

COL 100x

MULHERES: FEMININO, PLURAL

COLÓQUIO INTERNACIONAL
«A MULHER EM DEBATE: PASSADO-PRESENTE»

Coordenação: Cristina Santos Pinheiro, Anne Martina Emonts,
Maria da Glória Franco e Maria João Beja

Comissão Científica: Arnaldo Espírito Santo, Cristina Pimentel,
Cristina Santos Pinheiro, Isabel Capelo Gil, José Ribeiro Ferreira,
Maria João Beja, Maria da Glória Franco e Anne Martina Emonts

UNIVERSIDADE DA MADEIRA
SECTOR DE DOCUMENTAÇÃO
E ARQUIVO

OPERA
Coordenadora
1 Nov. 2013

TÍTULO
Mulheres: Feminino, plural

AUTORES
AAVV

REVISÃO
Nova Delphi
Cristina Santos Pinheiro

DESIGN
FBA

PAGINAÇÃO
Nova Delphi

IMPRESSÃO E ACABAMENTO
Papelmunde

ISBN
978-989-747-002-8

DEPÓSITO LEGAL
362757/13

EDITORIA
Nova Delphi
(Marca registada da Euthalia Editora, Lda.)
Rua da Carreira, 115/117, 9000-042 Funchal, Portugal
www.novadelphi.com

NOTA À EDIÇÃO
A Coordenação decidiu respeitar a opção de cada autor em adotar ou não o acordo ortográfico.



A Mulher e a Educação na Grécia Antiga

Joaquim Pinheiro

Nada feito com essas pestes, e nada feito sem essas pestes.¹

Fazer uma abordagem da educação da mulher na Grécia Antiga, como é nosso propósito, é um exercício com diversas dificuldades, sobretudo por causa do número reduzido de fontes literárias e arqueológicas. Se em alguns textos existe uma descrição com fundamento histórico, outros casos há em que se procura idealizar a participação feminina, como sucede, várias vezes, em Platão. Do século v a. C., chegaram-nos algumas representações de mulheres a ler, o que parece indicar que a mulher ateniense receberia a educação suficiente para ser capaz de ler. Esta interpretação pode estar correcta, mas outras hipóteses têm sido discutidas. Para alguns, a imagem da mulher com um rolo na mão ou mesmo em acto de leitura representa, de forma simbólica, a sua fraqueza social e política, pois ela está associada a uma forma passiva de comunicação, por oposição ao homem que fala em público numa assembleia ou num tribunal. Atribuir a este género de representação artística apenas um valor simbólico parece-nos algo excessivo. Podemos, por exemplo, estar na presença de mulheres com estatuto social elevado e que teriam todas as condições para receber uma educação privilegiada. Contudo, na reflexão sobre esta questão é preciso ter em conta que são poucas as representações de atenienses do género masculino com um rolo e, nem por isso, ninguém duvida de que tinham acesso à educação. Esta constatação anula, em grande medida, a possibilidade de retirar conclusões muito precisas sobre a educação das mulheres a partir da arte grega. Se tivermos em conta a tragédia euripídiana, verificamos que Fedra sabe escrever², mas já não se pode dizer o mesmo de Ifigénia³, nem de Clitemnestra⁴, apesar de estarmos na presença de mulheres com estatuto social elevado. Esta aparente contradição de informações aumenta substancialmente a cautela a ter na interpretação das fontes literárias e arqueológicas.

Durante muito tempo, os estudos sobre o papel da mulher na Grécia procuraram, sobretudo, enfatizar a diminuta participação feminina na vida da *polis* ou

1 *Lisítrata* 1039 (Silva (1991)).

2 *Hípólito* 856-865.

3 *Ifigénia entre os Tauros* 584-5.

4 *Ifigénia em Áulis* 115-23, 891.

