los impotentes frente ao seu desejo. Em *Contos de amor*, o poder de Eros ultrapassa a esfera privada e se manifesta também na pública, a punição do deus não está voltada apenas para alguns indivíduos mas também para sua cidade. Percebemos que os infortúnios resultantes da interferência de Eros nas situações amorosas dependem do tipo da desonra cometida contra o amor e o desejo que o deus inspirou.

Apesar do destino trágico dos protagonistas, Plutarco acrescenta algumas cenas que tocam o cômico e que nos conduzem a um estilo tragicômico que Capriglione (2007, p. 255) associa ao de Partênio de Niceia, por se tratar de

6 Êsquilo em sua peça *Prometeu Cadeciro*, verso 11, revela que Prometeu foi punido por Zeus para que deixasse de ser amigo dos humanos, um filantropo.

7 Sobre o sentido do filantropo e da filantropia em Plutarco, ver FERREIRA, 2008, pp. 71-97.



uma narrativa em que o leitor não se deleita com o desfecho dos contos. Como já apontamos, este é o maior contraste com o tratado anterior *Diálogo do amor*, visto que este também apresenta um drama, ao lado de cenas cômicas, que termina com final feliz. O conteúdo dramático de sua narrativa nos remete ao romance grego do período helenístico que tinha a Comédia Nova como modelo, onde os pares amorosos enfrentavam inúmeras adversidades e triunfavam no final pela força do seu amor. No caso de *Contos de amor*, Plutarco se distancia do estilo anterior para associar-se ao do romance latino de seu tempo, que traz ao leitor episódios mais dramáticos, com amores frustrados, mortes e suicídios.

## A TRADUÇÃO

### CONTOS DE AMOR

#### I

**771E** Em Haliarto<sup>8</sup>, na região da Beócia, havia uma jovem<sup>9</sup> que se distinguiu por sua beleza, de nome Aristocleia; ela era filha de Teófanês.

**771F** Estrátôn de Orcômeno e Calístenes de Haliarto pretendiam casar com ela. Estrátôn era mais rico e um tanto mais tomado de paixão pela virgem; pois aconteceu de um dia vê-la em Lebadeia<sup>10</sup>, enquanto ela se banhava na fonte Hércina<sup>11</sup>; pois ela ia ser uma canéfora<sup>12</sup> em honra de Zeus Rei<sup>13</sup>.

**772A** Mas Calístenes se sobressaía mais; por sua linhagem, era parente da jovem. Teófanês não sabia lidar com a situação, pois temia Estrátôn que,

---

8 Haliarto era muito conhecida entre os romanos por ter sido destruída por eles em 171 a.C. A cidade foi visitada por Estrabão que cita um verso de Homero (*Ilíada*, II, v. 503) para descrever sua densa vegetação e registrar que o rio Mela que atravessava a cidade de Haliarto estava seco em sua época (*Geografia*, IX, 2, 8). Mas antes disso, Haliarto era famosa entre os gregos por ter sido palco do embate entre espartanos e tebanos em 385 a.C., quando, além da derrota, houve a morte do rei Lisandro.

9 κόρη (*kóre*) é uma mocinha que não conhece os prazeres sexuais, a virgem.

10 Cidade que, segundo a descrição de Estrabão (*Geografia*, IX, 2, 8), estava situada entre Orcômeno e Queroneia.

11 Pausânias elabora uma minuciosa descrição da fonte Hércina em *Descrições da Grécia*, IX, 39, 1, e nos traz a informação de que ela nasce em uma gruta.

12 Jovem que levava na cabeça um cesto com os preparativos para os sacrifícios.

13 O templo de Zeus Rei e o oráculo de Trofônio estavam localizados em Lebadeia, que também são detalhadamente descritos por Pausânias (*Descrições da Grécia*, IX, 39, 2-4).



por sua riqueza e linhagem, distinguia-se de quase todos os beócios, e quis confiar a escolha a Trofônio<sup>14</sup>. Estráton, porque havia sido convencido pelos servos da jovem de que ela estava mais inclinada para ele<sup>15</sup>, exigia que a própria pretendida fizesse a escolha. E quando Teófanês perguntou à jovem na presença de todos, e ela se decidiu a favor de Calístenes,

**772B** logo ficou evidente que Estráton ficara indignado com a desonra; passados dois dias, ele foi até Teófanês e Calístenes por considerar justo preservar a amizade que ele tinha com ambos, ainda que seu casamento lhe tenha sido negado por inveja<sup>16</sup> de alguma divindade. E ambos elogiaram o que foi dito, de modo que eles ainda o convidaram para o banquete de bodas. E ele preparou alguns companheiros do povo e um número não pequeno de servos que ficaram espalhados e escondidos no meio deles até o momento em que a virgem, conforme a tradição, foi até a fonte chamada Cissussa<sup>17</sup> oferecer às Ninfas o sacrifício preliminar<sup>18</sup>,

**772C** então todos os que estavam na emboscada correram com ele até ela, e ele a capturou. Estráton tinha a virgem em seu poder; e Calístenes, como é natural, agarrou-se a uma parte dela e também os que estavam com ele até que a jovem ficou em suas mãos, e porque eles a puxavam em sentido contrário, ela morreu. Então, Calístenes logo desapareceu, quer por ter cometido suicídio,

14 Filho de Apolo e de Epicasta, Trofônio era o herói da Lebedeia na Beócia, onde estava situado o seu famoso oráculo, dom que herdara de seu pai. Cf. ARISTÓFANES, **Nuvens**, 508; FILÓSTRATO, **Vida de Apolônio**, 8, 19; PAUSÂNIAS, **Descrições da Grécia**, VII, 10, 2 e IX, 11, e CÍCERO, **Tusculanas**, 1, 114.

15 Por meio deste artifício literário, Plutarco deixa entrever que a bela virgem estava apaixonada por Estráton e que seu pai havia lhe forçado a escolher o jovem com o qual tinha laços familiares, como era comum à época. Assim, esta informação subliminar nos mostra como Eros foi desonrado. Outro aspecto interessante é que Plutarco utiliza os servos como informantes, explorando um elemento do romance que são as verdades que circulam nas cozinhas, nos corredores das casas e dos palácios, onde os servos são tratados como seres invisíveis e, ao mesmo tempo, como conhecedores detalhes dos acontecimentos, pois é a partir de suas informações que as ações são tomadas.

16 A inveja de uma divindade é um lugar-comum na literatura grega, por exemplo, Heródoto (**Histórias**, I, 32) atribui a Sólon a seguinte afirmação: “Creso, eu sei que a divindade é em tudo invejosa e perturbada”. Em outra perspectiva, a inveja de um deus também é um lugar-comum na literatura erótica, como pode ser visto em Xenofonte de Éfeso, **Efesíacas**, III, 2 e V, 1 e em Aquiles Tácio, **As aventuras de Leucipe e Clitofonte**, III, 23.

17 Κισσόεσσα (*Kissóessa*) significa literalmente “a fonte de Hera”. Plutarco conta que esta fonte era conhecida por ter sido o local onde Dioniso se banhara quando recém-nascido. Em razão disso, a água da fonte tinha a cor brilhante do vinho e potável (**Vida de Lisandro**, XXVIII, 7).

18 No dia anterior ao casamento, a noiva devia fazer oferendas e sacrifícios, o que se denominava τὰ προτέλεια (*tà protéleia*), isto é, vítimas ou sacrifícios oferecidos antes de uma cerimônia festiva.

quer por ter partido em exílio da Beócia; e ninguém sabe dizer o que aconteceu. Sob os olhos de todos, Estráton degolou-se sobre a virgem.



## 2

Um certo Fídon, que aspirava ao poder sobre os peloponésios, desejava que a cidade dos argivos, a sua pátria,

**772D** tivesse a hegemonia sobre as restantes, primeiro conspirou contra os coríntios; com o envio de mensageiro, exigiu-lhes mil jovens que se distinguissem em vigor e coragem; e eles lhe enviaram os mil jovens e indicaram Dexandro como seu estrategista. E Fídon tinha em mente atacá-los, a fim de que tivesse Corinto mais fraca e tirasse proveito da cidade, pois essa era a fortificação avançada mais conveniente de todo o Peloponeso, e confiou a ação a alguns de seus companheiros. E entre eles estava também Hábron; e porque era hóspede<sup>19</sup> de Dexandro, contou-lhe sobre a conspiração. E assim os filísiados retornaram a salvo a Corinto antes do ataque, e Fídon

**772E** tentava descobrir quem era o traidor e continuava interrogando com diligência. Por temor, Hábron fugiu para Corinto, pegou sua mulher e servos e ficou em Melisso, uma aldeia do território coríntio; onde também gerou um filho que chamou Melisso, colocou-lhe o nome do lugar. Desse Melisso nasceu um filho chamado Actéon, o mais belo e mais sensato dos de sua idade, do qual muitos se tornaram amantes, de modo especial Árquias, que era da linhagem dos Heraclidas, por ser rico e com destacado poder, era o mais ilustre dos coríntios. Porque não foi capaz de persuadir o jovem, decidiu usar a violência<sup>20</sup> e raptar o rapaz;

**772F** então, avançou alegremente para a casa de Melisso com um grande número de amigos e servos e tentou levar o jovem. E quando se colocou contra seu pai e seus amigos, os vizinhos correram para ajudar e puxaram Actéon para

19 Plutarco revela que existia entre as partes um acordo de hospitalidade, de *ξενία* (*xenia*). Havia entre os gregos as chamadas regras de hospedagem que compreendiam o máximo de respeito ao homem que o recebesse em sua morada. O caso de quebra das regras de hospitalidade mais conhecido é o de Alexandre ou Páris, o que era considerado uma ofensa não somente ao humano, mas também a Zeus Xênio, o deus que regia as normas de hospedagem. Tal costume já aparece em Homero, quando Odisseu chega à ilha dos Feácios e é recebido pelo rei Alcínoo, consultar HOMERO, *Odisseia*, VI e VII.

