Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas

**"A imagem feminina na *Moralia*:
heroísmo e outras virtudes"**

Mariana Duarte Silveira

Dissertação apresentada ao Departamento
de Letras Clássicas e Vernáculas da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo, sob
a orientação da Profa. Dra. Adriane Duarte, como
requisito do programa de mestrado em Letras Clássicas.

Abril/2006

Resumo

A pesquisa apresentada consiste em cinco momentos distintos: Capítulo I – introdução situando a obra e o autor; Capítulo II - ensaios que contextualizam as obras traduzidas, apresentando alguns aspectos relevantes no olhar de Plutarco para a posição da mulher nos âmbitos público e privado; Capítulo III – traduções de três tratados de Plutarco: *As virtudes das mulheres*, *Preceitos para o casamento* e *Carta de consolação à sua mulher*; Capítulo IV – sob o título de considerações finais, destaca como a idéia de virtude feminina perpassa os textos traduzidos e como o conceito de virtude em alguns autores gregos dialoga com a idéia de virtude feminina presente na obra de Plutarco. O Capítulo V, por sua vez, apresenta um glossário dos nomes traduzidos.

Palavras-chave: Plutarco, mulher, virtude, casamento, consolação.

Abstract

The research done has five different moments: Chapter I – an introduction presenting the author and his work; Chapter II – essays that remit the translated works to the context at that period, showing some relevant thoughts of Plutarch about women position in public and private spaces, during the Ancient times; Chapter III – translation of three Plutarch's works: *Bravery of Women*, *Advice to bride and groome* and *Consolation to his wife*; Chapter IV – the final considerations emphasize how the idea of feminine virtue is inserted in the translated works and also the interlocution between the concept of virtue in some Greek authors and Plutarch's ideas. Chapter V presents a glossary of the translated names.

Keywords: Plutarch, woman, virtue, marriage, consolation.

Agradecimentos

Quero agradecer à minha orientadora Adriane Duarte pela orientação carinhosa e paciente que se deu desde a iniciação científica até a conclusão deste mestrado.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela bolsa de mestrado entre 2002 e 2004. À professora Paula da Cunha Corrêa (chefe do Departamento de Letras Clássicas em 2004) por ter concedido a mim a bolsa da CAPES entre 2004 e 2006, possibilitando continuar me dedicando integralmente à pesquisa.

À minha querida amiga Giuliana Ragusa pelas inúmeras ajudas e conversas a respeito do ‘Universo Clássico’. A todos os colegas da área que compartilharam comigo os diversos momentos da formação acadêmica.

À minha banca de qualificação (professor Marco Zingano (Ffch – USP) e (professora Anise Abreu G. D’orange Ferreira (Araraquara- UNESP) pelas sugestões preciosas à conclusão deste estudo.

À minha mãe Telma Ruth que sempre se coloca à disposição para ler e sugerir mudanças em meus trabalhos acadêmicos, incluindo esta dissertação. Além do apoio incondicional em todos os momentos.

Finalmente agradeço ao meu companheiro muito amado Maurício Baraças pelas inúmeras leituras e correções, pela paciência de ler minhas traduções que nem sempre são tão prazerosas assim, pelo amor e carinho que compartilhamos um pelo outro e que nasceu na academia, em nosso primeiro ano de graduação em 1999, e que continua forte até hoje.

Índice

Nota introdutória.....	P. 05
I) Introdução.....	P. 06
1.1 A biografia	
1.2 As obras	
1.3 A temática feminina	
1.4 Os tratados selecionados	
1.5 Plutarco: visão sobre Roma, relacionamento e conseqüências do processo de Hellenização Romana.	
1.6 Plutarco e as diversas influências filosóficas.	
II) Ensaaios sobre os tratados traduzidos.....	P. 18
2.1 A composição do tratado <i>As virtudes das mulheres</i> .	
2.2 <i>Preceitos para o casamento</i> : uma relação entre o texto moral e os epitalâmios.	
2.3 A diversidade cultural em <i>Preceitos para o Casamento</i> , de Plutarco.	
2.4 Considerações sobre o tratado <i>Carta de consolação à sua mulher</i> .	
2.5 Sobre o gênero literário da consolação.	
III)Traduções.....	P. 46
3.1 As virtudes das mulheres.	
3.2 Preceitos para o casamento.	
3.3 Carta de consolação à sua mulher.	
IV) Considerações Finais.....	P. 106
V) Glossário.....	P. 123
Bibliografia.....	P. 132

Nota introdutória

Gostaria de fazer alguns apontamentos preliminares a respeito das edições utilizadas, da tradução e da transcrição dos nomes gregos para o português, de modo a tornar mais proveitosa a leitura desta dissertação.

As edições consultadas para a inclusão de notas foram: The Loeb Classical Library, Les Belles Lettres, Editorial Gredos (os volumes das edições encontram-se citados na bibliografia), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*. (English Translation, Commentary, Interpretative Essays and Bibliography edited by Sarah Pomeroy), 1999 e *An Analysis of the Mulierum Virtutes – Plutarch's Historical Methods*. (by Philip A. Stadter), 1965.

Quero ressaltar que a tradução tem um fim acadêmico, voltada para a compreensão e estudo do texto. Nesse sentido, procurei me manter, o quanto possível, próxima ao original, respeitando as construções lingüísticas do autor.

Quanto à transliteração dos nomes gregos, servi-me da obra *Do Grego e Do Latim Ao Português* de Maria Helena de Teves Costa Ureña Prieto, Maria Isabel Greck Torres e Cristina Maria Negrão Abranches, 1991.

I) Introdução

1.1 A biografia

Plutarco nasceu no oeste da Beócia, na cidade de Queroneia; perto da Fócica e do Parnasso. A data do seu nascimento é discutível, mas aceita-se que tenha sido por volta de 45 d.C. Filho de família nobre e abastada, Plutarco cresceu numa época em que a Beócia, assim como a maioria das cidades gregas, tinha seu contingente de recrutas diminuído, em consequência das guerras. Tal momento corresponde exatamente ao apogeu do Império Romano, uma geração que nasceu entre o final do principado de Cláudio ou o início do reinado de Nero (54-68), em meados do século I d.C., e que pode assistir aos anos de Trajano (98-117) e Adriano (117-138), presenciando o ápice do poder e da prosperidade romana e as últimas conquistas de César.

Plutarco, adolescente, vai para Atenas completar sua formação. Em 65 ele estudava retórica, preparando-se para a carreira de sofista, porém, à medida que aprofundava suas leituras, interessava-se cada vez mais pela filosofia. Ele estudou as doutrinas dos estóicos e epicuristas. Aristóteles muito o influenciou, mas a doutrina que mais o seduziu foi a de Platão, sendo transmitida pelo seu mestre Ammonios.

A visita de Nero à Grécia, em 66, inspira o comentário de Plutarco a respeito do imperador. "Nero era um monstro, como todos acreditavam, mas ao mesmo tempo ele era o libertador, e o renascer das aspirações gregas foi marcado pelo estímulo e incentivo da sua visita. Por isso, a partir deste período começamos a ver a florescência de uma estranha forma de vida pública, composta de artes, literatura e festivais."¹ O trabalho de Plutarco pertence ao início dessa fase de renascimento cultural, porém não sabemos muito a respeito de sua produção quando jovem, a maioria dos escritos que temos referem-se à fase madura do autor. Seus primeiros escritos datam de 72: *Sobre a fortuna dos romanos*; *Sobre a fortuna ou a virtude de Alexandre*; *Sobre a glória dos atenienses*; *Sobre a superstição*...

Aos 30 anos Plutarco já era considerado um mestre. No período entre 67 e 79, final do reino de Vespasiano, ele faz sua primeira viagem a Roma, onde numerosos sofistas gregos achavam facilmente alunos ardorosos. Em sua rota de viagens, Plutarco passou por Atenas, Delfos, Egito, além de mais uma visita a Roma, no período de Domitiano (81-96), que baniu

os filósofos de lá e posteriormente de toda a Itália. Segundo Flacelière², Plutarco parece ter retornado a Queroneia por volta dos anos 90, tendo aproximadamente 45 anos. Já casado com Timoxena por pelo menos 20 anos, Plutarco exerce vários cargos públicos, demonstrando sua atenção e dedicação à pátria. Neste período, também desempenhou o sacerdócio em Delfos.

A data da morte de Plutarco é também incerta. Flacelière³ discorda de C. P. Jones⁴, que acredita que Plutarco morreu no intervalo entre 119 e 125. O primeiro propõe que Plutarco tenha vivido aproximadamente até 127.

1.2 As obras

A *Moralia* e as *Vidas Paralelas* compõem a produção de Plutarco. A primeira consiste num conjunto de escritos, que foram recolhidos e agrupados por Máximo Planudes, num trabalho que se estende desde os finais do século XIII até o início do século XIV. A denominação inexacta de *Moralia* é resultado do agrupamento inicial de tratados morais, no entanto, o conjunto da obra abrange uma temática extensa, incluindo tratados filosóficos, psicológicos, de teologia e todas as demais ciências. Konrat Ziegler⁵ divide-os em onze categorias: dissertações do gênero retórico, tratados de psicologia animal, tratados filosóficos, tratados morais (os mais numerosos), tratados de pedagogia, de teologia, de física e de cosmologia, de erudição e de história, de crítica histórica e literária, e tratados indefinidos em razão da variedade de temas abordados. Não só o conteúdo é variado, mas a forma também. Além do tratado propriamente dito, muitos têm a estrutura de diálogo que nos remete à obra de Platão. Percebe-se esta similaridade através dos quadros cênicos, da narrativa do diálogo ser conduzida por um dos participantes e na introdução ocasional de mitos. Há, porém, uma característica que distingue a composição de Plutarco; durante o desenvolvimento do diálogo, este é frequentemente substituído pela exposição didática.

Ao todo, a *Moralia* é composta por 75 ou 80 tratados, esta imprecisão é devida à incerteza autoral de alguns deles. Atualmente acredita-se que pelo menos dez trabalhos da coleção de Planudes sejam espúrios.

¹ Russel (1973:3)

² Flacelière (1987: 46).

³ Flacelière (1987: 49).

⁴ C. P. Jones, in *JRS* 56 (1966), 61-74.

⁵ *Apud* Flacelière (1987: 8).

Ao contrário da *Moralia*, as *Vidas Paralelas* desfrutaram de grande popularidade; durante o século XVII os dois livros que figuravam nas bibliotecas familiares eram a *Bíblia* e as *Vidas*. Estas narrativas biográficas agrupam pares de homens ilustres, sendo um grego e um romano, buscando elucidar o caráter e as virtudes de cada um. “A idéia de reunir, a par, um grego e um romano, correspondia tanto à época em que a tradição grega se procurava afirmar ao lado do poderio romano, como ao caráter conciliador de Plutarco, que tinha em vista unificar os dados históricos, na sua visão de mundo”.⁶

Três são as principais características das biografias de Plutarco: despreocupação com a ordem cronológica dos acontecimentos; interesse em avaliar os vícios e virtudes dos homens; e a importância em si destes, desconsiderando seu valor histórico.

A primeira característica apresentada contrasta com o olhar do biógrafo moderno, no qual o tempo é talvez um dos elementos principais, marcando a evolução do homem e do mundo que o circunda e o influencia. “Na narrativa de Plutarco, ambos, o herói e as condições históricas gerais têm uma natureza fixa, e permanecem comparativamente estáticos”.⁷ O que prevalece é o caráter excitante e dramático da biografia e, acima de tudo, interessa responder a uma única questão: quem foi tal homem?

Quando Plutarco descreve os homens ilustres, descola-os de seu contexto histórico. No momento em que aponta as virtudes de Alexandre como indivíduo, descarta sua importância histórica como fundador do mundo helenístico, o mesmo acontece com Licurgo e Sólon, Numa e Públicola, homens que afetaram o futuro de seus Estados.

Observamos a habilidade narrativa de Plutarco, através dos vários recursos estilísticos utilizados. Estão presentes em sua obra símiles, comparações, analogias e demonstração de erudição como forma de afirmação, usados para elevar o tom do discurso. Além disso, Plutarco apresenta uma maneira própria de construção sintática, ao mesmo tempo em que o amplo desenvolvimento dos períodos demonstra a intenção de fornecer uma informação extensa. Há a tendência de abranger em apenas uma frase o maior número de elementos conceituais. “Este é o Plutarco das anedotas, sempre pronto a ir buscar às suas grandes reservas, as infinitas pequenas histórias que dão às suas biografias aquela variedade que constitui seu encanto.”⁸

⁶ Lesky (1995: 862)

⁷ Russel (1973: 102)

⁸ Lesky (1995: 862)

1.3 A temática feminina

Pode-se afirmar que dentro da obra de Plutarco a mulher teve considerável atenção. Nas *Vidas*, elas se fazem presentes em inúmeros momentos, sendo possível construir um retrato da situação feminina nos âmbitos público e privado. Na *Moralia*, quatro tratados são dedicados especificamente às mulheres: *Preceitos para o casamento* (*Coniugalia Praecepta*); *Consolação à sua mulher* (*Consolatio ad Uxorem*); *A virtude das mulheres* (*Mulierum Virtutes*) e *Dizeres sobre as mulheres espartanas* (*Lacaenarum Apophthegmata*). Além destes, há o tratado *Diálogo sobre o amor* (*Amatorius*), no qual Plutarco defende o casamento, destacando a importância da mulher na relação conjugal.

A datação das obras é incerta, mas os estudiosos afirmam que todas devam pertencer à última fase da vida do autor. Sendo assim, observa-se que a maioria destes escritos é fruto da própria experiência de Plutarco a respeito do casamento e da vida conjugal, formando um parecer sobre a mulher.

Inserido em uma tradição que se apoiava no estado legal de inferioridade da mulher, considerada como procriadora e instrumento de prazer, sendo ela cortesã ou esposa legítima, Plutarco foi um dos primeiros a conceder à mulher um lugar na vida conjugal e na intimidade de seu marido. Estabeleceu uma doutrina repleta de ensinamentos sobre a união total entre marido e mulher. Para ele o amor se confunde com o casamento, porque dá ao homem uma companheira, ambos compartilhando os prazeres, as alegrias, os deveres do indivíduo, do chefe de família e do cidadão. Neste sentido, sua visão precursora está no desejo de valorizar o casamento em todos os planos: afetivo, moral, intelectual e espiritual, buscando unir o casal e mantê-lo sempre junto.

A figura feminina presente na obra de Plutarco está longe de caracterizar todos os tipos da Antigüidade; ele limitou-se a narrar sobre os ricos e os ilustres. Se nós o julgamos apenas por aquilo que ele ressalta a respeito da mulher, temos o retrato de um moralista que exalta como maior virtude feminina a sua devoção ao marido. Assim Timoxena, modelo de esposa e mãe, nos é apresentada, embora haja também destaque para a discrição e a simplicidade com que aparecia nas ocasiões públicas e privadas, provocando a admiração dos concidadãos e filósofos freqüentadores da casa de Plutarco. Autocontrole e constância figuram também como virtudes a serem cultivadas pela mulher.

1.4 Tratados selecionados para comentário

Obra da maturidade de Plutarco, *Preceitos para casamento* demonstra uma reflexão sobre o amor e a prática conjugal, tendo sido dedicado aos jovens alunos do autor, Poliano e Eurídice, na ocasião do casamento destes. A partir de observações a respeito da vida cotidiana e de sua união com Timoxena, Plutarco propõe quarenta e oito ensinamentos práticos e acessíveis a todos, buscando valorizar, nas mais diversas situações, aspectos afetivos, morais, intelectuais e espirituais do amor, reservando ao marido, um lugar privilegiado dentro do casamento, o que não poderia ser diferente em sua época.

Sob a influência de Ammonios, seu mestre, Plutarco ingressou na Academia e foi seduzido pela doutrina platônica. No entanto, em relação ao amor Plutarco demonstra algumas reservas aos ideais de Platão, defendendo a união conjugal. Contudo, como este, Plutarco afirma a idéia do amor ideal e a igualdade entre os sexos, especialmente no que diz respeito à virtude. Aliado a isto, Plutarco também foi influenciado pela teoria estóica da união integral formulada por Antipater de Tarso, por Perseu em *Per⁸ γῆμου* e *Per⁸ τῆμενα⁵ου* de Cleanto, ambos estóicos. Em suma, Plutarco transforma as doutrinas anteriores relacionadas ao amor, louvando a união conjugal como a mais alta forma de amar.

Consolação à sua mulher foi escrito por Plutarco na ocasião da morte de sua filha Timoxena, ainda bebê. A datação é incerta, no entanto K. Ziegler⁹ propõe vinte anos depois do casamento de Plutarco, possivelmente por volta dos anos noventa, talvez um pouco antes. O gênero e o conteúdo deste tratado não estão isolados, há outros que se apresentam sob a forma de consolação, inclusive *As virtudes das mulheres*, endereçado a Cléa quando morre a mãe desta, Leontis.

Um dos traços marcantes da obra é o perfil traçado por Plutarco de sua mulher Timoxena, modelo de esposa e mãe, educada, simples e equilibrada; características que despertaram a admiração dos cidadãos e filósofos freqüentadores da casa do autor.

A verdadeira consolação que Plutarco descreve está na fé compartilhada com a mulher. Ambos foram iniciados nos mistérios de Eleusis e acreditavam na imortalidade da alma, alento para enfrentar a morte da filha.

As virtudes das mulheres, por sua vez, retrata a mulher no contexto público, fora do lar, exercendo atividades totalmente estranhas àquelas habitualmente praticadas dentro de casa, ou seja, a mulher vai demonstrar virtudes nas tarefas inerentes aos homens, pois estes estão

impossibilitados de realizá-las. Numa visão convencional, as mulheres permaneceriam em seu estado submisso - o âmbito privado -, não se colocando fora deste espaço delimitado pelos homens; no entanto, Plutarco descreve-as como sujeito da ação, tomando parte da guerra, da luta pela sobrevivência, decidindo situações importantes para o bem-estar de toda a comunidade.

Este tratado está envolto em uma polêmica acerca da exclusividade das histórias narradas: Plutarco se propõe a contar apenas aquilo que não foi muito explorado em livros a respeito dos feitos virtuosos das mulheres, deixando de lado os atos famosos. Trinta anos após a morte de Plutarco, Polieno, em seu *Strategemata*, registra dezoito histórias muito semelhantes às contadas pelo primeiro. No século XIX uma pergunta vem à tona: quais seriam as origens dos relatos? Surge uma controvérsia. Para Wytttenbach, Polieno se apropriou de Plutarco como fonte para sua composição. Em 1884, Otto Knott sugere que ambos foram, independentemente, até os mesmos registros, ou seja, que inclusive Plutarco utiliza histórias já narradas, e as reconta.

Enfim, em 1965, P. H. Stadter restabelece, através da análise do tratado *Mulierum Virtutes*, a versão primeira de Wytttenbach, reafirmando a intenção de Plutarco de narrar apenas os fatos pouco conhecidos sobre os feitos das mulheres. O estudo de P. H. Stadter também nos mostra a riqueza das fontes históricas e literárias utilizadas por Plutarco, desvelando-nos um grande conhecedor da literatura e da história da Grécia e da Roma Antiga, e não um mero compilador de relatos.

Nos próximos capítulos desenvolveremos alguns ensaios relativos aos textos traduzidos. No capítulo I abordaremos a estrutura de composição do tratado *As virtudes das mulheres*. De que maneira Plutarco organizou as vinte e sete narrativas sobre mulheres gregas e bárbaras, como convence os leitores de que as virtudes femininas e masculinas são iguais e como desenvolveu afinidades do tratado em questão com as *Vidas Paralelas*. No capítulo II os ensaios abordam a tradução de *Preceitos para o casamento*. O primeiro deles trata da diversidade cultural existente no texto plutarqueano, ou seja, como o autor elabora a diferença de costumes entre o povo grego e o bárbaro, tendo como mote a moralidade no casamento e o segundo procura estabelecer um diálogo entre os epitalâmios e o texto moral de Plutarco.

No último capítulo analisamos a *Carta de consolação à sua mulher* com um ensaio a respeito das características gerais do texto: forma e conteúdo e em seguida informações sobre o gênero literário consolatório.

⁹ Apud Flacelière (1980: 177)

No entanto, antes de passarmos para os ensaios referentes a cada tratado daremos seqüência à introdução contextualizando o autor em seu período e suas influências filosóficas.

1.5 Plutarco: visão sobre Roma, relacionamento e conseqüências do processo de Helenização Romana.

Flacelière¹⁰ em ‘Rome et ses empereurs vus par Plutarque’ se recusa a acreditar que Plutarco foi um autor que viveu unicamente voltado para passado, sendo um estrangeiro em seu próprio tempo. Certamente, Plutarco admirava a Hélade da época clássica, mas pertencia ao seu tempo, pela língua¹¹, por suas idéias e preocupações presentes, sobretudo na *Moralia*. Plutarco interessou-se pelos romanos do passado, colocando-os lado a lado com os gregos, mas também se preocupou com seus contemporâneos (Marcial, Juvenal, Tácito, Plínio o jovem e Suetônio).

Nas *Vidas Paralelas*, conjunto de obras no qual encontramos gregos junto a romanos percebemos que a preocupação de Plutarco não foi meramente a questão diplomática, como alguns sugerem, muito menos procurou preencher o fosso entre os dois povos, pois tal fosso não existia. “As *Vidas Paralelas*, longe de sugerir uma separação entre gregos e romanos, revelam acima de tudo sua unidade”.¹² Dizer que o objetivo de Plutarco é essencialmente moral e que a escolha da estrutura paralela foi uma questão artística, não explica ainda porque sua escolha recaiu sobre gregos e romanos. O tratado ‘*A virtude das mulheres*’ demonstra que para ilustrar outros temas éticos, Plutarco também recorreu aos exemplos retirados da história dos bárbaros. Logo, se Plutarco escolheu comparar gregos e romanos é em razão das semelhanças e não das diferenças entre eles, além do que, para ele, os romanos pareciam muito superiores aos bárbaros. Em alguns tratados ditos políticos - na verdade não são exatamente políticos, pois não apresentam nenhuma exposição sistemática a esse respeito e Plutarco se interessa mais pelos princípios que inspiraram a conduta de seus compatriotas do que pelos diferentes tipos de constituição - compreendemos melhor a relação entre os dois povos. “O essencial de sua

¹⁰ Flacelière (1963: 29)

¹¹ A escrita de Plutarco retoma em certos aspectos a linguagem estabelecida no período Clássico, no entanto, Plutarco também foi influenciado pelas mudanças que ocorreram com o passar dos séculos. Segundo Russel, (1973: 20) uma dessas mudanças aconteceu duas gerações antes de Plutarco e esta documentada na obra de Dionísios de Halicarnassos. Apesar das influências, Plutarco desenvolveu um estilo próprio, sendo meticuloso na estrutura dos períodos, evitando os hiatos e escolhendo cuidadosamente seu vocabulário. Russel (1973: 22) define seu estilo como Grego Helenístico reformado “com poucos aspectos de sintaxe ou morfologia não clássicos, enormemente enriquecido pela sua vasta leitura”, ainda fez grande uso de verbos compostos e abstrações, uma característica não clássica.

mensagem é um apelo ao acordo da unidade da classe dominante a qual pertencem os destinatários”.¹³

Plutarco escreveu para seus contemporâneos na busca de uma colaboração entre os dirigentes gregos e as autoridades imperiais. Seus tratados não transparecem uma nostalgia pela antiga liberdade da Grécia, pois já estava convencido que as cidades gregas não estavam ameaçadas pela política de Roma.

Suas críticas a Roma não são inspiradas por um sentimento anti-romano, mas justificam-se pelo gosto discutível dos romanos pelas lutas de gladiadores, pelo culto aos soberanos... Suas opiniões estão de acordo com aquelas dos romanos cultos de sua época e tendem mais para um ponto de vista greco-romano do que unicamente grego. Afinal, Plutarco estava inserido num Período em que Roma e Grécia já haviam passado por um longo processo de aculturação, fenômeno de caráter geral, sendo difícil de imaginar uma civilização qualquer que não tenha sofrido influências de modelos estrangeiros.¹⁴ A própria Grécia experienciou antes o contato com as civilizações vizinhas orientais, sobretudo a egípcia. Por outro lado, em um de seus tratados *De fortuna Romanorum*, Plutarco afirma que tanto a *Virtus* quanto a *Fortuna* foram responsáveis pela grandeza do Império. Se não fosse a morte precoce de Alexandre, no momento em que este sonhava em conquistar o ocidente como havia feito com o oriente, Roma não teria desfrutado de tal *Fortuna*. Patriota convicto, Plutarco acreditava que não havia ninguém que pudesse superar a cultura e a arte grega, portanto, os romanos não passavam de aprendizes dos mestres gregos. Além disso, o autor faz questão de assinalar a concomitância da helenização romana com o crescimento do Império, acreditando que a influência grega é uma das causas do esplêndido sucesso dos romanos.

Plutarco, que considerava os romanos um povo pouco culto e instruído, não os via como bárbaros. Roma foi helenizada desde sua fundação e por isso era uma verdadeira cidade grega. A historiografia romana dos séculos III e II “contribuiu de forma decisiva para fundar a singularidade do destino histórico de Roma e para definir sua identidade cultural”,¹⁵ constituindo um discurso tipicamente grego. A própria literatura latina formou-se progressivamente pelo contato e pela imitação do modelo grego. “Mesmo antes da época de Rômulo, as palavras gregas já estavam presentes na língua latina em virtude das relações dos Latinos com o Arcádio

¹² Babut (1975: 209).

¹³ Babut (1975: 209).

¹⁴ Sobre o processo de aculturação na Antiguidade Cf. Deremetz (1990)

¹⁵ Deremetz (1990: 55).

Evandro, anteriormente à chegada do Troiano Enéas”.¹⁶ Segundo Plutarco, Evandro não foi o único a exercer uma influência helenizante. Este foi substituído pelos etruscos, os quais Plutarco supõe serem originários da região de Sardes, na Lídia.¹⁷ Após a divulgação da cultura romana pelos etruscos, foi “conscientemente admitido e, mesmo, reivindicado que os romanos incorporassem e imitassem o modelo grego”.¹⁸ Assim, o limite que define a categoria de bárbaro para Plutarco é marcado pela cultura ou pela civilização, muito mais do que pela raça.

Em função do grande contato de Plutarco com a Roma do passado e a de seu tempo, ele foi de alguma forma influenciado pelos costumes romanos. “Contrariamente à tese de alguns historiadores, a classe social [elite] a qual Plutarco pertenceu compartilhou inteiramente de seus ideais sobre Roma, como se mostram entre outros os exemplos de Arriano, de Herodes Ático, Claudio Charax, de Apolônio de Tiana, de Luciano”.¹⁹ Dessa maneira, a literatura do Alto Império ao invés de divergir em suas considerações sobre Roma representou uma unanimidade baseada nos interesses e na identidade cultural da classe dirigente.

1.6 Plutarco e as diversas influências filosóficas

Alguns estudiosos da obra de Plutarco chegaram a conclusão de que ele não foi filósofo, nem teólogo e muito menos historiador, mas sim um grande humanista que deixou sua marca na literatura ocidental, tendo como característica marcante o fato de ter se baseado em Platão ao invés da retórica. No entanto, “apesar de platonista nos estudos e na profissão, ele não é platônico em suas profundas considerações a respeito da vida”.²⁰ Por um lado, Plutarco achou a realidade nas formas, como Platão, por outro interessou-se pela imanência das formas no tempo e no espaço, o que não atraiu platonistas comuns ou até mesmo Platão. Apesar da grande influência platônica, a filosofia de Plutarco não foi a mesma de seu mestre, pois seu mote não foi o amor pela verdade, mas um amor pela vida.

A *Moralia* apresenta textos que, apesar da negativa de alguns críticos, concedem a Plutarco a estatura de teólogo, “ele é razoavelmente consistente em sua visão sobre a imortalidade da alma, sobre o valor da fé, a satisfação do culto e a existência de uma única

¹⁶ Flacelière (1963: 33).

¹⁷ Cf. *Vidas Paralelas*: Rômulo, 25, 7.

¹⁸ Deremetz (1990: 55).

¹⁹ Babut (1975: 210). Colchetes da autora.

²⁰ Johnson (1970: 26).

Providência”.²¹ Da mesma forma, temos muitos textos dedicados a filósofos, nos quais Plutarco além de mostrar seu conhecimento a respeito das origens da filosofia revela também suas próprias crenças filosóficas, seus esforços literários e suas fontes.

No artigo ‘Plutarch and the Milesian Philosophers’, Hershbell²² nos mostra a proximidade de Plutarco com os Pré-socráticos Anaximandro, Anaxímenes e Tales. As evidências sobre cada um aparecem em quantidades e tratados diferentes. Anaxímenes é o menos citado, aparecendo no tratado “*De Primo Frigido*”, que diz respeito à temperatura, o poder do frio e suas substâncias. Pelo que se apresenta neste texto, Hershbell conclui que “Plutarco conhecia alguma coisa sobre a teoria física de Anaxímenes, cita pelo menos uma vez suas palavras e narra uma observação empírica feita pelo filósofo. No entanto, a grande maioria das terminologias usadas é pós-aristotélica”.²³

Anaximandro também é mencionado uma só vez nos tratados sobreviventes “*Quaest. Conviv.*”. 730E-F, quando ocorre uma discussão sobre por que os pitagóricos se abstêm mais de peixe do que de outras carnes. Anaximandro acreditava que os seres humanos eram primeiro nascidos e criados na forma de peixe e por isso ele condenava o consumo do alimento. Esta idéia não aparece nos trabalhos de Plutarco, que acreditava que tanto o corpo quanto a alma são resultados da criação divina.

Tales é o filósofo que está mais presente, assim como é aquele que tem mais aprovação. No tratado “*Septem sapientium convivium*” os sábios representam o ideal arcaico de *sophia*, uma combinação de habilidades práticas e intelectuais, sendo Tales quem se destaca no diálogo. Em algumas passagens Plutarco dá voz ao filósofo, expressando, porém suas próprias visões e interesses filosóficos. Algumas fontes utilizadas por Plutarco são reconhecidas, no entanto, como afirma Hershbell, “não se pode descartar que em relação aos ditos e anedotas sobre Tales é possível que algumas partes ou todo o produto seja resultado da própria imaginação literária de Plutarco”.²⁴ Hershbell acentua que as narrativas de Plutarco a respeito desses Pré-socráticos não são sem importância, pois auxiliam na tentativa de reconstruir o pensamento destes filósofos.

O relacionamento de Plutarco com estóicos e epicuristas foi abundante, “em nove títulos ele menciona Crisipus ou os estóicos pelo nome e, em oito Epicuro ou os epicuristas”.²⁵ Dentre

²¹ *Idem Ibidem*, p. 27.

²² Hershbell (1986).

²³ *Idem Ibidem* p.175.

²⁴ Hershbell (1986: 181).

²⁵ Einarson, B; Lacy P. H de (1936: 2).

os tratados que constam na *Moralia* três estão diretamente relacionados com os estóicos e um com os epicuristas.²⁶ No tratado *Amatorius*, Plutarco apresenta suas críticas aos epicuristas no campo amoroso.

Dissertando sobre o amor, *Amatorius* apresenta dois temas relacionados entre si, porém distintos. Por um lado, Plutarco faz a comparação entre o amor das mulheres e o dos homens, finalizando com a exaltação do relacionamento conjugal e por outro, na parte central do tratado, há uma apologia ao deus Eros, considerado como o inspirador tanto do amor masculino como do feminino.

No momento que ocorre o elogio a Eros, percebe-se que há grande influência de *Fedro* e do *Banquete* de Platão, mesmo havendo algumas divergências. Em relação à comparação dos dois tipos de amor, as obras que poderiam ter sido utilizadas como fonte foram perdidas, por isso Flacelière²⁷ em sua introdução ao *Amatorius* sugere que ao invés de tentar determinar qual autor influenciou Plutarco na composição do tratado, seja mais interessante perceber de que ponto de vista filosófico cada idéia é abordada.

Na primeira parte, onde ocorre a comparação dos dois amores, Plutarco fala da pederastia, sendo óbvio que “ele ecoa uma tradição longa de muitos séculos e que será vão procurar uma outra fonte que não seja Platão”.²⁸

Os argumentos epicuristas aparecem na fala da personagem Protógeno de Tarso que combate o amor das mulheres, sendo fanático pelo amor masculino. Como os epicuristas, Protógeno nega que o amor pelas mulheres esteja relacionado com *ἡδονή*, mas com *ἡσυχία* ou *ἡσυχία*⁵a (cap. 4). A menção que ele faz de Laís (750 D-E), utilizando-se das palavras de Aristipo de Cirene, “permite, também, supor que ele era epicurista ou pelo menos atraído pela doutrina de Epicuro”.²⁹

Quando Plutarco refuta as idéias de Zeuxipe, contra as mulheres e o casamento, na maioria das vezes, utiliza as idéias estóicas, a fim de combater os epicuristas (767 B e 769 F). Quando falamos das idéias estóicas nas quais Plutarco inspirou-se é preciso ter em mente que a escola de Zénon, fundador do pórtico, dividiu-se em primeiros estóicos, pertencentes ao século III a.C., a qual teoria sobre o amor parece um retorno ao platonismo, e os estóicos recentes com

²⁶ Cf. *De Stoicorum repugnantibus; Compendium argumenti Stoicos absurdiora poetis dicere; De communibus notitiis adversus Stoicos; Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*.

²⁷ Flacelière (1980).

²⁸ *Idem Ibidem*, p. 21.

²⁹ Flacelière (1980: 14).

uma posição mais em conformidade à tendência geral das atitudes e costumes de seu tempo, ou seja, “abandonaram o elogio teórico da pederastia e se tornaram defensores convictos do amor normal e notoriamente do amor das esposas”.³⁰

Certamente a relação de Plutarco com os filósofos não se restringe a este ou àquele tratado, mas permeia a obra como um todo, deixando-nos a idéia de que se ele não foi um filósofo, como alguns críticos afirmam, foi certamente um conhecedor das diversas correntes filosóficas. Assim, seus tratados, não só representam fontes para textos perdidos, mas também oferecem uma ponte para inúmeras discussões filosóficas.

³⁰ Babut (1936: 55). Entendo nesta citação de Babut que este ‘amor normal’ ao qual ele se refere seja melhor definido, nos dias de hoje, como o amor heterossexual e monogâmico.

II) Ensaio sobre os tratados traduzidos.

2.1 A composição do tratado *As virtudes das mulheres*.

Neste tratado, Plutarco oferece exemplos de virtude feminina, demonstrando a igualdade entre homens e mulheres. Através de testemunhos históricos e mítico-históricos ele apresenta 27 narrativas de mulheres gregas e bárbaras. As narrativas não se encontram em ordem cronológica, mas são separadas por feitos desenvolvidos em grupo e em seguida individualmente. Além disso, deixa de lado os fatos muito célebres e possíveis de serem encontrados em livros, por isso estão ausentes narrativas sobre as atenienses e há apenas um relato envolvendo Esparta (mulheres etruscas). Talvez, Plutarco acreditasse que Atenas e Esparta já tivessem fornecido muitas histórias conhecidas, com as quais os leitores estivessem familiarizados. O mesmo acontece em relação aos historiadores, ele evita os mais célebres Tucídides e Xenofonte, porém algumas histórias de Heródoto são contempladas, no entanto, sempre há modificação ou expansão do fato narrado pelo historiador.

Na introdução do tratado *As virtudes das mulheres*, Plutarco apresenta elementos interessantes que explicitam sua intenção na composição deste trabalho.

A primeira observação demonstra que ele estava consciente da opinião alheia sobre a mulher.

“Acerca das virtudes das mulheres, ó Cléa, não tive a mesma opinião que Tucídides. Ele é de opinião que melhor é aquela sobre a qual menor conversa houver entre estranhos, concernindo à censura ou elogio, pensando que certamente como seu corpo, o nome da mulher nobre deve ser trancado e nunca vir a público. Górgias, mostra-se para nós mais refinado, exortando que não a aparência, mas a reputação da mulher deveria ser conhecida por muitos. O costume romano parece ser o melhor, pois permite o elogio público conveniente tanto aos homens quanto às mulheres, após o fim de suas vidas.”

Em seguida busca convencer os leitores de que as virtudes feminina e masculina são iguais, para isso utiliza-se de demonstração histórica. O processo usado neste momento aproxima-se muito das narrativas existentes nas *Vidas*. Primeiro porque metade dos exemplos citados é retirada das

Vidas, segundo por empregar o paralelismo a fim de estabelecer uma comparação entre dois objetos.³¹ Inicialmente a comparação é feita entre homens e mulheres.

“(...) a poética ou a arte da adivinhação não é uma quando feita pelo homem, e outra quando feita pela mulher, mas a mesma se compararmos os poemas de Safo aos de Anacreonte, e os oráculos de Sibila aos de Bácsis (...)”

Mais adiante compara pessoas do sexo oposto, evidenciando que as virtudes de homens e mulheres se equiparam.

“E certamente não é possível compreender melhor a similaridade e a diferença de cada uma, da virtude masculina e da feminina, do que colocando, de uma vez, vidas ao lado de vidas e feitos ao lado de feitos, como obras de grande arte, considerando também se a grandeza de Semíramis tem o mesmo traço e característica que a de Sesóstris, ou se a inteligência de Tanacílde é a mesma que a do rei Sérvio (...)”

Outra afinidade com as *Vidas* e com grande parte da *Moralia* é a convicção de que através de um estudo da vida e dos feitos do homem se possa chegar a um melhor entendimento do que é a virtude. Esta é a razão de se escrever biografias, assim como é o cerne deste tratado, descobrir o caráter do indivíduo através de suas ações.

Ao analisarmos os contornos gerais desta composição plutarqueana, destacamos três importantes aspectos da virtude feminina: a situação na qual a virtude da mulher faz-se presente, as condições em que a mesma é louvada e o aspecto virtuoso abordado por Plutarco. Na narrativa intitulada “mulheres Persas” as mulheres atuam em conjunto, no âmbito público, reprimindo os homens por estes se mostrarem covardes na batalha. E a nudez é método de persuasão. Tal fato é singular, pois a nudez não era admitida pelos bárbaros nem entre os homens, muito menos entre as mulheres. É possível que elas não estivessem totalmente nuas; mesmo assim, o fato de levantarem suas roupas já é em si um ato não apropriado quando pensamos a virtude da mulher persa; na Grécia, o mesmo se passa com as atenienses.

Heródoto, em *Histórias*, livro I, relata um acontecimento envolvendo Candaules, rei persa, e Gíges, o favorito entre sua guarda pessoal. O rei quis que Gíges visse o quanto sua

³¹ Cf. Stadter (1965: 10).

mulher era bela, pois para ele os olhos inspiravam mais confiança do que os ouvidos. Gíges assustado com a proposta diz ao rei: “Na mesma hora que tira sua roupa uma mulher se desfaz de seu pudor”. Na verdade, a nudez entre os lídios e quase todos os povos bárbaros é considerada uma grande vergonha, até mesmo para os homens.

Tucídides, em *A guerra do Peloponeso*, relata a vergonha que é para um homem ser visto nu. Em *As virtudes das mulheres*, Plutarco o cita: “melhor é aquela sobre a qual menor conversa houver entre estranhos, concernindo à censura ou elogio, pensando que certamente como seu corpo, o nome da mulher nobre deve ser trancado e nunca vir a público”.

O curioso desta narrativa é o fato de Plutarco nada mencionar a respeito da maneira pela qual as mulheres atingem seus objetivos, ou seja, a virtude existe e centra-se na capacidade de persuasão das mulheres. Parece que a ação “não virtuosa” (o ato de levantarem as vestes) pode espelhar a idéia de que a retirada é um ato tão desonroso para os homens, quanto a nudez para as mulheres. Estas exercem, portanto, uma atividade incomum para aquilo que se espera delas, o confinamento em seus afazeres domésticos. Dessa forma, a situação em que se louva a virtude feminina é excepcional, digna de elogio, pois “assumem o papel masculino” de repreendê-los pela covardia da fuga. O ato virtuoso se instaura a partir do momento em que elas, num momento de fraqueza dos homens, ridicularizam-nos em sua (frouxa) virilidade, persuadindo-os a retomarem o combate, ou seja, exercendo a condição de sujeito da ação pública, tipicamente masculina. A virtude da mulher aparece no momento em que se ausenta a do homem.

Na narrativa sobre as mulheres de Ceos, encontraremos uma situação oposta à descrita acima. Neste episódio, as mulheres exercem atividades que lhes são típicas. Vão aos templos e fazem o serviço doméstico em suas futuras casas, mantendo, assim, a ordem “natural” das coisas. Institui-se uma condição ordinária, na qual são exaltadas ao respeitarem a disciplina, a tradição e os costumes. O aspecto virtuoso deste feito localiza-se na execução impecável das tarefas dignas de uma mulher na Antigüidade.

Nas ações realizadas em conjunto pelas mulheres, observam-se duas condições em que a virtude da mulher é apresentada: a excepcional (nas persas) e a ordinária (nas de Ceos), oferecendo abrangência ao aspecto virtuoso. Assim, os atos habituais também são passíveis de virtude, e não apenas os extraordinários. E o mesmo se dá tanto nos feitos realizados em grupo como nos individuais.

Na narrativa acerca da jovem Cama vemos uma mulher repleta de virtudes, ela é prudente, inteligente, generosa, querida pelos servos da casa, honesta, paciente e ainda

sacerdotisa de Ártemis. A saída para o conflito vivido pela jovem (investidas constantes do irmão de seu marido, após o assassinato deste), é vista por Plutarco como um grande feito. A jovem concede casamento ao cunhado, mas na libação nupcial envenena a si mesma e ao noivo.

A resolução de um conflito pessoal determina a situação privada, em que se exalta uma das mais importantes virtudes femininas, a lealdade e a fidelidade ao marido. A jovem mostra-se duas vezes virtuosa quando escolhe a morte, para manter-se fiel ao marido e para determinar o próprio destino. Podemos considerar a lealdade como uma virtude comum aos dois sexos, no entanto, o poder sobre seu destino, recusando-se a uma submissão imposta socialmente, a seu ver indigna, confere à virtude um estatuto extraordinário. Ao decidir seu próprio destino a jovem atua no âmbito masculino, ao qual pertence a liberdade de escolha.

A jovem Lampsace, por sua vez, apresenta-nos uma situação pública, com uma condição excepcional de louvor ao ato virtuoso. A jovem auxilia os gregos no momento em que seu povo planejava a destruição dos primeiros. Esta narrativa descreve um aspecto da virtude que até então não foi abordado.

No relato sobre Lampsace, proveniente do povo bébrico, o mote da ação é o companheirismo e a lealdade àqueles que lhe foram generosos anteriormente. Porém, ela não permanece viva para desfrutar as glórias concedidas. Sua recompensa é um enterro digno, com as devidas honras fúnebres, e o seu nome dado à cidade.

Há dois objetos em questão: o importante auxílio da jovem bárbara na vitória grega e a fundação da cidade pelos gregos em sua homenagem. A narrativa não termina com a execução do feito virtuoso da jovem, mas sim após o comentário sobre a fundação da cidade de Lampsacos. Este acréscimo não questiona o valor da atitude virtuosa de Lampsace, no entanto, é fundamental se pensarmos que existe a necessidade de exaltar a virtude grega. Os gregos ao estabelecerem uma nova comunidade não necessitariam homenagear Lampasce, pois já haviam sido corteses, proclamando-a deusa, porém a virtude deles precisa ser exaltada. Nesse sentido, a denominação da cidade é um ato generoso, conseqüentemente, virtuoso da parte dos gregos. Entendemos, então, que ao lado de uma virtude bárbara, seja ela qual for, é preciso salientar também o mérito grego. Não importa muito qual foi o ato mais virtuoso, e sim quem o praticou. Foi definitivamente graças à ação de Lampsace que se deu a vitória grega. No entanto, é fundamental que a virtude grega esteja presente, seja ela mote ou conseqüência da ação. Nesse sentido, observa-se que o olhar sobre a virtude de Lampsace é o olhar do ponto de vista grego. A

atitude da jovem, certamente, seria vista de forma diversa pelos bébricos, pois estes foram traídos por ela.

Na mesma direção temos a narrativa sobre as mulheres de Melos. A jovem cária Cafene apaixona-se por Ninfêu, líder grego e o auxilia contra um ardil elaborado pelos cários. Nesta narrativa, Plutarco não louva o fato de Cafene ter traído seu povo, mas sim o fato das mulheres gregas terem suportado tudo em silêncio e corajosamente. Nota-se que, apesar das personagens principais serem Cafene e Ninfêu, a história não tem o nome da jovem como título, mas sim das mulheres de Melos, que parecem realizar, apenas, uma participação especial. É evidente o enfoque de Plutarco na virtude da grega, e não da bárbara, pois, quando apresenta duas mulheres desenvolvendo, cada qual, um ato virtuoso, vemos que o mérito recai sobre as gregas. A estas, são ressaltados a coragem e o silêncio, enquanto a bárbara recebe a gratidão devida, segundo Plutarco. No entanto, a complexidade da situação vivida por Cafene é muito maior do que a ação das gregas. A jovem tem de decidir entre a traição de seu povo, atitude nada virtuosa, e a salvação dos gregos, para ela uma questão de justiça, de amor a Ninfêu, ou ambos. Assim, Cafene estabelece um paradoxo entre aquilo que pode ser ou não virtuoso. Ou seja, a virtude vista por um determinado ângulo, o olhar de Plutarco, perde suas várias nuances para focar somente no interesse do autor que, talvez por um sentimento patriota, ressalte mais a virtude grega.

A ênfase do olhar grego de Plutarco é o aspecto que aproxima o relato da jovem Lampsace ao da heroína cária, Cafene. No primeiro, a bárbara tem seu nome no título, porém divide seu ato virtuoso com os gregos que aparecem como generosos ao homenagearem o feito de Lampsace. No seguinte o título da narrativa é “As mulheres de Melos”, no entanto, Cafene, jovem cária, é tão importante para a vitória dos gregos quanto as mulheres de Melos. Se não fosse a paixão da jovem pelo grego Ninfêu, este nada saberia da intenção dos cários em aniquilá-los, conseqüentemente jamais poderia planejar um contra-ataque com a participação de suas companheiras.

As narrativas de Plutarco definem de forma variada inúmeros feitos virtuosos das mulheres, ora numa atitude tipicamente masculina, como vimos no relato das persas, ora em virtude propriamente feminina, a mulher em suas tarefas domésticas e demonstrando fidelidade ao marido (mulheres de Ceos e Cama). Ainda, o interesse contido em *As virtudes das mulheres* passa pelas informações históricas, contadas de forma peculiar por Plutarco, colocadas à parte do volumoso número de anedotas presente nas *Vidas* acerca das mulheres. Revela também parte dos

valores morais do autor, sendo notável a presença da virtude grega junto à bárbara (Lampsace e Mulheres de Melos), principalmente no que se refere ao ponto de vista do ato virtuoso. A construção textual de Plutarco revela claramente um olhar grego sobre os acontecimentos descritos.