da sociedade. Nas últimas duas décadas, porém, temos assistido a uma profunda alteração neste domínio de investigação, certamente também motivada pela área dos estudos de género. Alguns desses estudos têm apresentado perspectivas de análise com reconhecido mérito e algumas leituras bastante polémicas que geram acesa discussão entre a comunidade científica. É disso exemplo a interpretação do mito das Amazonas e do papel de Clitemnestra, Helena, Jocasta ou Arete como vestígio de uma sociedade matriarcal. Esses estudos, no entanto, não alteram um facto que prevalece em todo este assunto: na Grécia Antiga impera a concepção masculina, pois a ela está associado o poder, a liderança, a decisão, a conquista e a produção, quase exclusiva, de saber e conhecimento. Isto relega, de acordo com as fontes literárias, a mulher para um patamar secundário, subalterno ou mesmo marginal. Significa isto que à mulher não são imputados feitos de relevo ou que ela não desempenha uma função social digna de registo? Os textos que analisaremos, subordinados, na sua maioria, à temática da educação, revelam que houve mulheres com formação pedagógica e com cultura, e que, além disso, se reflectiu muitas vezes sobre a natureza da mulher e a melhor forma de dar à mulher um papel que não fosse discordante com a sua natureza. Os estudos de Pomeroy (1984, 59-82) e Morgan (1998, 28), com base nos papiros escolares, realçam mesmo a existência, em Alexandria, de *grammatike* e *deskale*, ou seja, de mulheres professoras. O próprio Heródoto⁵, refere que Ciles, filho de Ariápites, rei dos Cítias, um povo bárbaro, aprendeu com a mãe, de origem helénica (Ístria), a língua e as letras gregas. Com efeito, é de distinguir a mulher que exerceria funções de pedagoga num sistema educativo formal, como aconteceria no Egipto Greco-romano, e a mulher, enquanto mãe, que cria e educa os filhos. Sobre o primeiro caso, os estudos papirológicos vêm revelando dados interessantes como, por exemplo, os autores gregos mais recorrentes nos manuais escolares do período helenístico (Homero, Eurípides, Menandro, Isócrates), havendo, infelizmente, muitas questões que continuam sem resposta. No caso da mãe que ensina os filhos a ler e a escrever, subsiste quase sempre a dúvida sobre como aprendeu ela própria a ler e a escrever, ou seja, que género de formação terá recebido e onde.

Neste contexto, não se pode negligenciar que os níveis de literacia na sociedade grega deveriam ser, salvo entre a classe aristocrática, bastante baixos⁶.

5 4.78.

6 Em Atenas, no século V a. C., os níveis de literacia não seriam tão drásticos, se tivermos em conta o verso 1114 da comédia *As Rãs*, de Aristófanes: «cada um com o seu livrinho aprende as manobras eficazes...»; sobre este assunto, vide também Rocha Pereira (2006) 19-20.

Daqui se depreende que uma larga maioria de mulheres não tinha acesso à educação, pois a sua vida cingia-se ao universo do *oikos*⁷, longe do ambiente escolar e das instituições políticas.

Não seria esse, certamente, o caso de Safo a mais conhecida poetisa da Antiguidade Clássica. Deixando de parte a controvérsia que envolve a sua relação com as mulheres que a acompanhavam, na ilha de Lesbos, a obra poética de Safo e os testemunhos que nos chegaram não deixam qualquer dúvida sobre o seu valor intelectual, nem quanto ao facto de ela ter exercido a função de mestre dessas mulheres. Segundo Máximo de Tiro⁸, o que Alcibíades, Cármides e Fedro representavam para Sócrates, também Girina, Átis e Anactória o eram para Safo. Além disso, se Sócrates tinha por rivais Pródico, Górgias, Trasímaco e Protágoras, a Safo, por sua vez, opunham-se Gorgo e Andómeda. Note-se, assim, como Safo surge equiparada a Sócrates, facto revelador da sua importância, até porque Safo, de acordo com um fragmento⁹ publicado no *Supplementum Lyricis Graecis*, não apenas educou as melhores jovens de entre as compatriotas, como também as da Jónia. Se de Safo é possível reunir um conjunto significativo de informação, o mesmo não se pode dizer de outras poetisas, como Corina, Praxila, Erina, Ânite e Nóssis. Adiciono a este grupo de mulheres, o nome Pânfila¹⁰, de Epidauro, também ela uma mulher instruída que terá sido autora de trinta e três livros de memórias históricas, um epítome da história de Ctésis em três livros, alguns epítomes de histórias diversas e outros livros sobre controvérsias e de teor sexual.