20 O uso da violência é outro lugar-comum na literatura erótica, que ocorre quando o tomado pelo extremo desejo não consegue convencer pelo jogo de sedução, então se vê repellido e usa a força para satisfazer seu desejo. Plutarco conta um episódio semelhante de um general romano que se apaixonou por jovem órfão chamado Dâmon, quando este o rejeitou após tentativas de seduzi-lo com presentes, o general usou a violência (*Vida de Címon*, I, 3). Há relatos semelhantes em Xenofonte de Éfeso (*Efesíacas*, IV, 5 e V, 4-5) e Longo (*Dáfnis e Cloé*, I, 19-20).



o seu lado, porque foi puxado em sentido contrário, o jovem morreu; e assim eles se afastaram<sup>21</sup>.

**773A** Melisso levou o cadáver do seu filho até a ágora de Corinto e o exibiu em público, pedindo justiça contra os que praticaram tais coisas; e eles não fizeram outra coisa que sentir pena do homem. Malsucedido, retirou-se e aguardou o festival dos Jogos Ístmicos, e após subir até o templo de Posídon, gritou com força contra os Baquíadas e lembrou a beneficência de seu pai, evocou os deuses e se jogou do rochedo. Não muito depois disso, a seca e a peste tomaram a cidade; e quando os coríntios consultaram o oráculo para que se libertassem dessa situação, o deus respondeu que essa era a ira de Posídon e que não seria abrandada

**773B** até o momento em que punissem alguém pela morte de Actéon<sup>22</sup>. Após ter sido informado sobre isso, Árquias, pois ele próprio era o embaixador, não retornou para Corinto, navegou até a Sicília e fundou Siracusa<sup>23</sup>. E lá se tornou pai de duas filhas, Ortígia e Siracusa, e foi traiçoeiramente assassinado por Télefo, que era o seu favorito, o que navegou um dia com ele para a Sicília comandando uma nau.

### 3

Um homem pobre, cujo nome era Esquédaso, habitava em Leuctras; que é uma aldeia do território de Téspias. Ele tinha duas filhas; elas se chamavam Hipo e Milécia, ou, conforme alguns,

**773C** Teano e Euxipe. Esquédaso era honesto e cordial com os hóspedes, embora não os recebesse com frequência. Então, quando dois jovens cidadãos espartanos<sup>24</sup> chegaram à sua casa, ele os recebeu com boa vontade; e eles se apaixonaram pelas virgens, mas foram impedidos de qualquer ousadia pelo

21 O triste destino do jovem também foi contado por Diodoro Sículo (*Biblioteca Histórica*, VIII, 10) e por Máximo de Tiro (*Dissertações filosóficas*, XVIII, 1).

22 O conteúdo trágico deste conto nos remete ao episódio de Édipo quando recebe a notícia de que o assassino de Laio deveria ser punido para que Tebas voltasse a ser uma cidade próspera, distante do sofrimento que dominava a cidade; consultar Sófocles, *Édipo Rei*, vv. 300-461.

23 A história da fundação de Siracusa é contada por Estrabão (*Geografia*, VI, 2, 4) e Pausânias (*Descrições da Grécia*, V, 7, 3). Ambos atribuem a Árquias a fundação da cidade e relatam que suas filhas receberam os nomes de suas fundações: Ortígia e Siracusa.

24 O termo *Σπαρτιάτης* (*Spartiatês*), traduzido comumente como “esparciata”, é o nome dado exclusivamente ao cidadão espartano, distinguido por ter nascido em Esparta e ser filho de cidadãos espartanos. Em nossa tradução, optamos por traduzir *Σπαρτιάτης* (*Spartiatês*) sempre por “cidadão espartano”, em lugar de “esparciata”.



caráter nobre de Esquédaso. No dia seguinte, partiram para Píton<sup>25</sup>; pois esse caminho já estava traçado para eles; e depois de consultar o deus sobre o que precisavam, retornaram para casa, e quando passavam pela Beócia, retornaram à casa de Esquédaso. E ele por acaso não estava em Leuctras, mas as suas filhas que, pela educação costumeira dele<sup>26</sup>,

**773D** receberam os hóspedes. E como eles encontraram as jovens sozinhas, violentaram-nas; e ao vê-las em extrema indignação pela violação, eles as mataram; então as jogaram em um poço e se livraram delas. Quando Esquédaso retornou, não viu as jovens e encontrou todas as coisas que foram deixadas intactas, ficou perplexo com o fato até que sua cadela começou a latir, e porque corria muitas vezes em sua direção e retornava para o poço, imaginou o que poderia ser, então retirou os cadáveres das suas filhas dali. E depois de ter sido informado por vizinhos de que eles tinham visto no dia

**773E** anterior os lacedemônios hospedados na véspera entrarem em sua casa, compreendeu a ação daqueles, porque também na véspera eles haviam elogiado continuamente as virgens, disseram que seriam bem-aventurados os que as desposassem<sup>27</sup>. Partiu para a Lacedemônia para se encontrar com os éforos; quando estava na Argólida, ao cair da noite, foi para um albergue; e no mesmo lugar havia também outro ancião nascido em Oreu, cidade de Hestieia; porque estava se lamentando e lançando imprecações contra os lacedemônios, Esquédaso quis saber qual mal havia sofrido dos lacedemônios. E ele lhe contou que era um súdito de Esparta e que

**773F** Aristodemo, enviado a Oreu pelos lacedemônios como harmosta, havia mostrado muita crueldade e transgressão. “Tomado de amor de amor pelo meu filho”, ele disse, “uma vez que não foi capaz de persuadi-lo, tentou

25 Antigo nome de Delfos. Píton era o nome da serpente que morava aos pés do Monte Parnaso e que também tinha dons divinatórios, Apolo a matou com suas flechas para fundar seu santuário e instituir o seu oráculo.

26 O uso do termo ἀγωγή (*agogé*) mostra que ele era de origem espartana, pois este era o nome dado à educação espartana. Assim, o rigor de sua educação fazia com que seu pai tivesse o total controle de seus atos.

27 Plutarco nos mostra com isso a resistência do pai em permitir que os rapazes cortejassem suas filhas, o castigo dele foi a perda delas e os jovens foram punidos por não terem obtido a graça das donzelas. Segundo o nosso autor, quando a relação sexual não é regida por Eros, a “graça é em tudo sem graça”, (ἄχαρις χάρις παντάπασιν/ *akháris kbáris pantápassi*), e assim demonstra a importante participação do deus no ato sexual do casal, visto que a amizade estimulada por essa divindade é que propicia a mulher conceder ao homem a “graça” *kbáris* (χάρις), conforme Plutarco nos esclarece neste excerto: “[Eros] usa a amizade para alcançar a graça. Graça, Protógenes, é a concessão feminina dada ao varão, assim chamada pelos antigos.” (PLUTARCO, *Diálogo do Amor*, 751D).



usar a violência e raptá-lo da palestra; quando foi impedido pelo professor de ginástica e por muitos jovens que vieram em seu socorro, Aristodemo afastou-se imediatamente; e no dia seguinte, depois de carregar uma trirreme, raptou o rapaz, navegou para o outro lado de Oreu e tentou violentá-lo, porque não consentiu, ele o

**774A** degolou. E depois de ter retornado a Oreu, fartou-se em um banquete. E ele disse “eu fui informado sobre o que foi feito, sepultei o seu cadáver, dirigi-me a Esparta e me encontrei com os éforos; mas eles não me deram importância.” Esquédaso, ao ouvir isso ficou desanimado, e suspeitou que os cidadãos espartanos também não lhe dariam qualquer importância; e por sua parte contou a sua desgraça ao estrangeiro; e este o advertiu para que não se encontrasse com os éforos, mas que retornasse para a Beócia e erigisse o túmulo de suas filhas. E mesmo assim Esquédaso não se convenceu, mas partiu para Esparta

**774B** e foi se encontrar com os éforos; porque nenhum deles lhe deu atenção, foi até os reis, depois deles, chorou se aproximando de cada um dos populares. Como não atingia mais o seu objetivo, caminhou pela cidade estendendo ambas as mãos para<sup>28</sup> Hélio<sup>29</sup>, logo batendo na terra, evocou as Erinias<sup>30</sup> e finalmente tirou sua vida. Mais tarde, os lacedemônios foram punidos; pois, uma vez que dominavam todos os helenos e haviam capturado as cidades guarnecidas, o tebano Epaminondas primeiro degolou uma guarnição de sua cidade<sup>31</sup>; e quando os lacedemônios realizaram uma guerra por causa dele,