Com isso, apontamos alguns aspectos do tratado traduzido cuja ênfase é a virtude das mulheres, seja no âmbito público ou no privado, dando-nos algumas pistas sobre a atuação da mulher na Antigüidade e o valor próprio que o autor lhes atribui.

2.2 Preceitos para o casamento: uma relação entre o texto moral e os epitalâmios.

Obra da maturidade de Plutarco, *Preceitos para o casamento* reflete sobre o amor e a prática conjugal, tendo sido dedicado aos jovens Poliano e Eurídice, alunos do autor, na ocasião do casamento dos dois. A partir de observações a respeito da vida cotidiana e de sua união com Timoxena, Plutarco propõe quarenta e oito ensinamentos práticos e acessíveis a todos, buscando valorizar, nas mais diversas situações, aspectos festivos, morais, intelectuais e espirituais do amor, reservando ao marido um lugar privilegiado no casamento, o que não poderia ser diferente em sua época.

Abordaremos aqui alguns aspectos do tratado que nos interessam em especial, como o sentido dos textos em louvor ao casamento, e as possíveis relações destes com o discurso moral de Plutarco.

Os epitalâmios eram composições entoadas por um coro durante a viagem da noiva para o novo lar e diante dos aposentos dos recém-casados, celebrando a felicidade do noivo e a beleza da noiva. Ainda, visavam contribuir para uma atmosfera propícia à consumação do casamento, despertando o desejo amoroso entre os noivos. O discurso de Plutarco estabelece uma relação com essa tradição ao citar o ritual executado pela sacerdotisa de Deméter no momento em que os noivos já se encontram no quarto de núpcias e ao comparar seu tratado a uma espécie de “hino” à felicidade e à harmonia do casal. Assim como o rito sagrado é parte fundamental para a prosperidade dos noivos, incluindo aí todas as manifestações festivas e religiosas, o discurso moral que Plutarco compôs também está inserido neste compêndio e se apresenta de maneira comparativa. Ou seja, ele sugere que assim como a “benção” divina é importante para selar a

união dos noivos, suas palavras também são fundamentais, pois vão funcionar como uma espécie de guia para uma nova vida que acaba de se instaurar, a vida matrimonial.

Na introdução do tratado, Plutarco situa sua composição. É um discurso que tem como objetivo reafirmar a união já estabelecida pelo rito ancestral de uma sacerdotisa de Deméter, celebrando o casamento, sendo útil e de acordo com o costume. Neste momento, Plutarco se utiliza dos termos musicais (*sunumenaio³²nta, proswd³³n*) a fim de que seu discurso sobre o casamento seja uma continuação do canto de himeneu. Além disso, os termos musicais funcionam como uma preparação para um recurso que irá permear todo o conjunto da obra: a comparação³². A primeira relação estabelecida por Plutarco aproxima o discurso nupcial (*gam³³lioj l³³goj*), feito para encorajar os noivos nessa nova vida, a um tema convencional entoado pela flauta a fim de estimular os cavalos no momento da cópula. Percebe-se que há uma amarração entre o discurso moral e o elemento festivo da música em uma situação que proporciona o encontro amoroso dos noivos.

Vejamos o início do discurso de Plutarco:

“Após o rito ancestral que uma sacerdotisa de Deméter aplicou a vós, unindo-vos, penso que esse discurso, atando-vos e celebrando vosso casamento, poderia ser útil e soaria de acordo com o costume.

Entre os modos musicais havia um executado na flauta que chamavam de “Hipotoros”, uma melodia estimulante, de ritmo rápido, para os cavalos no momento da cópula dos animais.”³³

Na sequência, o discurso nupcial é tomado como discurso filosófico visando fornecer harmonia ao casamento. E novamente é retomada a comparação com a música.

“Da mesma forma, não lhes é mais conveniente fornecer uma lira e nem uma cítara do que fornecer a harmonia ao casamento e à casa através do discurso, da concórdia e da filosofia.”

³² A comparação é um artifício que está presente na obra de Plutarco como um todo, *Moralia* e *Vidas Paralelas*.

³³ Os textos citados em itálico fazem parte da tradução de *Preceitos para o casamento* de Plutarco.

O discurso moral de Plutarco está imerso no contexto de festa através da relação que ele estabelece com a música. Dessa maneira ele não só enaltece sua composição, mas também a situa próxima às outras composições apresentadas na cerimônia matrimonial. Ele deseja que a celebração do casamento não seja apenas festa e alegria, mas é fundamental que a razão, a prudência, a persuasão e a harmonia estejam presentes.

Como este discurso foi composto para seus alunos como presente de casamento, assim, não se pressupõe que ele tenha sido lido no momento da cerimônia, como acontecia com os epitalâmios. No entanto, Plutarco desenvolve idéias similares às que estão presentes nas poesias entoadas nos casamentos, bem como seu objetivo final também visa, entre outras coisas, incitar o desejo e o amor entre o casal. Portanto, apesar de estarem inseridos em contextos diferentes, os epitalâmios e o discurso de Plutarco apresentam em comum algumas idéias. Dessa forma, proponho investigar alguns aspectos para que possamos enxergar melhor as semelhanças e diferenças da obra de Plutarco em relação ao gênero praticado nas cerimônias matrimoniais.

Os epitalâmios que chegaram até nós são em sua maioria compostos por mulheres, não sabemos se por ser um gênero tipicamente feminino ou se os textos produzidos pelos homens, coincidentemente, se perderam. Há em alguns poetas, como Píndaro e Estesícoro, passagens ou fragmentos que tocam na temática matrimonial, o que dificulta a possibilidade de classificá-los como epitalâmio. Píndaro, em sua *Ode Olímpica VII*, antes de tratar de seu tema principal, a congratulação do herói esportivo, retrata rapidamente um banquete nupcial, em que se honra o genro na presença dos amigos e o próprio leito nupcial. Estesícoro, em seu Fr. 179³⁴, cita as oferendas da noiva, que de acordo com Campbell³⁵ parece ter sido Alceste, filha de Pélias, em seu casamento com Admeto.

A ênfase dada à temática matrimonial é bem diferente quando tratada por Safo, em relação aos poetas citados acima. Enquanto a poesia de Safo privilegia o ritual em si, os sons musicais, a interação das pessoas, a beleza da noiva, Píndaro exalta aspectos masculinos, como a solidariedade entre os homens, a presença de um bom vinho e a grandeza do evento, não havendo nenhuma menção à noiva, apenas ao leito nupcial. No discurso de Plutarco também se percebe um cuidado diferente na composição dos quarenta e oito preceitos. Destes, vinte e seis são direcionados a Eurídice diretamente, enquanto apenas onze são específicos para Poliano. O que nos faz pensar que, sendo para a mulher bem maior o número de regras e preceitos a serem

³⁴ Edição Loeb Classical Library.

³⁵ Em sua edição Loeb Classical Library vol. III

seguidos, Plutarco preocupou-se mais em estabelecer os limites da atuação feminina, deixando claro que é a mulher que necessita mais dos ensinamentos morais propostos por ele. Ou simplesmente porque a própria ocasião favorece a visibilidade da mulher, já que o casamento era um dos poucos momentos em que ela estava em evidência. Porém, há alguns preceitos que são direcionados ao casal, o que também ocorre no epitalâmio. Convencionalmente o eu lírico do poema dirige-se a ambos os sexos, apresentando alguma forma de humor ou sexualidade. Os Fr. 110 a e 111 de Safo apresentam um tom cômico e sexualizado. O Fr. 112 é um bom exemplo de elogio aos noivos, apresentando uma atmosfera sedutora e propícia à realização do encontro amoroso do casal.

*Ó feliz noivo, tua boda como pediste
Se cumpriu, e tens a virgem que pediste.
Tua forma é graciosa, e <...> olhos
De mel, e amor verte sobre desejável face
<(...)> honra-te em especial Afrodite...*³⁶

Plutarco também se preocupou em apresentar alguns preceitos que fossem orientados a ambos. Vejamos os preceitos 3 e 4:

“3 - Principalmente no começo, é preciso que os casados evitem os desacordos e as acusações, vendo que os acordos iniciais sobre utensílios domésticos são destruídos facilmente por motivos casuais, num momento seguinte quando a união toma uma forma compacta, certamente não é separada nem pelo fogo nem pelo ferro.

4 – Assim, o fogo inflama indiferentemente a fibra, o pavio e o pelo da lebre, mas apaga logo quando não atinge algum outro material capaz de ao mesmo tempo manter e nutri-lo; assim o amor agudo dos recém-casados que se inflama pelo corpo e pela flor da idade não deve ser considerado nem duradouro nem garantido, a não ser que esteja assentado sobre o caráter e se una à razão o amor, assume uma condição vital.”

³⁶ Trad. Ragusa (2005: 435).

Nota-se tanto o caráter sexual do preceito número quatro quanto o humor do preceito número três. É curioso perceber como Plutarco associou as primeiras disputas de um casal a acordos iniciais sobre os objetos da casa.

A representação divina e as uniões lendárias são algumas vezes tematizadas pelos poetas homens, que a partir daí ampliam o assunto adicionando inclinações pessoais e marcas de seu tempo. Alceu em seu fr. 42 fala da união de Tétis e Peleu. Da mesma forma, as referências a divindades e relacionamentos mitológicos são bem presentes no tratado de Plutarco. No preceito 7 ele cita o exemplo de Pasífae, que, casada com um rei, se apaixonou por um touro, estabelecendo uma comparação com algumas mulheres que, ao se darem conta da rigidez do marido, optam por relacionar-se com homens regulados pela incontinência e pela luxúria. Plutarco, no preceito 21, retoma dois dos mais conhecidos casamentos, um feliz e o outro desastroso.

“Helena gosta da riqueza; Páris, do prazer; Ulisses, da sensatez; Penélope, da prudência. Por causa disso o casamento destes é afortunado e invejado, enquanto que o daqueles produziu para gregos e bárbaros uma Ilíada de males.”

As divindades que são evocadas no texto de Plutarco são as Graças, as Musas, Hera, Hermes e, sobretudo, Afrodite. Entre os epitalâmios que restaram de Safo (e não apresentam dúvidas quanto ao gênero), apenas o Fr. 112 cita textualmente Afrodite, enquanto os outros citam Aurora, Ares e Vésper.

Na introdução da obra, Plutarco consegue reunir cinco divindades relacionadas ao casamento, compondo de forma harmoniosa um discurso que permeia os âmbitos artístico, religioso, filosófico e moral. Vejamos como ele encerra sua introdução.

Portanto, daqueles inúmeros discursos que vós ouvistes, tendo sido educados na filosofia, eu organizei os pontos principais com algumas comparações curtas, para que fosse mais fácil de lembrar, e envio como presente comum para ambos, rezando para que as Musas estejam presentes com Afrodite e trabalhem em conjunto. Da mesma forma, não é mais conveniente a elas fornecer uma lira e nem uma cítara do que a harmonia ao casamento e à casa através do discurso, da concórdia e da filosofia. Com efeito, os antigos estabeleceram Hermes ao lado de Afrodite, como se os prazeres relativos ao casamento necessitassem principalmente do discurso,

também estabeleceram a Persuasão e as Graças a fim de que, pela persuasão, os casais obtenham um do outro aquilo que desejam, sem combates ou disputas.

Safo, ao que tudo indica, foi grande fonte de inspiração para Plutarco, pois em diversos tratados ele a cita. Neste, ele não só utiliza os versos de Safo a fim de celebrar o amor e a glória que a mulher pode adquirir, mas também tece um comentário pessoal sobre a própria poetisa ao se dirigir a Eurídice.

Se Safo fosse tão orgulhosa da bela escrita de seus poemas, de modo a escrever para uma mulher rica:

“lá onde estarás morta, nenhuma memória haverá de ti, pois tu não partilhas das rosas da Piéria”,

Tu não serás capaz de ter um pensamento orgulhoso e radiante sobre ti mesma, se tu não partilhas das rosas e até mesmo dos frutos que as Musas produzem, agraciando aqueles que admiram a cultura e a filosofia?

Plutarco finaliza seu tratado retomando a relação estabelecida inicialmente entre as Musas, o amor e a persuasão, reafirmando a importância de todos os preceitos escritos por ele, principalmente a união entre razão e emoção em uma relação conjugal.

As situações difíceis que uma recente união pode vir a despertar também são tema para Plutarco, como os hábitos que a noiva deixa pra trás ao passar do estado de solteira ao de casada, ou perigos do parto, a reclusão social, o abandono da casa paterna, assim como as possíveis dificuldades com a sogra. Tais assuntos não ocorrem nos epitalâmios de Safo, pois estes visavam principalmente estimular os noivos na consumação do casamento, não se atendo aos momentos posteriores do casal.

O segundo preceito de Plutarco traz à tona as primeiras dificuldades que os recém-casados podem encontrar.

... a noiva fornecerá para o noivo que não tenha fugido nem se aborrecido com a primeira dificuldade e com o primeiro desprazer dela uma vida a dois gentil e prazerosa. Os noivos que não suportam as primeiras divergências das jovens, em nada deixam para trás os que abandonam a outros a uva, por verde, madura. Por outro lado, muitas das recém-casadas não

suportam as primeiras experiências com os maridos e sofrem situação semelhante aos que suportam pacientemente a picada de abelha, mas abandonam o favo de mel.

A reclusão social também é abordada em diversos preceitos. No preceito 9, a relação entre Sol e Lua serve de metáfora para a relação entre homem e mulher. A Lua é brilhante quando está longe do Sol, mas ao seu lado ela desaparece. A mulher prudente, no entanto, deve ser vista quando está ao lado do marido, caso contrário, fica em casa, longe dos olhares públicos. Os preceitos 30,31, 32 também abordam a mesma temática.

Nos preceitos 35 e 36 Plutarco adverte sobre os conflitos com a sogra e a relação com os parentes do noivo.

Em Leptis, uma cidade na Líbia, é costume ancestral que, no dia após o casamento, a noiva peça para a mãe do noivo enviar um pote de barro. Esta não dá nem diz ter, dessa forma a noiva fica sabendo desde o início da crueldade do tratamento da sogra, e se mais tarde algo mais desagradável acontece, ela não deve ficar zangada nem irritada. Conhecendo isto, a esposa deve atenuar a causa, que é o ciúme da mãe em relação à benevolência do marido pela mulher.(...)

E ele continua:

(...) o que é elegante é a mulher ser vista inclinada a honrar mais os parentes do marido do que os seus próprios, e, quando ela sofre algo, apóia-se nos parentes dele, passando despercebida pelos seus. Pois ao expressar confiança ela se mostra confiável e ao amar ela é amada.

Com isso, reconhecemos que há diversos aspectos em que se pode relacionar esta composição de Plutarco à produção lírica de Safo e de outros poetas homens. Em primeiro lugar, percebe-se que o texto de Plutarco, apesar de não estar situado em um mesmo contexto que os epitalâmios de Safo, trata de idéias similares, tendo como um dos objetivos homenagear Poliano e Eurídice no momento em que se uniam em matrimônio. *Preceitos para o casamento* não salienta apenas o tom festivo e enaltecendo da situação, mas foca principalmente o caráter moral do evento.

Vimos a diferença na abordagem do tema do casamento. Enquanto Safo se ocupa em retratar os diversos estágios da cerimônia: os preparativos da noiva, o banquete das bodas, os sacrifícios aos deuses... Bem como a beleza da noiva e a sorte do noivo; os poetas homens mantêm o foco nas oferendas feitas, como bolos de mel e gergelim, ou até mesmo a inveja que o noivo produz em seus companheiros; mas a noiva não é citada. Plutarco, no entanto, ao preparar seus preceitos, concentra-se preferencialmente na noiva, sugerindo que é a mulher que precisa ser mais controlada do que o homem, ou evidenciando a condição da mulher, como ela deve se comportar, agir nos âmbitos público e privado, já que a tradição sempre privilegiou as regras de conduta para os homens; ou ainda trata-se apenas da situação que é propícia para louvar a noiva.

Encontramos na composição de Plutarco a freqüente referência às divindades, o que acontece menos nos epitalâmios de Safo. Há porém no texto de Plutarco referências sexuais e bem humoradas a respeito da relação dos noivos, situação comum ao gênero epitalâmio. Plutarco não se abstém das possíveis dificuldades que o casal irá enfrentar na nova vida, advertindo a noiva sobre os conflitos com a sogra e outros familiares, e o noivo em relação às dificuldades das primeiras experiências sexuais com a noiva, além de instruir a noiva a respeito de outras práticas não tão agradáveis de serem seguidas. Tais assuntos não aparecem nos epitalâmios, pela própria condição do gênero.

Com essas aproximações relativas ao epitalâmio, bem como uma citação clara a respeito da habilidade poética de Safo, percebe-se que Plutarco foi grande admirador da poetisa, citando-a sempre que possível em suas obras. Apesar da preponderância masculina na relação marital, Plutarco explorou o universo feminino, ao contrário do que ditava a tradição, demonstrando sensibilidade e, ao que parece, preocupação com a harmonia do casal.

2.3 A diversidade cultural em *Preceitos para o casamento*.

Servindo-nos dos quarenta e oitos conselhos sobre como o marido e a mulher devem proceder a fim de alcançarem uma boa relação, buscaremos analisar a diversidade dos costumes do povo grego em relação ao bárbaro, sempre tendo como mote a moralidade no casamento. Para isso, Plutarco desenvolveu um estilo de linguagem bem cuidado. Utilizando-se de similitudes (μοιῆθητες), o autor estabelece para cada preceito uma relação entre as esposas e alguma história retirada de seu tempo ou da mitologia. Da mesma maneira, através de metáforas, ele

relaciona palavras de um mesmo radical e, através da polissemia delas, transita entre o campo físico e o moral.

Vejamos alguns conselhos.

No conselho número 5, diz o seguinte:

“A pesca com venenos é um método rápido de se agarrar um peixe e o pega facilmente, porém torna o peixe ruim e não comestível. Da mesma maneira, as mulheres que engenhosamente empregam filtros e feitiçarias contra seus maridos e os subjugam através do prazer compartilham a vida com seres tolos, insensatos e degenerados. Pois, os homens enfeitiçados por Circe não lhe foram úteis, e ela não os utilizou para nada após tê-los transformado em porcos e aves. Por outro lado, amou excessivamente Ulisses, que manteve a razão e foi prudente ao lado dela”.

O uso da feitiçaria para conseguir a supremacia em relação ao marido é visto negativamente por Plutarco. Winkler³⁷ sugere que na fantasia masculina o desejo representa uma forma de ameaça para a autonomia do homem, e o desejo da mulher em particular é visto pelo homem como forma de limitar as pretensões masculinas de controle. Plutarco utiliza uma passagem da *Odisséia*, no canto X; versos 203 e seguintes, mostrando que Circe nada aproveitou, tendo transformado tantos homens em animais. Ulisses, ao contrário, foi amado pela deusa por ter conservado a razão e a prudência. No entanto, Ulisses só se manteve consciente por ter o auxílio de Hermes, que lhe deu a erva *moly*, uma espécie de *φάρμακον*, deixando o herói imune à mágica da deusa. Esta tentou enfeitiçar o herói e, quando percebeu que sua poção não surtiu efeito, ficou surpresa, pois nenhum outro homem jamais resistiu a seus encantos.

Como sabemos, Circe descende de Hélio e de Perseis, irmã de Pasífae e tia de Medéia. Sua família, portanto, está relacionada com os artifícios mágicos, com os ungüentos e poções. Diz a lenda³⁸ que os tessálios são especialmente dados aos artifícios mágicos e que suas habilidades advêm de uma bolsa de Medéia contendo inúmeros *φάρμακα* achada pouco tempo depois que ela e Jasão chegaram na Tessália, vindo da Cólquida. Uma outra possibilidade está relacionada com o culto da deusa Hécate, a deusa do mundo subterrâneo, associada às almas e à magia, a qual os tessálios cultuavam. De acordo com Aristófanes em *As Nuvens* (749), qualquer

³⁷ Winkler (1990: 73)

³⁸ *Apud* Collins (2001: 479).

pessoa poderia adquirir os serviços de uma $\gamma\alpha\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}$ $\phi\alpha\rho\mu\alpha\kappa^5j$ da Tessália para fazer descer a Lua ou criar um eclipse a fim de tirar proveito da situação e resolver seus problemas (754). Este artifício relativo à Lua parece ser tradicional, sendo também atribuído às bruxas romanas.³⁹ De qualquer forma, o manuseio dos $\phi\epsilon\delta\rho\mu\alpha\kappa\alpha$ está diretamente associado aos costumes de povos bárbaros. Segundo Graf,⁴⁰ o termo $\mu\alpha\gamma\epsilon^5\alpha\kappa$ (arte dos mágicos) é atestado antes do Período Clássico, originário dos persas, na qual o mago é o sacerdote ou um especialista em religião. Heródoto, em *Histórias*, faz inúmeras referências aos magos, desde sua origem (I, 101) até as práticas de sacrifícios (VII, 43, 113, 114, 191), ritos funerários (I, 140) e interpretação de sonhos (I, 107, 108, 120; VII, 19,). No entanto, na Atenas do séc. V, a prática da magia não é exclusiva dos bárbaros, ou seja, também está presente entre os gregos, embora a ênfase recaia sobre os primeiros.

No preceito número 5, Plutarco utiliza as palavras $\phi\alpha\rho\mu\delta\kappa\omega\nu$, $\phi^5\lambda\tau\alpha$ e $\gamma\omicron\eta\tau\epsilon^5\alpha j$ inserindo-as no contexto da feitiçaria. No entanto, o $\phi\epsilon\delta\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$ traz consigo outras acepções que ultrapassam o âmbito da magia. No fim do séc. V a.C. o $\phi\epsilon\delta\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$ ⁴¹ estava presente nos escritos médicos com o significado geral de ‘droga’ ou específico de ‘veneno’. Já em Homero $\phi\epsilon\delta\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$ pode ser uma planta de uso medicinal e mágico. Na *Odisséia*, Canto IV, 221, Helena utiliza um $\phi\epsilon\delta\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$ egípcio para dissipar a tristeza de Menelau e Telêmaco. O termo $\gamma\gamma\eta j$ – aquele que combina êxtase com ritual de lamento, cura e adivinhação –, do qual deriva-se $\gamma\omicron\eta\tau\epsilon^5\alpha j$ não apareceu antes do Período Clássico e deriva-se por sua vez de $\gamma\gamma\omicron j$ (lamento ritual). No *Banquete*, 202E, Platão relaciona a atividade do $\gamma\gamma\eta j$ com a dos *magi*, adivinhos e iniciadores.

O tratamento dado à magia se distingue um pouco em Roma e Grécia. As práticas mágicas em Roma sempre foram combatidas pelas autoridades, e a acusação de magia era tratada mais seriamente do que na Grécia. O termo *magus* e *magia* vieram do grego e apareceram por volta da metade do séc. I a.C. Em Catulo (*Carmina* 90) e Cícero (*De divinatione* I, 41, 91), *magus* aparece relacionado com os sacerdotes oficiais da Pérsia, homens sábios e estudiosos. Em Virgílio (*Eclogue*, 8), “o adjetivo *magicus* refere-se pela primeira vez, em textos latinos, aos ritos mágicos”⁴². “Na linguagem dos romanos da era republicana, *magus* e *magia* não se referiam à

³⁹ Cf. Lucano, *La pharsale*. VI, 500 ss.

⁴⁰ Graf (1997: 20).

⁴¹ Cf. Chantraine (1968:1177)

⁴² Graf (1997: 37).

mágica. As palavras iniciaram suas carreiras como termos etnográficos na prosa de Cícero e, então, apreenderam expressão helenística na poesia dos primeiros anos de Augusto e se referiram, pelo menos em Virgílio, aos ritos exóticos já amados pelos alexandrinos”.⁴³ Os termos aplicados à magia na República romana são os *carmina*, mais precisamente *malum carmen*, que se refere ao malevolente, aos encantos dolosos. Há também os *carmina* benéficos que têm como objetivo a cura. No tratado de Catão (*Sobre a agricultura*, 160) vemos o processo de regeneração para o deslocamento de um membro do corpo, que mais parece um ritual mágico, mas, na verdade, segundo os críticos, Catão não o via como tal, pois o que define o ritual mágico não é em si o *carmen*, mas o *carmen malum*, ou seja, a intenção malevolente.

Em outro momento, novamente presentifica-se uma das descendentes da linhagem de Hélio. No preceito número 7, Plutarco cita como exemplo de mulher luxuriosa a feiticeira Pasífae (irmã de Circe e esposa de Minos), que se apaixonou por um touro. Conta o mito que Minos, tendo reclamado o trono de Creta, fez um sacrifício aos deuses e pediu que Poseidon enviasse do mar um touro que seria sacrificado posteriormente ao próprio deus. No entanto, Minos não cumpriu sua parte no contrato e Poseidon, então, fez com que Pasífae se apaixonasse pelo touro. Uma outra versão diz que Afrodite, tendo seu culto rejeitado por Pasífae, enlouqueceu-a de amor pelo touro. Ou ainda porque a deusa zangou-se com Hélio, que denunciou o caso amoroso entre Afrodite e Ares para Hefesto.

A presença do mito de Pasífae não só ilustra uma mulher luxuriosa, que abandonou um rei para se unir a um touro, um exemplo a ser renegado, mas também ressalta a presença de figuras estrangeiras, retratando hábitos e costumes não dignos de uma esposa virtuosa. Nesta mesma situação insere-se Circe, que se utiliza de encantamentos para submeter os homens aos seus caprichos divinos.

Assim, Plutarco evidencia dois exemplos de mulheres estrangeiras que, oferecendo ameaças ao controle e a supremacia do marido, fogem ao paradigma da esposa grega ideal. Neste contexto situa-se o preceito número 23, no qual uma mulher tessália foi acusada de encantar o rei Felipe, da Macedônia, agindo por meio de *φάρμακον*. Olímpia, mulher de Felipe, enciumada, apressou-se em dominar a jovem, que se mostrou bela e inteligente. A rainha, então, reconhece os atributos da moça, admitindo que os *φάρμακα* dela eram dons naturais. Com tal símile Plutarco reafirma a potencialidade das mulheres, em especial das tessálias em relação aos

⁴³ Graf (1997: 39)

encantos que podem vir a dominar um homem, sejam eles artificiais, através das poções e dos filtros amorosos; ou naturais, provenientes da beleza e do berço.

Plutarco conclui o parágrafo dizendo:

“Portanto, a mulher casada e legítima torna-se algo irresistível, se administra tudo em si mesma, dote, nascimento, feitiços e o cinto de Afrodite, e pelo caráter e pela virtude conquista o favor do marido”.

Ou seja, a esposa ideal é aquela que tem várias qualidades, sabe inclusive manusear poções e ungüentos, mas conquista seu marido através do caráter (ὑπόβ) e da virtude (ἀρετή).

O preceito de número 30 relata o costume tradicional das mulheres egípcias de não usarem sapatos a fim de permanecerem em casa. No entanto, Heródoto relata que “entre os egípcios as mulheres compram e vendem, enquanto os homens ficam em casa e tecem”.⁴⁴ Sófocles, em *Édipo em Colona* (339), também faz afirmação semelhante. Ou seja, Sófocles e Heródoto afirmam situações distintas às de Plutarco.

Apesar das afirmações de Plutarco, a mulher egípcia tinha a mesma desenvoltura que o marido no contato com o mundo externo e era capaz de adquirir respeito dos cidadãos através de bons atos.⁴⁵

A mulher egípcia era considerada relativamente igual ao homem, participando ativamente da vida de seu marido. Em nenhum período da história do Egito ela teve que esconder seu corpo, sendo retratada em murais desde os primórdios até o séc. XIV a.C. em vestidos justos com muitos lenços ao redor, revelando o corpo esguio.

Feucht⁴⁶ assinala que vida das mulheres atenienses, apartadas do convívio social com o homem e excluídas da esfera pública, era bem diferente da situação das egípcias, que levavam uma vida muito mais livre, sendo capazes de decidirem sobre seus próprios problemas. Quanto à afirmação de Heródoto de que as mulheres iam ao mercado e que os homens ficavam em casa tecendo, Feucht ressalta que tal costume não pode ser expandido para todas as classes sociais, mas que de fato havia uma inversão nas tarefas cotidianas. Nas classes trabalhadoras mulheres e homens estavam sempre juntos, exercendo as funções lado a lado. A mulher casada das classes

⁴⁴ Heródoto, *Histórias*, II, 35 (Trad. Mário da Gama Cury).

⁴⁵ Cf. Feucht (1997: 317).

⁴⁶ Feucht (1997: 317).

média e alta, no entanto, provavelmente focava seus afazeres nas tarefas de mãe e esposa, sendo retratada na maioria das pinturas com a pele clara, típica de quem passa a maior parte do tempo em casa.

Semelhantemente às romanas do fim da República e início do Império, as egípcias do segundo milênio a.C. casavam-se logo após terem alcançado a puberdade, por volta dos doze aos quinze anos de idade, enquanto os rapazes deveriam ter aproximadamente vinte anos, idade suposta para o término da aprendizagem em assuntos administrativos.

O ideal de casamento era um relacionamento duradouro, havendo companheirismo e responsabilidade mútua em relação ao sucesso da vida conjugal. Na época faraônica (2900 – 332 a.C.), os casamentos eram em sua maioria monogâmicos, e a poligamia ocorria apenas em casos excepcionais.⁴⁷ Pouco se sabe sobre os casamentos nesses períodos, mas, ao que tudo indica,⁴⁸ eles não eram realizados por instituições religiosas, sendo aparentemente um assunto privado. O noivo era responsável pela apresentação de um contrato de casamento ao pai da noiva, que em seguida o mantinha em seu poder. Desse modo o pai evitava que sua filha, ainda muito nova, sofresse qualquer abuso por parte do marido, ou que ela casasse com um homem de classe inferior ou de reputação ruim. No início do séc. VI a.C., marido e mulher assinavam o contrato, que ficava em poder de um oficial ou num templo. Cada um permanecia com uma cópia, fato que garantia à mulher uma situação legal mais favorável do que em outros tempos.

O preceito número 21 faz uma crítica às lacedemônias pelo amor à riqueza, *filoplout⁵a*, aludindo conseqüentemente à licenciosidade e à intemperança das mulheres. Seu exemplo recai sobre a mais conhecida e mais bela dentre todas as espartanas, Helena e seu amante Páris. Casal que reflete um modelo a ser rejeitado, a não ser que tenha como objetivo “uma *Ilíada* de males”, como Plutarco afirma. Em contraposição ao casal luxurioso, Plutarco cita o exemplo dado por Homero, apresentando Penélope como modelo de esposa, mulher virtuosa e fiel ao seu companheiro Ulisses.

As críticas às espartanas parecem ter sido um lugar comum para os gregos, mais precisamente durante o séc IV a.C.⁴⁹, pois “elas não ficavam, como as mulheres de outras cidades gregas, trancadas em suas casas tecendo; ao contrário, elas exercitavam-se e mostravam seus corpos, como os homens”⁵⁰, eram de beleza superior, ricas, poderosas, e não se submetiam

⁴⁷ Cf. Erman/ Ranke (1952: 206).

⁴⁸ Feucht (1997: 322).

⁴⁹ Tema freqüente em Eurípides. Cf. *Troianas*, 993-997, 1020-1022; *Orestes*, 1112,1114 , 146-147, 1426-1436.

⁵⁰ Redfield (1977: 148). Cf. Plutarco, *Licurgo* 14. 2-3.

às leis do Estado. Plutarco (*Licurgo* 14.2) discorda da opinião de Aristóteles que sugeriu que Licurgo não foi capaz de moderar a licenciosidade e a dominação que as mulheres exerciam sobre seus maridos. Defendendo Licurgo, Plutarco afirma que seus maridos é que eram obrigados a se ausentarem freqüentemente, abandonando o controle doméstico, agindo com deferência além do que era conveniente e dando-lhes o título de *déspoina*.

A respeito da indisciplina das mulheres, Aristóteles, na *Política* (II. 9, 1269b 1270a 15), ressaltava que tal comportamento é nocivo tanto para os objetivos da constituição quanto para a felicidade do Estado e, sendo as mulheres a metade desta sociedade, logo, metade dela está fora do controle das leis. O não-cumprimento das leis pelas mulheres também é citado por Platão nas *Leis* (637c; 781a; 806c). A consequência da entrega da mulher a todo tipo de luxúria e intemperança conduz Aristóteles a criticar o grande valor dado à riqueza em Esparta. Crítica semelhante faz Platão na *República* (VIII. 548b) ao falar sobre a Timocracia, e Plutarco a retoma na defesa de um casamento casto e prudente praticado por Penélope e Ulisses em oposição à filoplout⁵a de Helena e a filhdon⁵a de Páris.

Os filósofos criticam sobretudo a importância dada aos bens materiais por estes estarem concentrados nas mãos das mulheres e pelo fato delas comandarem os homens (*Pol.* 1269b 30-35). Segundo Aristóteles (*Pol.* 1270a 20-25), dois quintos de toda a extensão de terra estavam em poder das mulheres, característica dos povos guerreiros que se ausentam com freqüência de seus lares, deixando-os nas mãos das mesmas (*Pol.* 1269b 25-30). Já Plutarco, no tratado “Dizeres sobre as mulheres espartanas”,⁵¹ cita uma anedota que justifica o poder das mulheres sobre os homens:

“Tendo sido questionada por uma mulher da Ática: “por que vós, mulheres espartanas, sois as únicas a governar sobre os homens?”, ela disse: “porque somos as únicas que parimos homens”.

Com efeito, Plutarco opõe o casal espartano Helena e Páris ao casal ideal: Penélope, modelo de lealdade ao marido, e Ulisses, homem prudente; sugerindo que este casamento é feliz e invejado por todos, enquanto a união licenciosa de Páris e Helena é um paradigma de males. Ou seja, casamentos castos trazem felicidade, os outros são desafortunados.

⁵¹ Cf. 240e.

A presença da diversidade cultural, neste tratado, é utilizada de modo a exemplificar os bons e maus modelos que devem ser seguidos ou rejeitados a fim de que o casamento seja feliz e afortunado. Na verdade, Plutarco demonstra uma predileção pelos costumes gregos em detrimento aos de outros povos, quando há uma contraposição entre culturas diversas⁵², o que também podemos constatar no tratado *As virtudes das mulheres*.

2.4 Considerações sobre o tratado *Carta de consolação à sua mulher*

Esta carta de consolação foi escrita a Timoxena, esposa de Plutarco, em consequência da morte do bebê do casal. Como destinador e destinatário conhecem o pano de fundo, algumas informações não apresentam a referência textual, trazendo ao leitor dificuldades para decodificar certas passagens cujo sentido era claro para Plutarco e Timoxena. Ao falar de seus filhos, fica ambíguo a qual se está remetendo, pois Plutarco utiliza a palavra neutra (το τέκνον), podendo significar criança ou filho. Dessa forma, ele alude ao fato, a morte do filho, mas não sabemos a qual dos outros filhos que morreram se refere. Dentre as poucas informações explícitas, encontra-se o nome daquela que inspirou tal redação. Como a mãe, a menina morta chama-se Timoxena, e em dois momentos Plutarco a cita (2 - 608 C e 9 - 611 D). Sabe-se também que ela morreu aos dois anos de idade (8 - 610 E) e que outros dois filhos morreram antes dela. Um deles é Querão, o outro não fica claro.

A boa conduta de Timoxena como mãe e esposa é ressaltada por Plutarco de forma discreta. No primeiro parágrafo ele afirma que ela não é nem curiosa (perierg⁵aj) nem supersticiosa (deisidaimon⁵aj) (608 B). Em seguida (4 - 609 AC), Plutarco menciona a simplicidade com a qual Timoxena se mostrava, provocando a admiração dos cidadãos e dos filósofos que freqüentavam a casa do casal, e o equilíbrio dela nos momentos de sofrimento, especialmente na ocasião da morte dos outros dois filhos (609 E). Contudo, Timoxena parece ser uma mulher sensível, pois ao contrário das outras que entregam seus filhos aos cuidados alheios, e só quando estão limpos e cheirosos os pegam no colo, Timoxena sempre se dedicou à criação e à educação dos filhos, compartilhando-as com Plutarco. O consolador elogia ainda o bom senso da mulher ao não se deixar influenciar por mulheres detestáveis (kakḗn gunaikḗn) que só

⁵² Cf. *As virtudes das Mulheres* 246d.

aparecem para “atizar o fogo da fogueira”, ou seja, em momentos difíceis não têm autocontrole, lançam-se ao desespero inútil. Timoxema, em uma ocasião, esteve na casa da irmã de Téon para ajudá-la a combater as mulheres que choravam e se lamentavam descontroladamente.

Tendo exortado as diversas características virtuosas de Timoxena como meio de confortá-la, Plutarco não esquece de abordar o cerne da verdadeira consolação. Ambos compartilham da crença religiosa nos mistérios de Dioniso, acreditando na imortalidade da alma, razão esta que deve oferecer maior consolação para Timoxena ao perder seu bebê.

Pelo que ficamos sabendo de Timoxena, tanto a partir desta carta como de outros tratados de Plutarco, ela era letrada⁵³ e viveu um casamento harmonioso com seu marido. A data deste casamento, segundo Hani⁵⁴, não pode ser precisada, mas deve ter ocorrido por volta dos anos 70 do primeiro século de nossa era. Desta união nasceram quatro filhos e uma filha, sendo que dois já haviam morrido antes da pequena Timoxena. Um deles, mencionado na Carta, chamava-se Querão e provavelmente morreu ainda muito novo (609 D); o outro, alguns críticos identificam com Soclaros, possivelmente mais velho, pois Plutarco dedicou-lhe o tratado *Sobre o modo de compreender os Poetas (De aud. poet.)* “escrito no momento em que ele (Soclaros) estava na idade de ler e apreciar os poetas, quer dizer, quando tinha uns doze anos”.⁵⁵ Autobulos e Plutarco Junior são os outros dois, para os quais Plutarco dedica o tratado *Sobre a criação da alma no “Timeu” (De na. procr. in Timaeo)*.

A menção da descendência de Plutarco não seria relevante se a Carta não nos oferecesse um elemento que viesse a refutar, ou ao menos questionar, a quantidade de filhos que Plutarco teve. Na abertura da carta ele diz ter tomado conhecimento da morte da filha parῆ τῶν γυγατριδῶν “a partir da neta” (608 B 3-4). Alguns comentadores traduzem γυγατριδῶν como sobrinha, Babut⁵⁶ entretanto afirma que eles se apóiam apenas sobre um exemplo desprovido de qualquer valor convincente. “Se nos ativermos ao valor normal do termo, somos levados a concluir que além dos cinco filhos, os quais ele fala na Carta, Plutarco teve uma filha já em idade de ser casada e mãe de uma criança no momento da morte da pequena Timoxena”.⁵⁷ No entanto, após uma longa e confusa análise de outros tratados que nos oferecem algumas pistas sobre a estrutura familiar de Plutarco, Babut conclui que o termo γυγατριδῶν

⁵³ Em *Preceitos para o casamento* 48-145 A, Plutarco menciona o fato de Timoxena ter escrito o tratado *Sobre a toalete*.

⁵⁴ (1980: 175).

⁵⁵ Babut (1981: 48)

⁵⁶ *Idem ibidem* p. 49.

na Carta deve ser entendido com um valor diverso daquele pelo qual é empregado usualmente, ou seja, neta. Ele sugere que o termo seja traduzido por nora, portanto, *qugatridαj* seria a esposa de Autobulos, sendo uma espécie de filha de Plutarco por aliança familiar. Com isso, temos três correntes que defendem uma tradução distinta para *qugatridαj*. Volkmann⁵⁸, Wilamowitz⁵⁹, K. Ziegler e W. Christ⁶⁰ traduzem o termo por ‘sobrinha’; Heize⁶¹, Lacy-Einarson⁶² e Hani⁶³, J. traduzem por ‘neta’; e Babut⁶⁴ por ‘nora’.

Uma curiosidade sobre a Carta diz respeito a sua publicação, se foi o próprio Plutarco que a publicou ou se a foi por seus herdeiros. Não há como ter certeza. Em favor da primeira hipótese argumenta-se que era comum, no tempo de Plutarco, a publicação de cartas consolatórias; por outro lado, a Carta traz títulos diferentes em seus diversos manuscritos, o que sugere uma publicação póstuma.

Outro fato interessante ressaltado por Hani⁶⁵ é o caráter improvisado da carta. Plutarco a escreveu durante uma viagem e por isso não tinha em mãos tantos recursos literários que pudessem ajudá-lo a redigi-la. Uma prova disso são as escassas citações, havendo apenas três: Eurípides, Teógnis e Esopo, que provavelmente Plutarco fez de memória.

A *Carta de consolação à sua mulher* não é o único tratado consolatório de Plutarco, há também *Consolação a Apollônio* e sabemos através do *Catálogo de Lâmprias* que Plutarco redigiu mais outras duas consolações: *a Asclepiades* (Lâmprias 111) e *a Béstia* (Lâmprias 157). Além disso, no tratado *As virtudes das mulheres*, Plutarco diz ter proferido uma consolação a Clea, em virtude da morte da mãe desta, Leôntis. Plutarco escreveu ainda algumas obras que, do ponto de vista teórico, versavam sobre a consolação epicuriana. São elas: *Per⁸ Ølup⁵aj*. (Lâmprias 172), e possivelmente *Per⁸ Øtarax⁵aj* (Lâmprias 179) também apresentasse um conteúdo relacionado à consolação epicuriana.

Além dos tratados citados acima, reconhecidos como consolatórios, Plutarco escreveu alguns que apresentam estrutura muito semelhante às consolações. De acordo com Hani⁶⁶, *De*

⁵⁷ *Idem.* p. 50.

⁵⁸ *Leben, Schritten...Plutarch*, I, p. 29. *Apud* Hani (1980: 176).

⁵⁹ *Commentariolum Grammaticum*, III, p. 23 ss. *Apud* Hani (1980).

⁶⁰ *Gesch. d. gr. Literatur*, 5^o ed., II-1, p.368. *Apud* Hani (1980)

⁶¹ H. Heinze, *Die Familie des Plutarchos v. Chaironeia*, Progr. Pr. Stargard, 1886, p. v ss. *Apud* Hani (1980).

⁶² *Plutarch's Moralia*, VII (Loeb Classical), p.581 e 575.

⁶³ Hani (1980: 188).

⁶⁴ Babut (1981).

⁶⁵ Hani (1980: 179).

⁶⁶ *Idem ibidem* pg.137.

Cohibenda ira, *De tranquillitate animi* e *De exilio* assemelham-se aos escritos que tratam da filosofia prática, e que deram o título de ‘diretor de consciência’ a Plutarco. Estes três tratados estavam inseridos na tradição retórica e por isso apresentam similaridades à carta de consolação, por exemplo: tópicos tradicionais das consolações (a pobreza, a servidão, a desonra, o exílio etc.), exemplos retirados da história ou da literatura e principalmente a idéia de que todas as vicissitudes da vida devem ser encaradas a partir da idéia de eternidade.

A carta de consolação pode nos remeter primeiramente ao consolo maternal, mas de acordo com os registros históricos e com a situação da mulher grega, no momento em que a filosofia se desenvolve, a relação entre o consolo filosófico e a mulher não deve ser entendida como algo recorrente. Pois, neste período nem a filosofia, nem o estado se preocupavam com as mulheres. Na famosa oração fúnebre⁶⁷, pronunciada por Péricles, nota-se como ele consola os pais e os irmãos dos heróis mortos na batalha e, ao contrário, trata com desprezo e desdém as esposas e filhas, dizendo a elas: “E se é necessário que eu mencione algo a respeito da virtude das mulheres, as quais são agora viúvas, com uma breve exortação indicarei tudo. É grande a glória para vós se não vos tornardes piores que a vossa natureza e grande é a gloria daquela cuja fama, em relação à virtude ou ao reproche, se espalhe o menos possível entre os homens”.⁶⁸ A respeito deste discurso, vários críticos já tentaram diversas formas de interpretação. Alguns deles⁶⁹, Gomme, P. Walcot, Dover, W. K. Lacey, interpretam esta referência às mulheres como algo positivo, sugerindo que a *ἡ ἄνθρωπος*, a qual a mulher não deve ser inferior era nobre e algo para se orgulhar. Quanto à segunda exortação; a restrição à fama está associada à única atividade pela qual a viúva poderia ser reconhecida, o lamento pelo marido, sugerindo assim que ele não fosse nem excessivo nem deficiente. Rusten⁷⁰, no entanto, acredita que a linguagem utilizada nos dois termos do conselho é “absolutamente dura e cruel”. Da mesma forma Marthe⁷¹ afirma que este discurso pode ser considerado como uma referência ao sexo feminino, mas de forma nenhuma podemos chamá-lo de consolação. No entanto, alguns séculos mais tarde, já sob o domínio de Roma, quando as mulheres passam atuar de forma mais significativa fora do âmbito privado, adquirindo uma cultura que por muito tempo era exclusiva do sexo masculino, alguns escritores vão produzir, diretamente para elas, singelas cartas de consolação. É preciso lembrar

⁶⁷ Tucídides, *A guerra do Peloponeso*. vol II.

⁶⁸ *A guerra do Peloponeso*. vol II, 45, 2.

⁶⁹ Cf. Tucydides, *The Peloponnesian war*. edição comentada de J. S. Rusten (1993)

⁷⁰ *Idem*.

⁷¹ (1889: 162)

também que as mulheres que recebiam o conforto filosófico não eram simples mulheres, mas aquelas que de alguma forma pertenciam a um meio letrado. Mulheres, irmãs, filhas, parentes de filósofos acostumadas aos estudos literários. Assim, Plutarco consolou sua mulher e Sêneca⁷² sua mãe. As cartas endereçadas às mulheres parecem conter menos aquela dureza dos princípios estoicos que acabam sendo suavizados por “acentos tocantes”, “exortações afetuosas e graça poética”.

2.5 Sobre o gênero literário da consolação

O gênero consolatório certamente foi do gosto de Plutarco por estar relacionado à filosofia moral e prática, que estão presentes em grande parte dos tratados morais e nas próprias *Vidas Paralelas*. Sem dúvida, Plutarco foi herdeiro de uma longa e antiga tradição que se estabeleceu desde os povos arcaicos.

A consolação sempre ofereceu um alento aos que necessitavam curar problemas da alma. Através de um discurso moral, era exigido do Homem não se deixar abater pelo sofrimento, visto como algo menor, degradante. Na verdade, a idéia não era evitar o sofrimento, mas sim mantê-lo sob domínio, evitando o excesso e o descontrole. Dessa forma, adequando a dor a uma série de preceitos morais, o Ser se fortalece, enobrece o espírito e sente-se moralmente confortado, imaginavam os antigos.

