



MULHERES COMUNS E MULHERES DE EXCEÇÃO NA GRÉCIA CLÁSSICA

Izabela Bocayuva

PPGFIL/UERJ

Luiza Savi

Doutoranda PPGTP/IP//UFRJ

RESUMO: Esse artigo objetiva traçar um panorama geral sobre o lugar ocupado pelas mulheres na sociedade grega antiga, aproximando-se, em especial, daquelas que se distinguiram da maioria por possuírem um lugar diferenciado: as pitagóricas, as prostitutas comuns (*pornai*), as prostitutas de luxo (*hetairai*) e sacerdotisas. A contradição quanto ao papel da mulher expressa desde a mitologia até as reflexões filosóficas, nos conduz, em um segundo momento, à obra de Platão e, mais especificamente, à duas mulheres a quem o pensador deu voz privilegiada: Aspásia e Diotima.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres na Antiguidade; Aspásia; Diotima; Mulheres em Platão.

ABSTRACT: This paper aims to give a general overview of the place occupied by women in ancient Greek society, looking in particular at those who stood out from the majority because they had a different place: the Pythagoreans, common prostitutes (*pornai*), luxury prostitutes (*hetairai*) and priestesses. The contradiction regarding the role of women, expressed from mythology to philosophical reflections, leads us, in a second moment, to Plato's work and, more specifically, to two women to whom the thinker gave a privileged voice: Aspasia and Diotima.

KEYWORDS: Women in Antiquity; Aspasia; Diotima; Women in Plato.

1

A mitologia grega expressou, através da personagem Pandora, como, de início, os gregos culturalmente consideravam a mulher em sua condição de geradora da raça humana. Hesíodo narra na *Teogonia*, e complementa em *Os trabalhos e os dias*, como a geração dos primeiros homens prescindia inteiramente da mulher: antes eles nasciam diretamente da terra e ao morrerem tornavam-se *daimones*. Pouca diferença havia,

então, entre deuses e homens. Quando, porém, fez-se necessário estabelecê-la em definitivo, o Titã Prometeu foi convocado a agir e, a fim de proteger a sobrevivência dos homens, num estratagema, por um lado, lhes garante a carne comestível de um touro sacrificado, por outro lado, induz Zeus a escolher desse mesmo touro os ossos e a gordura, como a parte destinada aos deuses. Sua atuação capciosa irrita o deus maior que em represália toma dos homens o fogo, devolvendo-os à condição de animais vulneráveis. Prometeu, insistindo em sua ajuda humanitária, restitui o fogo aos homens, lhes garantindo mais uma vez uma situação de destaque no reino animal, não só em termos alimentares, mas principalmente por lhes proporcionar a inventividade. Numa segunda represália, Zeus tanto manda Hermes acorrentar e supliciar eternamente Prometeu num alto rochedo, quanto envia como presente ao imprudente irmão de Prometeu, Epimeteu, a primeira mulher humana, a belíssima e sedutora Pandora, semelhante a uma deusa, portando consigo um vaso grávido de males. Diversos deuses, masculinos e femininos, a pedido de Zeus, auxiliaram na construção da primeira mulher¹, desde a modelagem do barro², passando pela indumentária e adereços os mais sofisticados, até o dom da “mentira, sedutoras palavras e dissimulada conduta.” (*Os Trabalhos e os dias*, v.78). “Dela descende a geração das femininas mulheres,/ Dela é a funesta geração e grei das mulheres,/ grande pena que habita entre homens mortais,/ parceiras não da penúria cruel, porém, do luxo.” (*Teogonia*, vs. 590-593). O mítico cavalo de Troia não foi o primeiro “presente de grego”. Pandora, de aparência deslumbrante, por uma espécie de curiosidade tóxica, destampa o vaso trazido por ela e, num átimo, libera todos os males que antes não havia no mundo, ficando lá dentro apenas a esperança³. A imprudência de Epimeteu ao se guiar pela aparência, deixa entrar pela primeira vez no mundo todas as doenças e preocupações, todas as perturbações, incluindo nisso os filhos. Eis que surge o mundo tal como conhecemos hoje, marcado pela dor e sofrimento⁴.