**774C** os tebanos foram até ele em Leuctras, uma vez que consideravam o seu território de bom augúrio, porque também ali eles tinham sido libertos; foi quando Antifron, condenado ao exílio por Esténelo, veio para a cidade dos tebanos, lá encontrou os calcídios sujeitos a tributos e, ao matar Calcodonte, o rei dos eubeus, interrompeu o pagamento dos tributos. E sobreveio uma completa derrota aos lacedemônios que aconteceu nos arredores do túmulo das filhas de Esquédaso. E contam que antes da batalha Pelópidas, um dos estrategos do exército tebano, por alguns sinais ruins dos oráculos consultados,

28 O verbo *ἀνατείνω* (*avateínō*) significa “estender para o alto” com o sentido de estender as mãos como suplicante.

29 Hélio é conhecido por ser o deus que tudo vê, considerado o olho do mundo.

30 Homero as apresenta como divindades cuja função principal é a vingança de um crime, que castigam principalmente os crimes contra a família, consultar: HOMERO, *Ilíada*, IX, v. 571; XIX, v. 87.

31 Graças ao empenho e ao engenho militar de Pelópidas, não de Epaminondas, Tebas libertou-se de Esparta em 379 a.C., conforme vemos em Xenofonte (*Helênicas*, V, 4 1-12) e em Plutarco (*Vida de Pelópidas*, IX, 17, 3 e 19, 3).



estava perturbado, mas recebeu Esquédaso em sonhos que o exortou a ter confiança;

**774D** pois os lacedemônios estavam indo a Leuctras para pagar sua pena a ele e a suas filhas; e ele o instruiu a um dia antes de se encontrar com os lacedemônios degolar em sacrifício um potro branco à disposição junto ao túmulo das virgens. Enquanto os lacedemônios ainda estavam em uma expedição militar contra a Tégea, Pelópidas enviou homens a Leuctras para que investigassem a respeito desse túmulo, e depois de ter sido informado pelos locais, ficou confiante, conduziu seu exército e venceu<sup>32</sup>.

#### 4

Foco era um beócio de nascimento, pois era de Glissas, e pai de Calírroe, que se distinguiu por sua beleza e prudência.

**774E** Trinta jovens mais ilustres da Beócia pretendiam casar com ela; e Foco adiava por diferentes motivos o seu casamento, porque temia sofrer algum tipo de violência; finalmente, pela insistência daqueles, julgou digno que a escolha fosse feita pelo Pítio<sup>33</sup>. E eles ficaram indignados com o seu argumento, avançaram contra Foco e o mataram; nesse tumulto, a virgem fugiu e se lançou pelo território enquanto os jovens a perseguiam. Ela encontrou uns agricultores que amontoavam a colheita e também encontrou neles a sua salvação; pois os agricultores a esconderam no meio do trigo. E assim os seus perseguidores passaram ao largo dela;

**774F** e ela, depois de ter se salvado, aguardou o festival das Pambeócias<sup>34</sup>, e então foi para Coroneia, sentou-se como suplicante no altar de Atena Itônia, contou-lhe o crime dos seus pretendentes e lhe indicou o nome e a pátria de cada um deles. Então os beócios tiveram pena dela e se irritaram profundamente com os jovens; e eles foram informados que os jovens tinham fugido para Orcômeno. Como os orcomênios

**775A** não os receberam, eles se dirigiram a Hípota; uma aldeia situada junto ao Hélicon, entre Tisbe e Coroneia; e estes os receberam. Em seguida, os tebanos enviaram homens para reclamar os assassinos de Foco; porque

32 Plutarco registra na *Vida de Pelópidas* (XXIII, 6) que o general tebano dispunha apenas de trezentos soldados, o que nos faz lembrar de Leônidas e os 300 espartanos da guarda rela que o acompanharam na célebre Batalha das Termópilas.

33 Consultar o oráculo de Apolo, o deus recebia o epíteto de Pítio.

34 Festival que reunia todos os beócios da Confederação Beócia para cultuar Atena Itônia em Coroneia, conforme registra Estrabão em *Geografia* (IX, 2, 29).



eles não os entregaram, realizaram uma expedição militar com os demais beócios comandada por Fedo, que então detinha o poder sobre os tebanos; depois de terem cercado a aldeia, que estava fortificada, os que estavam dentro dela foram vencidos pela sede, eles a capturaram e queimaram os assassinos; e os que ficaram na aldeia foram escravizados; e depois de terem destruídos suas muralhas e casas, dividiram o território entre os tisbeus e os coroneus. E contam que uma noite,

**775B** antes da tomada de Hípota, ouviram muitas vezes a voz de alguém vinda do Hélicon dizendo “estou aqui”; e que os trinta pretendentes reconheceram esta voz, que era a de Foco. E no dia em que foram apedrejados até a morte, contam que escorreu açafrão do túmulo do ancião em Glissas; e que a Fedo, arconte e estrategista dos tebanos, quando retornava da batalha, foi anunciado o nascimento de sua filha, o que considerou um bom augúrio e ele a chamou Nicóstrata<sup>35</sup>.

## 5

Alcipo era lacedemônio de nascimento; casado com Damócrite, tornou-se pai de duas filhas; porque aconselhava

**775C** a cidade do melhor modo e fazia o que os lacedemônios precisavam, ele foi invejado por seus adversários políticos, que então apresentaram falsas acusações aos éforos, alegando que Alcipo queria derrubar as leis, e conduziram o homem ao exílio. Ele saiu de Esparta, e a sua esposa Damócrite quis seguir seu marido acompanhada de suas filhas, mas seus bens também foram confiscados para que as jovens não tivessem recursos para o dote. Visto que, ainda assim, alguns pretendiam casar com as jovens, pela excelência de seu pai, os inimigos impediram por meio de um decreto

**775D** que esses pretendentes casassem com as jovens, alegando que sua mãe Damócrite implorou muitas vezes para que suas filhas imediatamente gerassem filhos que se tornassem vingadores da morte de seu pai. Pressionada por todos os lados, Damócrite aguardou uma festa pública na qual estavam mulheres e virgens, servos e crianças, enquanto as que tinham um marido em um cargo importante celebravam a festa entre si; e depois de cingir a espada a ela, foi com suas filhas à noite para o templo,

**775E** onde aguardou o momento em que todas celebravam os mistérios no salão; e quando trancaram as entradas, empilhou muita lenha junto às portas

35 O nome da jovem significa: vencedora de exércitos. Na *Vida de Alexandre* (III, 9), Plutarco afirma que era um sinal de bom augúrio nascer no dia de uma vitória na guerra.



(a que havia sido preparada para o sacrifício da festa) e ateou fogo. Quando os homens correram em seu socorro, Damócrita cortou a garganta de suas filhas e a sua própria sobre elas. E os lacedemônios não sabendo como tolerariam isso em seu peito arremessaram os corpos das filhas de Damócrita para fora dos limites do seu território<sup>36</sup>. Em razão disso, porque o deus ficou irado, contam a história de que sobreveio aos lacedemônios um terremoto<sup>37</sup>.

## ΕΡΩΤΙΚΑΙ ΔΙΗΓΗΣΕΙΣ<sup>38</sup>

### A.

771E Ἐν Ἀλιάρτῳ τῆς Βοιωτίας κόρη τις γίνεται κάλλει διαπρέπουσα ὄνομα Ἀριστόκλεια· θυγάτηρ δ' ἦν Θεοφά-

771F νους. ταύτην μνῶνται Στράτων Ὀρχομένιος καὶ Καλλισθένης Ἀλιάρτιος. πλουσιώτερος δ' ἦν Στράτων καὶ μᾶλλον τι τῆς παρθένου ἠττημένος· ἐτύγχανε γὰρ ἰδὼν αὐτὴν ἐν Λεβαδείᾳ λουομένην ἐπὶ τῇ κρήνῃ τῇ Ἐρκύνῃ· ἔμελλε γὰρ τῷ Διὶ τῷ βασιλεῖ κανηφορεῖν.