Com o passar das diferentes épocas os meios utilizados para se alcançar tal objetivo variaram bastante; em seus primórdios, eram um tanto quanto ingênuos e bizarros. “Sem dúvida, pode-se rir das ingenuidades da ignorância primitiva. Os gregos antigos, como acontece com os povos primevos e ainda hoje com alguns povos selvagens, experimentavam, nas dores morais, remédios puramente físicos”.⁷³ Igualmente, durante toda Antigüidade os encantamentos mágicos através do discurso eram utilizados para curar os males físicos e morais. O poder da palavra era tão forte que em algumas ocasiões os antigos eram enganados pelas falsas etimologias. Marthe⁷⁴ cita um exemplo interessante: a palavra grega *balane'*on, que significa banho, apresenta uma relação aparente com *bállw*, que significa lançar, expelir; assim, acreditavam que o banho expelia as dores da alma.

⁷² *Ad Helviam*.

⁷³ Marthe (1889: 137).

⁷⁴ (1889: 139).

A consolação como gênero constituído aparece tardiamente na Grécia, mas suas origens encontram-se nas tragédias de Sófocles, Eurípides, e nas comédias de Menandro, Filemon e Aléxis. Sem esquecer Homero, que é fonte para todos os gêneros literários. Foi, no entanto, a sofística a que mais contribuiu para o estabelecimento da consolação como um gênero literário.⁷⁵ Antífon, segundo Hani⁷⁶, é considerado o pai da consolação. Foi autor da obra *τῆς ἐν ὀλῳπῆς*, que através do discurso procurava curar o ‘doente’. Os procedimentos dialético e retórico, na busca pela cura moral, vão se tornar as marcas definitivas da consolação.

O desenvolvimento da filosofia grega proporciona uma nova maneira de aliviar os sofrimentos que eram apaziguados pelos preceitos morais. A filosofia vai se preocupar com os atos de instruir, exortar e até consolar. No entanto, esta última tarefa parece ser a mais difícil. Nas primeiras o filósofo desfruta de uma série de artifícios retóricos, que se não são de todo verdadeiros, são ao menos realmente persuasivos. Além disso, os atos de ensinar e aprender se desenvolvem, em condições normais, com predomínio da razão sobre a emoção. Já o ato de consolar trabalha com algo que está destituído de razão, então, Como persuadir o desespero? Apesar da dificuldade, os gregos acreditavam na eficácia da consolação e não tardaram a recolher, acumular e classificar razões para as mais diversas espécies de infortúnio. “Eles criaram gêneros e subgêneros; eles por assim dizer, os etiquetaram, organizando-os em gavetas filosóficas onde os retiravam, segundo a ocasião e o momento, de acordo com o mal que se desejava combater”.⁷⁷

A filosofia abre espaço para o nascimento de uma ciência moral, na qual participaram grandes nomes como Demócrito, Platão, Aristóteles, Teofrasto, Epicuro e também os estóicos. Foi, porém, um filósofo da Academia chamado Crantor que primeiro organizou um livro, reunindo nele tudo que a filosofia, durante anos, acumulou sobre a vida e a morte, a fim de acalmar a dor de um pai que havia perdido sua filha. Apesar do desaparecimento do livro de Crantor, temos muitas passagens preservadas nas obras de outros autores, pois o livro tornou-se uma espécie de fonte na qual todos os consoladores, incluindo Plutarco, Sêneca, Cícero e outros foram buscar argumentos consolatórios. Dentre estes podemos destacar que o Homem está destinado a morrer, que a natureza precisa se desfazer dos seres para produzir o novo, que a matéria da qual somos compostos é como a argila na mão do escultor que a toma novamente e a

⁷⁵ Cf. Hani (1985: 15).

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ Marthe (1889: 141).

transforma em novas criações, que o morto está livre da prisão do corpo, que a morte é preferível à vida, etc. É claro que todos estes argumentos sofreram o jugo dos valores da época e em determinado período foram mais aceitos ou não.

Ao adotar o gênero consolatório cada doutrina filosófica desenvolveu um pensamento mestre, organizando, dessa forma, o discurso consolador. Os estóicos consideravam a *luph* como uma das quatro paixões principais: *edon*, *spiqum⁵a*, *luph*, *fboj*, sendo estados irracionais da alma e portanto contrários à natureza. O estóico Cleanto se limitava a ensinar que aquilo que acreditamos ser um mal não o é. Crisipo propunha como base de seu ensinamento a submissão à Necessidade e a aceitação da condição humana. Sêneca, grande estóico, escreveu pelo menos seis consolações (*Ad Marcian*, *Ad Helviam*, *Ad Polybium*, *Ad Lucilium*, *De tranquillitate animi*, *De immaturata morte* [perdida]). A escola epicuriana também se preocupou com a cura dos sofrimentos e o medo da morte. Estimulavam os ‘doentes’ a se desviarem da idéia da perda da pessoa querida, dirigindo seus pensamentos aos prazeres da vida. A escola de Cirene ensina a seus discípulos que nada de inesperado aconteceria a eles. Outros empregavam idéias vindas de diversas escolas construindo uma espécie de ‘colcha de retalhos’ das doutrinas filosóficas.

No fim da República Romana e principalmente no Período Imperial o ato de consolar tornou-se uma profissão para aqueles que eram hábeis eloquentes. Os consoladores profissionais anunciavam em suas casas que ali, não de graça, se oferecia qualquer tipo de consolo. Eles já haviam elaborado anteriormente discursos apropriados para paralíticos, cegos, idosos infelizes, exilados, homens que se tornaram escravos, que perderam um parente, um amigo, um filho, etc.; bastava um pouco de domínio retórico para convencer, às vezes com argumentos inusitados, aqueles que se encontravam no desespero. Dentre as consolações antigas não se tem registro de nenhum exemplo destinado aos paralíticos e cegos, porém Marthe⁷⁸ sugere que o argumento utilizado por um monge do século IV deveria ser algo tradicional, vindo da sofística grega. Este, na tentativa de consolar um irmão que ficou cego, disse: “Não tem por que te afligires, se tu não tens mais os olhos, este órgão vil, que possuem também os ratos, os lagartos e os menos nobres animais”. Nem sempre os argumentos utilizados a fim de confortar alguém eram assim tão absurdos. Pelo contrário, Cícero encontrou ótimas razões para o consolo da velhice. Em *De senectute* ele rebate quatro censuras que os antigos dirigiam à velhice: que ela nos afasta dos negócios (VI), tira-nos as forças (IX), priva-nos de quase todos os prazeres (XII) e aproxima-nos

da morte (XIX). Em relação a primeiras delas, Cícero diz que há coisas mais importantes do que os negócios, como por exemplo: a carreira pública, na qual os mais velhos, sendo mais prudentes que os jovens, podem oferecer bons conselhos ao Estado. Além disso, o velho pode se dedicar ao estudo intelectual e ao cuidado do espírito. Se o velho perde a força física, o mesmo não acontece com o espírito. Quanto à privação dos prazeres, Cícero observa que a velhice liberta o homem da tirania das paixões e oferece-lhe os prazeres do espírito. Por fim, o medo da morte é rebatido com a crença na imortalidade.

Na época em que Plutarco redigiu suas consolações o gênero já havia sofrido forte influência das escolas de retórica, o que fez com que as produções do gênero fossem submetidas a regras rígidas de estilo e método de composição. Mitchell⁷⁹ afirma que tanto a consolação pagã quanto a cristã obedeciam a um modelo literário que a classificava em três tipos principais: a oração⁸⁰, o tratado e a carta. Algumas vezes a distinção entre tratado (λγγογ) e carta (σγγραμα) não é tão simples, principalmente quando o primeiro é endereçado nominalmente a alguém. A diferença entre carta e tratado, segundo Demetrius de Falerum⁸¹, pode ser percebida no tamanho, na dicção e no conteúdo. Uma carta não deve ser muito longa (228; 234), da mesma maneira, o remetente não deve exagerar nos provérbios nem nas máximas, que são aceitos de forma moderada (232). O tratado de Plutarco *Consolatio ad Apollonium* é conhecido como uma carta, mas o próprio autor, no fim do texto (121E) o considera um λγγογ παραμυθητικόν, ou seja, um tratado. Sêneca mostra-se consciente dos parâmetros estabelecidos para a epistolografia tanto em relação ao tamanho (Ep. 45, 13) quanto ao estilo (Ep. 59, 5-6; 75, 1-2), porém, as consolações *Ad Marciam*, *Ad Polybium* e *Ad Helviam* são tradicionalmente⁸² consideradas tratados, apesar de terem um destinatário identificado e terem sido escritas em uma ocasião específica.

De acordo com os preceitos retóricos, a consolação era dividida em duas partes distintas, porém não se desenvolviam isoladas uma da outra. Menandro, no segundo tratado de Per⁵ 9pide⁵ktikwn, aborda a consolação. Encontra-se lá uma série de normas e sugestões de como compô-la. Segundo ele a consolação deve conter duas partes: na primeira (413, 15) há um caráter pessoal, abordando a situação específica e particularidades do destinatário; na

⁷⁸ Marthe (1889: 146).

⁷⁹ Mitchell (1968: 299)

⁸⁰ Cf. Spengel, *Rhetores Graeci*, III, p 434ff. Nesta passagem Menandro discute os vários tipos de orações funerais.

⁸¹ per⁸ 8rmhne⁵aj. *Apud* Mitchell (1968).

⁸² Cf. Mitchell (1968: 300)

segunda (413, 20) prevalece um tom mais geral, é a parte consolatória propriamente dita, sendo composta por máximas e exemplos que davam um aspecto semelhante a todas as consolações. Waltz em sua edição aos Diálogos de Sêneca afirma: “É esta parte teórica, tradicional, esta base de lugares comuns sobre a morte, a dor, os deveres do homem consigo e com o outro que explicam e justificam a forma do título latino: *De consolatione*”.⁸³ Com esta constituição dupla, metade de caráter particular e metade de caráter geral, a consolação, por um lado, se aproxima da carta, por outro, da composição destinada ao ensino moral. É essa mistura do gênero epistolar com o didático que torna o gênero consolatório original, segundo as afirmações de Waltz.⁸⁴

⁸³ Waltz (1950: VI).

⁸⁴ *Idem ibidem*.

As virtudes das mulheres

Acerca das virtudes das mulheres, ó Cléa, não tive a mesma opinião que Tucídides⁸⁶. Ele é de opinião que melhor é aquela sobre a qual menor conversa houver entre estranhos, concernindo à censura ou elogio, pensando que certamente como seu corpo, o nome da mulher nobre deve permanecer trancado e nunca vir a público⁸⁷. Górgias mostra-se para nós mais refinado, exortando que não a aparência, mas a reputação da mulher deveria ser conhecida por muitos⁸⁸. O costume romano⁸⁹ parece ser o melhor, pois permite o elogio público conveniente tanto aos homens quanto às mulheres, após o fim de suas vidas. Portanto, quando Leôntis, a melhor, morreu, eu tive imediatamente naquele momento uma longa conversa contigo, não desprovida do encorajamento do filósofo, e agora, como tu querias, escrevi para ti o que restou do que foi dito, sobre os dizeres acerca da virtude do homem e da mulher ser uma única e a mesma, contendo demonstração histórica e sem ter sido composta para o prazer da escuta. Se em um discurso persuasivo também o prazer está presente na natureza do exemplo, então o discurso não evita a graça que auxilia na exposição, nem tem vergonha de

às musas as graças unir,

belíssima parelha

como Eurípides⁹⁰ diz, fazendo brotar a fé do amor e da alma pelo que é belo.

Vá, se afirmando ser a pintura do homem a mesma que a da mulher, exibíssemos tais pinturas feitas por mulheres, quais Apeles nos deixou, ou Zêuxis, ou Nicómaco, acaso alguém

⁸⁵ As notas dos textos traduzidos representam uma compilação das notas de diversas edições consultadas durante a pesquisa. No entanto, não se pode dizer que trata-se apenas de uma compilação, porque muitas delas sofreram alterações, seguindo o critério de relevância para o trabalho. Ainda quero ressaltar que sempre que foi possível conferi e cotejei todas as informações, no entanto, nem todas as obras citadas estavam ao meu alcance. Nesse caso, algumas notas foram suprimidas e outras permaneceram em virtude da presença da mesma informação nas diversas edições.

⁸⁶ Cf. *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II 45.

⁸⁷ Cf. *Moralia* 217 F e 220D.

⁸⁸ Cf. opinião de Aristóteles; *Política* I 259 B; I 260 A 21-24.

⁸⁹ Cf. Plutarque, *Vie de Camille* 133 B; Cícero, *De oratore* II. 11 (44).

⁹⁰ *Heracles* 673, provavelmente citado de memória, há troca e transposição de palavras.

nos censuraria por ter como objetivo ser agradável e sedutor mais do que ser persuasivo? Eu penso que não.

E por quê? Declarando que a poética, ou a arte da adivinhação não é uma quando feita pelo homem, e outra quando feita pela mulher, mas a mesma se compararmos os poemas de Safo aos de Anacreonte, e os oráculos de Sibila aos de Bácsis, alguém poderá impugnar com razão a demonstração, porque ela leva o ouvinte, estando satisfeito e agradado, a acreditar nisso? Não, nem isso dirias.

E certamente não é possível compreender melhor a similaridade e a diferença de cada uma, da virtude masculina e da feminina, do que colocando, de uma vez, vidas ao lado de vidas e feitos ao lado de feitos, como obras de grande arte, considerando também se a grandeza de Semíramis tem o mesmo traço e característica que a de Sesóstris, ou se a inteligência de Tanácilis é a mesma que a do rei Sérvio, ou se o espírito de Pórcia é o mesmo de Bruto, e se Pelópidas tem em comum a autoridade e o poder com Timócleia. A partir disso, as virtudes se distinguem pela natureza das cores e assemelham-se pelos costumes estabelecidos, pelo temperamento das pessoas, pela alimentação e pelo modo de viver⁹¹.

Assim, Aquiles é valente de forma diferente de Ajax, e a inteligência de Odisseu não é igual à de Nestor; nem Catão é justo como Agesilau, nem Irene é tão apaixonada pelo seu marido quanto Alceste, nem Cornélia tão espirituosa quanto Olímpia. Mas, apesar disso, não reconhecemos muitos tipos de virilidade, inteligência e justiça; pois somente as dessemelhanças de cada um não excluem ninguém de receber elogio adequado de que lhe é próprio.

Portanto, as coisas muito célebres, e quantas eu imagino que tu, seguramente, tendo encontrado em livros, tens notícia e conhecimento, já deixarei de lado. Exceto que algumas coisas dignas de audição passaram despercebidas aos que antes de nós registraram histórias comuns e públicas, já que muitas coisas dignas de relato foram feitas pelas mulheres, em conjunto ou individualmente; não seria ruim mencionar antes as coisas feitas em comum.

As Mulheres de Tróia⁹²

⁹¹ Cf. Hippocrates, Vol. I XXIII Loeb; Cicero, *Tusculan Disputations* I. 33 (80).

⁹² Cf. *Moralia* 265 B-E; várias alternativas para o costume das mulheres beijarem seus maridos; Plutarch's, *Life of Romulus* I 17 F; Dionysius of Halicarnassus, *Roman Antiquities* I 72-73. P. H. Stader demonstra, em sua análise, que a origem deste relato é advinda de Aristóteles (*Nomima Barbarika*), no entanto, Plutarco apresenta três versões modificadas, em relação ao original. A principal diferença apresentada é a aceitação da lenda difundida na época, referente à origem da mulher chamada Roma, ser troiana. Virgílio e Tito Lívio também sustentavam esta hipótese.

A maioria dos que fugiram de Tróia por ocasião de sua captura sofreu com o inverno e, por causa da inexperiência em navegação e da ignorância sobre o mar, eles foram levados para Itália onde correram com urgência e dificuldade para os portos e ancoradouros ao redor do rio Tibre. Enquanto os homens vagavam pela região, buscando informações, ocorreu às mulheres o pensamento de que aos homens bem sucedidos e felizes é melhor qualquer habitação na terra que toda errância e viagem marítima, e que era necessário criarem uma pátria, já que os homens não podiam recuperar a terra destruída. Então, concordaram e queimaram os navios. Uma mulher, Roma, assim disseram, tomou a liderança. Tendo agido assim elas foram em direção aos homens que socorriam as naus no mar, temendo a cólera deles; então, umas a seus maridos, outras a seus parentes, abraçando e beijando os adoçaram com essas demonstrações de amizade. Assim, surgiu e permanece até hoje o costume para as mulheres romanas, de saudar seus maridos com um beijo.

Os troianos, assim parece, tornando-se mais experientes acerca dos habitantes locais, que os acolheram gentil e humanamente, gostaram do que foi feito pelas mulheres e fundaram sua cidade ali com os latinos.

As Mulheres de Fócis⁹³

O feito das mulheres de Fócis não encontrou nenhum escritor célebre para descrevê-lo, mas tal feito não é inferior a nenhum outro praticado pelas mulheres com relação à virtude; tendo como testemunho grandes ritos que os fócios realizaram, ainda hoje, nos arredores de Hiâmpolis⁹⁴ e os decretos antigos dos quais um está registrado, em cada parte da ação na vida de Dáifanto⁹⁵, enquanto o feito das mulheres é o seguinte.

A guerra⁹⁶ dos tessálios contra os fócios era sem trégua, pois por um lado, estes mataram em um único dia todos os governantes e tiranos daqueles, nas cidades fócias, por outro lado os

⁹³ Cf. Polyaeus; *Strategmata* VIII. 65; Pausanias, X 1, 3-11; O desespero dos fócios é retratado por Pausânias, mas a aceitação do plano que incluía a morte na pira, evitando a escravidão, é retratado apenas por Plutarco.

⁹⁴ Cidade mencionada por Homero (*Il.* II 521). Encontrava-se na estrada principal que unia o norte ao centro da Grécia. Cf. Pausanias, X 1, 2-10; 3, 5-6.

⁹⁵ O que Plutarco escreveu sobre a vida de Dáifanto não foi preservado, há apenas fragmentos. Cf. Vol. XV *Moralia, Fragments* pg. 83. Encontra-se registro no *Catálogo de Lamprias* nº 38. Esta obra não estava incluída nas *Vidas Paralelas*, foi o registro da vida de um herói, da mesma forma que o relato sobre Aristômenes e Aratos o foram.

⁹⁶ O conflito entre fócios e tessálios foi descrito primeiramente por Heródoto (VIII. 27 - 28). Ele relata duas guerras em que os tessálios foram massacrados. Pausânias, por sua vez, apresenta uma versão mais completa dos mesmos. Ambos datam o fato um pouco antes da invasão persa.

tessálios massacraram duzentos e cinquenta reféns fócios⁹⁷. Então, avançaram com todo exército pela Lócrida, tendo tomado a decisão de não poupar nenhum homem adulto e escravizar as crianças e mulheres. Assim, Dáifanto, filho de Batílio, um dos três governantes de Fócis, persuadiu os fócios a encontrar os tessálios na batalha e, tendo conduzido em conjunto as mulheres e os filhos vindos de toda a fócida, para um certo lugar, empilhar ao redor deles toras de lenha e deixando guardas lá, deram-lhes a ordem que se soubessem que os homens foram vencidos, rapidamente acenderiam a madeira e queimariam totalmente os corpos. A maioria tendo votado isso, um homem levantou-se e disse que isso seria justo se essas coisas parecessem boas também para as mulheres,⁹⁸ senão renunciariam ao plano e não as forçariam. Esse discurso tendo chegado até as mulheres, reuniram-se entre elas e votaram as mesmas coisas. Também honraram Dáifanto porque ele planejou o melhor para a Fócis. Dizem, que as crianças debateram privadamente e votaram na assembléia a mesma coisa.

Isso feito, os fócios atacando nos arredores de Cleona, em Hiâmpolis, venceram. Então, os gregos chamaram o voto dos fócios de “desespero”⁹⁹, e o maior festival de todos, Elafebólia¹⁰⁰, em honra a Ártemis, celebram até hoje em Hiâmpolis, em nome daquela vitória.

As mulheres de Quios¹⁰¹

Os quios estabeleceram-se na Leucônia por este motivo: um homem dentre os que pareciam ser de família notável, em Quios, casava-se. A noiva estava sendo levada sobre a parelha. O rei Hípoclo sendo amigo íntimo do noivo e estando presente com o resto, havendo bebida e alegria, juntou-se ao carro. Sem tomar nenhuma atitude insolente, mas conforme era de costume e por brincadeira, ainda assim, os amigos do noivo mataram-no.

⁹⁷ Cf. Esquines, *De falsa legatione* 140.

⁹⁸ A menção da assembléia das mulheres por Plutarco faz parte da exaltação da virtude feminina, e por isso não é citada por Pausânias.

⁹⁹ O ato desesperado dos fócios não foi único na História. Há muitos relatos sobre a idéia de queimar mulheres, crianças e bens materiais no caso de uma derrota na guerra. Cf. Pausanias X 1, 7; Polybius (16. 29 - 35); Heródoto (I. 176) narra os lícios ateando fogo em tudo antes de partirem para o combate contra Hárpagos; Appian (*Bellum Civile* 4. 76 - 80) relata a morte de mulheres e crianças na pira, seguido do suicídio dos homens quando Brutus marchou contra Xantes; Arrian, *Anabasis* I. 24. 4, menciona a rendição de Xantes; Lívio narra o sacrifício dos cidadãos de Astapa durante a Segunda guerra púnica (28. 22. 23)

¹⁰⁰ É celebrado em março/abril. O culto de Ártemis nesta cidade é testemunhado por Estr; IX 2, 3 e 3, 15; Pausanias, X 1,2 e 35, 1 e Plínio, *Histoire Naturelle*, IV 27.

¹⁰¹ Cf. Polyaneus, *Strategmata* VIII 66; a guerra entre os eritreus e os quios também foi digna de relato para Frontinus que a narra de duas maneiras (*Strategmata* 2. 5. 15). Heródoto I 18. menciona uma guerra em que os milésios auxiliam os quios contra a Eritrêia, a qual sempre manteve rivalidade comercial com Quios.

O ódio divino tendo se revelado para os quios, o deus ordenou matar aqueles que mataram Hípoclo, mas eles disseram que todos eles haviam matado Hípoclo. Portanto, o deus imediatamente ordenou que todos deixassem a cidade, se todos estavam envolvidos no sacrilégio. Assim, os responsáveis e participantes do assassinato e aqueles que de alguma maneira consentiram, não estando em número pequeno e nem sem força, foram para Leucônia, a qual primeiramente tiraram dos coronéios e apossaram-se junto com os eritréios.

Mais tarde entraram em guerra contra os eritréios, naquele momento os mais poderosos da Jônia, os quios tendo feito uma expedição contra a Leucônia não puderam resistir e em virtude de um pacto, concordaram em deixar a cidade, tendo cada homem uma túnica e um manto e mais nada. As mulheres os reprovavam, se eles abandonando as armas iam nus por entre os inimigos. Quando os homens afirmaram que tinham jurado, as mulheres ordenaram-lhes a não abandonar as armas, e dizer para os inimigos que a lança é como uma túnica, o escudo como um manto para quem tem espírito. Obedecendo estas determinações e falando francamente com os eritréios, mostraram as armas e os eritréios temeram a coragem deles e ninguém se aproximou, nem tentaram impedi-los, mas ficaram satisfeitos com partida deles. Portanto, os quios tendo aprendido a serem corajosos com as mulheres, salvaram-se.

Quanto a esse ato virtuoso, em nada deixou pra trás os feitos das mulheres de Quios, e muito tempo depois, quando Felipe, filho de Demétrio, sitiando a cidade, proferiu uma proclamação bárbara e arrogante que os escravos deserdassem em favor dele, em troca de liberdade e do casamento com suas proprietárias, unindo-os às mulheres dos seus senhores. As mulheres adquiriram um ânimo feroz e junto com seus escravos, estando indignados e ao lado delas, precipitaram-se para o alto dos muros e atirando pedras e flechas, elas encorajando e ficando ao lado dos combatentes até o fim, defendendo-se e atacando os inimigos, expulsaram Felipe sem que nenhum escravo tivesse deserdado em favor dele.

As mulheres de Argos¹⁰²

Dentre os trabalhos realizados em comum pelas mulheres, nenhum é mais notável que a batalha contra Cleómene, em volta de Argos, que lutaram por incentivo da poetisa Telésila. Esta, dizem, sendo de família nobre, mas tendo um corpo enfermo, mandou consultar o deus para saber a respeito de sua saúde e tendo sido predito que cultivasse as Musas, obedecendo o deus,

entregou-se a poesia e a música e rapidamente livrou-se do sofrimento e foi admirada pelas mulheres por causa de sua arte poética.

Então Cleómene, rei dos espartanos, tendo matado muitos argivos (mas de forma alguma 7.777¹⁰³, como fantasiam alguns) marchou contra a cidade. O ímpeto e audácia divina tomaram as mulheres mais jovens, para repelir os inimigos em nome da pátria. Sob a liderança de Telésila tomaram as armas¹⁰⁴ e colocando-se junto à linha de defesa, em círculo, rodearam as muralhas de modo a surpreender os inimigos. Muitos caíram, porém, Cleómene foi repellido. O outro rei Demárato¹⁰⁵ vindo como Sócrates diz, ocupou Panfiliaco e elas o expulsaram. Assim a cidade sobreviveu, e as mulheres que caíram na batalha, elas enterraram perto da estrada argiva; às que sobreviveram, permitiram erigir um templo a Eniálio, como memorial dos seus atos virtuosos.

Alguns dizem que a batalha aconteceu no sétimo dia do mês, o qual agora é chamado de o Quarto mês, e que antigamente era chamado de Hermes pelos argivos; por outro lado, outros dizem que a batalha aconteceu no primeiro dia do mês, durante o qual, até hoje, celebram as festas da Insolência. Vestem as mulheres com túnicas e mantos masculinos e os homens com os robes e véus femininos.

Tentando reparar a falta de homens, não uniram as mulheres com os escravos, como Heródoto¹⁰⁶ conta, mas dentre os vizinhos, os melhores, deram a cidadania. Parecia que elas desrespeitavam e olhavam com indiferença para eles, no momento de ir deitar, sendo eles inferiores. Portanto estabeleceram uma lei¹⁰⁷ obrigando às mulheres casadas que têm barba a dormir com seus maridos.

As Mulheres Persas¹⁰⁸

Ciro, tendo causado a revolta dos Persas contra o rei Astíago e os medas, foi vencido na batalha. Os Persas fugindo em direção à cidade, faltava pouco para que os inimigos também entrassem junto com eles, as mulheres foram ao seu encontro às portas da cidade e levantaram as

¹⁰² Cf. *Moralia*, 223 B (4); Heródoto, VI 75 - 77; Polyaneus, *Strategmata* VIII 33 e Pausanias, II 20, 8, 10.

¹⁰³ Seis mil, segundo Heródoto, VII 148; VI 77-82.

¹⁰⁴ Cf. *Moralia* 223 B.

¹⁰⁵ Cf. *Moralia* 219 F – 220 C.

¹⁰⁶ Heródoto, VI 83.

¹⁰⁷ Estranho costume que dizia que as mulheres casadas tinham que usar barba, quando dormiam com seus maridos.

¹⁰⁸ *Apud* Stadter. Cf. Polyaneus, *Strategmata* VII 45, 2.; Justin, *Historiae Philippicae* (I. 6. 13. 15); Nicolaus of Damascus (FGr. Hist. 90 F66, 43 - 44) narram de maneira similar a vitória de Ciro sobre Astíago e os medas.

roupas e disseram¹⁰⁹ “para onde vós fugis, vós que sois os mais covardes dentre todos os homens? Pois fugindo não podeis esconder-se aqui, de onde viestes”. Os Persas envergonhando-se diante de tal visão e de tais palavras, censuraram a si mesmos e virando-se atiraram-se novamente sobre os inimigos, colocando-os em fuga. A partir disso foi estabelecida uma lei. Quando um rei entrasse¹¹⁰ na cidade, cada mulher receberia uma moeda de ouro, Ciro foi quem a estabeleceu. Dizem que Oco¹¹¹, sendo miserável em tudo e o mais ganancioso dentre os reis, sempre contornava a cidade¹¹² mas não entrava, porém privava as mulheres dos presentes. Então, Alexandre veio até a cidade duas vezes e deu para as mulheres grávidas o dobro da quantia.

As Mulheres Celtas¹¹³

Antes dos celtas cruzarem os Alpes e estabelecerem-se na Itália, que agora é a terra deles, uma terrível e incansável discórdia abateu-se sobre eles até gerar uma guerra civil. As mulheres surgiram em meio às armas, assumindo as contendas, arbitraram e julgaram-nas de modo tão irrepreensível, que surgiu uma maravilhosa amizade entre todos, tanto entre os cidadãos como entre as famílias. A partir disso, os celtas continuaram a deliberar com as mulheres¹¹⁴ a respeito da guerra e da paz e a julgar através delas as questões ambíguas em relação aos aliados. Pelo menos, nos acordos com Ánibas, escreveram que se os celtas se queixassem dos cartagineses, os governadores e os generais cartagineses, na Espanha, seriam os juízes, mas se os cartagineses se queixassem dos celtas, os juízes seriam as mulheres destes.

As mulheres de Melos¹¹⁵

Os mélios precisando de uma vasta extensão de terra, determinaram como líder da colônia Ninfeu, homem jovem de uma beleza diferenciada. O deus ordenou navegarem,

¹⁰⁹ Cf. *Moralia*, 241 B (4) e 248 B.

¹¹⁰ Cf. Xenofonte, *Ciropédia*, VIII. 5. 21. Nesta narrativa Ciro também dá ouro para os homens

¹¹¹ Cf. Plutarque, *Vie de Alexandre*, LXIX 703 A.

¹¹² Wyttenbach sugere que esta cidade seja Persépolis, no entanto, P. H. Stadter afirma ser Pasárgada, baseando-se em outras narrativas que trazem o nome da cidade. Além disso, evidências arqueológicas e literárias em favor de Pasárgada foram apresentadas por H. Treidler, RE s.v. *Pasargadai*, Suppl. Bd 9 (1962) 777 - 799.

¹¹³ Cf. Polyaeus, *Strategmata*, VII 50.

¹¹⁴ A respeito da sagacidade das mulheres celtas, P. H. Stadter aponta uma narrativa que apresenta similaridades com esta, em Paradoxographus Vaticanus Rohdii In: *Rerum Naturalium Scriptores Graeci Minores* I (Leipzig 1877). Quanto ao costume de deliberar com as mulheres, afirma ser estranho ao modo de vida grego.

instalando-se ali, onde perdessem as embarcações. Aconteceu para eles que ao aportarem e desembarcarem na Cária¹¹⁶, as naus foram destruídas por uma tempestade. Os cários, habitando Críaso, ou tiveram pena da dificuldade deles ou ficaram assustados com a sua audácia, e os convidaram para morar com eles e dividiram a terra. Assim, em pouco tempo, os cários compreendendo e vendo o crescimento deles, planejaram destruí-los tendo preparado um banquete e um festim. Mas aconteceu que uma jovem cária apaixonou-se por Ninfeu sem que os outros soubessem, chamava-se Cafene. Estando o plano pronto, ela não podia assistir Ninfeu ser morto, então revelou para ele a intenção dos cidadãos. Portanto, quando os cários vieram convidá-los, Ninfeu disse que não é costume grego ir a um jantar sem suas mulheres, os cários tendo ouvido isso, mandaram trazer as mulheres. Desse modo, Ninfeu tendo dito para os mélios as coisas que tinham sido planejadas, pediu a eles que comparecessem sem armas sob as vestes e pediu que cada mulher portasse um punhal sob o seio e que sentasse ao lado de seu marido ou parentes. Então, no meio do banquete foi dado o sinal para os cários, e os gregos perceberam no mesmo instante que era o momento oportuno, as todas as mulheres ao mesmo tempo abriram as roupas e os homens pegando os punhais atacaram os bárbaros e destruíram todos juntos.

Tendo tomado posse da terra e arrasado a cidade, construíram outra a qual chamaram de Nova Críaso. Cafene foi desposada por Ninfeu; ela recebeu honra e gratidão na medida exata pelos bons serviços prestados. Portanto é digno de admiração o silêncio e a coragem das mulheres, e o fato de que nenhuma dentre muitas se ter ouvido que se tornou vil devido à covardia.

As mulheres etruscas

Quando os etruscos¹¹⁷ tomaram Lemno¹¹⁸ e Imbro e raptaram as mulheres atenienses de Brauron, nasceram seus filhos que os atenienses os expulsaram das ilhas por terem sangue

¹¹⁵ Cf. Polyaeus, *Strategmata*, VIII 64.

¹¹⁶ Situada na Ásia menor.

¹¹⁷ Cf. *Moralia*, 296 B; Polyaeus, *Strategmata* VII. 49; Heródoto, IV. 145 – 148, diz que os homens eram descendentes dos argonautas. e VI 138; Valerius Maximus IV, 6, ext. 3. Os etruscos são também chamados de tirsênios ou tirrênios. Inicialmente faziam parte do povo lídio, e em consequência da fome, metade do povo migrou a procura de outras terras. O chefe que liderou a expedição foi Tirseno, filho do rei Átis. Após várias errâncias, apossaram-se do território dos ômbricos, no centro da Itália e passaram a ser chamados de tirsênios. Cf. Heródoto I. 94.

¹¹⁸ Cf. Heródoto VI. 137 - 140.

bárbaro. Estes desembarcaram em Ténaro e foram úteis aos espartanos na guerra¹¹⁹ contra os hilotas e através disso adquiriram os direitos de cidadania e de casamento, mas não eram considerados dignos para cargos no governo nem no senado, tendo suspeita sobre eles que formariam um movimento subversivo e que pretendiam mudar os costumes estabelecidos. Portanto os espartanos prendendo-os e confinando-os, vigiaram-lhes fortemente procurando pegá-los com provas claras e seguras. As mulheres daqueles que estavam presos iam até a prisão e com muitas súplicas conseguiram a permissão dos guardas para saudar e falar com seus maridos. Quando elas entraram, ordenaram-lhes trocarem as roupas rapidamente e eles deixaram as suas roupas para elas, usando as roupas delas saíram com o rosto coberto. Tendo acontecido isso, as mulheres esperaram ali, preparadas para todas as coisas terríveis. Os guardas tendo sido enganados, deixaram passar os homens como se fossem as mulheres.

A partir disso, estabeleceram-se em Taígeto, e sublevando os hilotas os receberam como aliados. Os espartanos estando com muito medo enviaram arautos e reconciliaram-se com os atenienses, sob a condição de terem de volta suas mulheres, dinheiro e navios, e em posse disso zarparem e encontrando, em outro lugar, uma terra e uma cidade, considerarem-se colonos e parentes dos espartanos. Os pélasgos¹²⁰ fizeram isso, tomando como líderes Pólis, Delfo e Crataída, todos espartanos. Uma parte deles estabeleceu-se em Melos, Pólis com os partidários, estando em maioria, navegaram para Creta, pondo à prova os oráculos.

Foi predito que quando perdessem sua deusa e sua âncora, parassem de vagar e fundassem ali uma cidade. Portanto quando, aportando à noite no, porto de Quersoneso, surgiu-lhes de repente tumulto pânico durante a noite, que fê-los moverem-se rapidamente em direção as naus, desordenados, tendo deixado na terra a imagem de Ártemis, que era herança dos antepassados, sendo trazida por eles desde Brauron até Lemno e desde Lemno vinha vindo com eles por toda a parte. Então quando a confusão cessou, sentiram sua falta no navio. Ao mesmo tempo, Pólis percebeu que a ponta da âncora não estava lá (pois parece que foi rompida violentamente prendendo-se em alguns lugares rochosos, sem que ninguém visse), tendo dito que as profecias da Pítia tinham se cumprido, sinalizou o retorno. Tomou a terra, tendo prevalecido, depois de muitas batalhas, sobre os adversários, fundou Licto e tomou sob seu comando outras cidades. Por isso, também os consideram como parentes dos atenienses, pelo lado materno, e como colonos dos espartanos.

¹¹⁹ *Apud* Stadter. Guerra datada por Ephorus (FGr. Hist. 70 F 117) no início da ocupação dórica, no tempo de Agis, terceira geração dos heráclidas; e por Pausânias, algumas gerações mais tarde, sob ocupação de Alcámenes.

As mulheres da Lícia

O que dizem ter acontecido na Lícia é semelhante a um mito, porém tem ao mesmo tempo fama comprovada¹²¹. Pois Amisódaro, assim dizem, a quem os lícios chamam de Ísara, veio de uma colônia lícia ao redor de ou Zéleia, conduzindo naus piratas, sendo comandadas por Químarro, guerreiro cruel e selvagem. Ele navegava num navio tendo na proa, como distintivo, um leão e na popa uma serpente. Fazia muito mal aos lícios e nem era possível navegar pelo mar, nem morar nas cidades próximas ao mar.

Belerofonte¹²², portanto, perseguindo-o com Pégaso, matou-o enquanto fugia, também expulsou as Amazonas, no entanto, não encontrou um tratamento justo, pelo contrário, Ióbates foi ainda mais injusto com ele. Por isso, embarcou em direção ao mar, rezou a Posídon a fim de que ele contra Ióbates tornasse a terra estéril e inútil. Então, tendo rezado, retornou, e uma onda surgiu inundando a terra e foi um espetáculo horrível, o mar acompanhando-o, crescido até o céu, encobriu a planície¹²³. Então, os homens querendo conter Belerofonte, não conseguiram persuadi-lo, as mulheres tirando a roupa¹²⁴ foram até ele. Portanto, mais uma vez por causa da vergonha, voltou atrás e dizem que a onda foi junto com ele.

Alguns, a partir do que foi dito, tentam explicar o mito dizendo que Belerofonte não conduziu o mar com suas imprecações, mas que a parte mais fértil da planície está localizada abaixo do nível do mar. Belerofonte quebrou a ponta da península que separava o mar, e a força do mar entrou e inundou a planície, por um lado os homens nada conseguiram suplicando-lhe, por outro, as mulheres tendo-o rodeado juntas, obtiveram seu respeito e colocaram um fim à sua cólera. Outros dizem que a chamada Quimera¹²⁵ é uma montanha, no verão, virada para o sol; produz um reflexo forte e quente como fogo que, espalhando-se sobre a planície, destrói a colheita. Belerofonte, compreendendo, cortou em dois a parte mais suave do precipício e que

¹²⁰ São os etruscos.

¹²¹ O mito de Belerofonte foi mencionado primeiro por Homero, *Ilíada* VI. 152 – 195; e retomado por Hesíodo, Píndaro, Sófocles, Eurípides e muitos outros poetas que sucederam a estes.

¹²² As quatro versões sobre o mito de Belerofonte não seguem a tradição poética, são exemplos da racionalização do mito, introduzida pelos Jônios.

¹²³ Segundo P. H. Stadter, este componente do mito é baseado em fatos reais, pois a costa da Lícia foi inundada várias vezes.

¹²⁴ Esta é a segunda vez que Plutarco fala sobre o ato feminino de se expor pondo os homens em fuga (ver. As mulheres persas). Originariamente a exposição da mulher pode ter relações com o contexto religioso e mágico. A auto-exposição feminina também faz parte da religião egípcia, relativa ao culto de Ápis e dos mistérios de Elêusis.

principalmente mandava de volta as radiações; no entanto, não encontrou gratidão e, com raiva, voltou-se contra os lícios, mas foi persuadido a ceder pelas mulheres.

A razão dada por Nínfis¹²⁶ em seu quarto livro a respeito de Heracléia é a menos mítica¹²⁷, pois diz que Belerofonte destruindo um porco selvagem que acabava com os animais e a colheita no país dos xantios não encontrou nenhuma recompensa. Belerofonte tendo imprecado a Posídon contra os xantios, toda terra cobriu-se com salmoura e tudo foi destruído, tendo o solo se tornado salgado. Isso durou até quando, por respeito às mulheres que pediram, ele rezou a Posídon, que cessasse sua raiva. E por isso é costume entre os xantios adotar o nome da mãe¹²⁸, não do pai.

As mulheres de Salmântica¹²⁹

Ánibas, filho de Barca, antes ainda de guerrear contra os romanos¹³⁰, lutou contra a grande cidade de Salmântica, na Espanha. Primeiramente os que estavam cercados temeram e concordaram em fazer o que havia sido mandado, dando para Ánibas trezentas moedas de prata e trezentos reféns. Quando ele retirou o cerco, mudaram de idéia e não fizeram nada do que haviam prometido. Portanto, voltou imediatamente e ordenou aos soldados atacar a cidade, para o saque de bens. Os bárbaros, certamente, assustaram-se e concordaram que os homens deveriam sair em trajes civis, abandonando as armas, dinheiro, escravos e a cidade. As mulheres pensando que os inimigos revistariam cada homem ao sair, mas não tocariam nas mulheres, tomando as espadas e escondendo-as, saíram com os homens. Quando todos saíram, Ánibas instituiu uma guarda de masesílios confinando-os na periferia da cidade, os outros soldados atacando a cidade desordenadamente, saquearam-na. Muitas coisas foram levadas, os masesílios (marselheses) eram incapazes de observar pacientemente, assim como não tinham a atenção voltada para a vigília, mas irritados, aproximavam-se a fim de dividir o saque. Enquanto isso, as mulheres chamaram os homens, entregaram as espadas e algumas, dentre elas, atacaram os guardas. Uma

¹²⁵ O monstro Quimera é racionalizado em forma de montanha que, segundo alguns escoliastas existiu na Lícia, sendo um vulcão ativo.

¹²⁶ Apud Stadter. Cf. Müller, *Frag. Histor. Graec.* III pg. 14 (Frag. 13)

¹²⁷ Belerofonte é visto como um homem comum e não como um herói. A narrativa de Nínfis é única, e não há outra menção de Belerofonte matando um porco na Lícia ou em qualquer outro lugar.

¹²⁸ Cf. Heródoto, I. 173; Apud Stadter. Nicolaus of Damascus FGr. Hist. 90 F 103K; Heraclides Lembos, *Politeiai* 15 (Arist. Fr. 611, 43 Rose, from Aristotle's constitution of the Lycans).

¹²⁹ Cf. Polyaeus, *Strategemata* VII. 48.

¹³⁰ Provavelmente por volta de 220 a.C. Cf. Tito Lívio, *História de Roma* XXI. 5; Políbio, III. 14.

delas roubou a lança de Bánon, o intérprete, e o golpeou, por acaso ele estava coberto com uma armadura de bronze. O resto deles, uns, os homens mataram, outros, colocaram em fuga e os demais expulsaram de uma vez junto com as mulheres. Ánibas, sendo informado, perseguiu e matou os homens que foram deixados para trás, os outros tendo alcançado a montanha, por um momento escaparam, mais tarde eles enviaram súplicas até a cidade e foram readmitidos por Ánibas, tendo encontrado segurança e um tratamento humano.

As mulheres de Mileto¹³¹

Certa vez, para as jovens de Mileto sobreveio uma terrível e estranha experiência a partir de uma causa desconhecida. A hipótese mais provável era que o ar, adquirindo uma combinação estranha e infecciosa, produziu nelas uma mudança e uma perturbação mental. Pois de repente, sobreveio a todas um desejo de morte e um furioso impulso em direção à força, muitas foram enforcadas e nem se deram conta. De nada adiantou as palavras e as lágrimas dos pais, os consolos dos amigos, mas superavam os cuidados e todas as artimanhas de seus guardiães matando-se. O mal parecia ser de origem divina e também maior do que o poder de cura do homem; até que um homem sensato publicou uma proposta de remover as mulheres enforcadas nuas até a ágora para o funeral e quando isso foi aprovado, não somente divulgou-se para todas, mas cessou a matança das jovens. Grande prova de nobreza e virtude é o cuidado com a má reputação e a situação que se refere às piores coisas que existem, a morte e a dor, e aquela que sem medo, tendo tido uma aparência vergonhosa, não suportará nem aceitará a desonra que virá depois da morte.

As mulheres de Ceos¹³²

Era costume das jovens de Ceos irem até os templos públicos e passarem o dia inteiro juntas. Os pretendentes contemplavam suas brincadeiras e danças. À tarde iam, em turno, à casa

¹³¹ Cf. Polyaeus, *Strategemata* VIII. 63. Aulus Gellius, XV. 10; traduziu esta narrativa a partir de um texto perdido de Plutarco (*De anima*), que provavelmente era cópia deste. Esta narrativa parece ser, segundo P. H. Stadter, a única que não está relacionada a nenhum fato histórico, é provável que esteja conectada com a história local dos milésios.

¹³² *Apud* Stadter. Há uma grande discussão sobre a real nacionalidade dessas mulheres proveniente da diferença entre manuscritos. A maioria traz a grafia *Kia*, outros têm *skiai* e a sugestão feita por Cobet (*keiai* Ceos) foi adotada por Babbitt e Bernadakis. Uma das evidências que sustenta a hipótese de Cobet é a grande frequência com que vários escritores louvaram a virtude deste povo. Aristófanes, em *As rãs*, contrasta os quios com os ceos em matéria de vício e virtude; Heraclides Lembos (Arist. Fr. 611, 28 Rose) relata que nem os meninos nem as mulheres deste povo tomavam vinho; Ateneu diz que não havia flautistas nem cortesãs na cidade de Ceos. (13, 610).

de cada uma, fazer o serviço para os pais e irmãos delas, até o ponto de lavar os pés deles. Muitas vezes vários jovens apaixonavam-se por uma mesma garota, porém o amor era tão honesto e de acordo com o costume que, desse modo, quando uma jovem havia sido prometida para um, imediatamente os outros jovens paravam de cortejá-la. O resultado dessa disciplina das mulheres é que não surgiu, num período de setecentos anos, memória de nenhum adultério ou caso de sedução entre eles.

As mulheres de Fócis

Quando os tiranos de Fócis tomaram Delfos e os tebanos fizeram uma guerra contra eles, chamada de guerra santa¹³³, as mulheres devotas de Dioniso, as quais eram chamadas de “tíades”, estando fora de si e vagando pela noite, chegaram em Anfisa¹³⁴ sem notar, estando cansadas e ainda sem ter o entendimento para si, abandonaram seus corpos na ágora, deitando espaçadamente aqui e ali. As mulheres dos anfiseos temendo, que as tíades pudessem ser maltratadas, pois a cidade tornou-se aliada dos fócios e muitos soldados dos tiranos estavam lá, correram em direção a ágora e juntas colocaram-se em silêncio, formando um círculo em volta das que dormiam e não saíram. E quando se levantaram, umas se preocupando com as outras, ofereceram alimentos. Finalmente persuadiram os homens e guiaram-nas até a fronteira, conduzindo-as seguramente.