7 Para Patterson (1998) 3: «The *oikos*, as composite household of persons and property, was the focus of family identity and interest in the historical Greek world as it first emerges in the poetry of Homer and Hesiod. Despite typically vague modern notions of a primitive clan-based society as the predecessor to the historical society of the polis, early Greek society seems securely rooted in individual households — and in the relationships focused on and extending from those households. These were the relationships that determined a man and woman's place and status in the larger community, and formed the basis of his or her participation in that community». Registe-se, também, a definição de Donlan (1985) 299: «*Oikos* is the basic kinship, residential, and economic unit, comprising both the «house» (dwellings, land animals) and the «household». The «household» consists of the family (often an extended family of three generations) plus servants and adopted members». Tandy-Neale (1996) 25, sobre o universo do *oikos*, elucidam na introdução da sua tradução que «An *oikos* (pl. *oikoi*) comprised a piece of land and all the buildings on it, the animals and people who lived on it, and the productive means used to generate subsistence for all who belonged to it». Sendo assim, não há dúvida de que se trata de um espaço complexo e exigente, cuja dimensão física nos sentimos incapazes de definir com credibilidade.

8 *Oratio* 18.9.

9 S 261A.7-11.

10 Cf. *FHC*3.520ff.G.

No poema *Trabalhos e Dias*, de Hesíodo, domina a caracterização da mulher em função do *oikos*. Alerta o poeta para a malícia da mulher sedutora que se insinua apenas para atingir o celeiro, por sinédoque, a riqueza. Nessa mulher perniciososa, uma autêntica ladra, o homem não deve confiar¹¹. Não se pense, contudo, que o poeta da Beócia não aconselha o matrimónio¹². Na parte final do poema, quando as condições de subsistência do *oikos* o permitem, Hesíodo revela com pormenor os seus conselhos sobre o matrimónio ideal, dos quais realçamos o facto de o homem dever casar com uma jovem virgem, para lhe ensinar prudentes costumes (παρθενικὴν δὲ γαμεῖν, ὥς κ' ἦθεα κεδνὰ διδάξῃς¹³). Assume, desta forma, o marido, por ter mais experiência e uma vivência mais rica, o papel de educador, função que, como adiante veremos, também é abordada por Plutarco. Considera Hesíodo que nada há melhor para o homem do que tomar uma boa mulher, nem nada mais terrível do que uma má¹⁴. Aliás, quanto ao matrimónio e às suas consequências na vida do homem, Hesíodo elabora o seu pensamento na base de três hipóteses:

1. o homem que não casa e, assim, deixará a sua herança a familiares afastados;
2. o homem que, por destino, casa com uma mulher sensata, e assim pode equilibrar o mal com o bem;
3. o homem que casa com uma mulher perversa e que viverá sempre em grande sofrimento.

Apesar da defesa que faz do matrimónio e do papel da *gyne* na gestão do *oikos*, alguns estudos apontam Hesíodo como misógino, o que nos parece excessivo, até porque o poema *Trabalhos e Dias* defende que uma das condições de prosperidade é o homem escolher uma boa mulher, caso contrário nem ele nem o *oikos* terão futuro. Em jeito de comparação, de modo algum a poesia hesiódica manifesta uma posição sobre o feminino e o matrimónio como Eurípides, no *Hipólito*:

(...) a mulher é um grande mal: o pai que a gerou e alimentou, para a mandar embora, tem de oferecer um dote, como se fosse de uma peste que se quisesse ver livre. E aquele que leva para casa a sinistra criatura fica radiante por oferecer ao ídolo fatal um ambiente requintado; esforça-se, pobre desgraçado, por enfeitá-la com roupas, destruindo gradualmente a

11 373-377.

12 695-705.

13 699.

14 702-5.

*fortuna familiar. (...) Malditas! Nunca me hei-de fartar de odiar as mulheres, nem que me digam que estou sempre a dizê-lo.*¹⁵

Tal como Hesíodo, também Xenofonte adopta a concepção tradicional do marido que educa a jovem esposa, embora transforme esta prática ao atribuir à mulher uma maior responsabilidade, até porque acredita que a virtude de saber controlar-se é a mesma para homens e mulheres, afirmando que: «a natureza feminina não é inferior à do homem em nada, excepto na falta de força e robustez. De modo que, se algum de vocês tem mulher, não deve hesitar em ensinar-lhe o que quiser que ela saiba»¹⁶. No *Económico*¹⁷ de Xenofonte, Sócrates, em diálogo com Critobulo, apresenta o sucesso de Iscómaco, enquanto pedagogo da mulher, como modelo, pois ela, tal como a maioria das jovens, não possuía uma educação formal. Xenofonte acredita, desta forma, que para uma boa gestão do *oikos* é necessário conciliar-se a capacidade produtiva do marido com o conhecimento e a eficácia da mulher na administração dos assuntos domésticos. Se era requerido à maioria das mulheres que soubesse cantar e dançar para expor os seus dotes nas cerimónias religiosas, Iscómaco optou por ensinar à sua esposa, por exemplo, cuidados de enfermagem e farmacologia, para que ela fosse capaz de assumir a responsabilidade de cuidar dos escravos, caso ele estivesse doente¹⁸.