772A ἀλλ' ὁ Καλλισθένης γε πλέον ἐφέρετο· ἦν γὰρ καὶ γένει προσήκων τῇ κόρῃ. ἀπορῶν δὲ τῷ πράγματι ὁ Θεοφάνης, ἐδεδίει γὰρ τὸν Στράτωνα πλούτῳ τε καὶ γένει σχεδὸν ἀπάντων διαφέροντα τῶν Βοιωτῶν, τὴν αἴρεσιν ἐβούλετο τῷ Τροφονίῳ ἐπιτρέψαι. καὶ ὁ Στράτων, ἀνεπέπειστο γὰρ ὑπὸ τῶν τῆς παρθένου οἰκετῶν ὡς πρὸς αὐτὸν μᾶλλον ἐκείνη ῥέπει, ἠξίου ἐπ' αὐτῇ ποιεῖσθαι τῇ γαμουμένη τὴν ἐκλογὴν. ὡς δὲ τῆς παιδὸς ὁ Θεοφάνης ἐπυνθάνετο ἐν ὄψει πάντων, ἡ δὲ τὸν Καλλισθένην προῦκρινεν,

772B εὐθὺς μὲν ὁ Στράτων δῆλος ἦν βαρέως φέρων τὴν ἀτιμίαν· ἡμέρας δὲ διαλιπὼν δύο προσῆλθε τῷ Θεοφάνει καὶ τῷ Καλλισθένει, ἀξιῶν τὴν φιλίαν αὐτῶ πρὸς αὐτοὺς διαφυλάττεσθαι, εἰ καὶ τοῦ γάμου ἐφθονήθη ὑπὸ δαιμονίου τινός. οἱ δ' ἐπήνουν τὰ λεγόμενα, ὥστε καὶ ἐπὶ τὴν ἐστίασιν τῶν γάμων παρεκάλουν αὐτόν. ὁ δὲ παρεσκευασμένος ἐταίρων ὄχλον καὶ πλῆθος οὐκ ὀλίγον θεραπόντων,

36 O ato dos lacedemônios representa uma grande insolência, pois retirou dessas mulheres o direito de serem enterradas em solo pátrio, uma questão bastante discutida na peça *Antígona*, de Sófocles.

37 Trata-se do grande terremoto que abalou Esparta em 464 a.C. e que os espartanos consideravam como um castigo divino, conforme vemos em Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso*), I, 101 e 128, 1, em Diodoro Sículo (*Biblioteca Histórica*, XI, 63), em Plutarco (*Vida de Címon*, XVI, 4-5) e Pausânias (*Descrições da Grécia*, IV, 24, 6).

38 Texto grego de *Plutarchi moralia*, vol. 4. Edited by C. Hubert. Leipzig: Teubner, 1971.



δισπαρμένους παρὰ τούτοις και λανθάνοντας, ἕως ἡ κόρη κατὰ τὰ πάτρια ἐπὶ τὴν Κισσόεσσαν καλουμένην κρήνην κατῆει ταῖς Νύμφαις τὰ προτέλεια θύσουσα,

772C τότε δὴ συνδραμόντες πάντες οἱ λοχῶντες ἐκεῖνῳ συνελάμβανον αὐτήν. και ὁ Στράτων γ' εἶχετο τῆς παρθένου· ἀντελαμβάνετο δ' ὡς εἰκὸς ὁ Καλλισθένης ἐν μέρει και οἱ σὺν αὐτῷ, ἕως ἔλαθεν ἡ παῖς ἐν χερσὶ τῶν ἀνθελκόντων διαφθαρεῖσα. ὁ Καλλισθένης μὲν οὖν παραχρῆμα ἀφανῆς ἐγένετο, εἴτε διαχρησάμενος ἑαυτὸν εἴτε φυγὰς ἀπελθὼν ἐκ τῆς Βοιωτίας· οὐκ εἶχε δ' οὖν τις εἰπεῖν ὅ τι και πεπόνθοι. ὁ δὲ Στράτων φανερωδῶς ἐπικατέσφαξεν ἑαυτὸν τῇ παρθένῳ.

## B.

Φεῖδων τις τῶν Πελοποννησίων ἐπιτιθέμενος ἀρχῆ, τὴν Ἀργείων πόλιν, τὴν πατρίδα τὴν ἑαυτοῦ, ἡγεμο-

772D νεύειν τῶν λοιπῶν βουλόμενος, πρῶτον ἐπεβούλευσε Κορινθίους· πέμψας γὰρ ἦται παρ' αὐτῶν νεανίας χιλίους τοὺς ἀκμῆ διαφέροντας και ἀνδρεία· οἱ δὲ πέμπουσι τοὺς χιλίους, στρατηγὸν αὐτῶν ἀποδείξαντες Δεξάνδρον. ἐν νῶ δ' ἔχων ὁ Φεῖδων ἐπιθέσθαι τούτοις, ἴν' ἔχοι Κόρινθον ἀτονωτέραν και τῇ πόλει χρήσαιτο, προτείχισμα γὰρ τοῦτο ἐπικαιρότατον ἔσσεσθαι τῆς ὅλης Πελοποννήσου, τὴν πρᾶξιν ἀνέθετο τῶν ἐταίρων τισίν. ἦν δὲ και Ἄβρων ἐν αὐτοῖς· οὗτος δὲ ξένος ὢν τοῦ Δεξάνδρου ἔφρασεν αὐτῷ τὴν ἐπιβουλὴν. και οὕτως οἱ μὲν Φιλιάσιοι πρὸ τῆς ἐπιθέσεως εἰς τὴν Κόρινθον ἐσώθησαν, Φεῖδων

772E δ' ἀνευρεῖν ἐπειρᾶτο τὸν προδόντα και ἐπιμελῶς ἐζήτει. δεῖσας δ' ὁ Ἄβρων φεύγει εἰς Κόρινθον, ἀναλαβὼν τὴν γυναῖκα και τοὺς οἰκέτας, ἐν Μελίσσῳ, κώμη τινὶ τῆς Κορινθίων χώρας· ἐνθα και παῖδα γεννήσας Μελίσσον προσηγόρευσεν, ἀπὸ τοῦ τόπου θέμενος τοῦνομα αὐτῷ. τούτου δὴ τοῦ Μελίσσου υἱὸς Ἀκταίων γίνεται, κάλλιστος και σωφρονέστατος τῶν ὀμηλικῶν, οὗ πλεῖστοι μὲν ἐγένοντο ἐρασταί, διαφερόντως δ' Ἀρχίας, γένους μὲν ὢν τοῦ τῶν Ἡρακλειδῶν, πλούτῳ δὲ και τῇ ἄλλῃ δυνάμει λαμπρότατος Κορινθίων. ἐπεὶ δὲ πείθειν οὐκ ἠδύνατο τὸν παῖδα, ἔγνω βιάσασθαι και συναρπάσαι τὸ μενράκιον·

772F ἐπεκώμασεν <οὖν> ἐπὶ τὴν οἰκίαν τοῦ Μελίσσου, πλῆθος ἐπαγόμενος και φίλων και οἰκετῶν, και ἀπάγειν τὸν παῖδα ἐπειρᾶτο. ἀντιποιοιμένου δὲ τοῦ πατρὸς και τῶν φίλων, ἐπεκδραμόντων δὲ και τῶν γειτόνων και ἀνθελκόντων, ἀνθελκόμενος ὁ Ἀκταίων διεφθάρη· και οἱ μὲν οὕτως ἀπεχόρουν.

773A Μελίσσος δὲ τὸν νεκρὸν τοῦ παιδὸς εἰς τὴν ἀγορὰν τῶν Κορινθίων παρακομίσας ἐπεδείκνυε, δίκην ἀπαιτῶν παρὰ τῶν ταῦτα πραξάντων· οἱ δὲ πλέον οὐδὲν ἢ τὸν ἄνδρα ἠλέουν. ἀπρακτος δ' ἀναχωρήσας παρεφύλασσε τὴν πανήγυριν τῶν Ἰσθμίων, ἀναβάς τ' ἐπὶ τὸν τοῦ Ποσειδῶνος νεῶν κατεβόα τῶν



Βακχιαδῶν καὶ τὴν τοῦ πατρὸς Ἄβρωνος εὐεργεσίαν ὑπεμίμησε, τοὺς τε θεοὺς ἐπικαλεσάμενος ῥίπτει ἑαυτὸν κατὰ τῶν πετρῶν. μετ' οὐ πολὺ δ' αὐχμὸς καὶ λοιμὸς κατελάμβανε τὴν πόλιν· καὶ τῶν Κορινθίων περὶ ἀπαλλαγῆς χρωμένων, ὁ θεὸς ἀνεῖλε μῆνιν εἶναι Ποσειδῶνος οὐκ ἀνήσοντας,

**773B** ἕως ἂν τὸν Ἀκταίωνος θάνατον μετέλθοιεν. ταῦτα πυθόμενος Ἀρχίας, αὐτὸς γὰρ θεωρὸς ἦν, εἰς μὲν τὴν Κόρινθον ἐκὼν οὐκ ἐπανήλθε, πλεύσας δ' εἰς τὴν Σικελίαν Συρακούσας ἔκτισε. πατὴρ δὲ γενόμενος ἐνταῦθα θυγατέρων δυεῖν, Ὀρτυγίας τε καὶ Συρακούσης, ὑπὸ τοῦ Τηλέφου δολοφονεῖται, ὃς ἐγεγόνει μὲν αὐτοῦ παιδικά, νεῶς δ' ἀφηγούμενος συνέπλευσεν εἰς Σικελίαν.