Valéria e Clélia

A ousadia e a virtude de Lucrecia, mulher casada com um homem ilustre, de linhagem nobre, baniram Tarquínio, o soberbo, sétimo rei de Roma depois de Rômulo. Pois ela foi violentada por um dos filhos de Tarquínio, que foi recebido como hóspede por ela. Tendo falado para os amigos e parentes o que sofreu, imediatamente cortou sua própria garganta. Tarquínio, sendo deposto do poder, travou várias e muitas guerras, na tentativa de retomar a hegemonia, e finalmente convenceu Pórsina, governante dos tirrenos, a avançar contra Roma, com grande força¹³⁵. Junto com a guerra, a fome¹³⁶ atacou os romanos que descobriram que Pórsina não era

¹³³ Guerra dos fócios contra os beócios e outros membros da anfictiônia, no meio do séc. IV a.C., sob o comando dos tiranos Filomedos, Onomarcos e outros.

¹³⁴ Anfisa foi capturada pelos fócios em 354 ou no início de 353 a.C.

¹³⁵ Cf. Tito Lívio II, 9

só um grande guerreiro, mas também um homem justo e nobre, e quiseram fazê-lo juiz no caso contra Tarquínio.

Tarquínio foi arrogante com Pórsina, dizendo que se ele não permanecesse como aliado firme, também não seria um juiz justo. Pórsina, então, tendo o deixado, tentou dessa forma tornar-se amigo dos romanos, devolvendo as terras que eles haviam retirado dos Etruscos e os prisioneiros de guerra. E isso tendo se confirmado, foram dadas a ele, dez crianças do sexo feminino e dez do sexo masculino (entre as quais, Valéria, que era filha de Públicola, o cônsul). Pórsina deixou imediatamente os preparativos para a guerra, porém o acordo ainda não estava consumado.

As jovens foram até ao rio, perto do acampamento, a fim de se banharem; uma delas chamada Clélia¹³⁷, tendo incentivado as outras, que amarraram seus cabelos com os roupões, entraram no rio com forte correnteza e profundos redemoinhos, com o objetivo de nadar e alcançarem, juntas, a outra margem, o que lhes custou muito trabalho e dificuldade.

Dizem que Clélia, tendo achado um cavalo, montou e partiu lentamente, mostrando o caminho para as outras, encorajando-as a nadar e ajudando-as. O argumento no qual eles se baseiam, nós diremos logo.

Quando, os romanos viram-nas salvas, admiraram a coragem e a virtude delas, mas não gostaram do retorno e nem que elas não eram inferiores a um só homem, em questão de lealdade. Portanto ordenaram que as jovens partissem e mandaram uns guias com elas, Tarquínio surpreendeu com uma emboscada quando atravessavam o rio e faltou pouco para que ele tivesse o domínio das jovens. Enquanto, Valéria, filha de Públicola, o cônsul, junto com três serviçais, escapou em direção ao acampamento de Pórsina, as outras jovens, Aro, filho de Pórsina, socorreu prontamente e libertou dos inimigos.

Quando, elas foram conduzidas, Pórsina vendo-as, ordenou dizer quem era a instigadora e a promotora do plano. Então, as outras temeram por Clélia e ficaram em silêncio, mas Clélia disse ter sido ela mesma. E Pórsina, tendo se admirado, ordenou vir um cavalo adornado de

¹³⁶ Ibid, II, 11

¹³⁷ A virgem Clélia pertence, juntamente com Horatius Cocles e Mucius Scaevola, ao trio heróico que resistiu ao domínio de Porsinas e Tarquínio. Por isso ela tem seu lugar na história, tendo sido louvada por vários poetas latinos, tornando-se um modelo de coragem feminina. Cf. Virgílio, *Eneida* VIII. 651; Manilius I. 780; Silius Italicus X. 488-502; XIII. 828-830; Juvenal, VIII. 265; Claudio, XVIII. 447; Plutarque, *Vie de Públicola*, XVII-XIX; Tito Lívio, II. 9-14; Dionysius of Halicarnassus, *Roman Antiquities* V. 21-35; Valerius Maximus, *Faits et paroles mémorables* III. 2.2, Polyaeus, *Strategemata*, VIII. 31.

forma conveniente e deu de presente a ela e mandou todas de volta de forma gentil e humanamente.

Muitos fizeram disso uma prova de que Clélia cruzou o rio a cavalo, por outro lado, outros não acreditam. Mas Pórsina, admirando sua força e coragem como sendo superiores a de uma mulher, julgou-a digna de um presente adequado a um guerreiro.

Às margens da estrada chamada Sagrada, está situada uma estátua eqüestre¹³⁸ de uma mulher, que uns dizem ser de Clélia e outros de Valéria.

Mica e Megisto

Aristótimo impôs-se como tirano ao povo de Élis. Firmou-se graças ao rei Antígono, mas usava seu poder de forma nada razoável, nem moderada, pois ele era de natureza selvagem. Porém, pelo medo, foi levado a servir a uns miscigenados que controlavam seu poder e sua pessoa. Ele desprezava os cidadãos, que passavam por muitas coisas ultrajantes e cruéis. Tal foi a experiência de Filodemo.

Ele tinha uma linda filha chamada Mica, com a qual um dos comandantes da tropa mercenária do tirano, de nome Lêucio, tentou se unir, mais por insolência do que por amor. Enviou tropas e reclamou a jovem. Portanto, os pais premidos pela necessidade, ordenaram-na ir. A filha, que era nobre e generosa, agarrou-se ao pai abraçando-o e suplicando-lhe, que ele preferiria vê-la morta a ser desprovida de sua virgindade de modo vergonhoso e ilegal.

Passado um tempo, Lêucio foi ficando bêbado e cheio de desejo. Levantou em meio a bebida e a paixão e encontrou Mica com a cabeça entre os joelhos do pai e ordenou-a que o seguisse. Como ela não queria, ele rasgou sua túnica e açoitou seu corpo nu, porém ela suportou calada a sua dor. O pai e a mãe, então, como não conseguiram nada suplicando e chorando, viraram-se em direção aos deuses e aos homens pois estavam sofrendo coisas terríveis e injustas. O bárbaro completamente louco de paixão e de vinho degolou a jovem de modo que o rosto dela foi ao encontro do peito do pai. Mas nem assim o tirano teve piedade. Ele matou muitos e mais ainda exilou, dizem que oitocentos fugiram em direção aos etólios, pedindo para eles que salvassem suas mulheres e seus filhos pequenos do tirano. Um pouco mais tarde, ele proclamou que as mulheres que quisessem poderiam ir até seus maridos, levando tanto quanto quisessem de seus pertences femininos. Então percebeu que todas receberam a proclamação com prazer (pois o

número delas era acima de seiscentas), ordenou que caminhariam juntas, num dia determinado, a fim de que ele garantisse sua segurança.

Quando o dia nasceu, as mulheres agruparam-se na frente do portão da cidade, tendo reunido suas coisas. Dos filhos, alguns carregavam no colo, outros iam sobre os carros; esperavam umas às outras. De repente, muitos homens do tirano apareceram gritando para elas esperarem. Ainda mais um pouco, quando se aproximaram, ordenaram que as mulheres recuassem. Virando os carros e os jugos, empurraram-nas e dirigiram-nas para o meio, sem pena. Não permitiam seguir nem permanecer, nem socorrer aos pequenos que morriam (pois algumas crianças caíram do carro e nessa ocasião pereceram). Os mercenários pressionavam-nas com gritos e com chicotes quando elas tombavam, umas sobre as outras, como se fossem um rebanho de ovelhas, até que atiraram todas na prisão e os bens delas foram levados para Aristótimo

Os de Élis entenderam com dificuldade esse assunto. As mulheres seguidoras de Dioniso, chamadas de “dezesseis”, tendo levado para a ágora ramalhetes de oliveira e coroas do Deus, encontraram Aristótimo. Seus guardas, em respeito, afastaram-se, e elas guardaram, em primeiro lugar, por ser certo, o silêncio. Em seguida elas pegaram seus ramalhetes de suplicantes. Quando ficou claro que suplicavam em favor das mulheres e tentavam aplacar-lhes a raiva, ele, tendo se irritado com sua guarda, gritou, pois permitiam que elas se aproximassem. Colocou-as para fora da ágora, a umas com empurrões e a outras com golpes, e penalizou cada uma com dois talentos.

Tendo acontecido isso, Helânico estabeleceu na cidade, uma ação contra o tirano, porém já sendo um homem velho e com dois filhos mortos, o tirano não permitiu que ele tomasse parte do governo.

Os exilados tendo cruzado a Etólia, tomaram Amimone, um forte em Élis adaptado para fins bélicos e receberam lá, muitos dos cidadãos que escaparam da Élide. Aristótemo temeu essas coisas e foi ver as mulheres pressas, pensando que conseguiria, mais por medo do que por favor, ordenou a elas escrever e enviar um carta para seus maridos, de maneira que eles deixassem o país, se não, ameaçaria degolar a todas, torturando-as e matando seus filhos.

Portanto a maioria, tendo ele se colocado de pé por muito tempo e ordenado que elas confessassem se tomariam parte naquilo, nada respondeu a ele, mas olharam umas para as outras em silêncio e balançaram a cabeça, tendo concordado previamente não temer e nem se deixar perturbar pela ameaça.

¹³⁸Tito Lívio, II. 13 oferece uma explicação um pouco diferente a respeito da estátua equestre.

Megisto, a mulher de Timóleon que, por causa de seu marido e de sua virtude, tinha tomado a posição de líder, não achou oportuno se levantar nem permitiu que as outras o fizessem; estando sentada respondeu a ele: “Se fosses um homem, tu não terias conversado com mulheres sobre seus maridos, mas dirigir-se-ia a eles que têm poderes sobre nós, encontrando melhores palavras do que estas com as quais nos enganou. Mas se tu renuncias a persuadi-los e tenta trapaceá-los através de nós, não espere enganar-nos novamente, e nem que eles sejam pobres de espírito, ao ponto de, poupadas suas crianças e mulheres, abandonar a liberdade da pátria, pois não é tão mal para eles perder-nos, pois nem agora nos têm, quanto é um bem resgatar os cidadãos da crueldade e insolência”

Megisto tendo dito essas coisas, Aristótimo não suportou e ordenou que o filho dela fosse trazido, de modo a matá-lo na presença dela. Quando os escravos procuravam-no, tendo este se misturado com as outras crianças que brincavam e lutavam continuamente; a mãe, ao chama-lo pelo nome, disse: “vem cá, meu filho, antes de perceber e compreender, liberte-se dessa amarga tirania, de modo que para mim é mais pesado observar a sua escravidão do que a sua morte”.

Então Aristótimo, sacando a espada, partiu para cima dela com raiva. Alguém próximo, chamado Cílon, que parecia ser de sua confiança, mas o odiava e participava da conspiração de Helânico, antepôs-se e evitou a morte do menino, suplicando-lhe e dizendo ser sórdida e mulheril a ação de Aristótimo, imprópria de um líder que aprendeu a lidar com as circunstâncias. Então Aristótimo, voltando a si com dificuldade, retirou-se.

Surgiu-lhe, então, um grande sinal. Era meio dia e ele descansava ao lado de sua mulher. Enquanto preparava-se o jantar, uma águia foi vista no céu circulando a casa dele, então, como se fosse intenção e designação, caiu uma grande pedra naquela parte do telhado, onde ficava o quarto dele, no qual, por acaso, Aristótimo estava deitado. Ao mesmo tempo surgiu do alto um grande barulho e um grito de fora dos que tinham visto a ave. Aristótimo em pânico e sabendo do acontecido, mandou chamar o adivinho, que sempre consultava na ágora. E, estando perturbado, perguntava constantemente sobre o sinal. O profeta consolava-o com o fato de que Zeus o tinha acordado e salvo, porém aos cidadãos, em que confiava, disse que havia um castigo suspenso sobre a cabeça do tirano a ponto de cair. Por isso pareceu melhor para Helânico e seus companheiros não esperar, mas atacar no dia seguinte.

Durante a noite, Helânico sonhou que um de seus filhos mortos, estando ao seu lado, disse: “o que acontece contigo, ó pai, que dormes? Amanhã é preciso que comande a cidade”. Por causa dessa visão, Helânico tornou-se bem corajoso e invocou seus companheiros, por outro

lado, Aristótimo tendo sabido que Crátero viria ajudá-lo, com grande força, estando acampado em Olímpia, desse modo teve confiança e sem guarda-costas foi para a ágora com Cílon.

Quando Helânico compreendeu a oportunidade, ele não deu o sinal que havia sido combinado entre ele e os que estavam a ponto de atacar, mas com voz clara e ao mesmo tempo oferecendo ambas as mãos, disse: “porque adiam, homens nobres? É belo tomar parte do espetáculo no meio da pátria”. Primeiramente, Cílon sacando a espada, bateu em alguém dentre os que acompanhavam Aristótimo. Trasíbolo e Lámpis atacaram pelo lado oposto. Aristótimo foi o primeiro a ir em direção ao templo de Zeus em busca de proteção, porém, lá mataram-no. Atiraram o corpo na ágora e conclamaram os cidadãos para a liberdade. É verdade que não se anteciparam muito em relação às mulheres, que de uma vez só correram com contentamento, soltando gritos de alegria e rodeando-os, adornaram-nos e coroaram-nos. Então, a multidão correu para a casa do tirano, e a mulher dele trancou-se no quarto e enforcou-se. Ele tinha duas filhas, ainda virgens, de belíssima aparência, prontas para casar. A estas, agarrando, empurravam para fora de qualquer jeito, a fim de matar, mas antes decidiram torturá-las e insultá-las.

Megisto, tendo encontrado com as outras, gritava censurando-os, que se eles consideravam-se democráticos, como ousavam fazer essas coisas e se comportavam abusivamente como os outros tiranos. Muitos, tendo respeito pela honra das mulheres, que falavam audaciosamente e lamentavam-se, decidiram, então, evitar a violência e permitiram a elas morrer por si mesmas.

Assim, eles mandaram-nas de volta para casa e ordenaram imediatamente que as jovens morressem. A mais velha, Miro, tendo soltado a cinta liga, deu um nó, abraçando sua irmã e exortando que prestasse atenção e fizesse do mesmo modo o que ela veria a outra fazer, disse: “dessa maneira não acabaremos nossa vidas, nem de forma submissa, nem indignamente”. A mais nova implorando que a outra a deixasse morrer primeiro e tendo tomado o cinto, disse: “Jamais te neguei nada do que pediste, portanto aceita também este favor, eu esperarei e sofrerei o que é mais doloroso que a morte, ver tu, ó querida, morrer antes. A partir disso, tendo explicado à irmã como colocar a forca no pescoço, e percebendo que ela havia morrido, tirou-a da forca e cobriu-a. Ela chamou Megisto, e implorou que cuidasse dela e não permitisse que nada ruim lhe acontecesse, quando também ela estivesse morta. Desse modo, não hove ninguém dentre os presentes com tanta amargura e raiva de tiranos que não chorou, nem teve compaixão da nobreza das jovens.

Portanto, dentre as inúmeras ações realizadas em comum pela mulheres, estes exemplos foram o suficiente. Aqueles feitos virtuosos de cada uma, registrarei sem ordem, da maneira que vierem a mim, pois penso que a história prescrita não precisa de ordem cronológica.

Piéria¹³⁹

Quando os jônios chegaram a Mileto; alguns que estavam em desacordo com os filhos de Níleo, foram para Míus¹⁴⁰ e habitando lá, sofreram muitas coisas ruins da parte dos milésios, pois guerreavam com eles por causa de uma rebelião. A guerra não foi sem trégua e negociação, mas em alguns festivais, as mulheres iam e voltavam de Míus para Mileto. Havia um homem notável entre eles, chamado Pites, tinha como mulher Iapígia e como filha, Piéria. Portanto, entre os milésios havendo festival e sacrifício para Ártemis, que eles chamavam Nelêida, e enviou a mulher e a filha pedindo que elas participassem do festival. Um dentre os filhos de Níleo, o mais poderoso, chamado Frígios, tendo se apaixonado por Piéria, pensou o que ele poderia fazer que fosse o mais agradável possível para ela. Ela tendo dito: “se tu conseguires que eu venha aqui muitas vezes e com muitas pessoas”, Frígios percebendo que ela queria amizade e paz para os seus cidadãos, ele acabou com a guerra. Então a reputação e honra de Piéria surgiu nas duas cidades, de modo que as mulheres dos milésios conclamaram que seus maridos as amassem da mesma forma que Frígios amou Piéria.

Polícrite¹⁴¹

A guerra irrompeu entre náxios e milésios por causa de Neera, mulher de Hipsícreon de Mileto. Ela apaixonou-se por Promedonte de Naxo e zarpou com ele, que era hóspede de Hipsícreon. Ele partiu junto com Neera, que estava apaixonada, porém ela temendo seu marido, ele a conduziu a Naxo, estabelecendo-a como suplicante no templo de Héstia¹⁴². Como os náxios

¹³⁹ A história de Piéria é contada também por Aristéneto, *Epistles* I. 15.

¹⁴⁰ De acordo com as narrativas tradicionais, Míus, uma das doze cidades jônicas, era independente de Mileto. Cf. Heródoto, I. 142; Pausânias VII. 2. 2 comenta que cidade estava deserta por causa da estagnação do porto, e em algum momento por entre 388 e 228/7 a.C, Míus passou a ser dominada por Mileto.

¹⁴¹ *Apud* Stadter. Cf. Polyænus, *Strategemata*, VIII 36; Parthenius, *Love Stories*, cap. 9 sobre Polícrites (de acordo com o manuscrito, a história de Polícrite foi tomada do primeiro livro de Andriscus, *Naxiaka* (FgrHist 500F I), mas também foi escrita por Teofrasto, em seu IV livro, *Pros tous Kairous*. Cap. 18 é sobre Neera e Hipsícreon.

¹⁴² P.H. Stadter aponta uma diferença entre o texto de Parthenius e o de Plutarco. Segundo Parthenius, Neera foi colocada como suplicante no coração (hestia) do Pritaneu. Porém para Plutarco ela foi colocada como suplicante do

não a entregavam por causa de Promedonte, e aliás pretextavam que era uma suplicante, a guerra instalou-se. Muitos outros se aliaram aos milésios e os eritréios, entre os jônios, foram os mais empenhados. A guerra foi longa e trouxe grandes infortúnios. Porém chegou ao fim através da virtude de uma mulher, assim como estabeleceu-se através da maldade de uma outra.

Pois havendo um general dentre os eritréios chamado Diogneto, a quem foi confiada uma posição contra os náxios, bem situada naturalmente, conquistou um grande botim dos náxios e também tomou mulheres livres e jovens. Uma delas era Polícrite, pela qual se apaixonou e tomou-a não como cativa, mas na condição de esposa.

Chegando o momento propício das festas¹⁴³ para os milésios no exército e todos estando voltados para a bebida e para o convívio, Polícrite perguntou a Diogneto se algo impediria de mandar pedaços de tortas para seus irmãos. Este tendo permitido e ordenado, ela colocou na massa um bilhete de chumbo e ordenou ao entregador que indicasse aos irmãos que somente eles deveriam comer o que ela havia enviado. Eles tendo encontrado a plaquinha e lido a carta de Polícrite, que ordenava atacar os inimigos à noite porque, devido a embriaguez durante a festa estavam despreocupados de tudo, levaram a mensagem aos generais e incitaram a partir com eles.

Quando o país foi tomado e muitos morreram, Polícrite pediu aos cidadãos por Diogneto e o salvou. Ela foi em direção aos portões até os cidadãos que foram ao seu encontro com prazer e coroas e deram as boas vindas a ela e mostraram sua admiração. No entanto ela não resistiu a tamanha felicidade¹⁴⁴ e morreu ali mesmo, caindo ao lado dos portões. Ali foi enterrada e sua tumba foi chamada de “tumba da inveja”, porque Polícrite, ao beneficiar-se de sua honra, foi perturbada por alguma fortuna invejosa.

Assim, por um lado, os historiadores de Naxo escreveram; por outro, Aristóteles¹⁴⁵ disse que Polícrite não foi capturada, ao contrário, Diogneto apaixonou-se quando a viu e se dispôs a tudo lhe dar e fazer. Ela concordou em ir com ele, obtendo uma única coisa pela qual, assim, o filósofo disse, pediu juramento a Diogneto. Então, quando ele jurou, ela pediu que fosse dada a ela Délia (o território era assim chamado). De outro jeito, disse que não teria se unido a ele. Por

coração (hestia). Apesar da aparente similaridade pode haver mudança de sentido no texto. Nachstädt apresenta Héstita no texto de Plutarco com letras maiúsculas, no entanto o de Parthenius está em letra minúscula. A confusão entre a deusa Héstita e o substantivo coração não ocorre no grego.

¹⁴³ Nachstädt sugere que se tratavam das *Thargelia*, festas de caráter agrário que se celebravam em abril e maio.

¹⁴⁴ Segundo a visão de Parthenius, Polícrites não teria morrido de felicidade, mas sufocada pela quantidade de presentes que os náxios jogaram em cima dela. Em *A vida de Rômulo*, Plutarco descreve a morte da jovem Tarpéia de modo semelhante a esta. Ela morre soterrada por inúmeros escudos e jóias de ouro que lançam em cima dela.

causa do desejo e do voto, ele entregou o lugar para ela e ela para os concidadãos. A partir disso, restabeleceu-se o equilíbrio entre eles, tendo visto que, o que desejavam, conseguiram com os milésios.

Lampsace¹⁴⁶

Eram da Fócaia, do clã Códrido, os irmãos gêmeos Fobo e Blepso. Fobo foi o primeiro a jogar¹⁴⁷ a si mesmo da pedra da Lêucade, como registrou Cáron¹⁴⁸, de Lampsacos¹⁴⁹.

Ele, tendo poder e sendo um rei renomado, navegou em direção a Pário¹⁵⁰ por causa de negócios pessoais, e sendo recebido como amigo e hóspede de Mándron, que reinava sobre os bébricos, chamados de Pitiesenos, socorreu-os e guerreou ao seu lado contra os seus vizinhos, que lhe perturbavam. Mándron mostrou grande amizade para com Fobo e quando ele estava zarpando, prometeu dar-lhe uma parte do país e da cidade se ele quisesse vir para Pitiesenos, tendo os fócaios como colonizadores. Portanto, Fobo, tendo persuadido os cidadãos, enviou o irmão guiando os colonizadores. As coisas, prometidas por Mándron, tiveram início para eles, da forma que esperavam e tiraram grandes vantagens e também despojos e botins dos bárbaros que eram vizinhos. Assim, primeiramente foram invejados e em seguida, foram temidos pelos bébricos. Desejando libertarem-se deles não persuadiram Mándron, que era um homem honesto e justo entre os gregos, mas quando Mándron saiu em viagem, eles prepararam-se para destruir os fócaios através de um artil.

A filha de Mándron, a jovem Lampsace¹⁵¹, sabendo do plano antecipadamente, primeiro tentou dissuadir os amigos e parentes e mostrar a eles que empreenderiam um terrível e ímpio ato, matando os homens benfeitores, aliados e agora também concidadãos. Porém não os persuadiu, disse secretamente aos helenos as coisas que estavam sendo feitas e recomendou que

¹⁴⁵ Fr. Rose e Aulus Gellius III.

¹⁴⁶ Cf. Polyaeus, *Strategemata* VIII. 37.

¹⁴⁷ Apesar de Plutarco não esclarecer o motivo do suicídio de Fobo, é bem provável, segundo P.H. Stadter que sua atitude tenha sido por causas amorosas. Tal costume sucede à época de Cáron.

¹⁴⁸ A narrativa de Cáron sobre a fundação da cidade é basicamente histórica, com alguns elementos fictícios. A fundação histórica da cidade é datada por Eusebius em 654 a.C. A data parece ser acurada, no entanto, C. Roebuck em *Ionian Trade and Colonization* (NY 1959) prefere a data de 615 a.C.

¹⁴⁹ Cf. Müller, *FgrHist* I. 33.

¹⁵⁰ Segundo Eusebius, Pário foi fundada 50 anos antes de Lampsaco, em 708/7 a.C.

¹⁵¹ A historicidade de Lampsace é duvidosa, P.H. Stadter está de acordo com Jacoby (comm. To *FgrHist* 262 F 7-8 (p.14)) quando este diz que Lampsace não foi uma heroína fundadora. Além disso, Stadter afirma que o culto a Lampsace provavelmente já existia antes da chegada dos fócaios, e que a história da jovem que auxilia os gregos foi inventada para explicar o nome da cidade.

vigiassem. Eles prepararam um sacrifício e um festim e chamaram os pitiesenos para os arredores da cidade. Eles dividiram-se em dois grupos, um tomou as muralhas e outro aniquilou os homens. Dessa forma, tomaram a cidade e mandaram buscar Mándron, ordenando que ele reinasse junto com alguns dentre eles. E quanto a Lampsace, que havia morrido acometida de uma doença, deram-lhe um enterro magnífico na cidade e, em sua honra, denominaram-na de Lampsaco¹⁵². Quando, Mándron, fugindo da suspeita de traição, recusou morar com eles, mas os filhos e as mulheres dos que morreram julgou no direito de levar consigo e isso fizeram de bom grado, despachando-os sem maltratá-los. Em primeiro lugar, renderam honras heróicas a Lampsace e, em seguida, decidiram sacrificar a ela como para uma deusa, e desse modo, continuaram a fazer.

Aretáfila¹⁵³

Aretáfila, de Cirenéia, não nasceu a muito tempo atrás, mas num momento crítico para os mitridáticos¹⁵⁴. Ela demonstrava virtude e feitos comparáveis ao conselho das heroínas. Era filha de Églator e mulher de Fédimo, homens notáveis. Sendo bela na aparência, parecia ser alguém de extraordinário bom senso e não isenta de habilidade política. Os infortúnios comuns de seu país colocaram-na em evidência.

Então, Nicócrates insurgindo-se como tirano contra os cireneus assassinou grande parte dos cidadãos, além de matar o sacerdote de Apolo, Melânipo, com as próprias mãos, tomando o sacerdócio. Matou também Fédimo, marido de Aretáfila, casando-se com ela, contra vontade. Além de inúmeras ilegalidades, ele colocou guardas nos portões da cidade que maltratavam os cadáveres levados durante o funeral, perfurando-os com espadas e marcando-os a ferro quente, de modo que nenhum dentre os cidadãos fosse carregado para fora, às escondidas, como cadáveres.

Portanto, até mesmo para Aretáfila foi difícil suportar seu próprio mal, apesar de ser concedido a ela, por causa do amor do tirano, o maior benefício de seu poder (pois ele foi

¹⁵² Lampsaco foi uma colônia Fócia, assim testemunham Ephorus (FgrHist 70 F 46), Deiochus (FgrHist 47 I F3) e Mela (I. 97), além do próprio Cáron.

¹⁵³ Cf. Polyaeus, *Strategemata* VIII. 38.

¹⁵⁴ P. H. Stadter afirma ser 87/86 a.C. com base no estudo de S. I. Oost, CP 58 (1963) 11-25, que por sua vez acredita no relato de Plutarco, *Vie de Lucullus* (2.4).

vencido por ela e somente para ela se mostrava civilizado, sendo duro e brutal em tudo mais). As condições lamentáveis e imerecidas de sua pátria afligiam-na mais, pois um após outro dos cidadãos ele matou. Não esperava nenhuma vingança, pois os fugitivos estavam todos fracos, com muito medo e dispersos. Portanto Aretáfila, ela mesma, adiantando-se como a única esperança para a comunidade e espelhando-se na bela e notória audácia de Tebes¹⁵⁵, de Feréia, sem aliados leais e parentes, tal como aconteceu para Tebes, tentou destruir seu marido¹⁵⁶ com veneno. Preparando-se, providenciando e tentando obstinadamente de muitas maneiras, não conseguiu esconder seus atos, porém foi traída. Quando surgiram provas contra ela, Cálbia, a mãe de Nicócrates, mulher de origem fenícia e inexorável, imediatamente viu que era preciso matar Aretáfila, após tê-la maltratado. O amor de Nicócrates engendrava em sua raiva fraqueza e torpor e Aretáfila, refutando as acusações, salvou a si mesma apresentando um pretexto para sua atitude.

Então, quando compreendeu através das provas a preparação da droga viu que suas negativas não seriam aceitas. Aretáfila confessou que não preparava uma droga mortal. Ela disse “por coisas grandes, ó homem, conto com seu favor e opinião a meu respeito, e também com seu poder. Foi por sua causa que eu colhi muitas invejas de mulheres ruins, temendo suas drogas e artifícios fui persuadida a planejar contra elas com drogas bobas e igualmente femininas, mas não dignas de morte. Exceto que, se para você, como juiz, por causa de encantamentos e bruxarias julgasse bom matar uma mulher que quer ser mais amada por ti do que ela é”. Aretáfila defendendo-se, assim, pareceu bom para Nicócrates interrogá-la sob tortura. E então, Cálbia, sentada, de coração duro e inexorável, ele interrogou-a através de tortura e prendeu-a à força, estando ela imbatível, até que Cálbia, contra a vontade, cedeu. Nicócrates libertou-a, sendo convencido, e arrependeu-se de tê-la torturado. E pouco tempo depois, veio novamente, por causa de seus sentimentos por ela, unir-se a ela readquirindo sua boa vontade através de honras e afagos. Ela, tendo suportado torturas e sofrimentos, não tinha a intenção de ser derrotada por um favor, mas o amor pela vitória associado ao amor pela nobreza empreendeu outro ardil.

Ela tinha uma filha na idade de casar-se, sendo ela de boa aparência, foi dada em casamento ao irmão do tirano como isca. Sendo ele jovem, era fácil de ser levado pelos prazeres.

¹⁵⁵ A história dela é contada por Plutarco em *Vida de Pelópidas* 35; também em *A malícia de Heródoto* 856 A; Xenofonte, *Hellenica* VI. IV. 35-37; Diodorus of Sicily XVI. 14; Cicero *De Officiis* II. VII. (25), *De Inventione* II, XXXIX (144); Valerius Maximus IX. 13 ext. 3; Conon (FgrHist 26 F 1) 50; Theopompus escreveu a versão modelar da história.

¹⁵⁶ Tebes matou seu marido Alexandre em 359 a.C. Cf. *Moralia* 768 F.

Fala-se muito que Aretáfila, tendo usado encantamento e poções sobre a jovem, dominou e conquistou a razão do jovem, que se chamava Leandro. Quando Leandro foi cativado e tendo perseverado com seu irmão, conseguiu o casamento. Por um lado, a jovem casou-se com ele sendo instruída pela mãe a persuadi-lo a libertar a cidade, alegando que de alguma forma nem ele vivia em liberdade sob a tirania, nem tinha autoridade para contrair ou manter o casamento; por outro, os amigos, favorecendo Aretáfila, apresentaram algumas calúnias e suspeitas contra seu irmão. Ao perceber que Aretáfila conjecturava e armava as mesmas coisas que ele, empreendeu a ação, tendo instigado Dáfnis, um escravo, e através dele matou Nicócrates. Quanto ao resto, jamais prestou atenção em Aretáfila, mas imediatamente, através de suas ações, mostrou que matou o irmão, mas não o tirano, pois governou louco e insensatamente. No entanto, havia algum respeito por Aretáfila e ela exercia alguma influência sobre ele, pois não era odiada, nem lutou abertamente com ele. No entanto, ordenava seus negócios secretamente.

Primeiramente ela planejou uma guerra contra os africanos, tendo persuadido um certo chefe, Ánabo, aproximou-se do país, indo em direção à cidade. Então, colocou Leandro contra seus amigos e generais, dizendo que estes não desejavam a guerra, que os assuntos e a tirania de Leandro ansiavam, mas acima de tudo queriam paz e tranquilidade, e certamente Leandro desejava dominar o povo. Ela disse que daria a solução do problema e que o uniria a Ánabo em uma reunião, se ele ordenasse terminar a guerra antes que algo fatal acontecesse. Leandro, tendo ordenado, primeiro ela teve uma conversa com o Africano, pedindo a ele que aprisionasse o tirano sob a condição de grandes presentes e dinheiro, quando surgisse a reunião com ele. O Africano tendo sido persuadido, Leandro hesitou com medo, mas ficou envergonhado quando, Aretáfila, ela mesma, disse que estaria presente e ele foi sem armas e sem proteção. Quando Leandro se aproximou e viu Ánabo, imediatamente ficou incomodado e decidiu esperar os seus guarda-costas. Aretáfila, estando presente, por um lado, encorajou-o e por outro reprimiu-o e finalmente houve a reunião. Tendo arrastado-o muito raivosa e bravamente com as mãos, moveu-o em direção ao bárbaro e entregou-o. Portanto, ele foi imediatamente levado à força e capturado, tendo sido atado e vigiado pelos africanos, até que os amigos de Aretáfila trazendo o dinheiro vieram junto com os outros cidadãos. A maioria, sabendo, correu em exortação, quando viram Aretáfila, faltou pouco para esquecer a ira contra o tirano e consideraram superficial uma vingança contra ele, pois a primeira tarefa deles era desfrutar a liberdade e dar as boas vindas a Aretáfila com alegria e lágrimas, de modo que caíram aos pés dela como se fosse uma estátua divina. Sucedendo uns aos outros, no fim da tarde, tomando Leandro, voltaram para a cidade.

Então, encheram Aretáfila de honras e admirações e assim viraram-se em direção ao tirano. Queimaram viva Cálbis e acabaram com Leandro colocando-o num saco e lançando ao mar. Consideraram justo que Aretáfila comandasse e administrasse o governo, junto com os melhores homens. Ela, porém, que atuou numa peça emocionante e de muitos atos, lutando pelo prêmio sem a distribuição de coroa, quando viu a cidade livre imediatamente entrou nos aposentos femininos, abdicando de tomar parte em assuntos públicos. E o resto do tempo levou tranqüilamente nos teares junto com os amigos e familiares.

Cama¹⁵⁷

Havia na Galácia dois homens os mais poderosos entre os tetrarcas, vindo de famílias mais ou menos próximas, Sinatos e Sínorix¹⁵⁸.

Sinatos tinha uma mulher jovem chamada Cama, notável tanto na forma corporal quanto por seu vigor, mas admirada principalmente por sua virtude. Pois, não era somente prudente e amante de seu marido, mas era também inteligente, generosa e querida pelos subordinados por causa da sua boa disposição e pela honestidade. Fazia-se muito conhecida também por ser sacerdotisa de Ártemis, a quem os galateus honravam acima de tudo. Era vista sempre magnificamente adornada nas procissões e nos sacrifícios.

Sínorix, tendo se apaixonado por ela e não sendo capaz de persuadir nem constrangê-la enquanto seu marido vivia, realizou um feito terrível, pois matou¹⁵⁹ Sinatos através de um estratagema, e sem deixar passar o tempo, cortejou¹⁶⁰ Cama. Esta passava seu tempo no templo e suportou as transgressões de Sínorix de forma não lamentável nem abjeta, mas manteve-se sensata esperando uma oportunidade. Ele persistia com suas petições e parecia não faltar, de forma nenhuma, argumentos plausíveis e quanto as outras coisas, mostrava-se melhor do que Sinatos. Ele o havia matado por amor a Cama e não por qualquer outra maldade.

Primeiramente, as negativas da mulher não eram muito rudes e em pouco tempo pareceu estar mais suave, pois os parentes e amigos eram devotos do serviço e do favor de Sínorix, que

¹⁵⁷ Cf. Polyaeus, *Strategemata* VIII. 39. Plutarco repete a história em *Amatorius* 22 (768 B-D) justificando a virtude de Cama com o seguinte argumento: "A nobre mulher unida pelo amor ao seu marido legítimo poderia suportar mais o abraço de ursos e serpentes do que o toque e colchão de um outro homem".

¹⁵⁸ É provável que Sínorix tenha sido o pai de Deiótaro I, tetrarca e rei da galácia, suposição esta baseada numa estátua dedicada a este povo ateniense.

¹⁵⁹ O assassinato de Sinatos e a morte de Sínorix podem ter ocorrido por volta do primeiro quarto do século I a.C., segundo P. H. Stadter.

detinha um enorme poder, e eles persuadiram-na e forçaram-na. Finalmente, concordou e mandou chamá-lo, para que o consentimento e o comprometimento fossem diante da deusa. Quando ele veio, ela o recebeu amigavelmente e conduziu-o até o altar, verteu uma libação com uma vasilha. Por um lado ela bebeu e por outro convidou-o a beber uma bebida de leite e mel envenenada. Quando ela o viu beber até o fim, gritou alto, radiante, também agradeceu a deusa e disse: “Invoco-te, ó honradíssima divindade, por causa deste dia sobrevivi ao assassinato de Sinatos. Durante esse tempo não desfrutei das coisas boas da vida, mas contei com a esperança da justiça, que alcancei e desço em direção a meu marido. Para ti, ó homem, dentre todos o mais profano, os parentes prepararam o funeral, ao invés do leito nupcial e do casamento.”¹⁶¹ O Gálates, tendo ouvido isso e percebendo que o veneno já estava agindo e afetando o corpo, entrou na carruagem, experimentando perplexidade e tremor. Porém, imediatamente afastou-se caindo sobre uma liteira e, no fim da tarde, morreu. Cama, por sua vez, atravessando a noite e sabendo que aquele homem findara, morreu feliz e alegremente.

Estratônice

A Galácia produziu também Estratônice, mulher de Deiótaro¹⁶², e Quiômara, mulher de Ortíagon, mulheres dignas de memória.

Estratônice, sabendo que seu marido desejava filhos legítimos que os sucedessem no reinado e não engravidando, convenceu-o a ter um filho com outra mulher e permitir que ela tomasse o filho para si. Deiótaro tendo se admirado com a inteligência dela, fez tudo de acordo com ela. Esta preparou uma bela virgem dentre as cativas, cujo nome era Electra, e uniu-a a Deiótaro. Surgiram filhos¹⁶³, de modo que ela os criou como legítimos, com muito amor e magnificamente.

Quiômara¹⁶⁴

¹⁶⁰ Em *Amatorius*, Plutarco diz que ela foi cortejada por muitos reis, evidenciando assim a fidelidade de Cama

¹⁶¹ Em *Amatorius* a invocação é para seu marido.

¹⁶² Não confundir com Deiótaro I, filho de Sínorix, lutou como tetrarca contra Mitrídates em 74 a.C. A mulher de Deiótaro chamava-se Berenice, de acordo com a inscrição descoberta no túmulo do filho de Deiótaro I. Ao que tudo indica o Deiótaro em questão deve ter sido o filho de Deiótaro I, Deiótaro II, que reinou ao lado do pai.

¹⁶³ Segundo P. H. Stadter a tentativa de Estratônice foi vã, pois após a morte de Deiótaro I, o reino passou para seu neto, Cástor, e não para um dos filhos de Deiótaro II.

¹⁶⁴ Segundo Stadter, a história de Quiômara é narrada por muitos autores latinos. Tito Lívio 38. 24; Valerius Maximus VI. I, ext. 2; Florus I. XXVII; Aurelius Victor, *De viris illustribus* 55.

Aconteceu de Quiômara, mulher de Ortíagon, ser capturada junto com as outras mulheres quando os romanos e os gneus venceram uma batalha na Ásia, contra os galátios. O comandante da tropa, tomando-a, usou de seu destino à maneira dos soldados e a desonrou. Ele era um homem ignorante e descontrolado, no que se refere ao dinheiro e ao prazer. Foi derrotado igualmente pela sua avareza e quando ouro em abundância foi acertado pela mulher conduziu-a, para soltá-la mediante a resgate, em meio de um rio que separava fronteiras. Então, os galátios, cruzando o rio, deram o ouro para ele e receberam Quiômara, a qual através de um comando ordenou a um homem golpear o romano quando ele a saudava e tratava-a carinhosamente. Aquele tendo sido persuadido cortou a cabeça dele, ela tendo recolhido a cabeça e protegido-a entre a sua roupa, partiu. Então, ela veio em direção a seu marido e atirou a cabeça em sua direção. O marido admirando-se disse: “ó mulher, a fidelidade é nobre” ela disse “sim, mas mais nobre ainda é que viva somente um que tenha tido relações comigo”.

Políbio disse que, depois de uma conversa em Sárdis¹⁶⁵ com esta mulher, ficou admirado com sua prudência e inteligência.

A mulher de Pérgamo

Quando Mitrídates,¹⁶⁶ após enviar sessenta homens, dentre os melhores dos galátios, para Pérgamo como amigos,¹⁶⁷ pareceu aproximar-se de forma insolente e autoritária, muitos ficaram irritados. Porédorix,¹⁶⁸ homem de corpo robusto e de grande inteligência (era tetrarca dos Tosiopos) teria capturado Mitrídates, quando na tribuna do ginásio deliberava, levando-o embora a fim de jogá-lo no precipício.

Porém, por acaso, naquele dia não subiu em direção ao ginásio, mas mandou chamar até sua casa . Os galátios, tendo sido enviados para sua casa, Porédorix encorajou-os para quando

¹⁶⁵ Stadter sugere que Quiômara tornou-se cativa após a derrota de seu marido e que Políbio teria encontrado com ela durante suas viagens pela Ásia Menor antes de 169 a.C.

¹⁶⁶ Cf. Appian, *Mithr.* 46

¹⁶⁷ De acordo com Stadter, Mitrídates VI Eupator massacrou seus aliados galátios, enquanto foram mantidos em Pérgamo como reféns, não exatamente como amigos, no período em que o rei controlava a corte em Pérgamo 86 a.C.

¹⁶⁸ O nome deste tetrarca desperta algumas dúvidas em relação ao manuscrito. Apesar de Porédorix estar presente no manuscrito, Eporédorix é uma possível correção, sendo aceita por Nachstädt. O nome Porédorix é uma forma não comprovada, enquanto que Eporédorix existe como um nome celta, presente em *Bellum Gallicum* 7.39.I, 7.67.7 de César e em inscrições da galácia (CIL XIII 2728, 2805). Mesmo assim, Stadter chama atenção ao fato de que não se pode dizer que os nomes da Galátia e da Gália sejam iguais, dessa forma os manuscritos podem estar corretos.

chegassem lá, atacassem, separando e destruindo o corpo dele. Isso não passou despercebido por Mitrídates, mas tendo se revelado a informação, transmitiu que matassem um por um dos galátios. Então, lembrou que um juvenzinho sobressaía, em muito, os de sua idade, em beleza, e mudou de idéia apiedando-se dele. Era claro que estava chateado, pois o jovem seria um dos primeiros a morrer, assim, enviou uma ordem de que, se ele se encontrasse vivo, deveriam soltá-lo. O nome do jovem era Bepolítano. E uma grande sorte lhe aconteceu, pois quando foi capturado estava usando uma roupa bela e valiosa, a qual o executor público quis guardar cuidadosamente para ele, sem mancha de sangue e limpa, e quando despia gentilmente o jovem viu que os mensageiros do rei corriam em direção a ele e simultaneamente gritavam o nome do jovem. Portanto, a maioria foi morta pela avareza, porém Bepolítano foi salvo inesperadamente.

Porédorix, tendo sido cortado em pedaços, foi exposto sem túmulo e nenhum dos amigos teve a coragem de ir ver. A mulher de Pérgamo, sendo conhecida por sua beleza enquanto o Galátio vivia, arriscou-se a fim de prestar honras fúnebres, e enterrou o cadáver. Os guardas, sabendo, pegaram-na e conduziram-na ao rei.

No entanto, o que se diz é que, diante da sua visão, Mitrídates apaixonou-se, e de toda maneira a menina parecia ser jovem e boa, ainda mais que pareceu que a razão do acontecido fora por amor. Ele foi persuadido e permitiu remover e enterrar o corpo utilizando roupa e ornamentos dele próprio.

Timócleia¹⁶⁹

Teágenes, o tebano, tendo um mesmo plano em prol da sua cidade que Epaminondas, Pelópidas e os melhores, fracassou na sorte comum dos gregos em Queronéia, quando já estava vencendo e perseguindo seus oponentes. Teágenes era o que respondeu, para um homem que gritava “até onde tu persegues?”, “até a Macedônia”.

¹⁶⁹ Cf. Polyaeus, *Strategemata* 8.40. Plutarco faz referência a Timócleia em outras passagens da *Moralia*: *Conjugalia praecpta* I 45 ; *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*. 1093 C e em *Alexander* 12, onde narra uma versão resumida desta mesma história. Plutarco cita Aristobulus (FgrHist 139 F 2^a) como fonte, em *Non posse suav.* Stadter (1965:113) "In speaking of the joys of reading, Plutarch asks, "Who would be delighted more by spending the night with the most beautiful of woman than by remaining awake with the account which Xenophon wrote about Panthea, or Aritobulus about Timoclea, or Theopompus about Thebe?".

Com sua morte, a irmã sobreviveu e testemunhou que ele pela virtude de sua família e pela sua natureza era um grande e ilustre homem. Salvo que ela tirou alguma vantagem da virtude dele e tomou a iniciativa, de modo a conduzir sutilmente os infortúnios comuns que a tocaram.

Quando Alexandre dominou¹⁷⁰ os tebanos, uns e outros indo e vindo destruíram a cidade. Aconteceu de um homem que não era honesto nem civilizado, mas cruel e tolo tomar a casa de Timócleia. Liderava uma tropa de homens trácios e tinha o mesmo nome do rei, mas em nada era semelhante a ele. Não respeitando a linhagem nem o modo de viver da mulher, assim encheu-se de vinho e, depois da refeição, chamava-a para dormir com ele. E isso não foi o fim, mas procurava ouro e prata e se algo tivesse sido escondido por ela, ameaçava-a, algumas vezes de morte, outras de tê-la para sempre como mulher. Ele oferecendo essas coisas, ela aceitou a situação e disse “eu preferiria morrer antes dessa noite a viver, de modo que eu mantenha o corpo, tudo sendo destruído, impenetrável de violência. Tendo sido feito assim, se for necessário te considerar protetor, senhor e marido, tendo sido dado pelos deuses, não te roubarei as reservas, pois vejo que eu mesma sou o que tu desejas. Eu tinha ornamentos pessoais e prata nas taças, assim como, algum ouro e moedas. Então, a cidade foi tomada, e eu ordenei às criadas coletar tudo e eu atirei, ou melhor, depositei num poço sem água. Muitos não sabem dele, pois há uma tampa em cima do poço e existe uma floresta sombria ao seu redor. Essas coisas pegando tu serás próspero, será para mim prova e testemunha do sucesso e esplendor do meu lar.”

Ouvindo isso, o Macedônio não esperou raiar o dia, mas imediatamente foi até o lugar. Timócleia guiava-o, e ordenava que impedissem o acesso ao bosque de modo que ninguém percebesse, e ele desceu ao poço usando sua túnica. Terrível Cloto, vindagora, conduziu-o pelas mãos de Timócleia, que se colocou em pé em cima do poço. Ouvindo a voz do fundo, ela mesma trouxe muitas pedras e as criadas rolaram outras pedras, enormes, para baixo até que o destruíram e enterraram-no.