Também Plutarco, no tratado *Preceitos Conjugais*¹⁹, defende que a educação, mais do que as artes, é um meio importante para se conseguir a tranquilidade e o bom entendimento no matrimónio. Tanto neste tratado como em *As Virtudes das Mulheres*, Plutarco, ao contrário do que sucede nas *Vidas Paralelas*, aborda algumas ideias sobre a *paideia* da mulher, nomeadamente o facto de a *arete* ser a mesma quando se trata de homens ou mulheres²⁰ ou que, à semelhança de Hesíodo e Xenofonte, é pelo homem que a mulher deve ser educada²¹:

De facto, se elas não recebem as sementes de discursos úteis, nem participam, em comum com os maridos, da educação, elas próprias, sozinhas, originarão muitos e perniciosos projectos e sofrimentos.

15 627 e ss. (trad. de F. Lourenço (1993)).

16 *Banquete* 2.9.

17 7.5.

18 7.37.

19 137c.

20 Cf. *As Virtudes das Mulheres* 242F.

21 Cf. *Preceitos Conjugais* 145D-E.

Note-se que o tratado *As Virtudes das Mulheres* tem uma mulher como destinatária, Cleia²², facto muito pouco habitual na literatura grega, se excluirmos os trabalhos poéticos. Atendendo a que o referido tratado reúne um conjunto de histórias, em geral, pouco conhecidas e que são várias as referências e alusões a autores gregos, parece evidente que Cleia seria uma mulher com uma boa formação e talvez próxima do círculo cultural de Plutarco.

Ainda no tratado *Preceitos Conjugais*²³, aconselha Eurídice, mulher de Poliano, a recordar, depois de ler, os conselhos escritos de Timóxena, mulher de Plutarco, e de Aristila sobre o amor a adornos (*philokosmia*). A Poliano, além de ele dever demonstrar desprezo pelo luxo e por tudo o que é supérfluo, pede-lhe Plutarco que pratique e estude filosofia, adorne o carácter com discursos, por meio de demonstrações (*apodeixis*) e deliberações (*hatasteue*), na companhia de pessoas que o possam ajudar. A mulher não deve ficar alheada deste processo, mas participar e discutir esses assuntos. Considera Plutarco que «para ela és pai e a veneranda mãe, tal como um irmão». É isto que Poliano representa para Eurídice: pai, mãe e irmão. Estas palavras remetem-nos para uma das cenas mais emotivas da *Iliada*, a despedida de Andrómaca e Heitor (6.313 ss.). A mulher de Heitor, para o demover da intenção de sair das muralhas de Ílion, recorda que o seu pai e os seus sete irmãos conheceram um destino funesto às mãos de Aquiles. A própria mãe, como outros despojos, foi trazida para o palácio e vendida em troca de um 'incontável resgate'. Por isso, dirige Andrómaca estas palavras a Heitor em tom de súplica:

Heitor, tu para mim és pai e excelsa mãe; és irmão e és para mim o vigoroso companheiro do meu leito.

Como se verifica, o paralelismo entre Plutarco e o texto homérico é inequívoco. Para reforçar a sua argumentação, considera Plutarco que não é menos honroso ouvir a mulher dizer: «esposo, tu és para mim guia (*καθηγητής*), filósofo (*φιλόσοφος*) e mestre (*διδάσκαλος*) das coisas mais belas e divinas»²⁴. Pelo facto de o autor considerar que a *paideia* valoriza o ser humano e o ajuda a discernir o útil do desnecessário, afirma, dentro da temática matrimonial, que «uma mulher que estude geometria terá vergonha de se entregar à dança, e não se

22 Também é ela a destinatária do tratado *Ísis e Osíris*.

23 145A-B.

24 Cf. *Preceitos Conjugais* 145B.

dedicará a encantamentos e artes mágicas enquanto estiver sob a influência dos pensamentos de Platão e Xenofonte»²⁵.