A profundidade e beleza desse mito não esconde a misoginia cultural grega que deprecia e culpabiliza a mulher pelo que há de pior no mundo. Outra marca importante dessa misoginia encontramos explicitada na *Odisséia* de Homero, quando o jovem

¹ Daí seu nome, que significa: todos (pân) os presentes (dóra).

² Pandora foi feita do barro, assim como o vaso que ela portava.

³ O que sinaliza a expectativa do futuro, nem bom, nem mal, mas sempre incerto.

⁴ Platão, em *O Político*, faz alusão precisamente a essa transformação da vida no mundo, ao narrar o mito de Cronos: antes, na era de Cronos, os homens nasciam da terra e não havia nem mulheres nem crianças, até que, num súbito giro radical, começa a era de Zeus, quando passou-se a viver num mundo marcado indelevelmente pela imperfeição, o nosso mundo até hoje (*Político*, 268d-274e).

Telemaco interrompe sua mãe em plena manifestação pública motivada por um profundo desconforto pessoal, e ordena que ela silencie e se recolha: Mãe – diz ele – “Para o teu quarto recolhe-te e cuida dos próprios labores,/ roca e tear, e às criadas solícitas ordens transmite/ para que tudo executem, que aos homens importa a palavra,/ mormente a mim, a quem cumpre assumir o comando da casa.” (Canto I, vv.356-359). A personagem de Sófocles Tecmessa aconselhando seu esposo Ájax, escuta dele palavras que se tornaram famosas: “Mulher, silêncio é o adorno das mulheres”. (*Ájax*, v.293). Ao que ela responde: “E eu me calava, enquanto ele partia”. (*Ájax*, v.294). Beard, comentando a prática cultural do silenciamento da mulher no mundo grego antigo, resume: “Discursar publicamente era uma – senão *a* – característica que definia a masculinidade”⁵ (BEARD, 2023, p.28). E ela acrescenta: “Em nenhum autor do teatro ateniense, a exploração do feminino é uma licença à participação da mulher⁶. Por trás das máscaras, são homens do ofício de ator que falam, arte proibida ao sexo feminino. Uma metáfora, testemunho de que, na voz do ator, não é a mulher que fala”⁷ (ANDRADE, 1999, p. 276). Já no fim da Oração Fúnebre de Péricles, construída e conservada por Tucídides, o general grego aconselha as viúvas dizendo: “Grande será a vossa glória se não ficar abaixo das qualidades que a natureza vos deu e se o vosso bom nome não se prestar a ser falado entre os homens em louvor ou em má-língua.” (TUCÍDIDES, II, 35-44). Na *Política* de Aristóteles, a inferioridade por ele atribuída à mulher é então justificada em virtude da incompletude de sua alma que seria essencialmente menos dotada para o *lógos* e conseqüentemente para a participação política (*Política*, I, 1260 a-b).

Nas duas cidades que costumam emblematicamente representar, até hoje, o modo de ser e comportar-se da sociedade grega antiga como um todo, Atenas e Esparta, a subjugação das mulheres e seu silenciamento social era prática habitual, ainda que cada uma dessas cidades apresentasse regras comportamentais diferentes para elas.

É bastante conhecido que o papel social das mulheres espartanas era bem mais amplo do que, por exemplo, o das atenienses. Elas não só podiam, mas tinham que participar desde cedo, com os homens, da preparação para a guerra, através da prática da resistência ao frio e de rigorosos exercícios físicos. A maior parte de suas vidas elas

⁵ Beard, Mary. *Mulheres e Poder. Um manifesto*. Trad. Jennifer Koppe. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

⁶ Nem mesmo na comédia aristofânica.