Quando os macedônios souberam e recuperaram o cadáver, já havia sido proclamado não matar nenhum tebano. Pegando Timócleia, conduziram-na até o rei, anunciando sua ousadia. Mas o rei, por causa da constituição do rosto e pela leveza do passo, percebeu alguma dignidade e nobreza e perguntou primeiro quem seria ela dentre as mulheres. Ela intrépida e orgulhosamente respondeu “Eu fui irmã de Teágenes, que era general e combateu contra vocês, em Queronéia, pela libertação dos gregos e morreu a fim de que nós não sofrêssemos isso. No

entanto, sofreremos essas coisas injustas pelas mãos de sua família, e não fugimos da morte, pois é melhor, talvez, não viver e não experimentar outra noite dessa, se tu nem impedes isso”. Portanto, os mais razoáveis dentre os presentes choraram, porém Alexandre não teve pena, mas considerou-a superior, admirando sua virtude e seu discurso, que tocaram-no muito positivamente. Anunciou aos líderes cuidar e guardar que não surgisse novamente uma violência dessa em uma casa ilustre. Ele deixou Timócleia ir e também todos aqueles que pertenciam à família dela.

Érixo¹⁷¹

Arquésilau, filho de Bato, chamado de bem-aventurado, não era semelhante ao pai com relação ao modo de agir. Pois quando o pai ainda vivia, ele colocou em volta de sua casa ameias e foi multado pelo pai em um talento. Quando o pai morreu, por um lado sendo de natureza cruel e por outro, tendo se aliado a um amigo perverso, Laarco¹⁷², agiu não como um rei, mas como um tirano. Laarco, conspirando em vista da tirania, expulsou ou matou muito dos cireneos e a culpa lançava sobre Arquésilau. Finalmente, provocou em Arquésilau uma exaustiva e difícil doença, fazendo-o beber uma poção à base de lebre do mar, e o destruiu. Laarco tomou o poder como se fosse guardá-lo para o filho de Arquésilau, Bato. O menino era menosprezado por ser manco e por causa de sua pouca idade, mas muitos prestavam atenção em sua mãe, pois ela era discreta, benevolente e tinha muitos parentes influentes. Por causa disso, Laarco, sendo atencioso com ela, cortejava-a. Ele pensava valer a pena ter Bato como filho, casando-se com ela e proclamando-o companheiro no poder. Érixo, (pois esse era o nome da mulher) tendo combinado com seus irmãos, ordenou Laarco encontrar com eles, como se ela tivesse aceitado o casamento. Quando Laarco encontrou com os irmãos, eles já sabendo, enganaram e desestimularam-no. Érixo enviou até ele uma escrava com uma mensagem sua, que agora os irmãos oporiam-se, mas se a união se consumasse eles parariam de intervir e aceitariam. Porém, era preciso, se aceitasse, ir à noite até ela, pois, se desde o início, acontecesse tudo bem, o resto seria bom também.

¹⁷⁰ Em 335 a.C.

¹⁷¹ Cf. Polyænus, *Strategemata* 8. 41. Heródoto narra a história das oito gerações dos reis Bato, em Cirene. No livro IV 160-161 conta especificamente de Arquésilau, Bato, Laarco e Érixo.

¹⁷² Heródoto e Nicolaus of Damascus (FgrHist 90 F 50) usam a forma Lêarco e Plutarco e Polyænus usam Laarco. Além disso Heródoto concede a Lêarco o estatuto de irmão de Arquésilau, enquanto para Plutarco Laarco é amigo. A versão de Plutarco segue a narrativa Cirenaica cuja tirania de Laarco é narrada com detalhes.

Portanto essas coisas foram prazerosas para Laarco e excitado de todas as maneiras com o carinho da mulher, concordou em ir quando ela ordenasse. Érixo agia com Políarco, o mais velho dos irmãos. Tendo se apresentado na ocasião, Políarco entrou escondidamente no quarto da irmã, tendo com ele dois jovens armados com espada, pretendendo vingar o assassinato do pai, o qual Laarco havia matado recentemente. Quando Érixo o fez entrar, sem sua guarda, os jovens caíram sobre ele, que atingido pelas espadas, morreu. Então, lançaram o cadáver sobre as muralhas e conduzindo Bato, proclamaram-no rei sucessor dos direitos do pai e Políarco restituiu a constituição inicial dos Cireneus.

Aconteceu de estarem presentes muitos soldados de Ámasis, rei dos egípcios, nos quais Laarco tinha confiança¹⁷³ e, acima de tudo, através destes aterrorizava os cidadãos. Os soldados enviaram até Ámasis acusadores de Érixo e Políarco.

Quando Ámasis estava irritado e tinha em mente guerrear contra os Cireneus, aconteceu de morrer sua mãe. Durante as providências para o funeral dela, os mensageiros chegaram até ele. Portanto pareceu chegar o momento para Políarco falar em sua defesa e Érixo não ficou para trás, mas seguiu, querendo compartilhar do perigo e nem sua mãe, Crítola, ficou para trás, embora fosse velha. A maior honra dela era ser irmã de Bato, o bem-aventurado. Então foram para o Egito e todos mostraram-se admirados com os feitos deles e Ámasis mostrou grande reconhecimento pela prudência e pela coragem da mulher. Após honrá-los com presentes e serviços reais, enviou de volta a Cirene, Políarco e as mulheres.

Xenócrita

Não menos se admiraria Xenócrita de Cumáia pelos seus feitos frente a Aristódemo¹⁷⁴, o tirano, o qual alguns pensam ter o sobrenome de Brando, ignorando a verdade. Ele era chamado de Brando pelos bárbaros, palavra que usam em lugar de criança, porque sendo jovem e junto com outros de sua idade, ainda usando cabelos longos (os quais eram chamados de rapazes, assim parece, por causa do cabelo¹⁷⁵), nas guerras contra os bárbaros, ele era excelente e brilhante, não somente pela audácia, nem pelos feitos braçais, parecendo ser superior tanto pela

¹⁷³ A relação amigável estabelecida entre Ámasis e Laarco também é narrada por Heródoto II. 181. Esta amizade tem início depois da derrota de uma tropa egípcia por Bato II em 570 a.C. (Cf. Heródoto 2. 161. e 4. 159.)

¹⁷⁴ *Apud* Stadter. Um relato maior e mais detalhado encontra-se em Dionísio de Halicarnasso, *Roma Antiquities* VII. 2, Cf. V. 36 e num fragmento de Diodoro 7. 10.

¹⁷⁵ *Apud* Stadter. Cf. Athenaeus 8, 360 B oferece outra etimologia para *kerônistai*.

inteligência quanto pela providência. Quando chegou aos grandes cargos de poder, foi admirado pelos cidadãos, tendo sido enviado para socorrer os romanos, atacados pelos etruscos que recolocaram Tarquínio, o soberbo, no seu reino. E nesta longa campanha, dando para os combatentes dentre os cidadãos todos os favores e sendo mais um demagogo do que um general, persuadiu-os a atacar com ele o Conselho e expulsar os melhores e os mais poderosos. A partir daí, ele tornou-se tirano e era nas injustiças, para com as mulheres e crianças livres, mais terrível do que ele mesmo fora antes. Conta-se que obrigou às crianças do sexo masculino a ter cabelo longo e usar ornamentos de ouro, enquanto que as meninas tinham o cabelo preso e curto e usavam mantos de efebo e túnicas curtas. Conta-se também que se apaixonou especialmente por Xenócrita, e tinha-a, mesmo estando o pai dela no exílio. Ele não o trazia de volta, nem buscava seu consentimento, pois julgava que de alguma maneira a jovem gostava de estar com ele, visto que era invejada e considerada feliz pelos cidadãos. Essas coisas não a perturbavam, que era constrangida a conviver com ele sem ser casada e legitimada e nem desejava menos a libertação da pátria do que aqueles que eram odiados pelo tirano.

Aconteceu que Aristódemo, naquele momento, estava construindo um fosso circular ao redor da cidade, o qual nem era necessário, nem útil, mas, de outra forma, desejava cansar e calejar os cidadãos com trabalhos e ocupações. Ele ordenou a cada um tirar uma certa quantidade de terra. Uma mulher viu que Aristódemo vinha vindo, retirou e cobriu o rosto com o manto. Portanto, quando ele partiu, os jovens, zombando e brincando, perguntaram por que havia evitado somente Aristódemo por pudor, e em relação a todos os outros nada sentiu desse tipo. Ela muito rapidamente respondeu “pois Aristódemo é o único homem dentre os de Cumáia” disse. Então esta frase dita afetou a todos, e aos mais nobres provocou vergonha a ponto de irem atrás da liberdade.

Conta-se que Xenócrita tendo ouvido isso, disse que também preferiria levar terra para seu pai, estando ele presente, a tomar parte junto de Aristódemo do poder e da luxúria. Portanto essas coisas encorajaram os conspiradores contra Aristódemo que eram liderados por Timóteles. Quando Xenócrita ofereceu uma entrada garantida para eles e Aristódemo estava sem armas e sem guarda pessoal, eles entraram sem dificuldade e destruíram-no.

Assim a cidade de Cumáia foi salva pela virtude de duas mulheres, uma delas implementou a idéia e o ataque contra eles, e a outra, em prol da realização, colaborou. Honras e grandes presentes ofereceram para Xenócrita. Ela tendo deixado tudo de lado, pediu uma única coisa, sepultar o corpo de Aristódemo. Isso concederam a ela e a fizeram sacerdotisa de Deméter,

tendo pensado que a honra não seria menos agradável para a deusa do que apropriada para Xenócrita.

A mulher de Pites¹⁷⁶

Conta-se também que a mulher de Pites, contemporâneo de Xerxes, foi inteligente e boa. Pois Pites, assim parece, encontrando uma mina de ouro e enlouquecendo por causa da riqueza, não foi moderado, mas sim insaciável e extravagante, consumindo-a. Fez descer regularmente todos os cidadãos, obrigando-os a cavar, carregar e refinar o ouro, não tendo absolutamente nenhum outro tipo de trabalho, nem ocupação. Quando anunciaram que muitos estavam morrendo, as mulheres, foram em direção à porta da mulher de Pites e fizeram uma súplica. Ela exortou a essas, que foram até lá, manter a coragem, e ela mesma foi aos artesãos de ouro, aos quais ela confiava mais e chamando-os e trancafiando-lhes, ordenou fazer um bolo de ouro e muitos doces e frutas, tantas comidas e guloseimas quantos dessem mais prazer a Pites.

Tudo sendo feito, quando Pites chegou do estrangeiro, pois encontrava-se em viagem, a mulher serviu o jantar numa mesa de ouro, não tendo nada comestível, mas tudo era de ouro. Primeiro, Pites gostou das imitações e tendo ficado satisfeito com aquela imagem, pediu algo de comer, mas a mulher lhe ofereceu aquilo que desejava em ouro. Com desgosto e gritando disse a ela que tinha fome e ela disse: “mas tu forneces essas coisas em abundância para nós, e nada mais, por isso toda a habilidade comercial está arruinadas. Ninguém cultiva a terra, mas as coisas semeadas, plantadas e vindas da terra foram deixadas para trás e escavamos e procuramos por coisas sem uso desgastando-nos e aos cidadãos”.

Essas coisas moveram Pites e ele não dissolveu completamente o negócio ao redor das minas, mas a uma quinta parte dos cidadãos ordenou trabalhar nas minas e o resto ordenou cultivar a lavoura e os ofícios¹⁷⁷.

¹⁷⁶ *Apud* Stadter. A primeira parte desta narrativa também é utilizada por Polyænus, *Strategemata* 8. 42. Heródoto narra a história de Pites, no entanto, a grafia do nome é outra, Pítios (VII. 27-29, 38-39)

¹⁷⁷ Esta primeira parte da narrativa está muito próxima da famosa história do rei Midas. Tal ligação deve-se a prosperidade da Lídia e da Frígia que por causa da riqueza e da cultura incitavam o desenvolvimento de mitologemas a respeito dos governantes.

Quando Xerxes¹⁷⁸, passou a caminho da Hélade, houve uma brilhante recepção com presentes, e Pites pediu um favor do Rei, que um de seus muitos filhos fosse liberado do serviço militar a fim de cuidar dele quando velho. Xerxes ficou com raiva e ordenou que esse único filho fosse degolado e cortado ao meio e que a tropa atravessasse as duas partes. Os outros filhos ele levou consigo e todos morreram em combate. Pites, desencorajando-se, sofreu coisas semelhantes aos muitos homens maus e insensatos. Temia a morte, mas não suportava a vida. Não queria viver, mas não podia abandonar a vida. Havendo um grande monte na cidade e um rio que corria por lá, o qual chamava-se Pitopólite ele preparou um memorial na montanha e desviou o rio, de modo que o rio tocasse o seu túmulo. Tendo isso se completado, ele desceu para a tumba. Comunicando-se, ordenou à sua mulher, ao governo e a toda cidade que não se aproximassem, mas enviassem o jantar para ele todos os dias, colocando no barco até a tumba. Quando o barco passasse pela tumba e o jantar ficasse intocado, então parariam de enviá-lo, pois estaria morto. Dessa forma, ele levou o resto da sua vida, e a sua mulher cuidou belamente do governo e proporcionou aos homens uma melhoria de vida.

¹⁷⁸ A riqueza de Pites e a ira de Xerxes são freqüentemente retomadas nos autores clássicos: Seneca, *De Ira* III. XVI. 4.

Preceitos para o casamento¹⁷⁹

De Plutarco para Poliano e Eurídice de bom grado¹⁸⁰

Após o rito ancestral¹⁸¹, que a sacerdotisa Deméter¹⁸² aplicou a vós, unindo-os, penso que esse discurso, atando-os e celebrando seu casamento poderia ser útil e que soaria¹⁸³ de acordo com o costume.

Entre os modos musicais havia um executado na flauta que chamavam de “Hipotoros”¹⁸⁴, uma melodia estimulante, de ritmo rápido, para os cavalos no momento da cópula dos animais. Dentre os inúmeros e belos discursos que fazem parte da filosofia, este nupcial não é em nada menos digno de zelo, com o qual a filosofia tendo encantado aqueles que se uniram em casamento, produz doçura e docilidade de uns para com os outros. Portanto, daqueles inúmeros

¹⁷⁹ *Preceitos para o casamento* está dividido em quarenta e oito capítulos, ordenados de forma cronológica e inicia-se com a noite de núpcias. Os temas principais da introdução e dos capítulos 1 e 2 são o amor sexual (Eros) e a fertilidade.

¹⁸⁰ (εἰς πρῶτον) Fórmula freqüente no início de uma carta, ou de um tratado dedicado à alguém. No entanto, parece ser mais afetado que a saudação usual: καὶ εὖ. Indica, contudo, felicidade e sucesso.

¹⁸¹ Não temos indicações precisas sobre este rito. Contudo, pelo contexto, nos parece que a sacerdotisa da deusa Deméter dava ao jovem casal ensinamentos sobre a vida conjugal, lembrando o caráter sacramental do casamento. Além disso, Deméter está intimamente ligada aos ritos de fertilidade pela relação que estabelece com o cultivo e sementeira da terra. Por outro lado, a fórmula tradicional, os termos empregados, sobretudo *qesmῆn*, indicam uma relação com Deméter Tesmofória, cujo culto existiu na Beócia. Mas parece estabelecido que esta deusa não desempenhava nenhum papel na origem dos ritos matrimoniais. Plutarco não a cita entre as cinco divindades: Zeus, Hera, Afrodite, Peito e Ártemis que garantem a proteção dos noivos (*Aet. rom.*, 2; 264B). Além disso, o epíteto cultural deve ser compreendido no sentido material dos ritos das tesmofórias, que era relativo às mulheres casadas, com a exclusão dos homens. É mais tarde que aparece para *qesmoῤ-ronj* o sentido derivado de Deméter ‘legisladora’, traduzido em latim por Ceres Legifera (cf. Virgílio, *Eneida*, IV, 58): ela é, então, a deusa civilizadora, que agracia a agricultura, fazendo com que os homens nômades tivessem uma vida organizada na cidade, sob as leis justas. É neste sentido que Plutarco a chama de *qesmoῤ-ron*, nos tratados: *De seu carn.*, I; 994 A; *Adv. Col.*, 1119E e *Dion*, 62. Ela torna possível, então, as uniões estáveis e pode presidir a vida da mulher casada.

¹⁸² Deméter, deusa da fertilidade, era de grande importância na Beócia e no mundo grego. Damatrius, o décimo primeiro mês no calendário Beócio era uma homenagem à deusa. De acordo com Plutarco (*Isis e Osíris* 378E), este era o mês da sementeira. As Tesmofórias, celebradas em honra a Deméter, estavam presentes na Beócia no séc. IV a.C. e foram citadas por Xenofonte (*Hell.* 5.2.29) e Plutarco (*Vida de Pelópidas* 5; 280BC). O uso do epíteto “Tesmoforos” no séc. II d.C. indica que o festival sobreviveu pelo menos até este período. Cf. Albert Schachter, *Cults of Boiotia, I: Acheloos to Hera*. London, 1981.

¹⁸³ Os termos musicais: *ῥῆμοσε*, *sunumevaioῖnta*, *proswdῆn* são abundantes neste início. Eles formam um prelúdio, fazendo com que o discurso sobre o casamento de Plutarco seja uma continuação do canto de himeneu. Eles também preparam para a primeira comparação entre *gamῆlioj lῆgoj* e *ῥῥῆγοποj nῆmoj* na música, anunciando o tema fundamental da harmonia.

¹⁸⁴ Quer dizer: garanhão viçoso. A menção de Deméter sugere o cavalo. Deméter transformou-se em uma égua para evitar ser possuída por Posidon. Ele, por sua vez, tornou-se um cavalo e fez sexo com ela. Cf. Pausanias, VIII, XXV. 4-5 e VIII, XLII.1-4. Em algumas partes da Grécia a deusa era representada como uma mulher com cabeça de cavalo e cabelos. Cf. Pausanias, VIII, XLII.4. L. Farnell (*The cults of the Greek States*, III, Oxford 1906; repr. 1977) argumenta que a figura feminina com a cabeça de cavalo é originária da Beócia. Schachter (*Cults of Boitia*, I. 164) duvida se o mito original é da Beócia ou da Arcádia. Aelian, *On the characteristics of animals* XII. 44, descreve o ‘Hipotoros’ como um som de flauta afrodisíaco para cavalos.

discursos que vós ouvistes, tendo sido educados na filosofia, eu organizei os pontos principais com algumas comparações¹⁸⁵ curtas, para que fosse mais fácil de lembrar, e envio como presente comum para ambos, rezando para que as Musas¹⁸⁶ estejam presentes com Afrodite e trabalhem em conjunto. Da mesma forma, não lhes é mais conveniente fornecer uma lira¹⁸⁷ e nem uma cítara do que fornecer a harmonia¹⁸⁸ ao casamento e a casa através do discurso, da concórdia e da filosofia. Com efeito, os antigos estabeleceram Hermes ao lado de Afrodite, como se os prazeres relativos ao casamento necessitassem principalmente do discurso, também estabeleceram a Persuasão e as Graças¹⁸⁹ a fim de que, pela persuasão, os casais obtenham um do outro aquilo que desejam, sem combates ou disputas.

1- Sólon recomendou à noiva reclinar-se ao lado de seu noivo após ter comido da maçã¹⁹⁰ cidônia, sugerindo, assim parece, que a graça vem primeiramente da boca e da voz e é preciso que ela seja harmoniosa e prazerosa.

2- Na Beócia¹⁹¹, depois de terem coberto a noiva, coroam-na com um maço de aspargo¹⁹², pois este produz um fruto dulcíssimo entre o espinho áspero; a noiva fornecerá para o noivo, que não

¹⁸⁵ As páginas seguintes vão mostrar abundantemente o que Plutarco chama de comparações ou similitudes. Cada um dos quarenta e oito capítulos e a própria introdução trazem um emblema, uma alegoria, um símbolo, permitindo estabelecer uma relação entre os esposos e o objeto ou a história mencionados. Este jogo apresenta uma finalidade pedagógica e reverbera também na própria linguagem, que utiliza metáforas e trocadilhos de palavras com o mesmo radical muito caros a Plutarco. Cf. *Vida de Demóstenes*, 2.

¹⁸⁶ Cf. Pausanias, IX, XXXI. 3 (cf. também Plutarco, *Eroticus* 748), que fala sobre a celebração de dois festivais de Téspis, o ‘Musaea’ e os jogos em honra a Eros, este incluía prêmio para o atletismo também. ‘Musaea’ foi celebrado até o séc. III d.C. (cf. J.G. Frazer, *Pausanias’s Description of Greece*, V, London 1913, 156-7). A associação de Pausânias com o mundo de Afrodite pode não ser fortuita. Afrodite também é associada às Musas no *Hino Homérico a Apolo*, 189-95. Nesta passagem as Musas dançam ao lado das Graças, das Horas, de Hebe, Afrodite e Harmonia.

¹⁸⁷ A lira e a cítara formam os principais instrumentos de corda na Grécia antiga. A lira era feita a partir do casco da tartaruga ou de um pedaço de madeira com um formato semelhante ao casco da tartaruga e fibras de couro de boi esticadas sobre o lado côncavo. A cítara era similar à lira, mas um pouco mais larga e mais complexa.

¹⁸⁸ Esta palavra possui muitos significados, especialmente na esfera da música e das relações humanas no âmbito público e privado. Os gregos personificaram o conceito como Harmonia, a deusa beócia, mulher de Cadmo, rei de Tebas (cf. Plutarco, *A vida de Pelópidas*, 19; Pausanias, IX, XVI.3). Dois mitos genealógicos referem-se à natureza dual da deusa Harmonia. De acordo com Hesíodo, *Teogonia*, 937, Afrodite e Ares eram seus pais. Já Eurípides, *Medéia*, 831-2, afirma que as nove Musas são responsáveis pela criação da deusa Harmonia, no entanto, estes versos também podem ser entendidos ao contrário: Harmonia foi quem deu a luz às nove Musas.

¹⁸⁹ As Graças trazem consigo a idéia de graça, charme, mas desempenham aqui uma transição para o preceito nº. 1. Em Horácio, *Odes*, I, 4, as Ninfas e as Graças estão unidas a Vênus.

¹⁹⁰ Antes de o casamento ser consumado a noiva deve comer a maçã cidônia (cf. Plutarch, *The Roman Questions*, 279F e *Vida de Sólon*, XX,4). Como outros costumes e leis que governam os assuntos familiares, esta prática foi atribuída a Sólon. Aceitando a comida na casa do marido, a noiva une-se ao mesmo, assim como Perséfone ficou ligada a Hades depois de ter comido as sementes de romã que ele ofereceu (cf. *Hymnes à Dèmèter* 372). Além disso, a maçã era associada ao amor e a fertilidade, bem como apreciada pelo seu odor e seus efeitos salutares.

¹⁹¹ O beócio Plutarco gosta de nos informar a respeito dos modos e das tradições de sua província, tornando-se, assim, uma fonte preciosa de informações.

tenha fugido, nem tenha se aborrecido com a primeira dificuldade e o primeiro desprazer dela, uma vida a dois gentil e prazerosa. Os noivos que não suportam as primeiras divergências das jovens, em nada deixam para trás os que abandonam a uva, por verde, madura. Por outro lado, muitas das recém casadas não suportam as primeiras experiências com os maridos e sofrem situação semelhante aos que suportam pacientemente a picada da abelha¹⁹³, mas abandonam o favo de mel¹⁹⁴.

3- Principalmente no início, é preciso que os casados evitem os desacordos e as acusações, vendo que os acordos iniciais sobre os utensílios domésticos são destruídos facilmente por motivos casuais, num momento seguinte quando a união se torna firme, certamente não é separada nem pelo fogo nem pelo ferro.

4- Assim, o fogo inflama indiferentemente a fibra, o pavio e o pelo da lebre, mas apaga logo quando não atinge algum outro material capaz de ao mesmo tempo manter e nutri-lo¹⁹⁵; assim, o amor agudo dos recém casados que se inflama pelo corpo e pela flor da idade não deve ser considerado nem duradouro nem garantido, a não ser que esteja sentado sobre o caráter e se una à razão, o amor assume uma condição vital.

5- A pesca com venenos é um método rápido de se agarrar um peixe e o pega facilmente, porém torna o peixe ruim e não comestível. Da mesma maneira, as mulheres que engenhosamente empregam filtros e feitiçarias contra seus maridos e os subjagam através do prazer compartilham a vida com seres tolos, insensatos e degenerados. Pois, os homens enfeitiçados por Circe¹⁹⁶ não lhe foram úteis, e ela não os utilizou para nada após tê-los transformado em porcos e asnos. Por outro lado, amou excessivamente Ulisses, que manteve a razão e foi prudente ao lado dela.

¹⁹² Trata-se de um aspargo selvagem, planta que era às vezes honrada e reverenciada (cf. Plutarch, *Theseus*, VIII, 4-6). Dioscorides Pedanius, escritor do séc I d.C., descreveu tal planta como composta de muitos galhos e com folhas longas (cf. *Materia medica* 2. 152).

¹⁹³ Nesse caso a abelha é o marido. A conotação sexual da analogia é óbvia. As abelhas guardiãs são às vezes machos e podem picar. Na noite de núpcias o noivo é tão implacável quanto uma abelha que intenciona picar. A perda da virgindade é freqüentemente dolorosa e a noiva pode guardar ressentimento contra o homem que impõe tal sofrimento. Ver parágrafo 44, analogia da mulher com a abelha que pica e parágrafo 8 analogia entre animais e seres humanos.

¹⁹⁴ Supõe-se que a esposa aprenda a gostar de sexo. Esta alusão à doçura que a relação deve atingir dá continuidade ao pensamento iniciado no parágrafo 1 com referência à noiva comendo a maçã afrodisíaca.

¹⁹⁵ Cf. Plutarch, *On the control of Anger*, 454E.

¹⁹⁶ Circe, na *Odisséia*, 10. 239 mistura drogas na comida dos companheiros de Ulisses e os transforma em porcos. O texto de Homero não fala de asnos. Os porcos são tradicionalmente considerados glutões, enquanto os asnos lascivos. Tanto Homero quanto Plutarco mostram que, se uma mulher tenta usar filtros nocivos para cativar o marido e este, ao contrário, exercita a temperança e o autocontrole, ele acaba tornando-se mais atrativo para a mulher. A analogia de Eurídice com Circe implica em uma possibilidade de que a jovem possa dispor de grandes poderes.

- 6- As mulheres que preferem dominar os maridos insensatos mais do que ouvir os prudentes, parecem com aqueles que preferem mais guiar os cegos pelo caminho do que seguir aqueles que o conhecem e enxergam.
- 7- As mulheres duvidam que Pasífae apaixonou-se por um touro estando ao lado de um rei, no entanto, algumas, ao notarem os maridos severos e prudentes, sentem-se oprimidas, unindo-se com mais prazer a homens regulados pela incontinência e pela luxúria, como cães e bodes.
- 8- Os que não são capazes de conduzir os cavalos¹⁹⁷ por causa da fraqueza e da pusilanimidade ensinam-lhes como ajoelhar e recuar; assim, alguns homens que se casam com mulheres nobres ou ricas não fazem o melhor para si mesmos, mas humilham-nas para comandar melhor, quando elas tornam-se humildes. Assim, é preciso usar o freio para manter a magnitude do cavalo e a honra da mulher.
- 9- Vemos a lua brilhante e notória quando está longe do sol, mas ela desaparece e se esconde quando está perto dele. Já a mulher prudente¹⁹⁸, ao contrário, deve ser vista principalmente quando ao lado do marido, quando ele não está fica em casa e esconde-se.
- 10- Heródoto¹⁹⁹ errou ao dizer que a mulher quando se livra do manto, ao mesmo tempo, livra-se do decoro; pois ao contrário, a mulher prudente veste o decoro em troca, e o maior decoro serve como garantia de um amor maior entre eles.

¹⁹⁷ A analogia entre o homem, sendo um cavaleiro, e a mulher, o cavalo, era comum na literatura grega. A conotação sexual é patente. Cf. introdução do tratado. Os cavalos também sugerem a idéia do luxo, pois somente os ricos podem tê-los. Portanto, de acordo com Semonides (fr.7. 57-70), a mulher que é como uma égua não trabalha e é apropriada somente para os reis ou tiranos. Alcman 1, 47 também considera a égua como um animal de luxo e não de trabalho, e a compara com as jovens espartanas. Além disso, era um pensamento comum que assim como a égua, a noiva precisa ser dobrada e domesticada. Xenofonte (*Econômico*. 7. 10) usa os termos *cheiroethes* “amansada” e *etetithaseuto* “domesticada” para se referir à noiva. As mesmas palavras são usada geralmente para a domesticação de animais. Para outras analogias entre homens e animais. Cf. Eurípides, *Medéia*, 623; Sófocles, *Antígone* 477-8.

¹⁹⁸ *σῆφρονα γυναῖκα*. Este termo é recorrente neste tratado (parágrafos 10, 17, 25, 28, 29, 31) e na *Consolação a sua mulher* (parágrafos 4). *σῆφρονα* refere-se a virtude mais comum relacionada com a mulher grega: a prudência. Tal virtude também pode ser atribuída ao homem (cf. Xenofonte, *Econômico* 7. 14-5; Plutarch, *Lycurgus* V, 6; *Numa* IV, 3), sugerindo auto controle e castidade.

¹⁹⁹ A história de Gíges, Candaules e a nudez da mulher deste é contada em *Histórias* 1.8. Com frequência Plutarco utiliza-se de Heródoto sem restrições (cf. *V. de Sólon*, *V. de Temístocles* e *V. de Aristides*). No entanto, com grande crítica Plutarco escreve um tratado sobre Heródoto (*De Herodoti malignitate*). No Período Clássico, quando Heródoto viveu, as mulheres respeitáveis eram escondidas dos olhos dos homens que não pertenciam ao clã familiar, e a nudez delas era um assunto privado. Já nos Períodos Helenístico e Romano o tabu foi parcialmente dissipado. No entanto, para os orientais, como os medos, a nudez é ainda mais tabu do que entre os gregos. Escultores representaram algumas deusas e suas epifanias humanas, assim como, rainhas e imperatrizes nuas. Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers* VIII, 43 conta que Teano disse a uma mulher que estava acompanhada do marido para colocar de lado a vergonha junto com suas roupas.

11- Da mesma forma, quando duas notas soam em uníssono, é da mais forte²⁰⁰ que surge a melodia, assim, todas as ações praticadas em uma casa organizada são realizadas de acordo com ambos, porém fica evidente a hegemonia e preferência do marido.

12- O sol venceu o vento do norte²⁰¹. O homem, quando a força do vento tentou roubar seu manto, soprando com mais vigor, agarrou com força e segurou-o ao seu redor; em seguida veio o ar quente do sol e ele, sentindo-se aquecido depois queimado, tirou a roupa assim como o manto. Assim fazem muitas mulheres; quando os homens, através da força, tentam tirar-lhes a luxúria e a extravagância elas lutam e ficam zangadas, mas quando persuadidas pelo discurso, gentilmente colocam essas coisas de lado e mantêm-se moderadas.

13- Cato²⁰² expulsou do Senado um homem que beijou sua própria mulher na presença da filha deles. Isto é provavelmente excessivo; mas se é terrível, como é o caso, beijar, abraçar e agradecer um ao outro estando na presença de outros, como não seria pior criticar e discutir um com outro na presença de outras pessoas, também, é terrível tornar secreto a conversa e a amizade em relação a sua mulher, enquanto mostra-se claro e abertamente a repreensão, a culpa e a franqueza?

14- Assim como não é vantagem ter um espelho com ouro e pedras, se ele não mostra a aparência semelhante, assim também não é útil ter uma esposa rica, se ela não garante uma vida de acordo com a dele e se não tem um caráter em harmonia com o dele. Se o espelho exhibe uma imagem triste, estando alegre, e uma imagem alegre e sorridente quando se está chateado e triste, ele é defeituoso e sem valor. Certamente, a mulher²⁰³ é sem valor e inoportuna, parecendo zangada quando seu marido se apressa em brincar e saudar, e quando sério, ela quer brincar e sorrir. Por um lado há algo de desagradável e por outro algo de negligente. É preciso, assim dizem os geômetras que as linhas e as superfícies não sejam movidas por si, mas que sejam movidas pelo

²⁰⁰ O teórico musical Aristides Quintilianus (*De Musica* 2. 8, 16) designou gêneros para as notas e tons: o masculino era mais forte e vigoroso e o feminino mais suave e emocional. Cf. M. L. West, *Ancient Greek Music* [Oxford 1992], 252. Nesta passagem, a analogia da nota mais profunda ou pesada (barut (rou) está relacionada com o marido e em Arist. Quint 2. 16, a mulher é mais dócil, maleável (e^lcer (j)). Portanto, a analogia entre as duas notas e a situação estabelecida entre marido e mulher é óbvia.

²⁰¹ O vento do Norte, também conhecido como Bóreas. Cf. *Fábulas de Esopo* 73 que relata este mesmo dito sobre o Sol e o Bóreas. A fábula mostra que a persuasão é mais eficaz que a viloência. Cf. Ateneu, 604F.

²⁰² Cf. Plutarch, *Aristides and Cato major* XVII, 7 passagem em que Plutarco acrescenta o comentário do próprio Cato, que alegava nunca ter posto os braços em volta de sua mulher a menos que trovejasse. Cf. também a passagem XX, 5 em que Cato afirma que a presença do filho o tornou ainda mais cuidadoso em evitar gestos indecentes, como se tivesse na presença das Vestais.

²⁰³ Um pensamento similar a este aparece em Sófocles, *Édipo* fr. 909 (Nauck, 2d ed. = 545A em *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Kannicht)

corpo²⁰⁴; assim, a mulher não deve ter sensação pessoal, mas dividir com o marido o zelo, o divertimento, a ansiedade e o riso.

15- Os homens que não gostam de ver as mulheres comendo entre eles ensinam a elas a saciarem-se estando sozinhas²⁰⁵. Desse modo, os homens que não se alegram estando ao lado de suas mulheres, nem dividem com elas o divertimento e o riso, ensinam a elas a procurar o prazer pessoal separadamente deles.

16- Quando os reis persas²⁰⁶ jantam, suas mulheres legítimas sentam-se ao lado e compartilham do banquete; desejando, então, divertir-se e embriagar-se eles mandam-nas embora e chamam as coristas e as concubinas²⁰⁷. Fazem corretamente essas coisas aqueles que não querem dividir com suas esposas um comportamento devasso e abusivo. Portanto, um homem em sua individualidade, incontinente e indomado em relação aos prazeres, quando comente uma falta com uma cortesã ou uma escrava, é preciso que a esposa não se irrite, nem se zangue, considerando que ele compartilha com outra a bebedeira, a licenciosidade e o excesso, respeitando-a.

17- Os reis que gostam de música fazem com que muitos sejam músicos, os que gostam de literatura fazem as pessoas serem estudiosas, os que gostam de esportes produzem muitos atletas, assim, o homem que gosta do corpo torna a mulher vaidosa, os que gostam de prazer a tornam indisciplinada e semelhante à cortesã, os que gostam do que é nobre e belo a tornam prudente e comportada.

18- Uma jovem lacônia, quando alguém perguntou se ela já teve relações com seu marido, ela disse: “eu não, mas ele já teve comigo”. Essa é, penso eu, a atitude da esposa, ela não deve fugir nem ficar chateada com essas coisas quando ele toma a iniciativa, e nem tomar iniciativa ela mesma; este é um hábito precipitado e de cortesã e aquele é arrogante e sem afeto.

²⁰⁴ Cf. *De adul. et am.*, 63C.

²⁰⁵ Esta afirmação de Plutarco indica que no Período Helenístico jantar ao lado das esposas era opcional.

²⁰⁶ Cf. Plutarch, *Table-Talk* I. 1, 613A. Essa prática é atribuída por Macrobius, *Saturnalia* VII. 1. 3 a Praetextatus. Em Heródoto, *Histórias* V,18 os Persas sustentam o costume de jantar com esposas e concubinas. No Período Clássico as mulheres respeitáveis não freqüentavam os simpósios com seus maridos, o próprio ato de jantarem juntos em casa é algo incerto. Portanto, os gregos sentiam-se ultrajados com a idéia de que as mulheres persas jantavam com seus maridos em público. Maria Brosius (*Women in ancient Persia*, 559-331 b.C. [Oxford 1996], 94-95) demonstra que nesta passagem Plutarco, como outros escritores gregos, revela sua ignorância do *status* social da concubina na Pérsia. Elas não eram equivalentes às *hetairai* na Grécia. Mais exatamente, esposas e concubinas estavam presentes nos banquetes e nas festas.

²⁰⁷ Cf. Plutarch, *Sayings of spartan women*, 242C

19- Não é preciso que a mulher cultive seus próprios amigos, mas que tenha amigos em comum com o marido; os deuses são os primeiros e maiores amigos²⁰⁸. É por essa razão que pertence à mulher reverenciar e reconhecer somente os deuses que seu marido considera, e fechar a porta para os rituais estranhos e para os sentimentos religiosos estrangeiros²⁰⁹. Pois para nenhum deus se faz pela mulher, aceitavelmente, sacrifícios secretos e escondidos.

20- Platão²¹⁰ diz que a cidade é feliz e abençoada pelo fato de que quase nunca se ouve “isso é meu, isso não é meu”; porque os cidadãos tratam as coisas dignas de zelo, o máximo possível, como se fossem comuns a todos. Além disso, é preciso que essa expressão seja retirada do casamento. Em adição a isso, os médicos dizem que uma pancada sentida no lado esquerdo do corpo conduz a uma sensação no lado direito. Desse modo, é bom que a mulher simpatize com os sentimentos do marido e o marido simpatize com os da mulher²¹¹, a fim de que desse modo, como os laços que se fortalecem através do entrelaçamento de um com outro, assim cada um mostrando boa vontade um em relação ao outro, a comunhão pode ser preservada por ambos. A natureza está em conexão conosco através dos corpos, quando tomando uma parte de cada um e misturando, ela retribui com um filho que é comum a ambos, de modo que nenhum dos dois distingue nem separa o que é de um e o que é do outro. Essa comunhão de bens existe principalmente para os que são casados, os quais vertem tudo que é seu misturando em uma única fonte, não acreditando que há uma parte própria e uma parte do outro, mas que tudo é comum ao dois e de maneira nenhuma de uma outra pessoa. Assim, chamamos de vinho²¹² uma

²⁰⁸ Esta passagem evoca Xenofonte, *Banquete*, IV, 47-8 que cita textualmente Plutarco (*That Epicurus actually makes a pleasant life impossible*, 1103B).

²⁰⁹ Este preceito marca a diferença entre a visão grega do casamento no Período Clássico e nos Períodos Helenístico e Romano. Na Atenas clássica, a filha não renuncia às crenças de seu pai. A não ser que sejam adotados, os filhos do chefe da casa são para sempre membros do culto familiar natal. A mulher casada, como uma nova escrava na casa, pode ser convidada a participar dos cultos da família de seu marido (cf. Xen. *Econômico* 7.8), mas ela não é um membro permanente.

²¹⁰ A referência é a *República*, 462C. Onde se descreve o compartilhamento dos bens entre os guardiões. Plutarco utiliza a passagem de Platão livremente, pois os termos “isso é meu” “isso não é meu” são usados de comum acordo sobre as mesmas coisas e não individualmente. Cf. Plutarch, *On the brotherly love* 484B e *The dialogue on Love*, 767D.

²¹¹ Cf. Nauck², TGF, Eurípides, frag. 164: *Æriston Øndr⁸ ktama sumpaqłj gun*.

²¹² Os gregos geralmente tomavam vinho misturado com água, sendo que a água prevalece na mistura. Plutarco usa a mistura como metáfora para o casamento também no parágrafo 34. A mesma imagem aparece no tratado ‘Sobre o casamento’, do Estóico Antipater de Tarso, séc II a.C. Daniel Babut (*Plutarque et le stoïcisme* [Paris 1969], 109) argumenta que tal similaridade não prova que o Estóico exerceu influência especial sobre a visão de Plutarco a respeito do casamento, pois deveria haver outros tratados a disposição de Plutarco e não há evidência direta que ele consultou o trabalho de Antipater. Plutarco também deve ter recorrido aos clássicos. Xenofonte (*Econômico* 7. 30) sugere que a propriedade do casal deva ser dividida. No Período Clássico, porém, a esposa mantinha, normalmente, um estreito laço com sua família de origem. Já no Período Helenístico o casal é visto como uma unidade apartada de seus ascendentes. A idéia da união da propriedade também pode ter sido emprestada de Roma, onde algumas

mistura que compartilha mais de água do que de vinho, assim, é preciso dizer que a casa e a propriedade pertencem ao homem, mesmo se a mulher contribui com a maior parte.

21- Helena gosta da riqueza, Paris do prazer; Ulisses da sensatez, Penélope da prudência. Por causa disso, o casamento destes é afortunado e invejado, enquanto que o daqueles produziu para gregos e bárbaros uma Iliada de males.

22- O Romano²¹³ sendo criticado pelos amigos porque se divorciou de uma mulher prudente, rica e bonita, tirando o sapato disse para eles: “esses sapatos são bonitos de se ver e novos, mas ninguém sabe o quanto eles me apertam”. É preciso, novamente, que a mulher não acredite em seu dote, sua raça e sua beleza, mas nas coisas que tocam mais o marido, companheirismo, caráter e intimidade, essas coisas, no dia a dia não são duras nem perturbadoras, mas harmoniosas, sem dor e agradáveis. Assim, os médicos dariam mais atenção às febres surgidas por causa desconhecida e que aumentam pouco a pouco, do que quando há um motivo claro e grande; assim, as coisas pequenas, contínuas e diárias, relativas aos confrontos entre marido e mulher e que passam despercebidas por muitos, separam e maltratam a vida de casado.

23- O rei Filipe apaixonou-se por uma mulher tessália²¹⁴ que foi acusada de dar uma poção mágica a ele. Portanto, Olímpia²¹⁵ apressou-se em ter a mulher sob seu controle. Então, ao comparecer diante de Olímpia, mostrou a bela aparência e conversou com ela não se mostrando de baixa estirpe, nem insensata, Olímpia disse: “que sejam bem vindas as calúnias, pois tu tens o charme em si mesma”. Portanto, a mulher casada e legítima torna-se irresistível, se administra tudo em si mesma, dote, nascimento, feitiços e o cinto de Afrodite²¹⁶, e pelo caráter e pela virtude conquista o favor do marido.

24- Foi novamente Olímpia, quando um jovem da corte, tendo se casado com uma mulher bonita de má reputação, que disse: “esse não tem bom senso, pois se tivesse não teria se casado com os olhos”²¹⁷. Portanto, não se deve casar com os olhos nem com os dedos, assim como alguns que

mulheres casavam-se dentro do regime conhecido por *cum manu*, pelo qual a mulher passava a ser legalmente um membro da família do marido.

²¹³ Lucius Aemilius Paullus Macedonicus conhecido por ser comportamento honroso. Cf. Plutarch, *Lives Aemilius Paullus* 5.

²¹⁴ A Tessália era uma região onde se concentravam mulheres que utilizavam poções e filtros e que por isso eram consideradas feiticeiras. Apuleio estabelece a Tessália como cenário para suas histórias de feitiçaria. Cf. *L'ane d'or ou Les Metamorphoses*.

²¹⁵ No Período Helenístico circulavam as cartas de Olímpia e Alexandre. Aulus Gellius, *Les nuits attiques* XIII. 4. 2 e 3, cita uma das cartas atribuídas a Olímpia e elogia sua sabedoria e prudência

²¹⁶ Alusão a *Iliada* XIV. 214-7. Passagem em que Hera pede a Afrodite o cinto desta, com a desculpa de curar uma briga entre Cronos e Rea, pais de Hera. Na verdade, ela o usa como um afrodisíaco para Zeus, seu marido.

²¹⁷ De acordo com Filarcos (FGrH 81 F 21 = Athen. 13. 609C) Olímpia chamou a atenção de Monimos, filho de Piton, sobre Pantica de Cipre.

tomaram como esposa tendo contado o quanto ela trazia, não considerando como ela viveria com ele.

25- Sócrates²¹⁸ ordenou aos feios, dentre os jovens que se olhavam no espelho, a corrigir a imagem pela virtude, e aos belos a não desonrar a imagem pelo vício. Portanto é bom também quando a esposa tem em suas mão o espelho e conversa consigo mesma. As feias dizem: “E daí se eu parecer prudente?”, as bonitas dizem: “E daí se eu também parecer prudente?”, pois para a mulher feia é mais honroso ser amada pelo caráter do que pela beleza.

26- O tirano Sicílio²¹⁹ enviou para as filhas de Lisandro roupas e colares dos mais extravagantes; Lisandro não aceitou dizendo: “esses ornamentos desonrarão mais a mim do que adornarão minhas filhas”. Sófocles antes de Lisandro disse:

“não são os adornos, não ó miserável, mas a extravagância que se mostrará ser a loucura do seu coração”²²⁰

“O adorno é o que adorna”, assim disse Crates²²¹, e ele enfeita e faz a mulher ficar mais adornada. Não é o ouro, nem as gemas, nem o vermelho, mas aquilo que colocado envolta dela enfatiza a dignidade, a disciplina e o respeito.

27- Aqueles que sacrificam à Hera²²² nupcial não queimam a bile junto com as outras partes da oferenda, mas atiram para o alto ao lado do altar; quanto a isso, o legislador sugeriu que nunca deve haver raiva e bile no casamento. Pois o excessivo rigor da dona de casa deve ser como o amargo do vinho, útil e agradável, mas não amargo e venenoso como o Aloe Vera.

28- Platão aconselhou Xenócrates²²³, que tinha o mais severo caráter, mas também era nobre e belo, a sacrificar às Graças. Penso que para a mulher prudente é preciso acima de tudo ter boa vontade em relação ao marido, a fim de que, como disse Metrodoro²²⁴, a mulher conviva prazerosamente com o marido e não se encolerize por causa da prudência. Não se deve por causa da simplicidade negligenciar a integridade moral, nem por causa do amor pelo marido não ser

²¹⁸ Stobeu, *Florilégio* (III, p. 121, 7-122,3 Wachsmuth-Hense) e Demétrios de Faleros, *Máximas dos sete sábios*, atribuem a anedota a Bias, mas Diogenes Laetius, *Lives of eminent philosophers* II. 33, a atribui a Sócrates.

²¹⁹ Segundo *Sayings of king and commanders*, 190E; *Sayings of spartans* 229 A e também Lysander, 2 este tirano seria Dionísio. Mas em *Sayings of spartans*, 218E, Plutarco atribui o feito a Arquidamos.

²²⁰ Citação de uma peça desconhecida (Hugh Lloyd-Jones [ed.], *Sophocles: Fragments*, III [Cambridge, Mass. 1996], fr. 846).

²²¹ Os Cínicos não dão importância aos bens materiais, o tema do parágrafo 26.

²²² Cf. Pausânias, *Description of Greece* IX. II, 7 e III. Plutarco, *On the festival of images at Platea* = fr.157. 2, discute os mitos e ritos de Hera e também se refere à vesícula biliar, como sendo algo omitido no sacrifício.