Em defesa da superioridade do homem na vida matrimonial, Plutarco descreve da seguinte forma a relação conjugal²⁶:

A lua, quando se afasta do sol, vemo-la mais luminosa e brilhante, mas desaparece e oculta-se, quando se encontra cerca dele. Ao contrário, convém que a mulher sensata seja vista, sobretudo, na companhia do esposo, mas que se refugie em casa e se oculte quando ele está ausente.

Desta forma, a mulher, como a lua, não tem luz própria. Além disso, a presença próxima do homem, o sol, não deixa que ela brilhe por si. Esta imagem denota a posição submissa da mulher, que deve contentar-se com ela própria e saber entender a hegemonia do marido. No mesmo tratado, considera, mantendo semelhante linha conservadora, que tal como no canto a duas vozes sobressai a voz mais grave, também no casamento predomina a hegemonia e a inteligência do marido. Enquanto *topos* cultural e literário, o entendimento de que a discricção da mulher é uma virtude está também presente na parte final do elogio fúnebre de Péricles àqueles que pereceram na guerra quando, numa breve menção às mulheres que ficaram viúvas, considera que a grande glória dessas mulheres é não serem objecto de conversa para os homens, seja no bom ou no mau sentido²⁷. O fragmento 204 de Hipérides aborda igualmente o tema do recato feminino e do cuidado a ter com aquilo que se possa dizer da mulher casada que sai de casa: «Uma mulher que sai em viagem de casa deve ser suficientemente velha para que as pessoas perguntem de quem é mãe e não de quem é mulher».

Quanto à opinião de Plutarco sobre o casamento, recorde-se que, no *Diálogo sobre o Amor*, cria uma situação dramática, com alguns contornos pitorescos, em que Ismenodora, uma formosa e rica viúva, se toma de amores pelo jovem Bácon, muito pretendido por outros jovens. A viúva acabará por raptar, com a ajuda de amigos, o seu amado, que não resiste a esse acto. Este rapto consentido e sem o recurso à força era também, como refere Plutarco na biografia de *Licurgo*²⁸, uma forma de casamento.

25 Cf. *Preceitos Conjugais* 147c.

26 *Preceitos Conjugais* 139c.

27 Tucídides 2.45.2.

28 15.4-7.

Ainda no tratado *Diálogo sobre o Amor*²⁹, Plutarco, ao contrário de Protógenes que defende a pederastia, considera o casamento como a mais sagrada união entre homem e mulher. Para Plutarco, a mulher é tão capaz como o homem de aceder aos valores da filosofia, de atingir a *arete* e de dar um contributo para a *philia*. Nesse contexto, advoga³⁰:

(...) seria ridículo afirmar que as mulheres não participam nas virtudes em geral. Que necessidade há pois de referir a sua temperança e a sua inteligência, mesmo a sua fidelidade e sentido de justiça, quando a maioria delas deu provas suficientes de coragem, valor e grandeza de espírito? Por outro lado, afirmar que a sua natureza, nobre nos demais aspectos, é incompatível apenas com a amizade, isso é completamente absurdo. Com efeito, amam os filhos e os esposos, a afectividade é nelas uma constante, ricamente adornada de seduções e graças. Como a poesia, acrescentando à palavra os temperos da melodia, da medida e do ritmo, torna mais estimulante o seu efeito educativo — e mais irresistível a sua capacidade de causar dano —, do mesmo modo a natureza, ao dotar a mulher da graça do olhar, da persuasão e da sedutora beleza da sua forma, fornece uma preciosa ajuda à que é licenciosa para o prazer e para o engano, e à que é honesta, para o afecto do seu esposo e para a amizade.

Resume, desta forma, as principais qualidades da mulher, a temperança (*sophrosyne*), a inteligência (*synesis*), a fidelidade (*pistis*), o sentido de justiça (*dikaio-syne*), a coragem (*andreia*), e a grandeza de espírito (*megalopsychia*), que são, *lato sensu*, as virtudes que uma *polis* deve possuir.

Temos assim, duas posições de Plutarco, uma tradicional e outra mais irreverente, subsistindo a dúvida sobre qual é que corresponde ao pensamento do autor. Na verdade, o contexto e a intencionalidade do autor nos dois tratados, *Preceitos Conjugais* e o *Diálogo sobre o Amor*, são diferentes, uma vez que, no primeiro tratado, Plutarco procura dar conselhos concretos a um par de recém-casados, ao passo que, no segundo, constrói uma situação abstracta.