⁷ Há uma comicidade especial em *Assembleia das Mulheres* quando atores que representam papéis femininos, vestidos de mulher, precisam travestir-se de homens.

viviam em ambientes extra-domésticos, algo impensável para a ateniense comum. Entretanto, a educação das espartanas e dos espartanos, era regida e se dava exclusivamente a serviço do Estado. Os homens deveriam tornar-se guerreiros excelentes, as mulheres, parideiras ideais. A partir dos sete anos de idade era o Estado o responsável pela aprendizagem e cuidado de seus filhos. As meninas também praticavam exercícios físicos e participavam nos torneios esportivos, mas para terem uma gestação saudável e um bom parto. Eram também alfabetizadas e instruídas em poesia, música e dança, conhecimentos tidos pelo Estado como fundamentais, mas para seguirem dando orientação adequada a seus descendentes. A morte digna, a bela morte, para uma espartana era durante o parto, enquanto para o espartano era a morte em batalha. Ao completarem sua formação pedagógica, estavam prontas para terem sua família e defender a honra da pátria. Com a autorização do Estado podiam se casar, depois de serem testadas para que fosse comprovada a sua fertilidade. Se as espartanas podiam atuar nos assuntos administrativos dos maridos em sua ausência (muitas vezes em guerra), por outro lado, jamais chegavam a exercer efetivamente o poder político ou ter sua autonomia reconhecida. Plutarco registra em *Moralia* III, algumas máximas de mulheres espartanas, muitas delas relativas à sua postura como mães diante de seus filhos mortos em batalha. Invariavelmente, sua postura é a de sobrepor à sua dor o bem servir à pátria. Por exemplo, uma delas “ao ouvir que seu filho havia morrido com valentia e nobreza no campo de batalha, exclamou: ‘Sim, era meu.’ Mas, ao ser informada de que seu outro filho se teria salvo por um ato de covardia, disse: ‘Pois não era meu’. (*Moralia*, III, 257). Uma outra, que havia enviado seus cinco filhos à guerra e aguardava ansiosamente o resultado dos acontecimentos, ao querer ser informada por um mensageiro que lhe respondeu que todos eles haviam morrido, disse a ele: “Mas eu não perguntei isso, e sim como vai a Pátria”. E quando ela soube que Esparta tinha vencido, exclamou: “Então aceito feliz a morte de meus filhos” (*Moralia*, III, p. 255). Na relação conjugal a espartana age de modo submisso como veremos a partir, igualmente, de dois exemplos oferecidos por Plutarco: Alguém perguntou a uma espartana se ela cedia à sedução e ela disse: “Desde menina aprendi a obedecer a meu pai; quando me tornei mulher, a meu marido. Assim, se me propuseres coisas justas, exponha-las com clareza, em primeiro lugar, a meu marido.” (*Moralia*, III, p. 257-258). E por fim, “Uma espartana foi perguntada se havia tido relações íntimas com seu marido, respondeu: ‘Eu não, ele é que teve comigo.’” (*Moralia*, III, p.258)

Em Atenas, por sua vez, as mulheres tinham, em geral, sua atuação restringida ao *oikos*⁸, âmbito do lar e da procriação, o qual as separava da realidade masculina, mostrando com mais explicitude do que em Esparta seu isolamento da vida pública. Não eram consideradas cidadãs, já que os cidadãos da cidade eram aqueles que participavam e usufruíam dos direitos cívicos e políticos. É, pois, óbvio constatar que as atenienses jamais podiam exercer qualquer função política. O caráter que a sociedade exigia da ateniense consistia em decência, recato e simplicidade. Uma das principais virtudes da mulher deveria ser a de obedecer ao seu chefe, ou seja, aquele que detinha o poder sobre ela, primeiro o pai depois o marido ou outro homem que de maneira legal tivesse condições de substituir os outros. Como o escravo, essas mulheres deviam, portanto, submeter-se ao seu senhor que era o responsável por zelar por seus planos. Para elas estava reservado o cuidado dos filhos, do marido, os afazeres domésticos, enquanto aos homens cabiam todas as funções externas, como o trabalho, o dever cívico na assembleia e nas guerras, e a ocupação dos cargos políticos elevados.