## Γ.

Ἀνὴρ πένης Σκέδασος τοῦνομα κατῴκει Λεῦκτρα· ἔστι δὲ κόμιον τῆς τῶν Θεσπιέων χώρας. τούτῳ θυγατέρες

γίνονται δύο· ἐκαλοῦντο δ' Ἰπῶ καὶ Μιλητία, ἧ, ὥς

**773C** τινες, Θεανῶ καὶ Εὐξίππη. ἦν δὲ χρηστὸς ὁ Σκέδασος καὶ τοῖς ξένοις ἐπιτήδειος, καίπερ οὐ πολλὰ κεκτημένος. ἀφικομένους οὖν πρὸς αὐτὸν δύο Σπαρτιάτας νεανίας ὑπεδέξατο προθύμως· οἱ δὲ τῶν παρθένων ἠττώμενοι διεκωλύοντο πρὸς τὴν τόλμαν ὑπὸ τῆς τοῦ Σκεδάσου χρηστότητος. τῇ δ' ὑστεραία Πυθῶδε ἀπήεσαν· αὕτη γὰρ αὐτοῖς προὔκειτο ἡ ὁδός· καὶ τῷ θεῷ χρησάμενοι περὶ ὧν ἐδέοντο, πάλιν ἐπανήεσαν οἴκαδε, καὶ χωροῦντες διὰ τῆς Βοιωτίας ἐπέστησαν πάλιν τῇ τοῦ Σκεδάσου οἰκίᾳ. ὁ δ' ἐτύγχανεν οὐκ ἐπιδημῶν τοῖς Λεῦκτροις, ἀλλ' αἱ θυγατέρες αὐτοῦ ὑπὸ τῆς συνήθους ἀγωγῆς

**773D** τοὺς ξένους ὑπεδέξαντο. οἱ δὲ καταλαβόντες ἐρήμους τὰς κόρας βιάζονται· ὀρῶντες δ' αὐτὰς καθ' ὑπερβολὴν τῇ ὕβρει χαλεπαινοῦσας ἀπέκτειναν, καὶ ἐμβάλοντες ἕς τι φρέαρ ἀπηλλάγησαν. ἐπανελθὼν δ' ὁ Σκέδασος τὰς μὲν κόρας οὐχ ἑώρα, πάντα δὲ τὰ καταλειφθέντα εὕρισκει σῶα καὶ τῷ πράγματι ἠπόρει, ἕως τῆς κυνὸς κνυζωμένης καὶ πολλάκις μὲν προστρεχούσης πρὸς αὐτὸν ἀπὸ δ' αὐτοῦ εἰς τὸ φρέαρ ἐπανιούσης, εἵκασεν ὅπερ ἦν, καὶ τῶν θυγατέρων τὰ νεκρά οὕτως ἀνιμήσατο. πυθόμενος δὲ παρὰ τῶν γειτόνων, ὅτι ἴδιοιεν τῇ χθῆς

**773E** ἡμέρᾳ τοὺς καὶ πρῶην καταχθέντας ἐπ' αὐτοὺς Λακεδαιμονίους εἰσιόντας, συνεβάλετο τὴν πρᾶξιν ἐκείνων, ὅτι καὶ πρῶην συνεχῶς ἐπῆνον τὰς κόρας, μακαρίζοντες τοὺς γαμήσοντας. ἀπῆει εἰς Λακεδαίμονα, τοῖς ἐφόροις ἐντευξόμενος· γενόμενος δ' ἐν τῇ Ἀργολικῇ, νυκτὸς καταλαμβανούσης, εἰς πανδοκεῖον τι κατήχη· κατὰ τὸ αὐτὸ δὲ καὶ πρεσβύτης τις ἕτερος τὸ γένος ἐξ Ὀρεοῦ πόλεως τῆς Ἑστιατίδος· οὗ στενάξαντος καὶ <κατὰ> Λακεδαιμονίων ἀρὰς ποιουμένου ἀκούσας ὁ Σκέδασος

ἐπυνθάνετο τί κακὸν ὑπὸ Λακεδαιμονίων πεπονθῶς εἶη.

ὁ δὲ διηγείτο, ὡς ὑπήκοος μὲν ἐστί τῆς Σπάρτης, πεμφ-



**773F** θεῖς δ' εἰς Ὀρεὸν Ἀριστόδημος ἀρμοστής παρὰ Λακεδαιμονίων ὠμότητα καὶ παρανομίαν ἐπιδείξειτο πολλήν. 'έρασθεῖς γάρ' ἔφη 'τοῦ ἐμοῦ παιδός, ἐπειδὴ πείθειν ἀδύνατος ἦν, ἐπεχειρεῖ βιάσασθαι καὶ ἀπάγειν αὐτὸν τῆς παλαίστρας· κωλύοντος δὲ τοῦ παιδοτρίβου καὶ νεανίσκων πολλῶν ἐκβοηθούτων, παραχρήμα ὁ Ἀριστόδημος ἀπεχώρησε· τῇ δ' ὑστεραία πληρώσας τριήρη συνήρπασε τὸ μεράκιον, καὶ ἐξ Ὀρεοῦ διαπλεύσας εἰς τὴν περαιάν ἐπεχειρεῖ ὑβρίσαι, οὐ συγχωροῦντα δ' αὐτὸν

**774A** ἀπέσφαξεν. ἐπανελθὼν δ' εἰς τὴν | Ὀρεὸν εὐωχεῖτο. ἐγὼ δ' ἔφη 'τὸ πραχθὲν πυθόμενος καὶ τὸ σῶμα κηδεύσας παρεγενόμην εἰς τὴν Σπάρτην καὶ τοῖς ἐφόροις ἐνετύγχανον· οἱ δὲ λόγον οὐκ ἐποιοῦντο.' Σκέδασος δὲ ταῦτα ἀκούων ἀθύμως διέκειτο, ὑπολαμβάνων ὅτι οὐδ' αὐτοῦ λόγον τινὰ ποιήσονται οἱ Σπαρτιάται· ἐν μέρει τε τὴν οἰκειάν διηγῆσατο συμφορὰν τῷ ξένῳ· ὁ δὲ παρεκάλει αὐτὸν μὴδ' ἐντυχεῖν τοῖς ἐφόροις, ἀλλ' ὑποστρέψαντα εἰς τὴν Βοιωτίαν κτίσαι τῶν θυγατέρων τὸν τάφον. οὐκ ἐπείθετο δ' ὅμως ὁ Σκέδασος, ἀλλ' εἰς τὴν Σπάρτην ἀφικόμενος

**774B** τοῖς ἐφόροις ἐντυγγάνει ὧν μὴδὲν προσεχόντων, ἐπὶ τοὺς βασιλέας ἵεται καὶ ἀπὸ τούτων ἐκάστω τῶν δημοτῶν προσιῶν ὠδύρετο. μὴδὲν δὲ πλέον ἀνύων ἔθει διὰ μέσης τῆς πόλεως ἀνατείνων πρὸς ἥλιον τῷ χεῖρει, αἰθῆς δὲ τὴν γῆν τύπτων ἀνεκαλεῖτο τὰς Ἐρινύας, καὶ τέλος αὐτὸν τοῦ ζῆν μετέστησεν. ὑστέρῳ γε μὴν χρόνῳ δίκας ἔδοσαν οἱ Λακεδαιμόνιοι· ἐπειδὴ γὰρ τῶν Ἑλλήνων ἀπάντων ἦρχον καὶ τὰς πόλεις φρουραῖς κατελίψεσαν, Ἐπαμεινώνδας ὁ Θηβαῖος πρῶτον μὲν τὴν παρ' αὐτῷ φρουρὰν ἀπέσφαξε· Λακεδαιμονίων δ' ἐπὶ τούτῳ πόλεμον ἐξενεγ-

**774C** κάντων, ἀπῆντων οἱ Θηβαῖοι ἐπὶ τὰ Λεῦκτρα, αἰσιούμενοι τὸ χωρίον, ὅτι καὶ πρότερον ἐνταῦθα ἠλευθερώθησαν, ὅτε Ἀμφιτρύων ὑπὸ Σθενέλου φυγὰς ἔλαθεῖς εἰς τὴν Θηβαίαν ἀφίκετο πόλιν καὶ Χαλκιδεῦσιν ὑποφόρους λαβὼν ἔπαυσε τὸν δασμόν, Χαλκῳδοντα τὸν βασιλέα τῶν Εὐβοέων ἀποκτείνας. συνέβη δὲ Λακεδαιμονίων ἦτταν παντελῆ γενέσθαι περὶ αὐτὸ τὸ μνημα τῶν Σκεδάσου θυγατέρων. φασὶ δὲ πρὸ τῆς μάχης Πελοπίδα, ἐνὶ τῶν στρατηγῶν τοῦ Θηβαϊκοῦ στρατεύματος, ἐπὶ σημείοις τισὶν οὐ καλοῖς κρινόμενοις θορυβουμένῳ Σκέδασον ἐπιστῆναι κατὰ τοὺς ὕπνους, θαρρεῖν κελεύοντα· παρα-

**774D** γίνεσθαι γὰρ εἰς Λεῦκτρα Λακεδαιμονίους αὐτῷ τε καὶ ταῖς θυγατράσι δώσοντας δίκας· πρὸ μιᾶς δ' ἡμέρας ἢ συμβαλεῖν τοῖς Λακεδαιμονίοις πῶλον ἐκέλευεν ἵππου λευκὸν ἔτοιμον παρὰ τῷ τάφῳ τῶν παρθένων σφραγίσασθαι. τὸν δὲ Πελοπίδαν, ἔτι τῶν Λακεδαιμονίων στρατευομένων ἐν Τεγέᾳ, εἰς Λεῦκτρα

πέμψαι τοὺς ἐξετάσοντας περὶ τοῦ τάφου τούτου, καὶ πυθόμενον παρὰ τῶν ἐγχωρίων θαρροῦντα τὴν στρατιὰν ἐξαγαγεῖν καὶ νικῆσαι.