Diríamos que Plutarco vê a *paideia* da mulher como uma forma de o *oikos* poder ter melhor qualidade de vida e um maior equilíbrio. Um pouco à semelhança do filósofo estóico Musónio Rufo, considerado o Sócrates romano, o Queronense perspectiva a educação da mulher segundo a *physis*, com objectivos necessariamente diferentes da do homem.

29 Cf. 750c.

30 769B-C (trad. Carlos de Jesus (2009)).

Enquanto Xenofonte ou Plutarco fazem a apologia da mulher educada, não podemos deixar de referir o fragmento atribuído a Menandro (707 Kock) em que se faz um sério aviso: «Um homem que ensina a mulher a escrever deve saber que é como se estivesse a dar veneno a uma víbora». Alerta-se assim, com o recurso ao conhecido paralelismo entre a mulher e a víbora, para os perigos de ter em casa uma mulher excessivamente instruída, o que pode ser entendido como um sinal de receio das potencialidades femininas ou, por outras palavras, um indício de receio pelo valor da mulher. Outra história, bastante curiosa, tem Sócrates por protagonista. Apresenta-nos Xenofonte, no *Banquete*³¹, o seguinte diálogo entre Sócrates, Lícon e Antístenes:

Nesse mesmo momento, a outra rapariga que acompanhava a dançarina começou a tocar, enquanto junto dela alguém lhe ia passando os arcos, ao todo doze. Ela apanhava-os, e logo os lançava ao ar e os fazia girar, calculando a altura a que devia atirá-los para depois os apanhar com ritmo.

Sócrates observou, então:

— Entre muitos outros exemplos que poderia dar, meus amigos, o que está esta rapariga a fazer prova que a natureza feminina não é inferior à do homem em nada, excepto na falta de força e robustez. De modo que, se algum de vocês tem mulher, não deve hesitar em ensinar-lhe o que quiser que ela saiba.

Antístenes retorquiu:

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

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

Além de se considerar que a *physis* feminina não é inferior à masculina e que os maridos devem ensinar (*didasko*) as esposas, Antístenes, conhecedor do mau génio da mulher de Sócrates, confirmado, aliás, por várias fontes, como o *Fédon* de Platão, confronta Sócrates com a sua incapacidade para educar Xantipa.

31 2.8 e ss. (trad. de Ana E. Pinheiro).

O mau feitio seria de tal ordem que, segundo Xenofonte, nos *Memoráveis*³², o filho mais velho de Sócrates se queixa da mãe, ao que o pai responde: «se não consegues suportar semelhante mãe, não consegues suportar nada que seja bom». Para Sócrates, contudo, o casamento pouco mais parece ser do que um processo terapêutico ou período propedêutico para a sua actividade didáctico-filosófica junto dos seus discípulos.

Os textos que temos vindo a analisar indicam que a educação das mulheres na Grécia Antiga se terá processado, em grande medida do marido para a mulher, no ambiente doméstico. Lisístrata, na comédia aristofânica³³, censura os Lacónios e os Atenienses com as seguintes palavras: «Eu sou mulher, mas tenho miolo. Não sou, de natureza, mal dotada de inteligência, nem me falta instrução, pelo muito que tenho ouvido ao meu pai e a gente de uma certa idade». Este texto, por sua vez, atesta a transmissão pedagógica, certamente também muito habitual, de pais para filhas. Embora a maior parte dos textos atribua às mães a função de criar os filhos, com o sentido de «alimentar» (por exemplo, o verbo *tropho* ou o substantivo *trophé*), no tratado *Da educação das crianças*³⁴, incluído pela tradição no *corpus* plutarquiano, afirma-se que os pais devem emular Eurídice³⁵, uma mulher ilíria e «três vezes bárbara», que terá iniciado (ou reiniciado?) os estudos em idade avançada para ensinar os seus filhos. Assim o confirma o epigrama, marcado pelo amor materno, que consagrou às Musas:

*Eurídice, filha de Hirra, consagrou este poema aos concidadãos,
tomada na sua alma por um desejo de fazer uma oferta às Musas.
Sendo mãe de filhos em plena juventude, dedicou-se
a aprender as letras, que preservam a memória.*

Por aquilo que significa para a democracia ateniense, para Péricles e para o estudo dos estereótipos femininos, Aspásia de Mileto é merecedora de uma breve referência. Esta hetera, a mais conhecida da Grécia Antiga, seduziu, tal como outras jovens da sua condição, os homens mais poderosos. Para o estudo

32 2.2.10.

33 1125-7 (trad. de Silva (1951)).