²²³ Cf. *The dialogue on love*, 769D e *Marius*, 2. Segundo Digenes Laertius IV, 6, Xenócrates era indolente e Platão o comparava a um asno. No entanto, para Plutarco Xenócrates também parecia ser honrado e severo.

²²⁴ Cf. *The dialogue on love*, 753C.

generosa, pois a estupidez torna a disciplina da mulher odiosa, da mesma maneira que a torpeza torna desagradável a simplicidade.

29- A mulher que teme rir e fazer alguma brincadeira na frente do marido, temendo parecer arrogante e indisciplinada, em nada difere daquela que parece não passar óleo, temendo perfumar a cabeça, ou daquela que não se lava, temendo parecer que pintou o rosto. Vemos os poetas e retores que evitam a fala popular, e aquilo que é rude e o estilo afetado, empregando sua arte para conduzir e estimular o ouvinte para os assuntos importantes, para a administração domiciliar e a delineação do caráter. É por isso que é preciso que a dona de casa, fazendo corretamente, fuja e recuse principalmente todo artifício extravagante e ostensivo, concernente às meretrizes, cultivando a arte de lidar com o marido através da graciosidade do caráter e da vida, acostumando-o com a nobreza ao lado do prazer. Quando acontece de uma mulher vir a ter uma natureza áspera, violenta e imatura, é preciso que o homem se mostre sensato e assim como Fócio²²⁵, de quem Antípatro exigiu uma atitude não nobre nem correta, disse: “tu não podes tratar me como amigo e adulator” dessa forma o marido da mulher prudente e austera deve concluir: “eu não posso ter na mesma mulher uma esposa e uma cortesã”.

30- Era costume ancestral para as mulheres egípcias²²⁶ não usar sandálias, dessa forma passavam o dia em casa. Se tu retiras, da maioria das mulheres, as sandálias, os objetos de ouro, braceleiras, tornozeleiras, adornos púrpuras e pérolas, elas permanecem em casa.

31- Téano²²⁷ mostrou o cotovelo ao se enrolar no manto. Alguém disse: “que braço bonito” ela respondeu: “mas não pertence ao povo”. É preciso que não somente o braço, mas também a fala da mulher prudente não seja pública; é preciso ter vergonha e preservar-se diante de estranhos, pois a voz é como uma revelação, observa-se nela o sentimento, o caráter e a disposição da mulher que fala.

²²⁵ Cf. *Phocion*, XXX; *How to tell a flatterer from a friend*, 64C; *Sayings of kings and commanders*, 188F; *On compliancy*, 533 A; *Agis*, II,2.

²²⁶ Cf. Heródoto, II, 35; Sófocles, *Édipo em Colona*, 357-360. Esses dois autores nos dizem que são os homens que, no Egito, ficam em casa e tecem, enquanto as mulheres vão ao mercado e praticam o comércio.

²²⁷ Téano, mulher de Pitágoras. Segundo Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers* VIII. 42, ela era sua aluna. Vários autores neopitagóricos do Período Helenístico a citam. Esses textos falam a respeito do comportamento ideal para as mulheres, recomendando uma vestimenta recatada, o controle das paixões, a tolerância com as faltas do marido, a negação do adultério e principalmente a busca de uma vida harmoniosa. Téano tinha reputação de mulher inteligente e alguns escritos e sete cartas apócrifas são atribuídos a ela. Cf. R. Hercher, *Epistolographi Graeci* [Paris 1873], 603-7, IV-X = Holger Theslef, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* [Åbo 1965], 195-200; Clemente de Alexandria, *Pédagogue*, 2, 114, 2; *Stromates*, 4, 121, 2. = Frag. 3 de Théano in Mullach, FPG, II, p. 115; Mario Meunier, *Femmes Pythagoriciennes, Fragments et Lettres* [Paris 1932]

32- Fídias²²⁸ esculpiu Afrodite de Elide, colocando o pé sobre uma tartaruga; um sinal para as mulheres cuidarem da casa e manterem silêncio²²⁹. É preciso que a mulher fale ou com seu marido ou através dele, ela não deve se sentir desagradada se através de outra língua²³⁰ produz um som mais nobre, como o flautista.

33- Os ricos e os reis que honram os filósofos, adornam estes e a si mesmos; os filósofos servindo aos ricos não glorificam estes, mas diminuem a si mesmos²³¹. Isso acontece também em relação às mulheres. As que colocam a si mesmas sob o domínio do marido recebem aprovação, mas aquelas que desejam comandar comportam-se mais inconvenientemente do que as que são comandadas. É preciso que o homem mande na mulher não como um chefe manda na sua propriedade, mas como a alma domina o corpo, dividindo os sentimentos e crescendo junto em afeição. De fato, existe um cuidado com o corpo, mas não se deve ser escravo de seus prazeres nem de seus desejos, assim deve-se comandar a mulher, sendo alegre e gentil com ela.

34- Os filósofos²³², a respeito do corpo, dizem que uns são compostos de partes separadas, como a frota e o exército; outros são compostos de partes unidas como, a casa e o navio e outros são unidos por natureza, como são cada um dos seres que vivem. Portanto, semelhante a isto é o casamento dos que se amam unidos por natureza; o daqueles que casam por causa dos presentes ou dos filhos é composto de partes unidas e o daqueles que casam para dormirem juntos é composto de partes separadas, que alguém consideraria ser uma coabitação e não uma vida em conjunto²³³.

²²⁸ Pausanias, *Description of Greece*, VI, XXV, 1, afirma que esta estátua, feita de ouro e mármore, era chamada de Urânia. Para uma possível interpretação religiosa sobre o simbolismo da tartaruga cf. S. Settis, CELWNH, *Saggio sull'Afrodite Urania di Fidia* [Pise 1966].

²²⁹ Cf. Plutarco, *Isis and Osiris*, 381E-F. Plutarco apresenta uma visão convencional quando declara que para as jovens solteiras a vigilância é necessária e para as casadas é conveniente permanecer em casa e em silêncio. No tratado *The oracles at Delphi no longer given in verse* 405C, Plutarco concorda com a opinião de Xenofonte (*Econômico*, VII, 5-6; III, 13) de que a noiva deve ser o menos vista e ouvida possível, sendo que o mesmo vale para a jovem escolhida para desempenhar as funções oraculares. Sobre o silêncio e a subordinação da mulher cf. Sófocles, *Ájax*, 293; Kock, *CAF*, o fr. 484 de Menandro (= 418 Körte), o fr. 132 de Filemon; em Nauck², *TGF*, o fr. 545 de Eurípides. Plutarco, *Licurgo e Numa*, 25 (3), 10, aprova o pudor, da discrição, da sobriedade e do silêncio imposto às mulheres pelas leis de Numa.

²³⁰ Plutarco joga com o duplo sentido da palavra γλῶττα, que por um lado significa língua de um ser vivo e por outro, língua de um instrumento de sopro.

²³¹ A respeito do tema freqüente na época de filósofos que bajulam as pessoas importantes. Cf. *That a philosopher ought to converse especially with men in power*, 776B; Dion Crisóstome, *Discurso* 78, 34; Luciano, *Sobre aqueles que são testemunhas dos grandes*; *Nigrinus*, 24; *The dead come to life or the fisherman*, 34.

²³² Plutarco refere-se aos estoicos, em particular Crisipo; cf. *The obsolence of oracles*, 426 A.

²³³ Esta passagem aproxima-se de um fragmento da *Moralia* XV fr. 204^a p. 379 (ed. Sandbach) = Stobeu, *Florilégio*, IV 22, 89 Wachsmuth-Hense e de um fragmento de Musonius (ed. Hense, p. 67-68 = Stobeu, *Florilégio*, IV 22, 90). Sobre a fusão de todos os elementos no casamento, cf. *The dialogue on love*, 769F; *Against the stoics on common conception*, 1078 A; e Antipater, em von Arnim, *SVF*, III, n° 63, p. 255.

É preciso, como dizem os físicos, que os líquidos se misturem completamente, da mesma forma, os esposos devem misturar-se um com o outro em relação ao corpo, aos bens, aos amigos e aos parentes. O legislador romano²³⁴ impediu os noivos de dar e receber presentes entre eles, não a fim de que não recebam nada, mas a fim de que considerem tudo em comum.

35- Em Léptis, uma cidade na Líbia, é costume ancestral que no dia após o casamento, a noiva peça para a mãe do noivo enviar um pote de barro. Esta não dá nem diz ter, dessa forma a noiva fica sabendo desde o início da crueldade do tratamento da sogra, e se mais tarde algo mais desagradável acontece, ela não deve ficar zangada nem irritada. Conhecendo isto, a esposa deve atenuar a causa, que é o ciúme da mãe em relação à benevolência do marido pela mulher. A única cura para este sofrimento é produzir pessoalmente no marido a benevolência em relação a si mesma, não desviando, nem diminuindo a que ele tem à mãe.

36- As mães parecem gostar mais dos filhos porque eles podem ajudá-las. Os pais parecem gostar mais das filhas porque elas podem precisar da ajuda deles. Talvez em consequência da estima mútua cada um queira mostrar mais acolhimento e amor com relação àquele que está mais próximo do outro. E talvez exista uma diferença nisso: o que é elegante é a mulher ser vista inclinada a honrar mais os parentes do marido do que os seus próprios, e quando ela sofre algo, apóia-se nos parentes dele, passando despercebida pelos seus. Pois ao expressar confiança ela se mostra confiável e ao amar ela é amada.

37- Os generais ordenaram aos gregos²³⁵ ao redor de Ciro receber os inimigos em silêncio, se estes chegassem gritando, mas se os inimigos chegassem em silêncio, que os recebessem com gritos. As mulheres sensíveis ficam quietas quando os maridos gritam no momento de raiva, e quando a raiva é silenciosa elas conversam e os acalmam, confortando-os.

38- Eurípides²³⁶ censura corretamente os que fazem uso da lira junto com o vinho; é preciso que a música seja invocada primeiramente para diminuir a raiva e o sofrimento do que para relaxar os que estão em momentos prazerosos. Portanto, vós considerais que aqueles que dormem um com outro por causa do prazer erram, pois quando surge alguma raiva ou desacordo dormem separadamente e nesse momento não invocam jamais Afrodite, sendo ela o melhor remédio²³⁷ para essas coisas. Assim o poeta ensina, fazendo com que Hera diga:

²³⁴ Cf. *The romans questions*, 265E-F, 266 A; Ulpiano, *Digest* XXIV, 1-2 que cita Antoninus Pius (86-161 d.C.)

²³⁵ Marido e mulher são comparados a um exército no campo de batalha. Plutarco pode estar se referindo à batalha de Cunaxa guerreada em 401 a.C. Entre Ciro, o jovem, pretendente ao trono Persa e seu irmão, o rei Artaxerxes II.

²³⁶ *Medéia* 190-200. Cf. *Table talk*, VII, 710E. Nesta passagem Plutarco discorda da opinião de Eurípides de que a música deve ser relegada aos momentos de dor e sofrimento.

²³⁷ Cf. *Dialogue on love*, 769 A-B; *Life of Solon*, 20.

“E eu dissolverei a disputa contínua deles, aproximando-os ao leito unidos em amor”²³⁸.

39- Sempre e em qualquer lugar é preciso que a mulher evite zangar-se com o marido e o marido com a mulher, isso principalmente deve ser mantido no ato de receber conforto do marido e dormir junto. A mulher sentindo dores do parto e zangada com aqueles que se inclinavam sobre ela, diz: “como a cama curaria essas coisas que me fizeram cair de cama?”. O desencontro, a censura e a raiva que a cama produz não são mais fáceis de acabar em qualquer outro lugar ou tempo.

40- Hermíone²³⁹ parece dizer algo verdadeiro ao afirmar: “as visitas de mulheres vis me destroem”²⁴⁰. Isso não acontece isoladamente, mas quando as desavenças e os ciúmes em relação ao marido abrem, para essas mulheres, não somente as portas, mas também os ouvidos. Portanto, é preciso acima de tudo que a mulher sensível feche os ouvidos e se guarde do boato, a fim de não colocar fogo na fogueira²⁴¹ e ter em mãos a história de Felipe²⁴². Esta diz que Felipe irritou-se com seus amigos que disseram que os gregos experimentaram coisas boas e em seguida falaram mal dele. Felipe disse: “O que acontecerá, então, se nós fizermos mal a eles?”. Quando, portanto, as caluniadoras dizem “o marido faz com que tu sofras e tu o amas e lhe és fiel?”. Ela dirá: “o que aconteceria se eu começasse a odiá-lo e ser injusta com ele?”.

41- Um homem, percebendo a fuga do escravo depois de um tempo, o perseguiu. O escravo escapou e alcançou o moinho; “onde” disse o homem “seria melhor encontrar-te do que aqui?”²⁴³. Então, uma mulher por causa do ciúme escreve um pedido de divórcio e estando raivosa diz a si mesma: “onde a rival teria mais prazer em contemplar-me?, e fazendo o quê a não ser sofrer, brigar com o marido e abandonar minha própria casa e meu leito nupcial?”.

42- Os atenienses cultivam três lavouras sagradas, a primeira em Ciro, onde há um memorial da sementeira mais antiga; a segunda em Raria e a terceira na parte de baixo da cidade chamada “Buzigios”²⁴⁴. Dentre todos os cultivos o mais sagrado é o nupcial, a lavoura e a sementeira para a

²³⁸ Adaptação de Homero, *Ilíada*, XIV, 205 e 209.

²³⁹ Segundo Eurípides, em *Andrômaca*, Neoptolemos era apaixonado por Andrômaca, a quem trouxe como escrava de Tróia, concebendo um filho dele. Hermíone, sem filhos foi consumada pelo ciúme e pelas fofocas de outras mulheres.

²⁴⁰ Eurípides, *Andrômaca*, 930- 952. Cf. *Carta de consolação a sua mulher*, parágrafo 7.

²⁴¹ Literalmente o provérbio é: “juntar fogo ao fogo”, muito comum nos escritores gregos. Cf. Plato, *Laws* II, 666 A; How to tell a flatterer from a friend, 61 A; *De tu. san. praec.*, 123F.

²⁴² Cf. *Saying of king and commanders*, 179B e *On the control of anger*, 457F. *Saying of spartans*, 230D.

²⁴³ Compreende-se que o escravo está bem localizado no moinho, pois este relaciona-se com o trabalho duro da moenda.

²⁴⁴ ‘Buzigios’ significa relativo à atrelagem dos bois, uma homenagem a Buzyges, o herói ático que primeiro submeteu os bois ao jugo. Em Eleusis havia uma festa chamada Buzygia. A respeito desses trabalhos sagrados cf. Harrison e Verral, *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, p. 166-168.

criação dos filhos²⁴⁵; Sófocles dirigiu-se bem a Afrodite como “Citeréia de bons frutos”²⁴⁶. Por causa disso, é preciso acima de tudo que o homem e a mulher utilizem essas coisas com cautela, mantendo-se puros dos intercursos ímpios e ilegais com outros, não engendrando nada que não desejam criar²⁴⁷, e ainda, se surge um fruto sentem vergonha e querem escondê-lo.

43- Górgias, o retor, pronunciou para os gregos, em Olímpia, um discurso sobre a harmonia; Melântios²⁴⁸ disse: “Esse, aconselha-nos acerca da harmonia, mas privadamente ele não persuade três pessoas – ele mesmo, a mulher e a escrava – a chegarem em um consenso”. Pois há, assim parece, um amor de Górgias pela escrava e um ciúme da mulher em relação à escrava. Com efeito, é preciso que a ordem tenha sido colocada na casa para que no porvir se tenha união na cidade, na ágora e entre os amigos. As faltas cometidas pelas mulheres passam mais despercebidas por muitos do que as faltas cometidas em relação a elas²⁴⁹.

44- Dizem que o gato se torna agitado e louco por causa do cheiro dos perfumes, assim acontece com as mulheres de se irritarem e enlouquecerem por causa dos perfumes, é terrível que os maridos não se mantenham longe do perfume, por causa de um pequeno prazer deles, assim possibilitando que as mulheres sofram coisas ruins. Mas as mulheres sofrem por esse motivo: não pelos maridos se perfumarem, mas por se encontrarem com as cortesãs. É injusto que as mulheres, por causa de pequenos prazeres, sofram tanto e fiquem confusas; assim como as abelhas que parecem zangar-se e combater aqueles que dormem com mulheres²⁵⁰ – os homens devem manter-se castos e puros de outros intercursos quando se aproximam de suas mulheres.

²⁴⁵ A conotação sexual da metáfora da lavoura é óbvia. Cf. Sófocles, *Antígona*, 569; passagem em que Creonte afirma que seu filho encontrará outros campos para lavar. Plutarco, V. *Sólon*, 20. 3, adverte os maridos fazer sexo com suas esposas três vezes por mês, algo semelhante à agricultura. Com relação às três lavouras mensais cf. Homero, *Ilíada*, XVIII, 542, *Odisséia*, V, 127 e Varron, *Économie rurale*, I, 27.

²⁴⁶ Cf. *Dialogue on love*, 756E. Citação de Sófocles não atribuída a nenhuma peça conhecida (fr. 847 Lloyd-Jones)

²⁴⁷ No parágrafo acima Plutarco utiliza a metáfora da lavoura, que usualmente está conectada com a idéia de que somente o homem produz a semente, enquanto a mulher, como a mãe Terra, é um campo fértil para as sementes do pai serem cultivadas. Cf. Ésquilo, *Eumênides* 657-61. Contudo, Plutarco refere-se aqui à teoria de reprodução encontrada em Hipócrates, na qual marido e mulher contribuem com esperma para a formação do embrião. Cf. *Sobre a geração*, 6-11. Ver imagem semelhante em Plato, *Laws*, VIII, 839A. Virgílio, *Eneida*, III, 136.

²⁴⁸ Poetas cômicos expuseram ao ridículo algumas características de Melântios: glotonice e efeminação. Cf. Athenaeus, *The deipnosophists*, VIII, 343C; Aristófanes, *Paz* 804, 1009, 1012, *As aves*, 151.

²⁴⁹ Plutarco muda abruptamente o foco do fracasso do homem em controlar a harmonia domiciliar para o ciúme entre as mulheres da casa. Esta é uma situação que o marido deveria controlar e poderia fazê-lo facilmente alterando seu comportamento.

²⁵⁰ As abelhas eram conhecidas pela pureza. Pline, *Histoire naturelle* XI, 16, 46, observa que ninguém conseguiu observar o coito das abelhas; Aelian, *On the characteristics of animals* V, 11, chama atenção para a *sôphrosynê* (cf. parágrafo 9); Segundo Semonides, fr. 7.90-2 West, a mulher que é como a abelha mantém a casa limpa e é tão desinteressada em sexo que não lhe agrada nem sentar e ouvir as outras quando falam sobre isso. Também diziam que as abelhas tinham críticas em relação ao ser humano. Plutarco, *Causes of Natural Phenomena* XXXVI, cita incidentes em que abelhas picam amantes adúlteros ou pérfidos. Em Teocrito 1.105 e em Píndaro, fr. 252 (Snell). Em *Geoponica*, XV, 2, 19, as abelhas odeiam os homens que cheiram a vinho e mirra e atacam as mulheres que

45- Os que se aproximam do elefante não vestem roupa brilhante, os que se aproximam dos touros²⁵¹ não usam roupas vermelhas, pois os animais ficam principalmente irritados por causa dessas cores; dizem que os tigres ficam completamente loucos com o som dos tambores e destroem-se a si mesmos²⁵². Portanto, dentre os homens há aqueles que vendo roupas vermelhas e púrpuras ficam muito irritados, outros zangam-se com o ruído do címbalo e do timbale²⁵³. O que há de terrível para as mulheres em manterem-se distante disso a fim de não causar problema, nem agitar os maridos, mas conviverem com eles em meio à tranquilidade e à gentileza?

46- Uma mulher disse a Felipe, estando ele atraído por ela, “deixe-me, disse, toda mulher é igual quando se retira o lampião”. Isso se aplica bem aos adúlteros e aos licenciosos. É preciso acima de tudo que a esposa, ela mesma, não seja como as mulheres vulgares, mas quando seu corpo não é visto, é a prudência, a união com o marido, a ordem e o carinho que devem ser mostrados.

47- Platão²⁵⁴ recomenda principalmente aos mais velhos que respeitassem os jovens a fim de que estes tivessem respeito pelos velhos. Ao passo que os velhos se comportando de forma descarada, nenhuma vergonha nem advertência podem surgir para os jovens. É preciso que o homem se lembre disso e não respeite ninguém acima da mulher, assim o leito se tornará a escola da disciplina ou da intemperança para ela. O homem que dissuade a mulher dos prazeres que ele mesmo goza, não é diferente daquele que ordena a mulher a combater os inimigos, aos quais ele mesmo se rendeu.

48- A respeito do amor pelos ornamentos, tu, Eurídice, tenta lembrar tendo lido as coisas escritas por Timoxena²⁵⁵ para Aristila; por sua vez, Poliano, não pense que sua mulher abster-se-á da futilidade e da extravagância, se ela vê que tu não as desprezas em outros assuntos, mas tem prazer em dourar as taças, decorar os quartos e em ornamentar as mulas e colocar colares nos cavalos. Pois não é possível retirar a extravagância que habita o quarto das mulheres, estando ela presente no quarto dos homens. Tu, já estando no momento de se entregar à filosofia, honra o seu caráter com discursos aliados à demonstração e ao argumento, conversando e associando-se com estes que podem te ajudar. Reuni de todos os lados o que é útil para sua mulher; como as abelhas

fizeram sexo. Columella, *RR* 9. 14. 3, adverte homens que pretendem lidar com as abelhas de absterem-se do sexo por um dia.

²⁵¹ Cf. *On the fortune or the virtue of Alexander*, 330B.

²⁵² Cf. *De superst.*, 167C.

²⁵³ Plutarco faz uma alusão a certos cultos, como o de Cibele, os quais as mulheres participam.

²⁵⁴ Cf. *Laws* V, 729C; *The education of children*, 14B; *How to tell a flatterer from a friend*, 71B; *The roman Questions*, 272C.

²⁵⁵ Timoxena escreveu o tratado *Per⁸ filokosm⁵aj* para Aristila, de quem não sabemos nada a respeito. Talvez fosse parente de Timoxena.

fazem. E carregando isso consigo mesmo, divide e conversa com ela, tornando os discursos queridos e usuais, os melhores. “tu és para ela pai, mãe sagrada e irmão”²⁵⁶, não é menos honroso ouvir sua esposa dizer: “meu marido, tu és para mim guia, filósofo e professor das coisas mais belas e divinas”. Essas lições, em primeiro lugar, afastam a mulher das coisas inusitadas, pois ela tendo aprendido geometria²⁵⁷ sentirá vergonha de dançar e tendo sido encantada pelos discursos de Platão e Xenofonte não necessitará do encantamento das poções. Se alguém anuncia trazer para baixo a lua, a mulher zombará da ignorância e da estupidez das mulheres que são persuadidas por essas coisas. Aglaônice²⁵⁸, filha do tessálio Egetor, não sendo ignorante em astrologia e ouvindo a respeito, era experiente em eclipse de lua²⁵⁹ cheia e previa o tempo no qual acontece de a lua ser atingida pela sombra da terra, ela enganava e persuadia as mulheres de que ela trazia a lua para baixo.

Nunca, assim dizem, a mulher gerou um filho sem a participação do homem, os embriões amorfos e de aspecto carnal, formados a partir de si mesmos pela corrupção, são chamados “moles”.²⁶⁰ Isso deve ser observado a fim de que também não surja nas almas das mulheres, pois se não recebem as sementes dos melhores discursos e nem compartilham da educação²⁶¹ dos homens, elas concebem para elas mesmas muitas coisas inusitadas, intenções e sentimentos ruins.

E tu, Eurídice, tenta acima de tudo se ocupar dos preceitos dos homens sábios e nobres. Mantém sempre na boca aquele discurso que, sendo jovem, recebeste de nós. Dessa forma tu

²⁵⁶ Adaptação de Homero, *Ilíada*, VI, 429-430. Passagem em que Andrômaca diz a Heitor que ela perdeu todos os familiares e que ele os substitui. Mas, segundo Plutarco, o marido deve ser, além disso, um guia espiritual para sua mulher.

²⁵⁷ Não se trata somente da oposição entre o sério e o fútil, mas Plutarco chama atenção para a influência ética do estudo da matemática.

²⁵⁸ Cf. *The obsolence of oracles*, 416F e sobre Aglaonice, 417A. A Tessália, como já comentamos, era considerado o país da magia; as mulheres, em particular, tinham a reputação de serem capazes de trazer a lua para baixo. Cf. Aristófanes, *As nuvens*, 749; Plato, *Gorgias*, 513A. Plutarco, sabendo dessa fama das mulheres tessálias, não perde a chance de dar uma explicação científica para tal fenômeno (Cf. *De superst.*, 169A). No entanto, algumas vezes, Plutarco também recorre a uma explicação religiosa (Cf. *Life of Aemilius Paulus* XVII), considerando que a ciência e a religião não são contraditórias; a primeira compreende a causa e a segunda o fim do fenômeno, como em *Life of Péricles* VI, 4. Texto que se relaciona com *The obsolence of oracles*, 435F e *Life of Coriolanus* XXXVIII, 2-3.

²⁵⁹ Cf. R. Flacelière, *Plutarque et les eclipses de lune* (R.E.A., 53 [1951], p. 203-207). As eclipses sempre acontecem na lua cheia, e a expressão grega ‘eclipse de lua cheia’, que ocorre também em *Concerning the face which appears in the orb of the moon*, 933E, significa simplesmente a eclipse da lua. Por outro lado, Plutarco não distingue as eclipses produzidas pela sombra ou pela penumbra da terra.

²⁶⁰ “mole” é um termo medicinal. Cf. Aristote, *De la génération des animaux* IV, 7. É preciso distinguir a “mole” que é um embrião disforme e a falsa “mole” que é a que está em questão aqui. Plutarco se refere a tumores fibrosos especialmente comuns em mulheres que nunca tiveram filhos.

²⁶¹ É interessante perceber que a palavra grega, παιδεία: educação das crianças, instrução, cultura, vem de παῖς: criança, e conseqüentemente a comparação entre a primeira parte do texto, e a segunda se dá inteiramente. Percebe-se aí um cuidado de Plutarco com o jogo semântico do texto.

alegras teu marido, recebes o devido respeito das outras mulheres, sendo adornada excessiva e divinamente sem nenhum custo. Pois, as pérolas destas mulheres ricas e os robes de seda dessas estrangeiras, não se deve adquirir nem usar a não ser que se gaste muito dinheiro; mas os enfeites de Téano²⁶², de Cleobúlina, de Gorgo, mulher de Leônidas, de Timocléia, irmã de Teágeno, da antiga Cláudia, de Cornélia, filha de Cipião e tantas outras que foram maravilhosas e notórias, estes são possíveis usar gratuitamente, se enfeitar e levar uma vida ao mesmo tempo honrosa e feliz. Se Safo fosse tão orgulhosa da bela escrita de seus poemas, de modo a escrever para uma mulher rica,

“lá onde estarás morta, nenhuma memória haverá de ti, pois tu não partilhas das rosas da Piéria”²⁶³,

tu não serás capaz de ter um pensamento orgulhoso e radiante sobre si mesma, se tu não partilhas das rosas, e até mesmo dos frutos que as Musas produzem, agradando aqueles que admiram a cultura e a filosofia?

Carta de consolação a sua mulher

Plutarco saúda de bom grado sua mulher

1- O mensageiro que me enviaste para anunciar a morte de nossa filha provavelmente falhou em alcançar-me no caminho seguindo para Atenas; mas ao chegar em Tánagra soube pela minha neta²⁶⁴. Portanto, providências relativas ao enterro eu já considero passadas, suporta-as de forma

²⁶² Plutarco apresenta uma lista de sete mulheres sábias como paradigma: quatro gregas, duas romanas e termina com Safo, a mais antiga e famosa de todas as citadas. Para Cleobúlina, (cf. *Sept. sap. conv.*, 148C-E, 150E, 154 A-C, 157A); Gorgo, (cf. *Life of Licurgo*, 14, 8 e comparar com *Saying of Spartans* 227E; Heródoto, V, 48 e 51; VII, 239); Timocléia, (cf. *Life of Alexander* 12); Cláudia Quinta, (cf. Tito Lívio, *Histoire Romaine* XXIX, cap. IV; Ovídio, *Les Fastes*, IV, 305).

²⁶³ Citação reproduzida fragmentariamente em *Table Talk*, III, 646F. Plutarco cita frequentemente a poetisa, a qual é comparada por ele a Pítia em *Dialogue on Love*, 762F-763 A; e *The Oracles at Delphi no longer given in verse*, 397A. Safo representa para Plutarco a magia da poesia lírica e subjetiva. A citação do poema é apropriada para celebrar o amor e a glória que a mulher pode adquirir. Enfim, o culto, quase exclusivo, que Safo prestou a Afrodite, às Graças, às Musas e a *Peitho*, permite a Plutarco terminar seu tratado unindo as Musas ao amor e a glória, como foi feito no início do tratado, em que ele une as Musas a Afrodite.

²⁶⁴ *Qugatrída*, traduzida aqui por neta, também pode significar sobrinha. Esta é a opção feita por Donald Russel em sua tradução editada por Pomeroy (1999). E que é seguida por muitos críticos desde que foi apresentada por Volkmann (*Leben, Schriften...* *Plutarch*, I, p. 29.) que se apoiou em uma única passagem conhecida de Denys d' Halicanasso (*Lysias*, 27). Daniel Babut (REG 94 [1981], 47-62) sugere nora como tradução. De acordo com a cronologia suposta para Timoxena, é possível que ela, com quase quarenta, tivesse uma neta e uma filha de dois anos. O fato é que Plutarco nunca mencionou a existência de uma outra filha além da pequena Timoxena. No entanto, era comum entre os gregos, não mencionar o nascimento de meninas. Além disso, em *Quaestionum*

a estares o mais imune à dor hoje e no futuro. Se, desejando algo, não fizeste, esperando a minha opinião, algo que imaginas que conduzirá o que passou de forma mais leve, assim deve ser, sem quaisquer cuidados excessivos e superstição²⁶⁵, dos quais participas em menor parte.

2- Somente, minha querida esposa, tanto eu quanto tu mesma, no sofrimento, permaneceremos calmos²⁶⁶. Eu mesmo sei e delimito qual a dimensão da circunstância, mas se eu te encontrar suportando com excessiva dificuldade²⁶⁷ a dor; isto perturbará muito mais a mim do que o que passou. E, no entanto, eu mesmo não surgi "nem do carvalho, nem da pedra",²⁶⁸ tu mesma sabes tendo dividido a educação²⁶⁹ e tantos filhos comigo, todos criados em nossa casa, por nós mesmos. Além disso, sei que prevalecendo o acontecimento desejado, nascida a filha ansiada por ti, depois de quatro filhos, apresentou-se a mim o pretexto de colocar-lhe o seu nome. E há uma pungência própria na ternura em relação aos assim jovens; a alegria deles sendo realmente pura é livre de toda raiva e de culpa. Ela tem naturalmente um temperamento maravilhoso e uma doçura²⁷⁰; o amor recíproco e a gratidão dela forneciam tanto o prazer quanto a consideração de sua benevolência; exortava a ama de leite a dar e oferecer o peito, não somente para os outros bebês, mas também para as coisas que lhe eram agradáveis e para seus brinquedos com os quais se alegrava, como se colocasse na própria mesa, para partilhar, as coisas mais belas, dentre o que tinha, e tornasse comum as coisas mais doces com os que lhe agradavam.

3- Mas não vejo, minha querida esposa, por que essas coisas e outras tais alegravam-nos enquanto ela estava viva, mas tomando consciência delas, nos afligirão e nos perturbarão. Por

convivialium (620A, 636A, 642C, 700E) Plutarco menciona três homens, Cranton, Firmus e Patrocléas, como genro, o que sugere a existência de outras filhas já casadas e que poderiam ter concebido meninas.

²⁶⁵ Ideal Plutarqueano de *mhd+n Egan* (nada em excesso) e de uma piedade sem superstição. Tanto esta, como o ateísmo, foram as perversões humanas que atormentaram Plutarco durante toda sua vida. Cf. seus tratados *De Superstitione* e *De Iside et Osiride*, 2, 68, 71.

²⁶⁶ Tema fundamental da carta, preservar a *e-l qum⁵a*, a *tranquillitas animi*.

²⁶⁷ Esta expressão 'excessiva dificuldade' retoma os 'cuidados excessivos' (*perierg⁵aj*) do capítulo anterior. Plutarco não pede que Timoxena pratique a *ØpØqeia* do Estoicismo, mas sim que permita uma dor moderada (*metriopØqeia*). Este é o segundo tema fundamental da carta, que foi longamente explorado em sua *Consolatio ad Apollonium*.

²⁶⁸ Com esta citação, frase comum a *Iliada* XXII. 126; *Odisséia* XIX. 163 (Homero); *Teogonia* 35 (Hesíodo); *Apologia*, 34D e *República* 544D (Platão), Plutarco faz uma alusão aos mitos que pregavam o nascimento da raça humana da árvore ou da pedra, sugerindo que ele não é insensível.

²⁶⁹ Plutarco dedicou-se longamente à temática educacional. Cf. *Quom. adult. poet. audir. debeat*; *De recta ratione audiendi*; *Quom. Quis suos in virtute sentiat profectus*. E ainda um tratado perdido sobre a educação das mulheres (Stob. 3, 18, 27 = *Plutarch's Fragments* (Sandbach), p. 242 ss).

²⁷⁰ O elogio ao morto é um dos tópicos que pertencem ao gênero consolatório. Cf. *C. ad Apoll.* 1 – 101F e 37 – 121F.

outro lado, temo mais uma vez que nós expulsemos a memória com a ajuda do sofrimento, como Clímene²⁷¹ ao dizer:

Odeio o arco curvado de cerejeira e também o exercício, que se vão!

Ela sempre fugindo e tremendo diante da lembrança do filho, porque tinha dor, pois a natureza foge a tudo que é desagradável²⁷². É preciso que, assim como ela se apresentava para nós a coisa mais doce de abraçar, de ver e de ouvir entre tudo, também habite em nós sua lembrança²⁷³ e conviva conosco trazendo mais, muito mais vezes alegria do que dor (caso, afinal de contas, um dos discursos que muitas vezes dizemos aos outros possa nos ser útil neste momento²⁷⁴) e não podemos ficar prostrados e nem nos confinar, substituindo por inúmeras dores aqueles prazeres²⁷⁵.

4- E os que estavam perto diziam e admiravam-se que nem tu vestiste o manto lutuoso, nem infligiste algo disforme e injurioso para si ou para as escravas, nem a preparação do enterro foi de uma solenidade custosa²⁷⁶, mas tudo foi realizado decentemente e em silêncio junto com os familiares. Eu, com isso, não me admirei se nunca te embelezaste para o teatro ou para uma procissão solene, e também consideravas a extravagância²⁷⁷ relativa aos prazeres algo inútil, guardaste a simplicidade²⁷⁸ e a constância nos momentos tristes; pois não é somente nas festas de Baco que a mulher sensata²⁷⁹ precisa permanecer pura, também não é menos importante saber manter o controle diante da perturbação do luto e da agitação das emoções, combatendo não a ternura, como a maioria pensa, mas a intemperança da alma. Pois aos que temos afeição satisfazemo-nos com a saudade, as honras, a lembrança dos que partiram; mas o desejo de prantos insaciáveis que conduz ao lamento e ao choro não é menos vergonhoso do que a

²⁷¹ De Eurípides, *Phaethon* (Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Eur. fr. 785). Da união da oceanida Clímene e Hélios nasceu Faetonte, atleta temerário, que morreu quando dirigia a carruagem de seu pai, Hélios. Aqui, sua mãe lamenta o envolvimento do filho com a arte de manejar o arco e outras habilidades atléticas.

²⁷² Tema epicurista (Cf. Epic., fr. 398 Usener) que passou para o estoicismo (Cf. Sêneca, *Consol. ad Polyb.* 18, 7).

²⁷³ Tópico do culto da lembrança presente neste parágrafo e no n. 8 e na *C. ad Apoll.* 25 e 37.

²⁷⁴ Também considerado um tópico da consolação. Cf. *C. ad Apoll.* 32 – 118BC; *De tran. An.* 6 – 481A. Este tópico relaciona-se com outro mais geral: “É mais fácil consolar os outros do que a si mesmo” (Stob. 4, 49). A imagem do consolador que não consegue se consolar era frequentemente descrita: Eur., fr. 1086 Nauck; *Alc.* 1078; *Soph.*, fr. 666 Nauck; S. Sulpicius a Cícero (*Ad. fam.* 4, 5, 5).

²⁷⁵ Outro tópico. Cf. Sêneca, *Ep.* 99 (Consolação a Marulus pela morte de uma criança). Não se deve colocar os pensamentos ruins sobre os bons, mas sim o contrário.

²⁷⁶ A lei grega tentava limitar as despesas excessivas com os funerais. Era proibido, por exemplo, enterrar um homem com mais de três vestimentas (Plut. *Vida de Sólon*, 21; Lei de Ioulis SIG, 3, 1218). A lei também restringia a presença de mulheres, enquanto era liberada a entrada dos homens.

²⁷⁷ Cf. *Preceitos para o casamento*, 29

²⁷⁸ A modéstia em relação ao cuidado pessoal era uma marca de virtude em Timoxena. Sêneca faz o mesmo elogio a sua mãe (*Ad. Helv.* 16, 4). A própria Timoxena escreveu um tratado, que foi perdido, sobre a *toilette*. Cf. *Preceitos para o casamento*, 48.

incontinência do prazer; no entanto, há uma desculpa, ao menos hipotética, para o fato de que ao que é vergonhoso acrescenta-se o que é doloroso e amargo ao invés do que é prazeroso.

Pois o que é mais irracional do que suprimir o excesso do riso e da alegria e permitir um rio de lamúrias e de queixas com relação a tudo, sendo produzidos por uma única fonte? E o que é mais irracional do que lutar, como alguns, com suas mulheres por causa do perfume e das roupas púrpuras²⁸⁰, e permitir, lutuosas, tosar o cabelo, tingir a roupa de preto, sentar de modo disforme e deitar em posição dolorosa? E o que é mais difícil de tudo, quando castigam o escravo e as escravas desmedida e injustamente, é opor-se e impedi-las; ou menosprezá-las quando punem a si mesmas de forma cruel e amarga, no sofrimento e no infortúnio, que pedem docilidade e compaixão?

5- Mas, para nós, minha querida esposa, na relação um com o outro não necessitamos daquele combate nem penso ser necessário este. Por um lado, em relação ao corpo tu eras parcimoniosa, e com relação ao estilo de vida havia uma simplicidade e não houve nenhum filósofo, tendo compartilhado de nossa companhia e intimidade, que tu não espantaste, nem dentre os cidadãos, nos templos, nos sacrifícios e nos teatros houve algum ao qual tu não tenhas exibido o espetáculo da tua simplicidade. Por outro lado, já mostraste muita constância a respeito de coisas como estas, quando perdeu o filho mais velho²⁸¹ e novamente quando aquele querido Querão deixou-nos. Estou lembrado que estrangeiros, que me acompanhavam na viagem pelo mar, quando a morte da criança foi-me anunciada e que vieram junto com os outros a nossa casa, já que viram grande calma e serenidade, como mais tarde relataram a outros, pensaram não haver nada terrível, mas ao contrário, tratar-se de um boato. Assim, sensatamente organizaste a casa numa ocasião que permite grande desordem, entretanto, alimentavas em seu próprio seio o filho e suportaste, após ter passado por uma cirurgia²⁸², uma inflamação da mama. Com efeito, é isso nobreza de alma²⁸³ e ternura.

²⁷⁹ Cf. Eur. *Bacantes*, 317 – 318 e *Preceitos para o casamento*, 9.

²⁸⁰ Com relação aos perfumes e às roupas púrpuras Cf. *Preceitos para o casamento*, 29, 30.

²⁸¹ Soclarus deve ser o filho mais velho. Seus irmãos são citados na dedicatória do tratado *De animae procreatione in Timaeo*, 1012 A. O fato dele não ter sido mencionado indica que no momento em que o tratado ficou pronto Soclarus já havia morrido.

²⁸² Segundo Pomeroy (1999:79) esta cirurgia não deve ser considerada algo semelhante ao que consideramos cirurgia atualmente, mas um procedimento realizado com as mãos pelo próprio médico. Cf. Soranus, *Gynecology* 2.8 a respeito de irritação e rachaduras no seio ao amamentar.

²⁸³ Cf. *Vida de Demóstenes*, 22, 3 e *C. ad Apoll.* 33 – 119B; todo capítulo 33 é constituído por uma série de exemplos de homens ilustres que mostraram constância em face da morte de seus filhos. A palavra *genna* ἡ, usada para evocar a nobreza da alma. Com efeito, a constância é a marca de uma alma nobre. Encontramos em todas as consolações este tópico da moral aristocrática.

6- Vemos muitas mães, quando seus filhos foram lavados e bem limpos por outros, tomá-los nos braços como um brinquedo, e se morrem elas se entregam a um luto vão²⁸⁴ e desagradável, não pela complascência - pois a complascência é razoável e bela - mas porque misturado a um sentimento natural, menor, uma idéia vã²⁸⁵ produz sofrimentos selvagens, delirantes, difíceis de apaziguar. E isso parece não ter passado despercebido a Esopo²⁸⁶; pois disse que quando Zeus distribuiu as honras aos deuses, o Sofrimento reclamava também a sua. Deu-lhe, portanto estar junto somente aos que escolhem e querem. Então, desde o princípio isso foi assim, pois cada um introduz o sofrimento em si mesmo. E, com o tempo, quando ele se estabelece e se torna companheiro e agregado, de maneira nenhuma se afasta, por mais que desejemos. Por isso, é preciso combatê-lo à porta de entrada e não permitir que monte guarda pela roupa ou pela tosa de cabelo ou por algum outro meio desses, que, diariamente tendo lugar e perturbando o pensamento, torna-o pequeno, estreito, insociável, amargo, medroso; assim nem o riso está com ele, nem a luz do dia, nem a mesa do amigo²⁸⁷, desde que tenha usado e lidado com tais coisas por causa do sofrimento. As negligências com o corpo²⁸⁸ e a repugnância relativa ao óleo, ao banho e a outras coisas da vida acompanham esse mal, com os quais, ao contrário, era preciso socorrer a alma, que sofre, através da boa condição do corpo. Pois muito do sofrimento enfraquece e distende quando se dissolve na serenidade do corpo, assim como a onda em um tempo bom. Se a sujeira e a rudeza se instalam a partir de um modo de vida²⁸⁹ inferior e o corpo envia para a alma nada de bom ou útil, exceto muitos sofrimentos e lamúrias, como exalações acres e desagradáveis, ainda que desejando, não é fácil recuperar-se; tais emoções tomam a alma assim maltratada.

²⁸⁴ Cf. Sêneca, *Ep.* 99, 4. A inutilidade da dor é também um tópico do gênero consolatório; cf. *C. ad Apoll.*, 7, 18, 32.

²⁸⁵ Tópico da consolação; *C. ad Apoll.* 3 – 102CD: a dor é natural e não é necessário bani-la, mas deixar-se levar para além da medida é contra a natureza e advém de uma opinião incorreta. Cf. *De exil.* 2 – 599D; 5 – 600E. Sêneca, *Ad Marc.* 7, 1; 19,1; *Ad Polyb.* 18, 4 – 6.

²⁸⁶ A mesma narrativa está presente em *C. ad Apoll.* 19 – 112 AB, mas é atribuída a um antigo filósofo que conta para a rainha Arsinoé, que lamentava pelo seu filho. Arsinoé pode ter sido a segunda rainha do Egito com este nome. Em todo caso, vemos que esta estória tornou-se um tópico da consolação. Stobeu 3, 972,7 retoma uma versão abreviada achada em Sotion (século II) e que este atribuiu a uma mulher anônima.

²⁸⁷ As palavras *filanqr̄pou trap,zhj* e a idéias que exprimem, desempenham importante função em Plutarco. A *filanqr̄p̄a* é para ele a virtude por excelência do homem civilizado, composta de cortesia, de bondade e de clemência.

²⁸⁸ A dor excessiva arruína o corpo assim como a alma, particularmente porque ela faz com que se negligencie os cuidados necessários com o corpo: novo tópico. Cf. *C. ad Apoll.* 2, 7, 31, 37.

²⁸⁹ Até o fim do parágrafo há uma série de imagens médicas, que são caras a Plutarco. (Cf. *Coh. Ira* 2, 6, 7, 12, 13, 16). Ainda assim, são freqüentes na consolação, que visam ‘curar’ a aflição (1 ῥ̄pe) considerada com uma doença (p̄θqoj). Essa concepção remonta ao stoicismo (SVF 3, 120; *Tusc.* 3, 1-6). Cf. *C. ad Apoll.*, 1 e 2.

7- E, verdadeiramente, o que é mais importante e mais temeroso nisso, eu não temeria: "a visita de mulheres más"²⁹⁰, a voz e o lamento em coro com as quais exercitam e excitam o sofrimento, não o permitindo que seja extinto por outras coisas e nem por si próprio²⁹¹. Pois eu sei quantas lutas recentemente lutaste²⁹², socorrendo a irmã de Téon²⁹³ e combatendo aquelas mulheres que vinham de fora com lamentos e gritos²⁹⁴, simplesmente jogando lenha na fogueira²⁹⁵. Quando vêem as casas dos amigos queimando, extinguem o fogo com a velocidade ou a capacidade de cada um, porém, quando as almas estão em chamas, trazem combustível. Também aos que têm oftalmia²⁹⁶, não deixam aquele que deseja pôr as mãos, nem tocam a parte inflamada; mas o que está de luto senta-se, oferecendo seu sofrimento a qualquer um que encontre para mexer e contaminar como um fluxo²⁹⁷, e este, de uma pequena coceira e comichão, abre-se novamente em males imensos e dolorosos. Essas coisas, portanto, sei que tu evitarás.

8- Tenta, transferindo a ti mesma em pensamento, retornar muitas vezes em direção àquele tempo no qual essa filha não havia ainda nascido, e nenhuma acusação tínhamos contra a sorte, então une esse tempo de agora com aquele, de maneira que novamente torne-se o que se passou conosco²⁹⁸. Já que, minha querida esposa, tornando o momento anterior ao nascimento dela algo irrepreensível, pareceremos não suportar o nascimento da filha. Não é preciso remover da memória o intervalo de dois anos porque ele nos proporcionou graça e fruição, mas colocá-lo em função do prazer, e não se deve considerar um pequeno bem um grande mal e nem porque a sorte não adicionou o esperado, ser ingrato com o que foi dado²⁹⁹. Pois sempre a linguagem

²⁹⁰ Eur. *Andrômaca* 930. A visita de mulheres más também é mencionada em *Preceitos para o casamento*, 40 – 143E.