### Δ.

Φῶκος Βοιωτίας μὲν ἦν τῷ γένει, ἦν γὰρ ἐκ Γλίσαντος, πατὴρ δὲ Καλλιρρόης κάλλει τε καὶ σωφροσύνη διαφε-

774E ρούσης. ταύτην ἐμνηστεύοντο νεανία τριάκοντα εὐδοκιμάτατοι ἐν Βοιωτίᾳ· ὁ δὲ Φῶκος ἄλλας ἐξ ἄλλων ἀναβολὰς τῶν γάμων ἐποίειτο, φοβούμενος μὴ βιασθεῖν, τέλος δὲ λιπαρούντων ἐκείνων, ἠξίου ἐπὶ τῷ Πυθίῳ ποιήσασθαι τὴν αἴρεσιν. οἱ δὲ πρὸς τὸν λόγον ἐχαλέπησαν καὶ ὀρμήσαντες ἀπέκτειναν τὸν Φῶκον· ἐν δὲ τῷ θορύβῳ ἡ κόρη φυγοῦσα ἔετο διὰ τῆς χώρας· ἐδίωκον δ' αὐτὴν οἱ νεανία. ἡ δὲ ἐντυχοῦσα γεωργοῖς ἄλλω συντιθεῖσι σωτηρίας ἔτυχε παρ' αὐτῶν· ἀπέκρυσαν γὰρ αὐτὴν οἱ γεωργοὶ ἐν τῷ σίτῳ. καὶ οὕτω παρήξαν μὲν οἱ διώκοντες· ἡ δὲ

774F διασωθεῖσα ἐφύλαξε τὴν τῶν Παμβοιωτίων ἐορτήν, καὶ τότε εἰς Κορώνειαν ἐλθοῦσα ἰκέτις καθέζεται ἐπὶ τῷ βωμῷ τῆς Ἰτωνίας Ἀθηνᾶς καὶ τῶν μνηστήρων τὴν παρανομίαν διηγεῖτο, τό τε ἐκάστου ὄνομα καὶ τὴν πατρίδα σημαίνουσα. ἠλέουν οὖν οἱ Βοιωτοὶ τὴν παῖδα καὶ τοῖς νεανίαις ἠγανάκτουν· οἱ δὲ ταῦτα πυθόμενοι εἰς Ὀρχομενὸν καταφεύγουσιν. οὐ δεξαμένων δ' αὐτοὺς

775A τῶν Ὀρχομενίων πρὸς Ἰππότας εἰσώρμησαν· κόμη δ' ἦν παρὰ τῷ Ἐλικῶνι κειμένη μεταξὺ Θίσβης καὶ Κορωνείας· οἱ δ' ὑποδέχονται αὐτούς. εἶτα πέμπουσι Θηβαῖοι ἐξαιτοῦντες τοὺς Φώκου φονεῖς· τῶν δ' οὐ διδόντων, ἐστράτευσαν μὲν μετὰ τῶν ἄλλων Βοιωτῶν, στρατηγούντος Φοίδου, ὃς τότε τὴν ἀρχὴν τῶν Θηβαίων διεῖπε· πολιορκήσαντες δὲ τὴν κόμην ὄχυράν οὖσαν, δίψει δὲ τῶν ἔνδον κρατηθέντων, τοὺς μὲν φονεῖς ληφθέν τὰς κατέλευσαν, τοὺς δ' ἐν τῇ κόμῃ ἐξηνδραποδίσαντο· κατασκάψαντες δὲ τὰ τεῖχη καὶ τὰς οἰκίας διένειμαν τὴν χώραν Θισβεῦσι τε καὶ Κορωνεῦσι. φασὶ δὲ νυκτός, πρὸ

775B τῆς ἀλώσεως τῶν Ἰπποτῶν, φωνὴν ἐκ τοῦ Ἐλικῶνος πολλάκις ἀκουσθῆναι λέγοντός τινος 'πάρειμι'· τοὺς δὲ μνηστήρας τοὺς τριάκοντα τότε τὸ φῶνημα γνωρίζειν, ὅτι Φώκου εἶη. ἧ δ' ἡμέρα κατελεύσθησαν, τὸ ἐν Γλίσαντι μνημα τοῦ γέροντος κρόκῳ φασὶ ρεῦσαι· Φοῖδῳ δὲ τῷ Θηβαίων ἄρχοντι καὶ στρατηγῷ ἐκ τῆς μάχης ἐπανιόντι ἀγγελθῆναι θυγατέρα γεγεννημένην, <ἦν> αἰσιούμενον προσαγορεῦσαι Νικοστράτην.

### Ε.

Ἄλκιπρος τὸ μὲν γένος Λακεδαιμόνιος ἦν· γήμας δὲ Δαμοκρίταν πατὴρ θυγατέρων γίνεταί δύο· συμβουλευόν



775C τε τῆ πόλει κράτιστα [τε] καὶ πρᾶπτων ὄτου δέοιντο Λακεδαιμόνιοι, ἐφθονήθη ὑπὸ τῶν ἀντιπολιτευομένων, οἱ τοὺς ἐφόρους ψευδέσι λόγοις παραγαόντες, ὡς τοῦ Ἀλκίππου βουλομένου τοὺς νόμους καταλῦσαι, φυγῆ περιέβαλον τὸν ἄνδρα. καὶ ὁ μὲν ὑπεξῆλθε τῆς Σπάρτης, Δαμοκρίταν δὲ τὴν γυναῖκα μετὰ τῶν θυγατέρων βουλομένην ἔπεσθαι τάνδρῳ ἐκώλυον, ἀλλὰ καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ἐδήμευσαν, ἵνα μὴ εὐπορῶσι προικὸς αἱ παρθένοι. ἐπεὶ δὲ καὶ ὡς ἐμνηστεύοντό τινες τὰς παῖδας διὰ τὴν τοῦ πατρὸς ἀρετὴν, ἐκώλυσαν οἱ ἐχθροὶ διὰ ψηφίσματος

775D μνηστεύεσθαι τινὰς τὰς κόρας, λέγοντες ὡς ἡ μήτηρ αὐτῶν Δαμοκρίτα πολλάκις εὗξατο τὰς θυγατέρας ταχέως γεννησάσθαι παῖδας τιμωροὺς τῷ πατρὶ γενησομένους. πανταχόθεν δ' ἡ Δαμοκρίτα περιελαυνομένη ἐτήρησέ τινα πάνδημον ἑορτήν, ἐν ἣ γυναικεὶς ἅμα παρθένοις καὶ οἰκείοις καὶ νηπίοις ἐώρταζον, αἱ δὲ τῶν ἐν τέλει καθ' ἑαυτὰς ἐν ἀνδρῶνι μεγάλῳ διεπανύχιζον· ξίφος τε ὑποζωσαμένη καὶ τὰς κόρας λαβοῦσα νυκτὸς ἦλθεν εἰς τὸ ἱερὸν

775E καιρὸν παραφυλάξασα, ἐν ᾧ πᾶσαι τὸ μυστήριον ἐπετέλουν ἐν τῷ ἀνδρῶνι· καὶ κεκλεισμένων τῶν εἰσόδων, ξύλα ταῖς θύραις πολλὰ προσνήσασα (ταῦτα δ' ἦν εἰς τὴν τῆς ἑορτῆς θυσίαν ὑπὲρ ἐκεῖνων παρεσκευασμένα), πῦρ ἐνήκε. συνθεόντων δὲ τῶν ἀνδρῶν ἐπὶ τὴν βοήθειαν, ἡ Δαμοκρίτα τὰς θυγατέρας ἀπέσφαξε καὶ ἐπὲρ ἐκεῖναις ἑαυτήν. οὐκ ἔχοντες δ' οἱ Λακεδαιμόνιοι, ὅπῃ τὸν θυμὸν ἀπερείσονται, ἐκτὸς ὄρων ἔρριψαν τῆς τε Δαμοκρίτας καὶ τῶν θυγατέρων τὰ σώματα. ἐφ' ᾧ μνήσαντος τοῦ θεοῦ τὸν μέγαν ἱστοροῦσι Λακεδαιμονίους σεισμὸν ἐπιγενέσθαι.



## Fontes

ÉSQUILO. Prometeu Cadeeiro. In: **Tragédias**. Estudo e Tradução de Jaa Torrano. Edição bilíngue. São Paulo, Iluminuras, 2009.

PLUTARCO. **Da malícia de Heródoto**. Edição bilíngue. Estudo, tradução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo, Edusp, 2013.