A sociedade grega antiga era eminentemente hierarquizante. Habitava-se a dividir a realidade entre um superior e um inferior. Entendia-se a superioridade dos deuses como o sagrado e radical “Outro”. Por outro lado, em meio aos mortais, chamava-se de inteiramente “outro”, mas agora num sentido inferiorizante, todo aquele que não era identificado ao grupo hegemônico que se considerava superior. Assim, os gregos se distinguiam dos bárbaros, os senhores se distinguiam dos escravos e os homens se distinguiam das mulheres. No entanto, quando levamos em consideração as inúmeras figuras femininas poderosas de sua mitologia, deusas ou mortais⁹, percebemos que o papel da mulher no mundo grego antigo é muito mais complexo e problemático

⁸ *Oikos* é um termo que se encontra já nos poemas homéricos vinculado a uma realidade social e política mais restrita, que antecede a pólis. Ainda assim, o *oikos* vai continuar existindo até o final do período clássico, mesmo que em tensão permanente com um mundo em transformação. Por *Oikos* podemos entender uma unidade social e de produção que comportava, antes de tudo, uma família nuclear composta por pai, mãe e filhos. Essa família se organizava a partir de uma hierarquia rígida, onde o pai era o senhor e exercia poder absoluto sobre os demais e sobre o que acontecia no *oikos*. Também faziam parte do *oikos* as terras e demais bens - imóveis, casas, estábulos, depósitos -, todos propriedade do senhor; e os bens humanos, principalmente os escravos. Em contraposição a *oikos*, está *pólis*, uma instituição que possui definição no quadro político da cidade-estado grega. É um estado jurídico que se realiza a partir do momento em que as relações entre os membros da comunidade, qualquer que seja sua extensão, passam a ser definidas por normas escritas e retiradas da interpretação arbitrária dos indivíduos. Esse momento de constituição vem de necessidades sociais e mudanças econômicas e fundiárias (FLORENZANO, 2001). O espaço privado, que tinha também uma divisão do trabalho (homens cuidavam do gado e da terra, mulheres fiavam, etc) era, portanto, um espaço dedicado às mulheres comuns, que exerciam suas funções de esposas e mães, enquanto os homens ocupavam os espaços externos, participavam ativamente da vida política e gozavam de liberdade (CAMPOS, 2015).

⁹ Só para fazer uma rápida menção, dentre as deusas: Atena, Hera e Afrodite; dentre as mortais: Antígona, Medeia e Fedra.

do que se costuma entender. Contraditoriamente ao que vimos até aqui, a mulher também aparece na cultura grega como um “Outro” superior.

Interessa-nos particularmente, neste trabalho, nos aproximar, em primeiro lugar, de algumas mulheres que, de algum modo, se distinguiram da maioria. Pensamos nas pitagóricas, nas *pornai* ou prostitutas comuns, nas *hetairai* ou prostitutas de luxo, nas sacerdotisas¹⁰, a fim de percebermos até que ponto sua distinção chegava, ou não, a burlar o entendimento e comportamento feminino da sociedade em que viviam. Em segundo lugar, pretendemos nos aproximar daquelas personagens a quem Platão deu voz privilegiada em sua obra: Diótima (*O Banquete*) e Aspásia (*Menexeno*), ambas apresentadas como mestres da personagem platônica Sócrates, a primeira delas como mestre das coisas do amor, a outra, como mestre de retórica, uma condição que as exhibe com uma superioridade ímpar.