²⁹¹ Cf. *De exil.* 1, que desenvolve longamente este tópico da consolação. Nós não devemos escutar aqueles que choram conosco, pois isto nos impede de sermos consolados, seja por bons amigos, seja pela reflexão de nossa razão pessoal. Cf. *C. ad Apoll.*, 1.

²⁹² Tradução que optou pela manutenção de palavras com o mesmo radical, seguindo o original (Øg~naj e ðgwn⁵sw do verbo Øgwniðw).

²⁹³ Téon é um dos personagens mais conhecidos entre os amigos de Plutarco e um dos que mais aparece nos diálogos, ao lado de Lamprias. Cf. *De E delph.*, *De Pyth. or.*, *De facie*, *Quaest. Conv.* I 4, 9; IV 3; VIII 6-8. É sem dúvida um dos filósofos que Plutarco faz referência no parágrafo 5.

²⁹⁴ Mesma idéia presente em *De exil.* 1-599C.

²⁹⁵ Provérbio freqüente em Plutarco: *Quom. adol.* 19-61A; *Tuenda san.* 4-123E; *Conj. Praec.* 40-143F; *Vida de Artax.* 28,1.

²⁹⁶ Novamente uma série de metáforas medicinais. Cf. parágrafo 6.

²⁹⁷ Cf. *C. ad Apoll.* 1-102A: a demora em empreender a consolação é necessária, assim como o é no tratamento de uma doença de fluxo. Cf. Chrysippe em *Tusc.* 4, 29, 63; Sêneca, *Ad Helv.* 1, 22. Plutarco, ao retomar este tópico o modificou.

²⁹⁸ Este tópico está presente em quase todas as consolações. Sua origem é epicurista: Epicuro, *Ep.* 3 (*Ad MenEconômico*), DL 10, 124-125; *Tusc.* 1, 91. O pensamento de Epicuro é o seguinte: já que tudo reside na sensação, uma vez que estamos mortos, não sentimos nada, não há para nós nem bem nem mal. Cf. *C. ad Apoll.* 15 (com o sentido um pouco diferente). Como no parágrafo anterior, Plutarco modifica o tópico.

²⁹⁹ Mesma idéia em Sêneca, *Ad Marc* 12, 1 e *Ad Polyb.* 10, 1-3.

reverenciosa ao que é divino e a boa disposição e a conduta irrepreensível diante da sorte dão de volta fruto prazeroso e belo. E nessas ocasiões aquele que, principalmente, traz consigo a memória das coisas boas e transporta o pensamento para a luminosidade e o brilho da vida, afastando-o do lado escuro e perturbador, ou extingue todo o sofrimento ou, pela mistura com o oposto³⁰⁰, fá-lo menor e opaco. Assim como o perfume sempre agrada o olfato e é remédio para as coisas fétidas, a lembrança de coisas boas, nos momentos ruins, é útil como socorro necessário àqueles que não evitam a lembrança de coisas boas nem culpam a sorte em tudo e por tudo. Por isso, não nos convém sofrer denunciando nossa própria vida, se, como um livro, apresenta uma única folha rasurada³⁰¹ entre as demais, puras e imaculadas.

9- Muitas vezes ouviste que enquanto a felicidade depende de uma reflexão correta³⁰², resultando numa sólida disposição de espírito³⁰³, as mudanças da sorte não produzem grandes declínios, nem causam a destruição da vida. Mas, se a nós é preciso, assim como é para muitos, sermos guiados pelos acontecimentos externos³⁰⁴, calcular as coisas relativas à sorte e valermos-nos de homens que passam ao acaso como juízes para a felicidade; não considera as lágrimas atuais e as lamentações dos visitantes determinados por um caráter inferior, mas considera principalmente que tu continuas sendo invejada por estes por causa dos seus filhos, do seu lar e da sua vida³⁰⁵. É terrível que, enquanto outros escolheriam com prazer a sua sorte, ainda que somada a essa dor que nos acomete, tu reclames e zangues com a sorte que te pertence, e que nem mesmo perceba o quão grandes são as graças preservadas para nós com a mesma mordida. Mas, no entanto, como aqueles que escolhem versos sem pé nem cabeça³⁰⁶ de Homero, ignorando as muitas e grandes

³⁰⁰ Método de consolação caro a Plutarco, presente também em *De tran.* 8-469A e *De exil.* 4-600D.

³⁰¹ Imagem familiar a Plutarco; cf. *De garrul.* 504D; *Max. cum princ.* 779BC; *Alex.* 59, 4.

³⁰² Retorno ao tema fundamental das consolações: a aflição (1 ἥρα) é um sofrimento e, como tal, é senão produto de uma opinião falsa (kenō dīxa); para eliminá-lo é preciso adquirir uma opinião correta (ἡ ἡρά dīxa), por meio da razão. Cf. parágrafo 3 e 6; *C. ad Apoll.* 102D, 103F, 115A, 117B e DE, 119A, 121E; *De exil.* 2; *De tran. an.* 465D, 466D, 469A, etc.

³⁰³ Que é efeito da εἰρήνη; esta constância, Timoxena demonstrou na ocasião da morte de sua filha. Cf parágrafo 5.

³⁰⁴ Τοῖς ἔξωθεν πράγμασι designam os acontecimentos da vida, mas também as coisas que podemos adquirir, riquezas, etc. Incluindo o que causa a felicidade ou a tristeza dos homens; tais coisas são exteriores ao homem, enquanto que a razão, fonte da constância para o sábio, é interior. Esta ideia está de acordo com a concepção aristotélica de felicidade, na qual esta depende de nós e não da Sorte; a felicidade é fruto da razão, capaz de conduzir o homem e a sociedade à felicidade pelo entendimento do que é conforme a natureza do homem. *Eth. Nic.* 1, 6 (1098A ; 1101A) Mesma concepção do estoicismo, em virtude da célebre fórmula ἡν σοὶ τὸ πᾶν ἐπὶ τῇ φύσει. Cf. Sêneca, *Ad Helv.* 5, 1; *C. ad Apoll.* 4 e 6.

³⁰⁵ Nova aplicação da regra de conduta enunciada no parágrafo 8.

³⁰⁶ Os métricos antigos salientaram todas as alterações que os versos homéricos apresentaram. Eles perceberam seis acidentes, entre os quais aqueles ὀκεφάλου: que não apresentam um elemento prosódico inicial, o hexâmetro começa por uma breve; e aqueles μέτρος: que sofrem uma abreviação próxima ao fim, através do emprego de

partes excelentes de sua obra, examinas e denuncias as coisas inferiores da vida, pensando os benefícios de maneira desarticulada e confusa, de modo a sofrer algo semelhante aos escravos e aos avarentos que, tendo poupado, não usam o que têm, mas lamentam e se agastam ao perdê-las. Se tu tens piedade³⁰⁷ daquela que partiu sem casamento e sem filhos, tens imediatamente que produzir mais prazer para ti em razão de outras coisas, de nenhuma destas coisas tu foste privada nem excluída; pois essas coisas boas não são grandes para os que são privados, e são pequenas para os que as possuem³⁰⁸. Não é preciso que nós sofremos, tendo ela ido em direção ao que é indolor³⁰⁹. Longe dela, que mal há para nós, se nada para ela, agora, é doloroso? Pois as privações dos grandes bens repelem os sofrimentos quando não há necessidade de existirem. A sua Timoxena foi privada de bens pequenos, pois conheceu pouco e alegrava-se com poucas coisas. Destas coisas, nem teve sensação, nem produziu uma reflexão, nem concebeu uma idéia. Como se diria que ela foi privada de tais coisas?

10- Com certeza, sei que és impedida de acreditar naquilo que ouves dos demais³¹⁰ -persuadindo muitos - dizendo que nada é mal nem doloroso³¹¹ para os que sofreram a diluição; por causa das sentenças paternas³¹² e das fórmulas místicas dos ritos de Dioniso que nós, os que as têm em comum, conhecemos³¹³. Portanto, considera isso: a alma sendo imortal sofre como um pássaro

um iambo final no lugar de um troqueu. Tais irregularidades são decorrentes dos erros de transcrições do texto homérico.

³⁰⁷ A partir daqui Plutarco desenvolve tópicos tradicionais no caso de uma *Æwroj qĐnatoj*. Cf. *C. ad Apoll.* 23-113BC: O morto prematuro é chorado porque ele não conheceu aquilo que se considera comumente como os bens da vida, o casamento, a educação, a idade viril, a vida cívica, os encargos públicos, etc. A resposta do consolador é a seguinte: a morte prematura evitou ao defunto uma quantidade de males que ele iria experimentar. Cf. *C. ad Apoll.* 24-114BC e 28-115EF). A enumeração dessas frustrações é tradicional e Luciano faz graça delas em *De luct.* 13; é a reação da filosofia cínica cujo eco se percebe em *Tusc.* 1, 93.

³⁰⁸ Cf. *De tran. an.* 9-469EF.

³⁰⁹ Novo tópico. Cf. *C. ad Apoll.* 25: O amor pela pessoa querida não deve ser traduzido por dor. Com efeito, após sua morte, o jovem morto não merece receber lamentações e sim hinos de elogio; não convém sofrer por ele, pois deixou esta vida, por uma mais divina, na qual está livre da escravidão do corpo. A idéia de *τῇ ἄλῳπον* é longamente desenvolvida no cap. 35 da *C. ad Apoll.*, evocando a morada celeste e a felicidade dos eleitos. Cf. também *Axiach.* 327.

³¹⁰ Referindo-se aos epicuristas.

³¹¹ Resumo das frases célebres de Epicuro. Cf. Epicuro, *Ad MenEconômico*, 124. e *Sent.* 2 citado por Plutarco em Non posse suav. 1103D e 1105A. (*| qĐnatoj oḽd+n prṭj fmbj: τῇ gḞ dialuq+n ōnaisqhte): τῇ d' ōnaisqhto?n oḽd+n prṭj fmbj.*)

³¹² A fé transmitida pelos ancestrais, a tradição, é um elemento fundamental presente na religião de Plutarco. Dessa maneira, no *Diálogo sobre o amor* 13-756B, o pai do autor diz a Pemptide que não raciocine demais sobre os deuses, *ōrke' gḞ f pḞtrioj ka⁸ palaiḞ p⁵stij.*

³¹³ Esta confiança de Plutarco é preciosa: sua iniciação aos mistérios de Dioniso explica suas referências frequentes aos textos e às doutrinas místicas e nos garante que não era o caso de ceder a um costume (gênero) literário. Os *sṭmbola* designam geralmente os objetos sagrados utilizados nas iniciações, mas nesse contexto aproxima-se

aprisionado³¹⁴; se foi criada por muito tempo no corpo³¹⁵ e tornada dócil para esta vida pelas muitas atividades e pelo longo hábito, ela descendo novamente entra no corpo, não deixa nem cessa de estar envolvida, na Terra, com as paixões e com as sortes através dos nascimentos³¹⁶. Pois, não pense que a velhice é criticada e mal falada por causa das rugas, das cãs e da fraqueza do corpo; o mais difícil de suportar é que isso torna a alma envelhecida pelas memórias de outro mundo e, ligada às deste, dobra e comprime-as, guardando a configuração que tiveram a partir do corpo. A que foi capturada³¹⁷, permanecendo um curto espaço de tempo no corpo e sendo solta pelas forças superiores³¹⁸, volta a sua forma natural³¹⁹, como se sacudisse mansa e docemente a curvatura. Assim como o fogo que se recupera rapidamente e novamente reacende, se alguém tendo-o extinguido imediatamente o inflama³²⁰, mas se permanece extinto por mais tempo tem mais dificuldade de reavivar-se, assim de acordo com o poeta, experienciam, dentre as almas, as melhores, com as quais acontece de:

“assim passar rapidamente pelas portas do Hades”³²¹

Antes ter guardado amor pelas atividades daqui e tornar-se calma e fundida ao corpo como se fosse por meio de uma poção.

11- Mas nos costumes e nas leis ancestrais e antigas revela-se sobretudo a verdade sobre isso. Pois, entre nós não se faz libações às crianças que morrem, nem se sacrifica a elas como é natural que outros façam para os que morrem, pois as crianças não pertencem à terra, nem a nada que lhe

mais das ‘fórmulas’ que são comunicadas aos iniciados e que são relativas à sobrevivência da alma e confirmam, no plano místico, o conteúdo do *ᾤτριον ἰγος*.

³¹⁴ Esta imagem do pássaro cativo retoma uma metáfora platônica bem conhecida, a da alma aprisionada. Nos dois casos, a alma é cativa do corpo. O desenvolvimento que segue é de inspiração platônica e pitagórica, retomando uma passagem do Fedro, 66B (citada em *C. ad Apoll.*, 13), sobre a escravidão do corpo, que atira o espírito em direção ao que é baixo e sujo.

³¹⁵ Idéia e imagem análoga a do Fedro 250C. Retomada por Plutarco em *De exil.* 17-607DE: a alma é ligada ao corpo como a ostra a sua pedra. A idéia de ligação é retomada aqui pela palavra *sumplekomai*.

³¹⁶ Alusão à transmigração, crença pitagórica a qual Plutarco adere, seguindo Platão; cf. *De gen. Socr.* (o mito de Timarco) e *De sera* (história de Téspios).

³¹⁷ Há uma lacuna no manuscrito a de 89 letras. No manuscrito v a lacuna inclui *ε δ α λ η φ γ ε ρ σ α μ α ν* e é de 79 letras. Wytttenbach suplementa *μ α ν ο υ σ α δ α β ρ α κ τ ῖ ν ρ η τ ῖ σ ῖ μ α τ ῖ κ ρ ῖ ν ο ν ρ ε υ γ ε ρ ω γ ε ρ σ α*.

³¹⁸ o suplemento e a tradução desta passagem são incertos.

³¹⁹ Expressão semelhante em *De anima*, fr. 177 Sandbach. A idéia geral é que aquele que morre jovem há mais sorte que um outro, pois sua alma é menos marcada pelo corpo. Cf. Sêneca, *Ad Marc.* 23, 1.

³²⁰ Há uma lacuna no manuscrito a de 162 letras, e no v de 129. Sieveking, combinando os suplementos propostos por Wytttenbach e Bernardakis, sugere o seguinte texto adotado nesta tradução:

· n δ α π λ ε ὄ ν α κ ρ ῖ ν ο ν ὀ π ο σ β ε σ ρ α μ ε ὄ ν ν, κ α λ ε π ω τ ῖ ρ α ν ὀ ρ ε ῖ τ λ η ν ὀ ν α ζ ω π ῖ ρ ω σ ῖ ν, ο ὃ τ ῶ κ α ὁ τ ῖ ν γ υ κ ῖ ν ἔ ρ ῖ σ τ α π ρ ὀ τ τ ο υ σ ῖ ν, α ὃ τ ῖ σ υ μ β ὀ η κ ε κ α τ ὅ τ ῖ ν π ο ῖ η τ ῖ ν.

³²¹ Parte dos versos de Teógnis, *Elegia* 1. 427. A quadra desenvolve um tema bem conhecido: o melhor é não ter nascido, mas se nascemos que se passe logo pelas portas do Hades. Ditado célebre do pessimismo grego (cf. Baquilides, fr.2; Sófocles, OC 1225) que tornou-se um tópico das consolações: *C. ad Apoll.* 27-115C.

diga respeito. Não se frequenta os enterros, as tumbas³²², não se permanece no velório do cadáver e nem se senta ao lado dos corpos. Pois as leis não permitem lamentar os que são jovens, porque é ímpio lamentar os que mudaram em direção a um lote ou terra melhor ou mais sagrado³²³. Já que é mais difícil para eles desacreditar do que acreditar, mantenhamos a conduta exterior como as leis prescrevem, e, por sua vez, em relação ao que é íntimo, é ainda melhor ser casto, puro e prudente³²⁴.

³²² Reunia-se, às vezes, longamente ao redor das tumbas e organizava-se lá refeições fúnebres. Em Roma existia ‘fundações’ destinadas a perpetuar esses banquetes (F. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 36).

³²³ Cf. *C. ad Apoll.* 25-114D, Platão, *Leis* 904 CD, associa o lugar ocupado pela alma e seu estado em outro mundo com o tipo de vida que ela teve na terra.

³²⁴ Cf. *Tusc.* 1, 45. A pureza ritual Plutarco substitui a pureza da alma liberta de todos os erros.

IV) Considerações Finais

A tradução de alguns dos principais textos que tratam da temática feminina na obra de Plutarco nos proporcionou conhecer um pouco mais acerca do olhar do autor no que se refere à mulher e aos papéis que desempenha nos âmbitos público e privado. Percebemos também que, apesar da natureza distinta de cada tratado, há em comum a todos eles um perfil delineado por uma definição de virtude feminina.

Veremos nos tratado de Plutarco como esta noção de virtude está organizada, e como o próprio conceito foi se alterando desde o Período Arcaico até o século V com Platão. Em seguida aproximamos as duas correntes filosóficas mais importantes para o pensamento de Plutarco no que diz respeito ao conceito de virtude: a Escola Pitagórica e a doutrina platônica aos textos aqui traduzidos.

O tratado *As Virtudes das mulheres* apresenta a mulher nas esferas pública e privada desempenhando atos virtuosos que podem ser divididos em três categorias: virtudes tipicamente masculinas³²⁵, outras exclusivamente femininas, e ainda uma composição das duas anteriores.

As virtudes de caráter masculino aparecem quando a mulher encontra-se deslocada do ambiente usual ao qual é relegada, ou seja, o lar. Nesse momento, a mulher torna-se guerreira, juíza, cidadã, preceptora, assumindo o papel masculino; conseqüentemente, é o homem quem se aproxima da condição frágil, submetendo-se à liderança da mulher ou necessitando de sua participação para alcançar o êxito. Neste paradigma, temos onze narrativas no grupo dos feitos em conjunto. São elas: Mulheres de Tróia, de Fócis, de Quios, de Argos, as persas, as celtas, as etruscas, da Lícia, da Salmântica, de Fócis e Valéria e Clélia. As outras narrativas deste grupo, mulheres de Mileto e de Ceos, elogiam a típica virtude feminina, o pudor, a discrição, a disciplina nos afazeres domésticos, e o silêncio. É curioso que, ao mesmo tempo em que Plutarco considera como virtude o pudor em relação à nudez (Mulheres de Mileto), ele não se incomode com o fato de que em duas outras situações (Mulheres persas e Mulheres da Lícia) elas utilizem o desnudamento como meio de conseguir sucesso na empreitada.

A narrativa sobre as mulheres de Melos apresenta uma perspectiva diferente das demais, pois coloca em cena uma mulher bárbara agindo em benefício do povo grego, traindo, dessa maneira, seus concidadãos. No entanto, a bárbara não dá nome à narrativa embora as mulheres

³²⁵ As virtudes tipicamente masculinas são coragem, virilidade, habilidade oratória e política etc e as virtudes tipicamente femininas são o silêncio, o pudor, a prudência, a moderação etc. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

gregas desempenhem um papel coadjuvante. Isso mostra que Plutarco, ao narrar acontecimentos que aproximam gregos e bárbaros, focaliza o feito virtuoso sobre os gregos e não sobre os bárbaros, ou seja, nada de dissimular imparcialidade. A princípio, a ajuda da bárbara em benefício dos gregos e em detrimento dos seus só pode ser encarada como virtude, se vista do ponto de vista grego. Porém, de uma perspectiva bárbara seria considerada uma traição. De acordo com Flacelière³²⁶, “Plutarco é em primeiro lugar um grego, profundamente patriota, unido por todas as fibras de seu ser a sua pequena pátria de Queronéia a Beócia e para além da Hélade inteira.” Ainda sobre a narrativa Mulheres de Melos, pode-se dizer que esta se enquadra na terceira categoria de virtude, na qual encontramos uma combinação de virtudes masculinas e femininas. Plutarco, no tratado citado acima, exalta a coragem e o silêncio das mulheres, sendo a primeira tipicamente masculina e a segunda, feminina.

A última narrativa, incluída nos feitos virtuosos realizados em conjunto, também se encaixa nesta terceira categoria de virtude, pois descreve o feito de duas jovens, Mica e Megisto. A primeira demonstra prudência e pudor, preferindo morrer a perder a virgindade de modo “vergonhoso e ilegal”. Já Megisto se coloca como líder e fala de modo audacioso, impondo sua vontade diante dos homens.

O grupo de narrativas individuais é composto por doze relatos. Seis (Piéria, Polícrite, Timocléia, Érixa, Xenócrite e Mulher de Pites) apresentam mulheres obtendo êxito através da persuasão, da inteligência, da coragem e das habilidades política e oratória. Três (Cama, Estratônica e a Mulher de Pérgamo) demonstram virtudes femininas como fidelidade e lealdade ao marido, e duas, Aretáfila e Quiômara, são ao mesmo tempo virtuosas pelo desempenho de ações dos âmbitos masculinos e femininos. Também encontramos neste grupo um relato que aproxima bárbaros e gregos. Lampsace, jovem fôcaia, não conseguindo dissuadir seu povo a desistir da violência contra os gregos que foram outrora aliados, acaba atuando em favor da vitória grega. O que lhe rendeu honras heróicas por parte dos gregos e renome, pois o nome da jovem foi dado à cidade.

As duas narrativas que colocam lado a lado gregos e bárbaros apresentam os atos virtuosos do ponto de vista claramente grego, pois não poderiam ser caracterizadas como exemplos de virtude se fossem contadas por um bárbaro.

³²⁶ (1963:31).

O tratado *Preceitos para o casamento* enfoca a virtude feminina em seu contexto privado. Dos quarenta e oito preceitos, vinte e cinco são direcionados à mulher, onze dizem respeito ao comportamento masculino e doze orientam o casal.

Em geral, a mulher prudente, modelo a ser seguido, é aquela que observa os preceitos morais difundidos na Grécia Clássica. Segundo McNamara³²⁷, Plutarco ao lembrar Eurídice sobre os ensinamentos já aprendidos quando criança proporciona à jovem acesso a um acervo constituído de modelos clássicos e ao segui-los ela alcançará felicidade no casamento e elogios no futuro. No entanto, em um período em que a mulher estava presente no espaço público, desejando cada vez mais intensificar seu modo de atuação, a autora afirma que Plutarco ao escrever os preceitos a seus pupilos procura “restaurar um modelo arcaico de harmonia conjugal, ele (Plutarco) aconselha às esposas a agir como espelhos fiéis dos humores do marido, mas ele sabia que elas bem que poderiam se recusar a isso”³²⁸. McNamara sustenta que Plutarco retoma o modelo clássico grego para o comportamento feminino, pois ele e seus contemporâneos percebiam que o poder feminino aumentara, tornando-se cada vez mais ameaçador ao homem. Os preceitos buscam fazer com que a mulher se sentisse feliz em ser submissa a seu marido.

Por outro lado, a autora Karin Blomquist, em um artigo³²⁹ interessante, mostra que Plutarco, no conjunto de seus escritos – o que inclui principalmente as *Vidas* – distinguiu dois tipos de modelos femininos; a mulher solidária e a dominante. A primeira é descrita como uma mulher que age por sua própria conta no âmbito político, mas que antes de tudo dá suporte ao seu marido ou ao seu povo. Neste paradigma, podemos citar Aretáfila, uma das heroínas do tratado *As virtudes das mulheres*. Em nosso recorte, não encontramos nenhuma mulher que pudesse ilustrar a ‘mulher dominante’, justamente pelo fato de não representarem um modelo de virtude a ser seguido. Elas estão descritas nas *Vidas Paralelas*³³⁰ (Aspásia, Cleópatra, Olímpia, entre outras) e também participam do âmbito público, porém não de maneira solidária, mas sim dominante. Planejam ou tentam exercer controle sobre o homem e por isso são descritas por Plutarco como perigosas e más e conseqüentemente não podem ser paradigma de virtude.

Dentro das duas categorias apresentadas por Blomquist, a autora sustenta que a virtude da mulher solidária, independente de sua origem, é ser dotada com as qualidades romanas “visto que as supostas virtudes que são prerrogativas das matronas romanas formam o ideal de todas as

³²⁷ (1999: 156).

³²⁸ (1999:152).

³²⁹ (1997: 73 – 97).

³³⁰ Para o catálogo completo cf. pg. 95 nota 59 do livro citado acima.

mulheres para Plutarco”³³¹. Como devemos interpretar as opiniões de Jo Ann McNamara e Karin Blomquist?

Não podemos negar a presença de um modelo clássico grego para o comportamento feminino, pois de acordo com os textos aqui apresentados a mulher deve ser moderada, prudente, ter bom caráter e boa vontade em relação ao esposo, deve evitar desavenças desnecessárias, respeitar o marido e segui-lo nas convenções familiares e religiosas. No entanto, também se percebe um alargamento do espaço de atuação da mulher, conferindo-lhe a possibilidade de certas decisões na ausência masculina. Isto não quer dizer igualdade em relação ao homem, porém, uma vez que se consente os limites estabelecidos, “a mulher era aceita como moralmente igual e possibilitada a dar prova de virtude e magnanimidade – e é neste sentido que devemos entender a afirmação de que a virtude da mulher não difere da do homem em *As virtudes das mulheres*”³³². Ou seja, as virtudes femininas e masculinas as quais foram caracterizadas até o momento, nada mais são que reflexos de um comportamento delimitado por funções sócio-culturais e determinados por certas virtudes, que segundo Platão³³³ foram chamadas de virtudes cardinais. Estas são as mesmas para homens e mulheres. Portanto, a virtude de ser sábio gera um comportamento no homem e outro na mulher, sempre levando em conta os limites sociais estabelecidos.

Assim, poderíamos dizer que o modelo clássico de virtude feminina ainda existe no contexto do Período Imperial, porém está envolto em uma nova situação política e social na qual a mulher tinha maior liberdade de atuação, ainda que restrita a uma estrutura patriarcal. Segundo Deborah Sawyer³³⁴ “o mundo romano pode ter oferecido um extenso grau de liberação para a mulher quando em contraste ao papel dela na sociedade grega, mas foi patriarcal em seu âmago: tanto em seu sistema legal, em seu governo e na sua organização doméstica. Se a mulher ganhou emancipação, esta seria sempre limitada por tais sujeições. Seria uma liberação dentro de uma estrutura patriarcal ao invés de uma liberação desta estrutura”.

E o que se espera do marido de acordo com os preceitos de Plutarco? Segundo ele o esposo deve liderar a relação sem, no entanto, se mostrar agressivo, violento ou autoritário em demasia. Neste sentido, o autor desenvolve um texto muito bem articulado, de modo a abrandar a ação do marido, sugerindo a participação da mulher na medida devida. Em suas palavras: “todas

³³¹ (1997: 85).

³³² (1997: 90).

³³³ Cf. *Protágoras*, *República*, IV, *Ménon* e *Apologia*. Tais obras serão retomadas adiante.

³³⁴ (1996:31).

as ações praticadas em uma casa organizada são realizadas de acordo com ambos, porém fica evidente a hegemonia e a preferência do marido”³³⁵. Outros artifícios utilizados para dar ao texto um caráter mais igualitário são as metáforas e símiles muito empregados. Um bom exemplo é a relação entre corpo e alma, presente no preceito número 33, que diz o seguinte: “É preciso que o homem mande na mulher não como um chefe manda na sua propriedade, mas como a alma domina o corpo, dividindo os sentimentos e crescendo em afeição”. Dessa forma, Plutarco aproxima seu discurso moral ao filosófico, acrescentando a ele os preceitos platônicos e abrandando o tom submisso imposto à mulher. É claro que as metáforas e símiles também contribuem no sentido tornar o texto mais atraente aos olhos do leitor, além de exemplificarem idéias mais abstratas.

No conjunto de preceitos endereçados especificamente ao noivo é notável o fato de que em quase todos os preceitos haja algum tipo de alusão ao modo como o marido deva dominar a esposa. A preponderância do homem é evidente, mas o modo como isto se dá sempre leva em conta a mulher, sugerindo atitudes atenciosas, delicadas, persuasivas, e jamais alguma violência ou atitude brusca (e talvez por este aspecto Plutarco pareça muitas vezes um “precursor do feminismo”³³⁶). Além disso, muitos preceitos trazem a idéia da reciprocidade. Se o marido deseja que sua esposa se mostre comedida quanto aos excessos faz-se necessário que o próprio abandone o comportamento a ser combatido. Ao fim da composição, Plutarco dirige-se aos noivos separadamente e a Poliano diz: “...não pense que sua mulher abster-se-á da futilidade e da extravagância, se ela vê que tu não as desprezas em outros assuntos, mas tem prazer em dourar as taças, decorar os quartos e em ornamentar as mulas e colocar colares nos cavalos”.

Justifica-se o domínio do homem através das virtudes ditas masculinas - em que este aparece como guia, filósofo, professor etc. - e que no tratado *As virtudes* são desempenhadas pelas mulheres nos momentos de fragilidade masculina. Já no *Preceitos*, não encontramos lugar para a mulher desempenhar tais virtudes, cabendo a ela seguir os ditames impostos, desempenhando assim com excelência a virtude específica da mulher na Antigüidade.

No tratado *Carta de consolação a sua mulher*, podemos perceber de fato as idéias de Plutarco em relação ao casamento e ao lugar da esposa na união marital. O tom da *Carta*, em função de seu próprio gênero, é bem mais sensível que o dos *Preceitos*. Ela realça características

³³⁵ Cf. (Preceito n. 11).

³³⁶ Flacelière é um dos helenistas que vê Plutarco dentro de uma perspectiva feminista, ao contrário do que pensam France Le Corsu, Sara Pomeroy e Janick Auberger. Ainda há outros que preferem não julgar o autor nestes termos como, por exemplo, Mary Lefkowitz e Karin Blomquist.

positivas do destinatário (Timoxena), além de demonstrar o quanto Timoxena participava efetivamente das decisões familiares, parecendo ter muito mais espaço de atuação do que os mandamentos preconizados por Plutarco em *Preceitos*. Assim, Stader³³⁷ afirma: “A admiração e a afeição evidente que Plutarco mostra por sua esposa Timoxena na *Consolação*, apresenta-se em desacordo com a subserviência que ele parece recomendar à jovem noiva Eurídice, em *Preceitos*”. Ainda assim, as virtudes presentes na carta de consolação são as tipicamente femininas (moderação, simplicidade, constância, silêncio etc).

A *Carta* parece comprovar, de maneira menos didática e mais filosófica, os ideais de Plutarco acerca do casamento. Timoxena encaixa-se nos moldes propostos a Eurídice, assim como fica visível o ato de compartilhar, tão enfatizado nos *Preceitos*. Logo no início da carta, quando Plutarco pede moderação no sofrimento, ele não deixa de citar que a educação dos filhos foi dividida entre o casal, e a todo momento ele se inclui nos pedidos feitos a ela, deixando claro que o que serve para ela também serve para ele³³⁸.

Embora a natureza de cada tratado seja distinta, eles abordam a mesma temática: a mulher virtuosa. Antes da tentativa de definir que virtude é esta, é válido fazermos uma breve síntese das principais nuances de *areté* na Antigüidade, passando por Homero, Hesíodo, Pitágoras e Platão.

Nos dias de hoje, ‘virtude’, tradução mais comum para o termo *areté*, não é um equivalente exato, pois virtude para nós acabou sendo atenuada por um sentido que a restringe ao universo puramente moral. Kitto diz: “‘Virtude’, ao menos no inglês moderno, é quase que inteiramente uma palavra moral; *areté* por outro lado é usada indiferentemente em todas as categorias e significa simplesmente ‘excelência’”³³⁹. Segundo Terence Ball, “‘Virtude’ é a nossa moderna tradução (e em muitos aspectos insatisfatória) do grego *areté*. Uma melhor tradução seria ‘papel específico relacionado à excelência’. *areté* é uma qualidade ou um conjunto de qualidades que capacita alguém a preencher um papel particular e desempenhar suas funções”³⁴⁰.

Em Homero a excelência estava associada à virilidade ou à coragem na batalha. O principal meio de adquirir honra, no entanto, era através da performance de *megálē erga*, grandes feitos, que demonstravam publicamente a *areté* de um homem.

³³⁷ (1999: 173).

³³⁸ Somente nos itens 6 e 7 Plutarco não se inclui.

³³⁹ (1957: 171-27)

³⁴⁰ Apud Finkelberg (2002) AJP.

A *Øret* homérica, principalmente na *Ilíada*, está presente no ato de cavalgar, saquear, defender cidades, oferecer bons conselhos, prevalecer nas competições atléticas e exterminar outros heróis, garantindo o recolhimento das armas do vencido como símbolo de *Øret*. Por toda épica os heróis louvam coerentemente duas virtudes acima de tudo: a ferocidade no combate e a sagacidade no conselho.

Já a *Odisséia*, pelo fato de não se tratar de uma narrativa que fala da guerra, apresenta a virtude de Ulisses mais direcionada para o aspecto da inteligência, do plano, do ardil, embora o final da narrativa apresente uma cena de batalha, na qual o herói tem a chance de desempenhar feitos que lhe concedam a virtude guerreira. Temos também neste poema a afirmação da virtude feminina. No canto XXIV, momento em que Anfimedonte fala da astúcia de Penélope a Agamenon, este ressalta a virtude e o bom senso da rainha, afirmando que a “glória da virtude dela nunca perecerá”³⁴¹(v.196). Assim como Ulisses é o ‘rei’ do disfarce, do engano, Penélope também se utiliza de um estratagema a fim de adiar a decisão de um novo casamento e nem assim deixa de ser vista como virtuosa. Segal³⁴², sugere que o heroísmo da *Odisséia* está representado por simetrias e inversões, todas elas abarcando o universo heróico da *Øret*, da *kl,oj* e por se tratar de Ulisses, também inclui o *d,loj*. “O poema define heroísmo através de uma série de simetrias e inversões: os *d,loi* de Ulisses contrastam com a *kl,oj* de Agamenon, o sucesso de um com o fracasso de outro. O *d,loj* destruidor de lar de Clitemnestra contrasta com o *d,loj* de Penélope que preserva o lar. Simultaneamente, a *kl,oj* de Ulisses, paradoxalmente conseguida através do *d,loj*, é paralela a *kl,oj* de Penélope: ela é a mulher que tece o engano (XIX – 137), mas apesar de mulher ela ainda ganha a *kl,oj* usualmente reservada aos heróis masculinos.”

Em *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo, encontraremos pistas de um discurso ético e social que abrange duas temáticas: por um lado uma afirmação de valores do homem do campo e por outro a censura às ordens políticas e legais existentes.³⁴³ No início do poema (v.11-24) ele nos apresenta a necessidade e o valor do trabalho honesto. Este continua a ser celebrado no decorrer do poema como o único caminho para se alcançar a excelência. Não se trata aqui daquela *Øret* guerreira que predomina em Homero, muito menos de uma *Øret* baseada na

³⁴¹ “...t” o³ kl,oj o► pot' |le'tai
βj Øretaj: ... ” (Ed. Belle Lettres).

³⁴² (1994: 95)

³⁴³ Cf. Bryant (1996:84).

riqueza da aristocracia, mas sim de uma *Øret* do homem trabalhador. Dessa forma, o homem do povo atinge este ideal através do suor do seu trabalho, visto com dignidade. Outra questão presente em Hesíodo, e que parece ser o princípio de toda ética, é a idéia de que a ‘virtude’ pode ser aprendida.

“Homem excelente é que por si mesmo tudo pensa,
refletindo o que então e até o fim seja melhor;
e é bom também quem ao bom conselheiro obedece;
mas quem não pensa por si nem ouve o outro
é atingido no ânimo; este, pois, é homem inútil”. (v. 293-297)³⁴⁴

Estes versos inspiraram Aristóteles em sua *Ética Nicomaquéia* I 2, 1095b 10 quando ele descreve o princípio adequado do ensino moral. Bons hábitos na fase formativa permitem ouvir conselhos de maneira proveitosa, e aquele que foi bem educado, conseqüentemente sabe reconhecer os argumentos que partem dos primeiros princípios e os que levam a eles. Portanto, Aristóteles cita Hesíodo reafirmando a importância do conhecimento.

A partir dos Pré-socráticos, séc. VI em diante, inicia-se um processo de mudança sócio-econômico que influenciará diretamente a formação do homem e seu exercício da cidadania. No entanto, é precisamente nos séculos V e IV que essas mudanças se intensificam e atuam de forma definitiva no conceito de *Øret*. Agora, a excelência passa a ser o respeito às leis, bem como a participação na esfera política. O novo conceito de *Øret* volta-se para o homem cidadão e, para isso, é preciso que o Estado ateniense aceite todos os homens livres como descendentes da estirpe ática, tornando-os conscientes das obrigações que passam a ter para com o Estado. Ora, para o bom desempenho dos novos requisitos impostos por esta nova *Øret* é preciso aptidão intelectual e oratória.

Dentre as primeiras escolas filosóficas, no meio do século VI a.C., temos a Escola Pitagórica, que segundo Richard Hawley³⁴⁵, pode ter sido a primeira escola a incentivar o estudo da filosofia pelas mulheres. “Diógenes Laércio (séc. III d.C.) nos diz que eles acreditavam que a Razão, que era a característica humana mais importante, não era afetada pelo gênero”.³⁴⁶

³⁴⁴ Tradução de Mary Lafer.

³⁴⁵ Ed. Archer, L./Fischler, S./Wyke, M. (1994:70).

³⁴⁶ Hawley (1994: 71)

As teorias da Escola Pitagórica em relação ao casamento e a posição da mulher, se aproximam muito dos ideais de Plutarco. Pitágoras foi um defensor da monogamia, assim como sustentava a importância do ensino da filosofia à mulher. Segundo a tradição, ele teve uma mulher iniciada nos estudos filosóficos o que vai ao encontro dos ideais de amizade e afeição que geralmente defendiam interesses comuns para o casal. Hawley³⁴⁷ afirma que “o casamento entre Teano e Pitágoras é, em muitos aspectos, um casamento pitagórico ideal, pois ainda que a esposa tenha sua própria importância, isto está subordinado à união como um todo, em devido acordo com os ensinamentos pitagóricos a respeito do casamento”.

De acordo com Lambropoulou³⁴⁸ “os pré-requisitos para iniciação na filosofia pitagórica e os deveres subsequentes eram comuns para homens e mulheres sem exceção (...), porém não podemos ignorar algumas peculiaridades referentes à moral da mulher”.

Em seu programa moral encontramos basicamente os mesmos ideais plutarqueanos, sendo eles os princípios de temperança, ordem, obediências às regras e às leis, coragem, lealdade, silêncio, gratidão aos pais, respeito aos deuses, justiça, tolerância, modéstia, sabedoria, auto-controle, comedimento etc. Sendo que aquele que bem desempenhasse tal programa poderia esperar uma vida bem-aventurada após a morte. Em linhas gerais, o “Pitagorismo ensina as virtudes da devoção, da fé, piedade e moderação através da harmonia como princípio dominante”.³⁴⁹ E o que significa esta harmonia para a mulher? Basicamente prudência e temperança. Nas palavras do próprio Pitágoras “a alma da mulher deve procurar a virtude a fim de se tornar justa, corajosa, moderada, auto-suficiente, pelas qualidades adaptadas a sua natureza e tendo aversão à glória vã”.³⁵⁰ Tal conduta diz respeito ao seu modo de agir socialmente, mas considera antes de tudo sua relação com a família.

Ao tratar do tema infidelidade conjugal as idéias de Pitágoras parecem ser mais rígidas que aquelas propostas por Plutarco em *Preceitos*. O primeiro condenava o adultério feminino, execrado pela lei, mas também via como injusto o adultério masculino normalmente aceito. Já Plutarco faz menção às ligações ilegítimas em dois preceitos. O número 16 diz que os homens estão corretos ao mandarem suas esposas embora do banquete, quando desejam ter um comportamento licencioso, e que as mulheres não devem ficar irritadas, pois dividem com as escravas e cortesãs um modo devasso e abusivo e com elas divide apenas o respeito. O preceito

³⁴⁷ (1994: 78)

³⁴⁸ Ed. Hawley, R./Levick, B.(1995: 122).

³⁴⁹ Lambropoulou (1995:124).

³⁵⁰ *Idem ibidem*.

44 afirma: “Os homens devem manter-se castos e puros de outros intercursos quando se aproximam de suas mulheres”. Ou seja, Plutarco tem um olhar tradicional no que diz respeito a este assunto. O adultério masculino é aceito em nome da preservação do casamento e do respeito à esposa.

Em uma passagem³⁵¹ na qual Iamblicos cita Pitágoras a mulher é descrita como justa, pois mostra-se disponível em acomodar pessoas, disponibilizando seus pertences generosamente. No texto *Sobre a harmonia da mulher*³⁵², atribuído a Perictione, ela enfatiza que a busca da virtude conduz a uma atitude justa, corajosa e inteligente. A confiança na capacidade de julgamento correto por parte da mulher aparece tanto em *As Virtudes* quanto na *Carta de Consolação*

Temperança (σωφροσύνη) é para Pitágoras uma das virtudes fundamentais tanto para homens quanto para as mulheres. Nesta passagem citada por Iamblicos a mulher figura ao lado do homem, da criança, da virgem e dos velhos.

“Depois ele falou sobre a temperança... então os aconselhou a considerar que esta é a única entre as virtudes que foi adaptada ao menino, à virgem, à mulher e para os membros, dentre aqueles, de idade mais avançada, e que esta era especialmente adaptada aos mais novos da comunidade. Ainda disse que esta única virtude compreende os bens do corpo e da alma...”³⁵³

No século III a .C., momento em que o Pitagorismo foi reabilitado em Atenas, Alexandria e Itália, algumas obras sobre a mulher foram atribuídas às mulheres³⁵⁴. E a *Fintys*³⁵⁵ é atribuída uma obra que disserta acerca da virtude feminina por excelência, ou seja, a Prudência. “Com a virtude da prudência, a mulher τῇ δὲ δὴν ἄνδρα καὶ τιμὴν καὶ ὀγαπᾶν δύνασθαι (‘será capaz de honrar e amar seu marido’). Fidelidade conjugal é considerada como primeira condição necessária para a prudência feminina.”³⁵⁶

As mulheres que desejassem entrar para Escola Pitagórica deveriam seguir os preceitos de: piedade em relação aos deuses, obediência aos pais e ao marido, discrição, prudência,

³⁵¹ Iambl. V.P. 55 apud in Lambropoulou. (1995: 127)

³⁵² Lambropoulou (1995: 124).

³⁵³ Iambl. V.P. 41-42. trad de Lambropoulou

³⁵⁴ Segundo Hawley (1994), apesar dos documentos atestarem este fato, isto ainda é motivo de muita discussão entre os estudiosos.

³⁵⁵ Cf. Hawley, R/Levick, B. (1995: 129).

³⁵⁶ Hawley, R/Levick, B. (1995: 130).

coragem, harmonia e abstenção do luxo. Basicamente os mesmos preceitos propostos por Plutarco a seus alunos Poliano e Eurídice.

No século V vemos a consolidação de uma virtude cívica, cujas qualidades são caracterizadas pela coragem, prudência, justiça e sabedoria, virtudes importantes para Platão principalmente no *Protágoras* e na *República*, livro IV, ao apresentar sua ética.

Nesse momento a democracia ateniense encontra-se no auge, período no qual Atenas lutava mais do que nunca pela sua existência e prosperidade. A ‘excelência’ agora é a qualidade pela qual o homem e o Estado mantêm a si mesmos como livres e independentes. A *areté* será usada para louvar bons resultados (segurança e prosperidade) no governo e na administração da cidade. Assim, é claro que *agathos* e *areté* elogiarão aqueles que sucedem nesse objetivo. Apesar de apresentar novas características, a *areté* ainda mantém um gosto tradicional. No campo político, serão dignos de reverência aqueles que asseguram os fins desejados à maneira da *areté* tradicional. Logo, coragem, iniciativa e disposição para se arriscar e alcançar o objetivo desejado serão de suma importância.

Nos primeiros diálogos de Platão alguns argumentos expressam o desejo do homem comum em tornar-se *agathos*, ou que seu filho se torne um *agathos politês*, ou seja, um cidadão habilidoso na palavra e na ação e que promova a prosperidade da cidade. Tais cidadãos são aqueles que dominam as habilidades políticas e, nesta nova democracia, tal conhecimento está ainda nas mãos das antigas famílias, que parecem não estar dispostas a democratizá-lo. Logo, a função mais importante dos sofistas deve ter sido proporcionar e disseminar este conhecimento, a fim de que este homem se torne um *agathos politês*. Sócrates, no entanto, sustenta na *Apologia* (19d) que não ensina à maneira dos sofistas, e que a razão para testar a *areté* daqueles que se dizem virtuosos é garantir que a *yuc* destes seja o mais *agathos* possível (30a). Ele acredita que seu trabalho seja de persuasão dos outros a praticar a *areté* (31a), nos mesmos moldes e com a mesma justificativa que a dele. Todas as coisas boas, *agatha*, tanto para o indivíduo como para o Estado, vêm da *areté* (30b).

No diálogo *Protágoras*, há uma discussão particular sobre a natureza da ‘virtude’ e outra geral que trata da diferença de métodos empregados pelos sofistas e por Sócrates.

A discussão particular é sobre a identidade essencial da virtude e sua relação com a ciência, bem como saber se a virtude pode ser ensinada. Protágoras diz que sim, seus ensinamentos estão definidos nas duas passagens, (318e) e (319a). A astronomia, a geometria, a

música, o cálculo, além da prudência na administração da casa e em relação às coisas da cidade. Para Protágoras a virtude política é ensinada assim como as outras artes, e estes ensinamentos existem sob diversas formas na cidade. Se esta virtude pode ser ensinada, Sócrates lhe pergunta como os homens do Estado, os mais superiores, têm filhos não-virtuosos (319a-319c)? Protágoras utiliza o mito de Prometeu para afirmar que a virtude não é um dom natural e que pode ser ensinada (323c-324d). Finalmente, Sócrates, que negava que a virtude pudesse ser ensinada, prova que ela é uma ciência, e Protágoras que sustentava, no início, a possibilidade de ensiná-la, acaba convencido de que ela é uma ciência. No entanto, se a virtude é ciência, como não ser matéria de ensinamento? Mas, como, por outro lado, admitir que ela possa ser ensinada por Protágoras e outros sofistas que têm dificuldade em reconhecer que a virtude seja uma ciência?

O diálogo não tem por objetivo definir se a virtude pode ser ensinada ou não, mas trata de ressaltar os métodos distintos utilizados por Sócrates e pelos sofistas, assim como apresenta uma discussão sobre a natureza da virtude.