PLUTARCO. **Diálogo do amor**. Edição bilíngue. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo, Martin Claret, 2015.

PLUTARCO. **Narrazioni d'amore**. A cura di Giuseppe Giangrande. Napoli: D'Auria M., 1991.

## Bibliografia

CAPRIGLIONE, Jolanda C. Narrazione senz'amore. In: NIETO, Jesús M<sup>o</sup>; LÓPEZ, Raúl (ed.). **El amor en Plutarco. IX Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas**. León: Universidad de León – Secretariado de Publicaciones, 2007, pp. 255-263.

FERREIRA, José R. O Doce Afago da *Philantropia*. In: SOARES, Carmen, FERREIRA, José R. e FIALHO, Maria do Céu (eds.) *Ética e Paideia em Plutarco*. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008, pp.71-97.

FLACELIÈRE, Robert. Notice. In: PLUTARQUE. **Dialogue sur l'Amour. Oeuvres Morales. Tome X**. Paris, Les Belles Lettres, 2003, pp. 3-46.

FLACELIÈRE, Robert & IRIGOIN, Jean. Introduction générale. In: PLUTARQUE. **Oeuvres Morales. Tome I**. Paris, Les Belles Lettres, 1987, pp. VII-CCCXVIII.

JONES, Christopher P. Towards a Chronology of Plutarch's Works. **The Journal of Roman Studies**, vol. 56, parts 1 and 2, 1966, pp. 61-74.

LAMBERTON, Robert. **Plutarch**. New Haven/London, Yale University Press, 2001.

SILVA, M. A. O. **Plutarco historiador: análise das biografias espartanas**. São Paulo: Edusp, 2006.

VOLKMANN, R. Ueber die Echtheit von Plutarchs zweiter Rede von Alexanders Glück oder Verdienst. **Klassische Philologie**. CI, 1870, pp. 816-821.

ZIEGLER, Konrat. Plutarchos von Chaironeia. **Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft**. Stuttgart, Verlag, 1951, cols. 636-962.



# RESENHA

---

---

## DE PENÉLOPE A DILMA ROUSSEFF: MULHERES E ESTRUTURAS DE PODER NO PASSADO E NO PRESENTE

BEARD, MARY. **MULHERES E PODER: UM MANIFESTO**. TRADUÇÃO  
DE CELINA PORTOCARRERO. SÃO PAULO: PLANETA DO BRASIL, 2018.

Vinicius Moretti Zavalis<sup>1</sup>

Sob a autoria da historiadora Mary Beard, chega ao público brasileiro, pela *Editora Crítica*, a obra *Mulheres e poder: um manifesto, best-seller* nos Estados Unidos e Inglaterra. Em sua arquitetura, o livro de Beard está organizado em um prefácio, dois ensaios divididos em dois capítulos, um posfácio, sugestões de leitura, agradecimentos e uma lista de ilustrações. Os ensaios são resultado de duas palestras proferidas por Beard, nesta ordem, em 2014 e 2017, promovidas pela *London Review of Book* no Museu Britânico e, então, transmitida pela BBC. No primeiro ensaio, ela discute como as mulheres historicamente têm sido silenciadas, enquanto no segundo, os percalços de mulheres que ascenderam ao *poder* e o próprio conceito de *poder*. Tivéssemos que explicar o livro através de palavras-chave, sem dúvida *sexo*, *gênero*, *poder*, *mulheres* (sempre no plural), *silenciamento*, *performance* e *mansplaining* seriam algumas delas.

Nascida em 1955, na pequena cidade de Much Wenlok, Mary Beard é uma historiadora da arte britânica formada pela Universidade de *Cambridge*, que atua na área de Antiguidade. Em sua candidatura a *Cambridge*, sua escolha inicial foi o *King's College*, mas ela acabou desistindo pois a instituição não oferecia bolsas às mulheres, optando pela *Newham College*. Em *Newham College*, Beard se dedicou aos estudos clássicos e obteve os títulos de Bacharel em Artes, Mestre em Artes e PhD em Filosofia, com uma tese sobre religião romana em Cícero. Desde 1979, Beard é professora de *Cambridge*, primeiro

---

<sup>1</sup> Bacharel e Licenciado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF), com pesquisa sobre a atuação política de Arsínoe II, no Egito, no século III, orientado por Alexandre Santos de Moraes.



no *King's*, até 1983, como a única professora mulher, e, depois, na *Newham College*, onde leciona até hoje na área de Clássicas. A produção de Beard vai desde livros sobre religião, arte e *poder* em Roma, até um blog sobre a vida acadêmica no *Times Literary Supplement* e documentários de Arqueologia Pública.

A formação de Mary Beard como militante feminista possui uma relação muito estreita com suas experiências sociais e profissionais enquanto mulher em uma sociedade masculina. Beard sofreu com o machismo institucional não só na sua candidatura ao *King's College*, mas no dia a dia acadêmico, quando colegas homens detraíam o potencial de mulheres como ela. Em *Newham College*, um braço da educação *single sex* de *Cambridge*, o que poderia parecer um ambiente segregador foi um laboratório para a formação política de Beard como militante. Entre as referências da teoria crítica feminista que influenciaram seu desenvolvimento pessoal, revelou Beard em uma entrevista, estão Kate Millet e, principalmente, Germaine Greer<sup>2</sup>. Atualmente, Beard considera, como comentou em outra entrevista ao *The Cambridge Student*: “Eu realmente não consigo entender o que seria ser uma mulher sem ser feminista”<sup>3</sup>.

O livro é muito autoral, pois fala do lugar de Mary Beard como mulher nas relações de *poder*, mas é no prefácio que essa característica se sobressai - conhecemos mais sobre ela nele. Beard usa a história de sua mãe, Joyce Emily Beard, uma diretora escolar, que viu mudanças significativas para as mulheres no século XX, para apresentar e explicar os objetivos do livro. A autora afirma que apesar de não ter conseguir ir à universidade, a posição de direção da sua mãe foi a personificação do *poder* para muitos meninos e meninas sob a sua responsabilidade. Ao fazer essa analogia, ela recorda a existência de múltiplas maneiras de conceituar *poder*, não apenas como *poder* político, mas como liderança, como ela aborda adiante, no capítulo dois. Beard finaliza dizendo que gostaria de ter tido a chance de explicar para sua mãe, já falecida, os termos de seu livro, que muito diz respeito sobre ela, a saber:

[...] até que ponto estão profundamente incorporados à cultura ocidental os mecanismos que silenciam as mulheres, que se recusam a levá-las a sério e que as afastam (às vezes literalmente, como veremos) dos centros de *poder*. Esse é um dos pontos em que o mundo dos antigos gregos e romanos ajuda a esclarecer o nosso. No que diz

2 The Guardian. *The book that made me a feminist*. 2017. Disponível em: < <https://www.theguardian.com/books/2017/dec/16/book-that-made-me-a-feminist>>. Acesso em 11/05/2018.

3 CHHIBBER, ASHLEY. *Inverview: Mary Beard*. 2013. Disponível em: <<https://www.tcs.cam.ac.uk/interviews/0028855-interview-mary-beard.html>>. Acesso em: 11/05/2018.



A metáfora de Penélope, construída por Mary Beard, com base em um episódio da *Odisseia*, resume de maneira muito feliz os objetivos da autora na construção do capítulo um. Telêmaco, filho de Odisseu, silenciou Penélope, ao mandar que ela voltasse aos seus aposentos para tear e rocar, tarefas ditas femininas, porque o discurso público era uma tarefa masculina. O exemplo de Telêmaco foi apenas um entre os vários outros tratados pela autora, seja usando fontes da Antiguidade, ou fontes atuais, sobretudo imagéticas, do silenciamento das mulheres. Existiria uma dicotomia, segundo a autora, do masculino-feminino, fraco-forte, voz grossa-voz estridente, público-privado, masculinidade-feminidade, presente desde a Antiguidade até hoje. Se o discurso está relacionado, na nossa tradição cultural, ao espaço público, excluir as mulheres significa excluí-las do poder, o que explica sua falta de representatividade política.<sup>4</sup>

O capítulo dois do livro aborda representações antigas e contemporâneas de mulheres que alcançaram lugares e tarefas públicas, ainda que dentro de um sistema de valores masculino. Para a representação das mulheres antigas, Beard abordar os casos de Lisístrata, Clitemnestra, Atena e das Amazonas, enquanto para as modernas Ângela Merkel, Hillary Clinton e outras. Beard argumenta que, devido ao fato de nossas premissas culturais sobre *poder* serem masculinas, essas mulheres utilizam táticas e estratégias masculinas para exercer um *poder*. Usando roupas masculinas, como a calça, ou estratégias de retórica, como engrossar a voz, elas esperam que a sociedade governada reconheça nelas porta-vozes legítimas do *poder* público. Beard conclui que as mulheres não devem se adaptar a esses códigos para chegar ao *poder*, pois isso não modifica essencialmente as estruturas de *poder* masculino nem dá voz às mulheres.