2

2.1 Pitagóricas

O círculo pitagórico ficou conhecido na antiguidade como uma escola que abrigou várias mulheres. Pitágoras contribuiu para a formação de mulheres de diversas regiões da Grécia, incluindo sua esposa, Theano de Crotona, e filha, Arignote. Diógenes Laércio diz que “Aristoxênos afirma que Pitágoras tirou a maior parte de suas doutrinas éticas da sacerdotisa délfica Temistocléia” (LAÉRCIO, VIII, I,8), o que indica uma condição da mulher que impunha respeito, como veremos adiante.

A maioria da literatura que nos foi legada das mulheres do círculo pitagórico chegou na forma de cartas que umas delas endereçavam às outras. Essas cartas, na sua maior parte, mas não só, mostram reflexões éticas tanto provenientes do, quanto

¹⁰ Gostaríamos de nos dedicar também à compositora e poetisa Safo, por ser uma mulher que muito se destacou em seu tempo, mas não o faremos por nos parecer que ela destoa dos casos que iremos considerar. A chamada “Décima Musa”, atuou de forma totalmente independente da sombra masculina, tendo criado ela própria, acredita-se, uma escola para mulheres. Sua poesia não pretendia “fazer filosofia”. Ela evocava frequentemente as Musas, a deusa Afrodite, Eros e situações amorosas, mas sem reproduzir em seu conteúdo os papéis padrão gregos do homem e da mulher, nem tampouco moralizar o sexo. O desejo ardente não lhe parecia ser censurável: “eu desejo e muito me abraso” (FLORES, 2017, Fragmentos, Livro I, 36); “Eis que Eros solta-membro estremece-me/agridoce intratável reptílico” (FLORES, 2017, Fragmentos, Livro IX, 130); e ainda: “Ó mãe querida, não consigo mais tecer a trama:/queimo de amor por um moço, e a culpa é da lânguida Afrodite.” (FLORES, 2017, Fragmentos, Livro VII, 102). Deixamos a consideração de Safo para uma outra oportunidade.

dirigidas ao universo doméstico feminino, seja enquanto mães, seja enquanto esposas. Dizia, por exemplo, Theano de Crotona sobre a adequada educação dos filhos:

Eu ouvi dizer que você está criando seus filhos no luxo. A marca de uma boa mãe não é dar atenção ao prazer de seus filhos, mas à educação com vistas à temperança. (THEANO DE CROTONA *apud* ZIRBEL&SATTTLER, 2020, p. 26).

A pitagórica Fintis escreve em *Sobre a moderação da mulher*:

A virtude da mulher é, por excelência, a moderação [75], pois mediante ela será capaz de honrar e amar ao próprio esposo. Muitos são talvez aqueles que opinam que não é adequado à mulher filosofar [76], como tampouco o é montar a cavalo ou discursar ao povo. Eu [77], de minha parte, creio que algumas coisas são próprias ao homem, outras à mulher, e outras comuns ao homem e à mulher; umas mais próprias ao homem que à mulher e outras mais próprias à mulher que ao homem. São próprias ao homem, dirigir o exército, governar a cidade e discursar ao povo; são próprias à mulher, cuidar da casa, permanecer dentro dela e aguardar e servir ao esposo [78]. (FINTIS *apud* ZIRBEL&SATTTLER, 2020, p. 11)

Melissa, em *Carta a Cleareta*, faz distinção entre as formas de se vestir e portar que a mulher do *oikos* deveria ter em oposição às prostitutas:

Assim, pois, é necessário que a mulher sábia e livre¹¹ se apresente frente a seu legítimo marido discretamente vestida, sem ostentação, com roupa branca, limpa e simples, nem cara nem luxuosa [49]. Deve evitar, por isso, os vestidos transparentes, aqueles de cor púrpura e aqueles bordados em ouro. Porque tais vestes são úteis para as prostitutas em vista à caça de suas muitas presas, mas para uma mulher que satisfaz somente ao seu próprio marido, o adorno é o caráter e não os vestidos. Contemplar a beleza de uma mulher livre cumpre a seu marido, não aos vizinhos ao seu redor. Traga em tua feição o rubor que indica o pudor ao invés do pó de maquiagem, a perfeição moral [50], a decência e a temperança, ao invés de ouro e esmeraldas. (MELISSA *apud* ZIRBEL&SATTTLER, 2020, p. 6).