34 14b-c (trad. J. Pinheiro (2008)).

35 Geralmente identificada como a esposa de Amintas III da Macedónia (390-369 a. c.) e avó paterna de Alexandre Magno; além de Eurínoe, teve mais três filhos: Alexandre II, Perdicas III e Filipe II; cf. *Suda*, k. 356 (o nome de Eurínoe não surge referido entre a descendência de Eurídice); vide ainda Ateneu, *Banquete dos Sábios* 13.10.41 e Polieno, *Estratégias* 8.60.

da relação entre *heteras* ou prostitutas com governantes, entre os séculos VI e IV a. c., a melhor fonte é Ateneu, que nos conta, por exemplo, como Targélia, também natural de Mileto, se casou catorze vezes e à morte do seu último marido, Antíoco, rei da Tessália, assumiu o trono e governou durante trinta anos. Voltando a Aspásia, diz-nos Plutarco, na *Vida de Péricles*³⁶, que ela não só exerceu junto de figuras relevantes da *polis* uma grande influência, como também atraiu a atenção de filósofos. Famosa é a sua relação com Péricles, que se apaixonou por ela, por ser «sábia e hábil para a política»³⁷. Apesar de a relação com Péricles ser de carácter amoroso, Aspásia, segundo Platão (*Menéxeno*), tinha fama de se ter relacionado com muitos Atenienses para os instruir na retórica. A tal ponto se tornou Aspásia célebre que Ciro deu à concubina que mais amava o nome de Aspásia. Fica assim definido, em linhas gerais, o perfil de uma mulher que, embora fosse *hetera*, deve ter recebido alguma formação.

Sobre a relação entre a mulher e a *polis* ou a concepção de cidadania, é inevitável recorrer a Platão e Aristóteles. Por considerar que a natureza das mulheres possui mérito, Platão advoga a necessidade de lhes ensinar a música e a ginástica, bem como a arte da guerra. Admitindo que homem e mulher são seres dotados de capacidades diferentes, é útil para a *polis* que «participem de todas as actividades, de acordo com a natureza»³⁸. Na verdade, reserva à mulher um papel importante na sociedade, sem que possamos falar em igualdade no acesso à *politeia*. Alia a esta ideia, uma concepção da *polis* aristocrática, ao afirmar: «é preciso (...) que os homens superiores se encontrem com as mulheres superiores o maior número de vezes possível, e inversamente, os inferiores com os inferiores, e que se crie a descendência daqueles, e a destes não, se queremos que o rebanho se eleve às alturas»³⁹. Por este conjunto de preceitos, inferimos que para Platão uma cidade que não educa as mulheres é apenas meia cidade. Para completar a informação sobre Platão, relembramos que entre os seus 70 discípulos haveria duas mulheres, segundo Diógenes de Laércio, a saber: Lasteneia de Mantineia e Axiótea de Flio. Esta versão é corroborada por Temístio e pelo papiro de Oxirrincos 3656.G. Atraídas pela filosofia de Platão, em particular pela leitura da *República*, abandonaram as suas cidades para ouvir as lições do

36 24.

37 24.5.

38 455d-e.

39 459d-e.

mestre, fazendo-se passar por homens. Lasteneia, após a morte de Platão, continuou os seus estudos junto de Espeusipo.

Quanto a Aristóteles, repete-se o princípio de que a natureza da mulher é diferente da do homem, o que nos permite enfatizar a ideia de que os dois autores preferem realçar o princípio da diferenciação, em detrimento da subalternização, ainda que seja competência do homem o assumir de funções governativas. Daí que Aristóteles considere que o verso sofocliano «o silêncio dá encanto à mulher», jamais se pode aplicar ao homem. Além disso, na análise que faz ao sistema espartano, critica o facto de as mulheres terem uma liberdade excessiva, muito por culpa de uma constituição deficiente. Por assumirem uma posição demasiado relevante, as mulheres provocaram, segundo o Estagirita, situações nefastas para a cidade de Esparta.