Mary Beard segue discorrendo sobre como as mulheres poderiam subverter essa ordem que as silencia e as afasta do *poder* – entendido no *sensu comum* como atuação pública. Segundo Beard não são as mulheres que devem se encaixar e mudar comportamentos para chegar ao *poder*, tampouco a mudança ocorrerá com ações individuais, mas modificando as estruturas. Segundo Beard, não adianta essas mulheres inserirem-se na estrutura

---

4 Mary Beard argumenta que a sub-representação das mulheres na política é efeito de uma construção discursiva, que perpassa a nossa cultura, de silenciá-las. E esse silenciamento, por sua vez, não ocorre ao acaso, mas é uma maneira de os homens exercerem *poder* sobre as mulheres (BEARD, 2018, p. 43).



masculina, mas continuar reproduzindo-a, porque, ao fazê-lo, garantem a continuidade histórica da estrutura no tempo. Para mudá-las, a autora considera ser necessário (re)pensar o *poder* de outra forma, que não apenas associado ao prestígio político, sob a lógica masculina, mas como liderança ou atributo. Beard propõe que as mulheres ocupem os espaços e coletivamente proponham a denúncia e a desconstrução das estruturas, reivindicando discursos políticos para mudar o *status quo*.

Uma questão importante chama a atenção do leitor brasileiro no capítulo dois, quando Mary Beard aborda a figura da ex-presidente Dilma Vanna Rousseff como mulher de *poder*. Beard relembra o episódio em que Rousseff foi comparada à Medusa de Caravaggio em uma foto, notando que esse mito simboliza o domínio masculino sobre o *poder* ilegítimo feminino. Anos depois da foto, Rousseff enfrentou um impeachment posto suas pedaladas orçamentárias - manipulação contábil que mascara o déficit público, praticadas antes por outros presidentes. A forma como o processo foi executado e as críticas<sup>5</sup> à competência de Rousseff demonstram que a oposição ao seu governo se deve, em maioria, à cisma da direita com mulheres no *poder*. É provável que o processo de impeachment tivesse sido sensivelmente diferente caso o presidente investigado não fosse uma mulher, vide o exemplo do presidente Michel Temer.<sup>6</sup>

Como um arco de palestras, o manifesto de Mary Beard termina em aberto, sem uma conclusão, mas com um posfácio, em tom explicativo, que justifica a configuração dos ensaios. Nele, a autora explica a organização das palestras que deram origem ao livro, o fato de não ter feito mudanças drásticas nos textos originais e atualiza alguns dados apresentados nos ensaios. Esclarece também que ela não conseguiu desenvolver sua ideia de reconfiguração do conceito de *poder* para pensar a atuação das mulheres, dando espaço para uma porvindoura reflexão. Beard comenta brevemente sobre exemplos mais recentes dos tipos de abusos que as mulheres podem sofrer *online*, com base no caso da deputada trabalhista Diane Abbott *vs* Boris Johnson. Ela finaliza

---

5 Em edições futuras, seria útil se Mary Beard analisasse o tema, tomando como exemplo o adesivo misógino de Rousseff de pernas abertas nas bombas de gasolinas dos carros - uma alusão à penetração, que criticava o aumento no preço do combustível. Mesmo com aumentos progressivos no atual governo de Michel Temer, não existem adesivos semelhantes representando Temer de pernas abertas, o que demonstra a misoginia da direita brasileira.

6 Cf. GATINOIS, Claire. *Les préjugés envers les femmes ont joué de manière évidente dans la destitution de Dilma Rousseff*. 2016. Disponível em: [http://www.lemonde.fr/idees/article/2016/05/19/les-prejuges-envers-les-femmes-ont-joue-de-maniere-evidente-dans-la-destitution-de-dilma-rousseff\\_4922493\\_3232.html?xtmc=petrobras&xtcr=1](http://www.lemonde.fr/idees/article/2016/05/19/les-prejuges-envers-les-femmes-ont-joue-de-maniere-evidente-dans-la-destitution-de-dilma-rousseff_4922493_3232.html?xtmc=petrobras&xtcr=1). Acesso em 11/05/2018.

o posfácio ressaltando a necessidade de remontarmos ao passado como uma arqueologia do inconsciente *androcêntrico*, que da Antiguidade até hoje, silencia as Penélopes.



Em suma, Mary Beard aborda de forma inovadora, seja pela escrita leve empregada, pela variedade de fontes analisadas ou por seu amplo recorte, a relação entre mulheres e *poder*. Ela sintetiza que historicamente, desde Antiguidade até nossos dias, as mulheres são silenciadas pelos homens, o que se reflete na divisão sexual de tarefas que as afasta dos espaços de *poder*. Como solução, ela sugere não só ocupar os espaços, tal qual repensar o próprio conceito de *poder*, pois ele é concebido, no *senso comum*, a partir da visão masculina relacionado à política. Mais importante que sua análise, a qual deixa mais perguntas que respostas, é a proposta de um livro de grande circulação que divulga os debates da História das Mulheres da década de 70. Em tempos de impeachment, “Escola Sem Partido” e de “ideologia de gênero”, o livro *Mulheres e poder: um Manifesto*, tão bem aceito entre os britânicos, chega em boa hora ao Brasil.

# NORMAS DE PUBLICAÇÃO

## NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A *Hélade* é estruturada em três seções:

- a) Dossiês;
- b) Artigos de tema livre;
- c) Resenhas;

Os **dossiês** são propostos pelo Conselho Editorial, que pode tanto convidar especialistas no tema quanto receber contribuições de autores interessados. As chamadas são públicas e feitas a cada edição da revista. Os **artigos de tema livre** podem abordar questões diversas, desde que versem sobre a Antiguidade. Serão aceitas **resenhas** de livros ou coletâneas com temáticas associadas à Antiguidade que tenham sido publicados há pelo menos três anos (considerando a data de envio da resenha).

### INSTRUÇÕES AOS AUTORES

- Exige-se que os autores tenham, pelo menos, o título de mestre. Alunos de graduação poderão publicar artigos desde que em coautoria com doutores.

- Todos os artigos são avaliados por pelo menos dois pareceristas *ad-hoc*, externos e anônimos, no sistema de avaliação por pares (duplo-cego). A publicação depende tanto de sua aprovação quanto da decisão final do Conselho Editorial, que pode recusar caso não julgue adequado para compor a edição.

- Serão aceitos artigos inéditos escritos em português, francês, inglês, espanhol e italiano.

- Os autores são responsáveis pela revisão geral do texto.

- Todas as propostas devem ser enviadas exclusivamente para o e-mail **revistahelade@gmail.com**.

### FORMATO DOS ARTIGOS

Todos os artigos deverão ser enviados em formato *Word* (.doc ou .docx), margens 3 cm, A4, fonte *Times New Roman*, 12 pt. Os títulos devem ser centralizados, em caixa alta e negrito. Abaixo do título, à direita, em itálico e caixa normal, deve constar o nome do autor com uma nota de rodapé indicando a maior titulação, a filiação institucional e um e-mail para contato. Em seguida,

os resumos e palavras-chave em português e língua estrangeira, alinhadas à esquerda. No corpo do artigo, todas as citações com mais de três linhas devem ser destacadas. As citações devem ser feitas da seguinte forma:

- Se forem indicações bibliográficas, devem ser inseridas no corpo do texto entre parênteses. Em caso de produção historiográfica, deverá ser feita com sobrenome do autor, ano e páginas. Exemplo: (FINLEY, 2013, p. 71).

- Para citação de textos antigos, a indicação será feita com o nome do autor, título da obra em negrito, canto/capítulo e passagem. Exemplo: (HOMERO, **Ilíada**, III, 345).

- No caso de notas explicativas, numerar e remeter ao final do artigo.

Após o último parágrafo dos artigos, devem constar as Referências, listadas em ordem alfabética pelo sobrenome do autor, seguindo as normas da ABNT (NBR 10520) como nos exemplos:

#### Para livros:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. **Título do livro: subtítulo**. Cidade: Editora, ano.

Ex.: FINLEY, Moses I. **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

#### Para capítulo de livros:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do Artigo. *In*: SOBRENOME, Pré-nome do autor. **Título do livro: subtítulo**. Cidade: Editora, ano, p.

Ex.: THOMAS, Rosalind. Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus. *In*: MALKIN, Irad. **Ancient Perceptions of Greek Ethnicity**. Washington, D.C.: Harvard University Press, 2001, p. 213-234.

#### Para artigos de periódicos:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do artigo. **Título do Periódico**, Cidade, v., n., ano, p.

Ex.: CARDOSO, Ciro Flamarion. O Egito e o Antigo Oriente Próximo na segunda metade do segundo milênio a.C.. **Hélade**, Niterói, v. 1, n. 1, 2000, p. 16-29.

Em caso de utilização de fontes especiais (grego, árabe, hieróglifo, etc..) o autor deverá enviar uma cópia das mesmas. Caso utilize imagens, além de constarem no corpo do texto, as mesmas deverão ser enviadas separadamente em uma resolução de 300 dpi.



**HÉLADE**

*Acervo Digital: [www.helade.uff.br](http://www.helade.uff.br)*

*Plataforma OJS: [periodicos.uff.br/helade](http://periodicos.uff.br/helade)*