As pitagóricas, no entanto, tematizaram outros assuntos. Um dos “sagrados discursos” sobre a matemática e sua relação com a harmonia e o cosmo foi proferido por Arignote, filha de Pitágoras:

... a eterna essência do número é a causa mais providencial de todo o céu, terra e da região entre eles. Da mesma forma ele [o número] é a

¹¹ Nascidas livres.

raiz da existência contínua dos deuses e *daimones*, bem como a dos homens divinos (ARIGNOTE *apud* ZIRBEL&SATTLER, 2020, p. 10)

Por sua vez, Theano de Crotona, a mulher de Pitágoras, que recomenda a toda mulher a intelectualização¹², esclarece em *Sobre a piedade*, qual era de fato a ideia de Pitágoras sobre a composição do universo, diferente da compreensão usual:

Eu aprendi que muitos dentre os gregos acreditam que Pitágoras disse que todas as coisas são geradas [a partir] do número. A própria afirmação [disso nos] coloca uma dificuldade: como podem coisas que não existem ser concebidas [como capazes de] gerar? Mas ele não disse que todas as coisas vêm a existir a partir do número; mas de acordo com número – [pelo motivo] de que a ordem [a ideia de ordem; de ordenação; e a própria ordem das coisas], no sentido primário, estar no número e ser pela participação na ordem que um primeiro e um segundo, e o resto, sequencialmente, são atribuídos a coisas que são contadas. (THEANO DE CROTONA *apud* ZIRBEL&SATTLER, 2020, p. 24)

O escrito da pitagórica Perictione, *Sobre a sabedoria*, versa sobre a natureza propriamente racional dos seres humanos e sua função de conhecer a realidade: “O ser humano nasceu e é composto para contemplar a razão da natureza em sua totalidade, e a função da sabedoria é esta mesma: possuir e contemplar a inteligência dos seres” (PERICTIONE *apud* ZIRBEL & SATTLER, 2020, p. 22).

Essa pequena amostra dos *escritos* das pitagóricas as coloca num lugar atípico e que faz com que estejamos falando delas depois de mais de dois mil anos. Entretanto, sobretudo no campo ético, nos parece que elas se mantiveram confirmando o modo de ser da mulher dedicada ao *oïkos* e submissa aos homens, o que talvez estivesse diretamente implicado para sua aceitação no círculo intelectual masculino a que pertenciam.

2.2 Prostituição Sagrada

Sacerdotes e sacerdotisas eram particularmente respeitados no mundo grego, mesmo não havendo aí regras gerais para exercer o sacerdócio. Era o costume (*nómos*), assegurado por um sacerdote ou uma sacerdotisa, que orientava a prática religiosa, sem que houvesse uma doutrina única a ser observada. Cada deus, a princípio, “aceitava

¹² “Melhor estar em um cavalo em fuga [disparado] do que ser uma mulher que não reflete” (THEANO DE CROTONA *apud* ZIRBEL&SATTLER, 2020, p. 25)