Em *Ménon* (71e), Platão define $\phi\acute{\rho}\epsilon\tau\iota\varsigma$ do homem como aquele que é capaz de administrar a cidade, estando disposto a fazer o bem para os amigos e o mal aos inimigos, bem como proteger-se de todo o mal. Em (73a6), Ménon é levado por Sócrates a concluir que administrar a cidade não é outra coisa senão agir de forma sábia ($\sigma\acute{\omega}\phi\rho\omicron\nu\omicron\varsigma$) e justa ($\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$). Portanto o $\phi\omicron\gamma\alpha\gamma\eta\tau\eta\varsigma$ – o homem que mostra sua $\phi\acute{\rho}\epsilon\tau\iota\varsigma$ – é ainda aquele que age de forma competente com relação aos interesses da cidade e aos seus próprios. A primeira definição de uma $\phi\acute{\rho}\epsilon\tau\iota\varsigma$ geral aparece em (73c9): ‘O que é mais além da capacidade do homem em governar?’. Uma nova definição de Ménon encontra-se em (77b4), quando a $\phi\acute{\rho}\epsilon\tau\iota\varsigma$ inclui o desejo pelo o que é belo, assim como a capacidade em obtê-lo. Finalmente, temos que a $\phi\acute{\rho}\epsilon\tau\iota\varsigma$ é essencialmente a capacidade de procurar o bem (78c1) de forma justa e pia (78d4). Esta é a terceira vez que Sócrates lembra Ménon sobre a noção de justiça, a qual este parece esquecer. Depois disso, Ménon está pronto para admitir que a $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ $\gamma\eta\tau\eta\varsigma$ é uma $\phi\acute{\rho}\epsilon\tau\iota\varsigma$.

Os conceitos de $\phi\omicron\gamma\alpha\gamma\eta\tau\eta\varsigma$ e $\phi\acute{\rho}\epsilon\tau\iota\varsigma$ que o homem comum possuía, no fim do séc. V a.C., estão definidos. O $\phi\omicron\gamma\alpha\gamma\eta\tau\eta\varsigma$ $\rho\omicron\lambda\iota\tau\eta\varsigma$ é aquele que administra bem sua cidade e sua casa, como uma unidade auto-suficiente ele defende a si e a seus amigos e, quando ameaçado por algo externo, está pronto para defender sua cidade. Nas circunstâncias em que os interesses da cidade não estão ameaçados, não há nada que o impeça de contrariar as leis em benefício de sua família

ou amigos – núcleos que apresentam relações mais fortes. É talvez por esse motivo que Platão, na *República*, tenha desejado abolir a família, pois, nas classes dominantes, tal comportamento era comum. E Platão insiste em eleger os interesses da cidade como prioritários aos pessoais.

Na Atenas marítima os antigos $\varnothing\gamma\alpha\varnothing^8$, os hoplitas e a cavalaria, não são a força de combate mais valiosa para o estado, pois os navios eram suficientes para manter o mar livre, a salvo de inimigos, a fim de suprir a cidade. Nesta sociedade em que os modelos gregos tradicionais ainda vigoram, os $\varnothing\gamma\alpha\varnothing^8$ antigos vêm suas bases de reconhecimento como nobres ruir e necessitam de outra imagem que os justificasse como $\varnothing\gamma\alpha\varnothing^8$. A solução foi encontrada através dos sofistas. A $\tau\epsilon\iota\varsigma\eta$ política dá de volta ao homem a qualidade de $\varnothing\gamma\alpha\varnothing\eta\eta$ $\rho\omicron\lambda\iota\tau\eta\eta$, e os filhos dos ricos que dispõem de tempo e dinheiro para se entregarem aos sofistas são, portanto, mais capazes de adquirir esta $\varnothing\eta\epsilon\tau\epsilon\iota$.

O principal problema para Platão na ética é unir $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\eta\eta$ e as ‘virtudes cardinais’³⁵⁷ a um grupo de valores fortemente ligados à $\varnothing\eta\epsilon\tau\epsilon\iota$. Na *Apologia*, Sócrates dá grande importância para a $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\eta\eta$, unindo-a a $\varnothing\eta\epsilon\tau\epsilon\iota$ e a $\varnothing\gamma\alpha\varnothing\eta\eta$ (32e3). Na passagem (39a-b), quando ele diz que prefere morrer a viver a qualquer custo, ele une algumas palavras que pertencem ao grupo da $\varnothing\eta\epsilon\tau\epsilon\iota$ ($\rho\omicron\eta\eta\epsilon\tau\epsilon\iota^5\alpha$, $\kappa\alpha\kappa^5\alpha$, $\mu\omicron\varsigma\eta\epsilon\tau\epsilon\iota^5\alpha$)³⁵⁸ a $\varnothing\delta\iota\kappa^5\alpha$, levando-nos a ver uma ligação da $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\eta\eta$ com a $\varnothing\eta\epsilon\tau\epsilon\iota$.

A escolha de Sócrates, de morrer, ante uma deliberação dos juizes, é vista por seus amigos como algo $\alpha^4\sigma\epsilon\tau\epsilon\iota\eta\eta$, no entanto, ele se julga $\varnothing\gamma\alpha\varnothing\eta\eta$. E para convencer seus companheiros de que fez o que é certo, ele alega que um $\varnothing\gamma\alpha\varnothing\eta\eta$ é aquele que se submete às ordens superiores, tanto de um oficial, na guerra, quanto de um Deus – no caso dele (28d). Tendo o Deus pronunciado que ele era o homem mais sábio, Sócrates se viu incumbido de descobrir o significado deste dito e manteve sua atitude questionadora, mesmo sem a aprovação dos atenienses. Logo seria $\alpha^4\sigma\epsilon\tau\epsilon\iota\eta\eta$ abandonar sua postura, além do quê seu $\delta\alpha^5\mu\omega\eta$ sempre mostrou o caminho certo e, neste momento, não se manifestou de forma contrária. Portanto, o $\delta\alpha^5\mu\omega\eta$ de Sócrates dá força e coerência a sua atitude.

A recusa a escapar da prisão continua presente no *Críton*, mas temos neste diálogo a presença da Lei como algo superior a tudo, e uma desobediência a ela é vista como uma traição à

³⁵⁷ Tal denominação surge na Idade Média e parte do latim *cardo* ‘eixo, ponto principal’, demonstrando a importância dessas virtudes no desenvolvimento humano. Cf. Cardinal virtues in: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*.

pátria, à família e aos deuses (51a-b-c). Zombar da decisão da corte significa enfraquecer a estabilidade do Estado, por outro lado, o indivíduo e a família também têm sua força e pedem que sejam ouvidos. Diante do impasse, um princípio maior precisa ser invocado. Sendo assim, é injusto desobedecer às leis, mesmo quando elas são injustas, pois, na verdade, não é a lei que é injusta, mas sim os homens (54c).

Vemos que Platão, na tentativa de unir *dikaïos* ἡ a *Øret* □, transformou um conjunto homogêneo e tradicional de excelências em um conjunto heterogêneo e conflitante, utilizando um mesmo grupo de termos para elogiar dois tipos de homem – aquele defendido por Críton, que é *Øgaq* ῃ à medida em que protege sua família e seus amigos; e aquele defendido por Sócrates, que se submete às ordens superiores e às leis - aparentemente diferentes. Para unir *dikaïos* ἡ a *Øret* □, Platão defende que a relação da Justiça com o homem não pode ser estabelecida de uma forma que obriga o segundo a se submeter ao primeiro a todo custo, passando por cima de valores importantes, como aqueles pertencentes ao âmbito familiar.

A solução parece se apoiar na idéia de que, sendo necessário ao homem ‘coisas boas’ (*Øgaq* ὅ), para se levar uma vida plena é preciso que Platão mostre aos homens, um novo conjunto de *Øgaq* ὅ que possa conduzir as pessoas a uma vida ainda mais satisfatória e mais digna de ser considerada *e* ὁ *daimon* ⁵ a do que a presente até o momento. Nesse sentido, ele diz que as *Øgaq* ὅ internas são muito mais eficientes para a busca de uma vida bem aventurada do que as *Øgaq* ὅ externas. É na *República*, a partir do livro II, que Platão relaciona *dikaïos* ἡ com *e* ὁ *daimon* ⁵ a, sustentando que a *dikaïos* ἡ, assim como as outras ‘virtudes cardinais’, são de suma importância para a *e* ὁ *daimon* ⁵ a do homem e do Estado.

Partindo da premissa de que a *dikaïos* ἡ, em seu sentido geral, deve ser exercitada em sociedade, Platão começa por estabelecê-la no Estado, acreditando que este, por ser mais amplo, torna a *dikaïos* ἡ mais explícita, entretanto, ela é a mesma tanto para a esfera pública quanto para a privada.

O Estado perfeito para Platão – mais *e* ὁ *daimwn* – consiste de três classes: a dos sábios, que governam o Estado; a dos corajosos, que defendem o Estado; e o resto, que exerce todas as outras funções na cidade. Cada classe tem sua própria função e, portanto, sua própria *Øret* □: os governantes, *sof* ⁵ a; os defensores, *Øndre* ⁵ a; e o restante, não tendo função pública para

³⁵⁸ Ainda que por oposição, pois descrevem o comportamento vicioso.

exercer *s'fros* $\neg$ noh. Feita a distribuição destas qualidades, Platão sustenta que a *dikaioi* $\neg$ nh existe em um Estado, quando cada um exerce sua função; a *dikaioi* $\neg$ nh é a obtenção da harmonia política.

“E a cidade se nos afigurou justa quando as três classes que a compõem, diferentes por natureza, desempenham independentemente suas atividades: será temperante, corajosa e sábia, graças a certas disposições e qualidades correspondentes a essas mesmas classes”. ³⁵⁹ (*Rép.* IV, 435B)

Em seguida, Platão afirma que o homem também deve ter na alma esses três gêneros de qualidades, pois as qualidades do Estado só podem derivar daquelas qualidades presentes no ser humano. Estas provêm de elementos distintos na alma: o intelectual, o espiritual e o apetitivo. Como o Estado, eles têm suas próprias funções e sua própria *Øret*: o intelectual *sof*⁵a; o espiritual *Øndre*⁵a e o apetitivo, *s'fros* $\neg$ noh. Logo, a *dikaioi* $\neg$ nh existe, quando cada elemento executa sua função e atinge-se a harmonia da alma.

Sendo assim, a *dikaioi* $\neg$ nh é a condição ideal para a realização das funções pertencentes a cada elemento, tanto no âmbito público como no individual. Ao mesmo tempo em que desempenha bem suas funções, demonstram sua *Øret*. Conseqüentemente, é *Øgaq* $\neg$ j aquele que trabalha de acordo com sua função e que está num estado de *e*¹ *daimon*⁵a.

Na *República*, a *dikaioi* $\neg$ nh é também uma ‘excelência’, compondo ao lado das outras três ‘excelências’ da alma (*sof*⁵a; *Øndre*⁵a e *s'fros* $\neg$ noh) um conjunto de ‘virtudes cardinais’, peça fundamental para o bom funcionamento do Estado.

O conjunto de idéias platônicas acerca da virtude e como alcançá-la encontra-se presente nos três tratados de Plutarco. Em *As virtudes* vemos que os meios professados por Platão para se atingir a virtude estão a todo o momento sendo desempenhados pelas mulheres, elas demonstram coragem, disposição e iniciativa nas mais diversas situações. Elas agem como um cidadão nobre, têm o domínio da ação e da palavra. Em *Preceitos*, o olhar volta-se para o âmbito privado, e podemos enxergar um paralelo da definição de virtude em *Ménon*. Se o agir de maneira sábia e justa capacita o homem em sua administração da cidade, e se o atuar publicamente não difere do atuar privadamente, pois para ser justo e sábio com relação aos assuntos da cidade é preciso antes de tudo ter tais qualidades em si mesmo. É também com este propósito que Plutarco

³⁵⁹ Trad. Carlos Alberto Nunes.

escreve os quarenta e oitos preceitos. Ele espera que os noivos possam agir de maneira sábia e justa, conseguindo assim atingir a felicidade e a harmonia no casamento. A *Carta*, toca principalmente na procura das ‘coisas boas’ (ØgaqÐ) para se alcançar a felicidade, e para isso Plutarco apela para que Timoxena considere o quanto dessas ‘coisas boas’ existem em sua vida a despeito da morte da filha. Eles dividem a crença na imortalidade da alma e os mistérios dos ritos de Dioniso, além do que respeitam as leis que “não permitem lamentar os que são jovens, porque é ímpio lamentar os que mudaram em direção a um lote ou terra melhor ou mais sagrado”³⁶⁰. Ainda neste texto, está presente a exortação das virtudes de Timoxena. Ela é uma mulher sensata, sábia, corajosa e justa.

Dessa forma, poderíamos dizer que esses três tratados são unificados pelo conjunto de virtudes cardinais estabelecido por Platão em *Protágoras*. “Assim como a boca, o nariz e a orelha são partes do rosto”³⁶¹, cada tratado enfatiza mais ou menos um aspecto da virtude, mas encontramos no conjunto estudado a presença da coragem (Øndre⁵a), da justiça (dikaios ᾤnh), da temperança (swfros ᾤnh), da piedade (|siothj), da sabedoria, ciência ou saber (sof⁵a, ,pistᾤmh), conferindo unidade aos textos traduzidos.

Da mesma maneira que a virtude é composta por elementos distintos, cada tratado se atém mais a uma determinada nuance. As *virtudes* exalta a coragem, a justiça e a sabedoria. *Preceitos* concentra-se na temperança e a *Carta de consolação* na piedade e na temperança. É claro que esta divisão ilustra o caráter geral de cada tratado, não significando que não há a presença dos outros elementos que constituem a virtude.

É interessante constatar o quanto e como a mulher foi retratada por Plutarco nos principais textos em que ela aparece, reconhecendo que a diferença circunstancial dos textos não nos oferece uma imagem homogênea da mulher. No entanto, encontramos nesses textos a noção de virtude, qualidades de caráter admiráveis e louváveis, que nos permitiram identificar a influência platônica no pensamento de Plutarco. Vimos que, ao reconhecer a presença das virtudes cardinais nas obras estudadas aqui, pudemos concordar com a afirmação de Plutarco “acerca da virtude do homem e da mulher ser uma única e a mesma”. A virtude é vista como única, pois se entende o conjunto das virtudes cardinais como algo unitário e, é a mesma porque tanto homens como mulheres podem dar demonstração de sua excelência. O que devemos lembrar é que dentro dos limites e das funções sócio-culturais do período em questão, a posse

³⁶⁰ Parágrafo 11 da *Carta de consolação*. Cf. *Leis* 904 CD.

das mesmas virtudes gera comportamentos determinados: a mulher pode demonstrar sua temperança através de sua simplicidade no modo de vida. Assim, Plutarco diz a Timoxena: “Por um lado, em relação ao corpo tu eras parcimoniosa, e com relação ao estilo de vida havia uma simplicidade e não houve nenhum filósofo, tendo compartilhado de nossa companhia e intimidade, que tu não espantaste, nem dentre os cidadãos, nos templo, nos sacrifícios e nos teatros houve algum ao qual tu não tenhas exibido o espetáculo da tua simplicidade”³⁶². Já o homem se mostra corajoso, quando enfrenta a luta e derrota o inimigo ou exerce sua sabedoria quando sabe ser comedido em relação ao luxo. Nesse sentido Plutarco diz a seu pupilo: “Poliano, não pense que sua mulher abster-se-á da futilidade e da extravagância, se ela vê que tu não as desprezas em outros assuntos, mas tem prazer em dourar as taças, decorar os quartos e em ornamentar as mulas e colocar colares nos cavalos. Pois não é possível retirar a extravagância que habita o quarto das mulheres, estando ela presente no quarto dos homens”³⁶³. Portanto, ainda que cada tratado acentue um tipo de comportamento feminino, todos eles se relacionam com o conjunto de virtudes cardinais.

Com isso, podemos afirmar que Plutarco se interessou pela temática feminina, a ponto de dedicar a elas esses três tratados, bem como o *Diálogo sobre o amor*, no qual defende seriamente a união conjugal. Sem contar as inúmeras passagens das *Vidas Paralelas*. Certamente Plutarco não foi um precursor do feminismo como alguns afirmam, por absoluto anacronismo da afirmação; mas foi alguém que dedicou atenção à esta temática, e que, portanto, nos dá pistas de como se davam as relações entre homens e mulheres e o âmbito de atuação de cada gênero.

³⁶¹ Exemplo citado no *Protágoras* 329 d.

³⁶² Cf. parágrafo 5 da *Carta de consolação a sua mulher*.

³⁶³ Cf. parágrafo 48 em *Preceitos para o casamento*.

V) Glossário

Agesilau - Rei de Esparta 398-360 a.C.

Ájax - Herói da *Ilíada*, de Homero.

Alceste - Filha de Pélias e Anaxíbia e mulher de Admeto. Cf. Eurípedes, *Alceste*.

Alexandre - Filho de Felipe e rei da Macedônia entre 350-323 a.C.

Âmasis - Rei do Egito entre 569-525 a.C.

Amazonas - Raça mítica de mulheres guerreiras.

Amimone - Forte em Élis.

Amisódaro - Rei da Lícia. Cf. Hom. *II* XVI 328. Homero diz ter sido ele o criador da Quimera, monstro com três cabeças.

Ánabo - Líder de uma tribo no Norte da África.

Anacreonte - Poeta lírico Grego, metade do séc. VI - início do V a.C.

Anfisa - Cidade na Lócrida, perto da fronteira com a Fócida. A Noroeste de Delfos.

Ániba - Famoso general de Cartago, tentou conquistar Roma. Filho de Amilcar Barca, viveu entre 247-183 a.C.

Antígono - Antígono Gonatas, rei da Macedônia 283-239 a.C.

Antipatros – General macedônio 397-319 a.C.

Apeles - Uma das mais famosas pintoras da Grécia, na Segunda metade do séc. IV a.C.

Aquiles - Herói da *Ilíada*, de Homero. Filho da deusa Tétis.

Arquésilau, o Severo - Filho de Batos II e rei de Cirene, na África entre 560-550 a.C.

Aretáfila - Jovem nascida em Cirene, filha de Eglátor e mulher de Fédimo.

Argos - Cidade importante no leste do Peloponeso.

Aristéneto - Escreveu histórias de amor através de cartas, numa linguagem altamente retórica, no séc. V d.C ou logo depois.

Aristila – tudo que se sabe foi que Timoxena dedicou-lhe o tratado *Per⁸ filokosm⁵*aj. Talvez fosse parente desta.

Aristódemo - Filho de Aristócrato; salvou Cumáia das campanhas etruscas em 502 - 492(?) a.C. Com ajuda do exército e do povo foi proclamado tirano. Morreu em 490 a.C. devido a uma conspiração dos aristocratas.

Aristóteles - Filósofo Grego século V a.C.

Aristótimo - Tirano de Élis por seis meses em 271 a.C.

Ártemis - Deusa filha de Leto e Zeus; irmã gêmea de Apolo.

Astíago - Filho de Ciaceres, último rei dos medos 584-550 a.C. Foi vencido por Ciro.

Bácis - Autor Beócio de oráculos citados no período Clássico.

Bánon - Intérprete do exército de Ániba.

Bato II - Filho de ArquésilauI rei de Cirene entre 583-560 (?) a.C. Conhecido como o Feliz. Pai de Arquésilau, o Severo.

Bébricos - Povo do noroeste da Ásia Menor.

Belerofonte - Filho de Glauco, rei de Corinto. Cf. Apollodorus *Bib* II. 3.

Bepolítano - Jovem Galátio.

Blepso - Fócio descendente dos códridos.

Bráuron - Lugar na costa leste da Ática.

Bruto - Amigo íntimo de Júlio César, tendo mais tarde conspirado contra este. Morreu em 43 a.C. sob ordens de Antônio.

Cafene - Jovem Cária

Cálbia - Mãe de Nicócratos, tirano de Cirene.

Cama - Mulher de Sinatos da Galátia.

Cáron - Historiador do séc. V a.C.

Catão - M. Porcius Catão, o Velho. (234-149 a.C.) é geralmente citado como exemplo de alguém que exerce virtudes romanas já ultrapassadas. Como censor em 184, cortou da lista de senadores Manilius ou Manlius porque ele era considerado indecoroso.

Ceos - Ilha ao Sul do mar Egeu.

Cílon - Um dos líderes na revolta contra Aristótimos, tirano de Élis.

Cirenéia - Cidade do Norte da África, fundada por Batos em 631 a.C.

Ciro - O mais velho, também conhecido como O Grande. Fundador do império Persa. Morto em 529 a.C.

Ciro - Encontra-se perto de Atenas, no caminho para Eleusis.

Cireneus - Cidadãos de Cirene.

Cláudia Quinta – conseguiu reputação virtuosa ao participar, ao lado das matronas mais nobres, da recepção à deusa Cibele em Óstia.

Cléa - Amiga de Plutarco, sacerdotisa em Delfos.

Clélia - Jovem dada como refém para Pórsina.

Cleómene- Rei de Esparta. Cf. Plutarch, *Mor.* 223A-224C.

Cleobúlina – Filha de Cleóbulo, tirano de Lindos.

Cleona - Cidade ao Nordeste de Argos, entre Micenas e Corinto.

Cloto - Uma das três Parcas, define a hora da morte.

Códridos - Descendentes da família de Codros, rei de Atenas.

Cornélia - Mãe dos Gracos. Séc. II a.C. Cf. F. le Corsu, *Plutarque et les femmes*. 109-111; 114; 121-122.

Coronéios - Povo na costa oeste da Ásia Menor.

Crataída - Líder espartano.

Crates - Filósofo Cínico (365-285 a.C.), conhecido por sua inteligência.

Crátero - Honrado general de Alexandre, o grande.

Creta - Ilha no sul da Grécia, onde iniciou-se a civilização creto-micênica.

Críaso - Cidade na Cária.

Crítola - Irmã de Bato II, Mãe de Érixo.

Cumáia - Cidade na Itália.

Dáfnis - Servente de Nicócrates.

Dáifanto - Fócio, filho de Batílios. Foi líder dos fócios contra os tessálios antes da guerra da Pérsia.

Deiótaro I - Filho de Sínorix, lutou como tetrarca contra Mitrídates em 74 a.C. Em 39 a.C. ganhou o controle de toda Galácia.

Delfo - Líder espartano.

Delfos - Cidade na Fócida; local de celebração do oráculo de Apolo.

Délio - Fortaleza em Naxo.

Demárato – Rei de Esparta por volta de 510-491 a.C. Foi deposto por ilegitimidade, foi para Pérsia e acompanhou Xerxes na expedição contra a Grécia em 480 a.C.

Deméter - Deusa grega da Agricultura, honrada especialmente em Atenas e Elêusis.

Demétrio - Demétrios II Poliorcetes, rei da macedônia e famoso como general, filho de Antígonos, viveu 337-283 a.C (?).

Diogneto - General dos eritreus.

Dioniso - Nome grego do Deus Baco, filho de Júpiter e Sêmele.

Églator - Cidadão de Cirenéia e pai de Aretáfila.

Élis - Cidade a noroeste do Peloponeso.

Eniálio - Deus grego da guerra, também conhecido como Ares.

Epaminondas - Famoso general tebano, na Beócia (420-362 a.C.). Fundador da liga tebana.

Eritrêia - Cidade na costa da Ásia menor, oposta a Quios.

Érixo - Mulher de Arquésilau II.

Esopo – Escritor de fábulas do séc. VI a.C.

Estratônice - Mulher de Deiótaro.

Etólia - Cidade ao Norte do Golfo de Corinto.

Eurídice – Memmia Eurídice era filha de Cléa, amiga de Plutarco. Esta foi líder das *thyias* Dionisiacas e provavelmente sacerdotisa em Delfos (*Isís e Osíris* 364E, 351, 352C). Flávia Cléa, filha de Eurídice também foi sacerdotisa em Delfos e dedicou uma estátua em honra de Eurídice, sua mãe, em Delfos. O nome do pai de Eurídice não é conhecido, mas o da mãe é comprovado, o que evidencia o status e a visibilidade pública da sacerdotisa em um santuário importante na Grécia Imperial.

Eurípedes - Tragediógrafo grego do séc V.

Fédimo - Marido de Aretáfila.

Felipe V - Rei da Macedônia 237-179 a.C.

Fídias - Escultor ateniense, nasceu em 490 a.C.

Filodemo - Cidadão de Élis.

Fobo - Fócio descendente dos códridos.

Fócis - Região central da Grécia.

Fócio - General ateniense. Determinado a fazer as pazes com os macedônios, ele serviu de mensageiro para Antipatros, e foi membro do governo oligárquico macedônio estabelecido em Atenas. A democracia tendo sido restabelecida, ele foi condenado à morte (318 a.C.). Como traidor, ele não pode ser enterrado em Atenas, mas por volta de 306 seus ossos retornaram a Atenas e ele foi honrado com uma sepultura e estátua às custas do Estado.

Frígios - Filho de Níleo de Mileto.

Galátia - Cidade da Ásia Menor.

Górgias - Górgias de Leontini, sofista e retórico (~ 480 - 376 a.C.). Ele fez o discurso em Olímpia em 144 a. C.

Gorgo – Filha de Cleómenes, rei de Esparta, e mulher de Leônidas.

Helânico - Líder da revolta contra o tirano Aristótimo de Élis.

Hera - Foi a principal deusa do casamento. Na Beócia ela era venerada com uma noiva.

Heracléia - Cidade grega próxima ao porto de Quersoneso, no mar Negro.

Hermes – Deus protetor das artes e das ciências e em particular da linguagem e da escrita. No período Helenístico tornou-se deus do raciocínio e da palavra persuasiva e terminou por ser identificado com o *logos*. Foi Hermes quem criou a lira a partir do casco da tartaruga. A história é contada no *Hymne a Hermès*, I. 39-54.

Hermione - Filha de Helena e Menelau, foi casada com Neoptolemos.

Heródoto - Historiador grego do século V a.C.

Hiâmpolis – Cidade mencionada por Homero (*Il.* II 521). Encontrava-se na estrada principal que unia o Norte ao Centro da Grécia. Cf. Pausanias, X 1, 2-10; 3, 5-6.

Hilotas - População escrava em Esparta.

Hípoclo - Rei de Quios.

Hipsícreon - Cidadão de Mileto.

Iapígia - Mulher de Pites, de Mios.

Imbro - Ilha a Noroeste da Ásia Menor.

Ióbate - Rei da Lícia.

Irene - Mulher de Ptolomeu, segundo Wyttenbach.

Jônia - Região da costa ocidental da Ásia Menor, povoada por gregos.

Laarco, Haliarchus - Irmão ou amigo de Arquésilau II de Cirene.

Lampis - Homem de Aristótimos.

Lampsace - Filha de Mándron, rei dos pitienesenos.

Lampsacos - Cidade ao Noroeste da Ásia Menor.

Leandro - Irmão de Nicócrates, de Cirene.

Lemno - Ilha ao Noroeste da Ásia Menor.

Leôntis - Mulher que alguns sugerem ser mãe de Cléa.

Leucônia - Cidade na costa Oeste da Ásia Menor.

Lêucade - Extremidade Sudoeste da ilha de Leucos. Oeste da Grécia.

Lêucio - Oficial da força mercenária do tirano Aristótimo.

Lícia - Região Sul da Ásia Menor.

Licto - Cidade de Creta.

Lócrida - Região central da Grécia.

Mándron - Rei dos pitienesenos, bébricos.

Marsesúlios - Povo da Numídia, parte ocidental da África.

Megisto - Mulher de Timóleon.

Melânipo - Sacerdote de Apolo.

Melântios - Pela cronologia, esse Melântios era um poeta trágico ateniense, neto da irmã de Ésquilo.

Melos - Ilha ao sul do mar Egeu.

Metrodoro - Aluno e amigo de Epicuro, nascido em Lampsaco (331/330-287/277 a.C.)

Mica - Filha de Filodemos.

Milésios - Cidadãos de Mileto.

Mileto - Cidade na costa Sudoeste da Ásia Menor.

Míus - Cidade jônica na Cária.

Miro - Filha mais velha de Aristótimo.

Mitrídates VI - Rei de Pontos, aproximadamente 120-63 a.C.

Musas - Deusas das artes, incluindo história, astronomia, filosofia, dança e vários gêneros de poesia. No Período Helenístico, Museus (dedicado ao culto das Musas) eram centros da atividade intelectual. Hesíodo abre a *Teogonia* com um tributo às Musas do monte Hélicon, na Beócia. Havia muitos cultos às Musas por toda a Grécia, mas elas tiveram o maior santuário nos vales das Musas a oeste de Téspia.

Naxo - Grande ilha no mar Egeu.

Neeira - Mulher de Hipsícreeon de Mileto.

Níleo - Filho de Codros, último rei de Atenas. Fundador da cidade de Mileto.

Nicómaco - Pintora grega, metade do séc. IV a.C.

Nicócrates - Tirano de Cirenéia na África.

Nínfeu - Líder da colônia de Melos.

Nínfis - Historiador grego da Heracléia, séc. II a.C.

Olímpia – Quinta mulher de Felipe II e mãe de Alexandre, o Grande. Foi morta em 317.

Oco - Filho de Artaxerxes II e rei da Pérsia, 358(?)–338 a.C.

Ortiagon - Um dos príncipes da Galátia no tempo das invasões romanas, em 189 a.C.

Pário - Cidade da Mísia no Helesponto.

Pégasos - Cavalo alado de Belerofonte.

Pelópidas - General tebano, início do séc. IV a.C. amigo íntimo de Epaminondas.

Pérgamo - Cidade perto da costa oeste da Ásia Menor, oposta a Lesbos.

Persuasão – Deusa da sedução e da eloquência.

Piéria - Filha de Pites, de Míus.

Pites - Rico lídio, filho de Átis. Parece ter vivido em Celáinai, na Frígia.

Pites - cidade de Míus.

Pitiesenos - Aparentemente uma subdivisão dos bébricos.

Pitópólite - Rio de Mársias (?), passava por Celáinai.

Poliano – Lucius Flavius Pollianus Aristion. Os três primeiros nomes são romanos. O casamento de Poliano e Eurídice uniu as duas famílias mais poderosas de Delfos. Eles tiveram três filhos e seus nomes estão confirmados em “Soklaros de Tithorée, ami de Plutarque, et ses descendants”, B. Puech, REG 94, 1981, 186-92. O pai de Poliano, Soclaros de Titora, também era amigo de Plutarco, e no momento em que este foi sacerdote de Apolo, Soclaros exercia as funções de Arconte e Epimeletes, em Delfos.

Políarco - Irmão mais velho de Érixo.

Políbio - Grande historiador grego, de Megalópolis, por volta de 201-120 a.C.

Polícrite - Cidadã de Naxo.

Pólis – Líder espartano das colônias de Melos e Creta

Pórcia - Filha de Catão, o Jovem e mulher de M. Brutos. Cf. F le Corsu, *Plutarque et les femmes* 33-34; 53-56; 76; 116; 252.

Pórsina – Rei de Clusium () na Etrúria, fim do século VI a.C.

Porédorix - Tetrarca dos tosiopos.

Posídon – Deus grego, irmão de Zeus.

Promedonte – de Naxo.

Publicola – Lucius Gellius Publicola, côsul em 72 a.C.

Querão - Filho mais novo do casal com nome de um herói da Caironéia.

Queronéia - Batalha em 338 a.C. vencida pelos macedônios.

Quersoneso – Situado ao Nordeste do mar Egeu.

Químarro - Pirata desconhecido.

Quimera - Metade leão, metade serpente com três cabeças, a do meio cospe fogo. Cf. Hom, *Il.* VI 179-188; XVI 328. Apollodoro, *Bib.* II 3.

Quiômara - Mulher de Ortíagon.

Quios – Grande ilha na costa da Ásia Menor.

Raria - Era perto de Eleusis; Raria foi pai de Triptolemo.

Roma – mulher troiana.

Safo - Poetisa de Lesbos, 630 a.C.

Salmântica – Cidade espanhola, hoje chama-se Salamanca.

Sárdis - Capital da Lídia. Oeste da Ásia Menor.

Semíramis - Rainha assíria ou babilônica. Sobre seu nome há muitas histórias. Cf. Diodoro 2. 4-20.

Sérvio - Sérvio Túlio, o sexto rei de Roma

Sesóstris - Rei mitológico do Egito, alguns o identificam com Ramsés II da décima nona dinastia. Cf. Heródoto 2. 102-110.

Sibila - Nome comum sob o qual se designavam mulheres com dons proféticos.

Sinatos - Tetrarca da Galátia, irmão de Sínorix

Sínorix - Pai de Deiótaros e tetrarca da Galátia.

Sócrates – Historiador de Argos (suas obras não foram preservadas).

Taígeto – Cadeia montanhosa entre a Lacedemônia e a Messênia.

Tanácilis - Mulher de L. Tarquínio Prisco, quinto rei de Roma.

Tánagra - Localizada na Beócia, no caminho de Tebas para Atenas.

Tarquínio - L. Tarquínio Superbus, último rei de Roma por volta de 534 - 510 a.C.

Teágenes - General dos tebanos, morreu em 338 a.C. na batalha de Queroneia, contra Felipe da macedônia.

Téano – mulher de Pitágoras.

Tebes - Filha de Jasão de Feras e mulher de Alexandre de Feras, a quem matou, com a ajuda dos irmãos.

Telésila - Poetisa de Argos, primeira metade do séc. V a.C.

Ténaro – Promontório no Sudoeste da Lacônia.

Téon - Amigo de Plutarco.

Tíades - Confraria religiosa que se aplica original e essencialmente ao culto de Dioniso.

Tibre – Rio situado na Itália.

Timócleia- Nobre mulher de Tebas, irmã do general Teágenes que morreu em Queroneia.

Timóleon – Cidadão proeminente em Elis.

Timóteles - Líder da revolta contra Aristódemo, tirano de Cumáia.

Timoxena – Mulher de Plutarco. Também é o nome da filha do casal que morreu ainda bebê.

Tosiopos - Uma das divisões dos galátios, na Ásia Menor.

Trasíbolo - Homem de Aristótimo.

Tucídides – Historiador grego nascido provavelmente entre 460 e 455 a.C.

Valéria – Filha do cônsul Públicola.

Xantios - Povo de Xantos, cidade mais importante da Lícia.

Xantos - Cidade ao Sudoeste da Ásia Menor.

Xenócrates - Discípulo de Platão, conduziu a Academia em 339-314 a.C.

Xenócrite - Amada de Aristódemo, tirano de Cumáia.

Xenofonte - Historiador e filósofo ateniense. Ele é citado ao lado de Platão, porque ele também era um discípulo de Sócrates e escreveu diálogos socráticos.

Xerxes - Filho de Darius I. e rei da Pérsia em 485 - 465 a.C. Conduziu a grande expedição da Pérsia contra a Grécia em 480 a.C.

Zéleia - Cidade na Tróade.

Zeus – Deus maior do panteão helênico.

Zéuxis - Famosa pintora grega, metade do séc. V a.C.

Bibliografia

Fontes

CICERO, *De la vieillesse, De l'amitié, Des devoirs*. Trad. et notes par Ch. Appuhn. Lês Belles Lettres: Paris, 19- ?.

HERÓDOTO, *Histórias*. Trad. Mário da Gama Cury, 2.^a ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução, introdução e comentários Mary de Camargo N. Lafer – 3. ed. – São Paulo: Iluminuras, 1996.

LUCANO. *Pharsale*. Paris: panckoucke, 1835.

MENANDER RHETOR, edited with translation and commentary by D. A. Russel and N. G. Wilson. Oxford: Clarendon Press, 1981.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes – 3.ed. – Pará: UFPA, 2000.

PLATON. *Oeuvres Complètes*. Tome I, Trad. M.Croiset – Paris: LES BELLES LETTRES, 1953.

_____. *Oeuvres Complètes*. Tome III 1^e. Partie, Trad. A. Croiset – Paris:LES BELLES LETTRES, 1984

_____. *Oeuvres Complètes*. Tome III, 2^e Partie, Trad. A. Croiset – Paris: LES BELLES LETTRES, 1935.

PLATO. *Gorgias*. Trad.W.R.M. Lamb. The Loeb Classical Library III – London: Harvard University Press, 1991.

PLUTARCH, *Moralia*. The Loeb Classical Library vol III. Cambridge, Massachusetts: Havard University Press, 1961.

PLUTARCO, *Obras Morales y de Costumbres*. (trad. Mercedes López Salvá) Biblioteca Clássica Gredos vol III. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

PLUTARQUE, *Ouvres Morales*. Collection des Universités de France. Tome II. Paris: Les Belles Lettres,1985.

_____, *Ouvres Morales*. Collection des Universités de France. Tome VIII. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

SENECA, *Epistulae Morales*. vol I. Trad. Richard M. Gummere.The Loeb Classical

Library. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1989.

_____, *Epistulae Morales*. vol. II. Trad. Richard M. Gummere. The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1970.

TUCYDIDES, *The Peloponnesian War*. Book II. Ed. J. S. Rusten. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Autores Modernos

ADKINS, A. W. H. *Merit and Responsibility- a study in greek values*. Chigago/London: The University of Chicago Press, 1960.

ARCHER, L.J./ FISCHLER, S./ WYKE, M. (eds), *Women in Ancient Societies*. New York: Routledge, 1994.

Atlas of Ancient and Classical Geography. London: The Temple Press, 1952.

AUBERGER, J., "Parole et Silence dans Les Préceptes du Mariage de Plutarque". **Lês Études Classiques** 41 n° 4, 1993, 297-308.

AUJAC, G., "Sur Une Définition D'Øret□" **Rev. Ét. Gr.** 82, 1969, 391-403.

BABUT, D. "A propos des enfants et d'un ami de Plutarque: essai de solution pour deux enigmas". **Rev. Ét. Gr.** 94, 1981, 47-62.

_____, "Histoire et Reflexion Morale dans L'Oeuvre de Plutarque". **Rev. Ét. Gr.** 88, 1975, 206-219.

_____, "Les Stoïciens et L'Amour". **Rev. Ét. Gr.** 76, 1963, 55-63.

BAKHTIN, M., "Biografia e autobiografia antigas" In: *Questões de literatura e de estética (A teoria do romance)*. Equipe de tradução: Bernadini, A. F., Júnior, J. P., Júnior, A. G. et al. 3º ed. São Paulo: Editora Unesp, 1993.

BETZ, H. D. (ed.), *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature – Studia ad Corpus Hellenisaticum Novi Testamenti*. Leiden: E. J. Brill, 1978.

BOATWRIGHT, M. T., "The Imperial Woman of the Early Second Century a.C." **A.J.P.** 112, 1991, n.º 4, 513-540.

BREMMER, J., "Plutarch and the Naming of Greek Women". **A.J.P.** 102, 1981, n.º 4,

- 425-426.
- BRENNAN, T., "Epicurus on Sex, Marriage, and Children". **Class. Phil.** 91, 1996, 346-352.
- BRYANT, J. M. *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece- a sociology of greek ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*. NY: State University of New York, 1996.
- BROWN, P. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 1993.
- CARCOPINO, J., *La Vie Quotidienne à Rome à l'Apogée de l'Empire*. Paris: Hachete, 1939.
- CARTLEDGE, P. "Spartan Wives: Liberator or License?" **CQ.** 31, n. 1, 1981, 84 –105.
- CHAU, M. *Introdução à História da Filosofia – dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed – São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Édition Klincksiek, 1968.
- CLARK, G., "Roman Women" **Greece & Rome** 28, n.º 2, 1981, 193-212.
- COLLINS, D., "The Criminalization of Magic: The Theoris of Lemnos" **CQ.** 51, n.2, 2001, 477 – 493.
- CORSU, F. le; *Plutarque et les femmes dans les "Vies Paraleles"*. LES BELLES LETTRES, Paris, 1981.
- DELGADO, J.A.F/PARDO, F.P. (eds), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos Formales – Actas del IV Simposio Español sobre Plutarco*. Salamanca, 1994. Madrid: Ediciones Clásicas, 1996.
- DEREMETZ, A., "Plutarque: Histoire de L'Origine et Genèse du Récit". **Rev. Ét. Gr.** 103, 1990, 54-78.
- DIXON, S., "Polybius on Roman Women and Property" **A.J.P.** 106, 1985, n.º 2, 147-170.
- DUFF, T., *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- EINARSON, B.; LACY, P. H. DE; introdução à tradução do tratado de Plutarco "*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*" In: *Moralia*. vol. XIV – The Loeb London. London, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936.
- ERMAN, A./RANKE, H., *La Civilisation Égyptienne*. Trad. Charles Mathien. Paris: Payot,

- 1952.
- FEUCHT, E., "Women" in: *The Egyptian*. (ed) Sergio Donadoni. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 1997.
- FINKELBERG, M., "Virtue and Circumstances: on the city-state concept of *arete*" A.J.P. 123, 2002, n.º 1, 35-49.
- _____. "Time and Arete in Homer" **C.Q.** 48, 1998, n.º1, 14-28.
- FLACELIÈRE R., *La Sagesse de Plutarque*. Presses Universitaires de France, 1964.
- _____, "Les Épicuriens et L'Amour". **Rev. Ét. Gr.** 67, 1954, 69-81.
- _____, "D'un Certain Féminisme Grec". **Rev. Ét. Ancienne.** 64, 1962, 109-116.
- _____, "Rome et Ses Empereurs Vus par Plutarque". **L' Ant. Class.** 32, 1963, 28-47.
- _____, "Dialogue sur l'amour" texte établi et traduit In: Plutarque, *Oeuvres Morales*. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- FLACELIÈRE, R.; IRIGOIN, J. "Introduction générale" In: Plutarque, *Oeuvres Morales*. Tome I 1^{re} partie. Paris: Les Belles Lettres, 1987.
- FUHRMANN, F., *Les Images de Plutarque*. Paris: Imprimerie Cultura Wetteren Belgique, 1964.
- GEIGER, J., "Plutarch's Parallel Lives: The Choice of Heroes". **Hermes** 109, 1981, 85-103.
- GOFF, B., "The Women of Thebes". **CJ** 90, 1995, 353- 365.
- GRAF, F., *Magic in the Ancient World*. Trad. Frankling Philip. Cambridge, Mass, London: Harvard University Press, 1997.
- GRANT, M., HAZEL, J., *Who's who in Classical Mithology*. London: Routledge, 1994.
- GRIMAL, P., *Dictionnaire de la Mithologie Grecque et Romaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- HANI, J. Plutarque, *Consolation à Apollonios*. Texte, trad., intr., et notes. Les Belles Lettres: Paris, 1985
- _____, Plutarque, *Consolation à sa femme*. Texte, trad., intr., et notes. Les Belles Lettres: Paris, 1980.
- HAWLEY, R./LEVICK, B. (Ed) *Woman in Antiquity – new assesements*. London/NY: Routledge, 1995.
- HERSHBELL, J.P., "Plutarch and the Milesian Philosophers". **Hermes**, 114, 1986, 172-185.

- HORDERN, J. H., "Love Magic and Purification" **CQ**, 52, n.1, 2002, 164 -173.
- IRIGOIN, J., "Le Catalogue de Lamprias: Tradition Manuscrite et Éditions Imprimées ".
Rev. Ét. Gr. 99, 1986,318-331.
- JAEGER, W. *Paidéia – a formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Parreira. 2.ed – São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- JIMENEZ, A.P./ CALDERON, G. Del C. (eds), *Estudios sobre Plutarco: Obra y Tradición*. Actas del Simposion Español sobre Plutarco, Fuengirola, 1998. Malaga, 1990.
- JOHNSON, V. L., "The Humanism of Plutarch". **CJ** 66, 1970, 26-37.
- LEE, A.D., "Close-kin marriage in late Antique Mesopotâmia" **Greek Roman and Byzantine Studies** 29, 1988, n.º 4, 403-413.
- LEFKOWITZ, M.R., "Wives and Husbands". **Greece & Rome**, 30, 1983, n.º 1, 31-47.
- LESKY, A., "Prosa: Plutarco" In: *História da Literatura Grega*. (trad. Manuel Losa) Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 1995.
- LESSA, F. de S., *Mulheres de Atenas: Méliisa do Gineceu à Agorá*. Rio de Janeiro, RJ: (LHIA) Laboratório de História Antiga – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.
- MARTHE, C. *Études morales sur l'antiquité*. Hachette: Paris, 1889.
- MITCHELL, J. F. "Consolatory letters in Basil and Gregory Nazianzen". **Hermes** 96, 1968, 299-318.
- MOSSÉ, C., "Women in the Spartan Revolutions of the Third Century B.C." trad. Sarah B. Pomeroy. In: *Women's History and Ancient History*. (ed) Sarah B. Pomeroy. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press, 1991.
- MOSSMAN, J. (ed.), *Plutarch and his Intellectual World – Essays on Plutarch*. London: Duckworth, 1997.
- NASCIMENTO, A.A/JABOUILLE, V.J.V./LOURENÇO, F. (eds), *Actas do Colóquio Eros e Philia na Cultura Grega*. Lisboa, nov, 1995.
- NIKOLAIDIS, A.G. "Plutarch on Woman and Marriage". **Wiener Studien/ Zeitschrift für Klassische Philologie**, Pafristik und Lateinische Tradition 110, 1997, 27-88.
- Past Worlds; The Times, Atlas of Archaeology*. London: Times Books, 1995.
- PERADOTTO, J/SULLIVAN, J.P. (ed), *Women in the Ancient World – The Arethusa*

- Papers*. Albany: State University of New York Press, 1984.
- POMEROY, S. B., "Plato and the Female Physician". **A.J.P.** 99, 1978, n.º 4, 496-500.
- _____, "The Study of Women in Antiquity: past, present and future" **A.J.P.** 112, 1991, n.º 2, 263-268.
- _____, *Plutarch's 'Advice to the Bride and Groom' and A 'Consolation to his Wife' – English Translations, Commentary, Interpretative Essays, and Bibliography*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- PRIETO, M. H. de T. C. U; TORRES, M. I. G.; ABRANCHES, C. M. N., *Do Grego e do Latim ao Português*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- RAGUSA, G. *Fragmentos de uma Deusa – A Representação de Afrodite na Lírica de Safo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2005.
- RAWSON, B., *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*. New York: Harvard University Press, 2000.
- REDFIELD, J., "Notes on the Greek Wedding". **Arethusa** 15, 1982, 181-201.
- REDFIELD, J., "The Women of Sparta" **CJ**, 73, n. 2, 1997-98, 146-161.
- ROBIN, L., *A Moral Antiga*. Porto: Despertar, 1970.
- RUSSELL, D. A., "On Reading Plutarch's Moralia". **Greece & Rome** 15, 1968, 130-146.
- SAWYER, D.F., *Women and Religion in the First Christian Centuries*. London/NY: Routledge, 1996.
- STADTER, P.A., *An Analysis of the Mulierum Virtutes - Plutarch's Historical Methods*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1965.
- WALCOT, P., "Plutarch on Sex". **Greece & Rome** 45, 1998, 166-187.
- WALTZ, R. Sénèque, *Dialogues III*. Texte trad.et éab.Les Belles Lettres: Paris,1950.
- WINKLER, J. J., *The Constrains of Desire*. New York: Routledge, 1990.