Embora a Primeira Mulher na comédia *As mulheres que celebram as Tesmofórias*⁴⁰, de Aristófanes, diga que Eurípides chama às mulheres «levianas, doidas por homens, bêbadas, traidoras, tagarelas, uns zeros, a desgraça completa dos maridos», ou Hipónax, num tom excessivamente misógino, escreva que os dois dias mais marcantes para a mulher são quando um homem a toma em casamento e quando ele transporta o seu cadáver, nenhum destes textos, ou outros que poderíamos compulsar, diminuem o papel da mulher na Antiguidade. Pela sua natureza, ela foi muitas vezes uma fonte de estabilidade para a instituição familiar, quer pela entrega aos diversos afazeres domésticos, quer pelo seu cuidado na criação dos filhos. Apesar de se valorizar a educação das mulheres, acreditamos que as baixas expectativas sociais e políticas reduziriam a vontade de aprofundar a formação. De facto, o vocábulo *pepaideumenos* aplica-se quase exclusivamente ao homem e raramente aparece no feminino, um sinal da androcracia. Mesmo quando se aborda a questão da formação feminina é, como vimos, segundo uma perspectiva masculina, com os mesmos modelos, sem que exista a intenção de tornar os dois géneros iguais, pois cada um tem na sociedade um papel distinto e também complementar. Numa sociedade com estes princípios, que não podem ser confundidos com a nossa actual forma de agir e pensar, certamente que as mulheres que se formaram e que assumiram posições sociais de relevo teriam muito mérito.

JOAQUIM PINHEIRO

Universidade da Madeira / Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Univ. Coimbra

⁴⁰ 391 ss.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓFANES (2002). *Lisístrata*, tradução de Maria de Fátima Silva, Madrid, Liga de Amigos de Conimbriga.
- ARISTÓFANES (2001). *As Mulheres que Celebram as Tesmofórias*, trad. de Maria de Fátima Silva, Edições 70.
- BOWMAN, A.K., and G. Woolf (eds.) (1994). *Literacy and Power in the Ancient World*. Cambridge.
- COLE, S.G. «Could Greek Women Read and Write?». In FOLEY, H.P. (ed.) (1981) *Reflections of Women in Antiquity*, New York, 219-45.
- DONLAN, W. (1985). «The Social Groups of Dark Age Greece», *CPh* 80, 293-308.
- EURÍPIDES, *Hipólito*, trad. de F. Lourenço, Lisboa, Colibri, 1993.
- FOLEY, H. P. (ed.) (1985). *Reflections of Women in Antiquity*, New York.
- GLAZEBROOK, A., «Reading Women: Book Rolls on Attic Vases», *Mouseion* 5 (2005) 1-46.
- HENDRICKSON, G.L. (1929). «Ancient Reading», *CJ* 25, 192-96.
- IMMERWAHR, H.R., «Book Roles on Attic Vases». In HENDERSON, C., [ed.] (1964). *Classical, Mediaeval, and Renaissance Studies in Honor of B.L. Ullman*, Rome, vol. 1, 17-48.
- IMMERWAHR, H.R. (1973). «More Book Roles on Attic Vases», *AntK* 16, 143-47.
- LEFKOWITZ, M. R.; FANT, M. B. (2005³). *Women's Life in Greece and Rome. A Source Book in Translation*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- MORGAN, T. (1998). *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*, Cambridge.
- MORGAN, T., «Literate Education in Classical Athens», *CQ* 49 (1999), 46-61.
- PATTERSON, Cynthia B. (1998). *The Family in Greek History*. Cambridge, Harvard University Press.
- PLUTARCO (2008). *Da Educação das Crianças*, trad. de J. Pinheiro, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Coimbra.
- PLUTARCO (2009). *Diálogo sobre o Amor. Relatos de Amor*, trad. de Carlos de Jesus, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Coimbra.
- POMEROY, S.B., «*Technikai kai Mousikai*: The Education of Women in the Fourth Century and in the Hellenistic Period», *AJAH* 2 (1977), 51-68.
- POMEROY, S. B. (1984). *Women in Hellenistic Egypt*, New York.
- RIHLL, T.E., «Teaching and Learning in Classical Athens», *G&R* 50 (2003), 168-90.
- ROBB, K. (1994). *Literacy and Paideia in Ancient Greece*. Oxford.

- ROCHA PEREIRA, M. H. (2006¹⁰) *Estudos de História da Cultura Clássica 1 — Cultura Grega*, Lisboa.
- TANDY, D.; NEATLE, W. C. (1996). *Hesiod: Works and Days*, Berkeley, University of California Press.
- THOMAS, R. (1992). *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Cambridge.
- TOO, Y.L. [ed.] (2001). *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden, Boston, and Cologne.
- XENOFONTE (2008). *Banquete. Apologia de Sócrates*, trad. de A. Elias Pinheiro, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Coimbra.