qualquer um” para consagrá-lo, desde que se cumprisse o *nómos* da comunidade local e os requisitos básicos de pureza como, por exemplo, evitar contato com a morte e com as grávidas. A tradição de ritos e mitos era aprendida por imitação e participação. O sacerdócio não era uma forma de vida, mas um serviço temporário que trazia muito prestígio, sendo de tempo parcial; Burckert alude uma inscrição segundo a qual o sacerdote devia estar presente no santuário ao menos dez dias no mês. Tampouco o sacerdócio é um status geral, mas implica estar a serviço de um deus específico em um santuário particular. Aliás, uma mesma pessoa podia supostamente dedicar-se a diversos sacerdócios. Era comum que as sacerdotisas servissem a deusas e os sacerdotes a deuses, ainda que pudesse ocorrer diferente, como é o caso do deus Dioniso, do Apolo délfico e do Zeus de Dodona, os três sendo sempre consagrados por mulheres. De qualquer forma, os que cumpriam o sacerdócio, de ambos os sexos, eram considerados pessoas sagradas e eram honrados pela comunidade como ao próprio deus que elas serviam (BURCKERT, 2007).

2.2.1 Deusa Afrodite

Afrodite, mais conhecida como a deusa do amor, tem origem oriental. Era a grande deusa da fertilidade e do amor dos babilônios, fenícios e outros povos asiáticos. Seu primeiro santuário, como Afrodite Urânia (deusa do Céu)¹³, foi em Áscalon na ilha de Chipre. Desde a época pré-homérica foi adotada pelos gregos. (OTTO, 2005, p.80-81). Na Grécia era reconhecida sua onipotência sobre todos os gêneros de animais, seres humanos e deuses, exceto sobre Atena, Ártemis e Héstita.

Quando despertam os dias primaveris e o sopro frutífero do ocidente se renova, ó deusa, as aves dos ares são as primeiras a anunciar-te advento, arrebatadas pelo teu poder; as feras saltam pelas campinas exuberantes e atravessam as correntezas; assim enfeitiçados se seguem todos os bichos por onde os levas a cada um. No mar, nos rios, nos montes, nas frondosas moradas dos pássaros, no verdor dos campos, tu enches os corações de todos eles de doces desejos e fazes que ardentemente procriem. (Lucrécio I, 10 apud OTTO, 2005, p.85)

Hera é a deusa do matrimônio, não Afrodite, que promove o desejo todo poderoso a ponto de fazer com que se esqueça de tudo mais. As Afrodísias eram

¹³ Cada divindade grega ganhava diversos epítetos que, ligados diretamente a seus nomes, especificavam uma atuação daquele deus ou daquela deusa. No caso de Afrodite, havia, pelo menos, dois epítetos que já foram indicados acima: Afrodite Urânia e Afrodite Pandêmia (PLATÃO, Banquete, 181a-185c).

fogosamente celebradas pelos marujos que retornavam do mar alto. Manifestava-se desde o natural até as sublimes elevações do espírito, enfeitiçando através da graça e da sedução, permitindo gozar com a proximidade e a união. Sua graça é ao mesmo tempo sensibilidade e resposta, amabilidade, no sentido de favor, e doação (OTTO, 2005, 90-91).

2.2.1.1 Afrodite Urânia e a *Hierá Pornéia* (Prostituição Sagrada)

No Oriente Médio havia uma prática sagrada denominada *Hierá Pornéia*, Prostituição Sagrada, em que as sacerdotisas de Afrodite, através do ato sexual, serviam como mediadoras entre homens e deuses, promovendo a fertilidade tanto para a terra quanto para os casais, proporcionando prosperidade para toda a cidade. Essas sacerdotisas que serviam à deusa Afrodite Urânia, como toda sacerdotisa ou sacerdote, mereciam todo respeito, ainda que fossem denominadas escravas, mais precisamente, “escravas sagradas” (*hierodoulai*). O serviço à deusa lhes libertava efetivamente de algum modo. Havia um pagamento obrigatório, mas não previamente estabelecido, pelo ato sexual e ele era destinado para o templo da deusa.

Em território grego, só havia um templo de Afrodite que praticava a Prostituição Sagrada e que se situava na Acrópole de Corinto. Nesse templo havia mais de mil “escravas sagradas”, o que permitia que o templo acumulasse uma enorme fortuna. A prática dessas mulheres constituía uma atividade bastante particular, como era particular o exercício de todo sacerdócio.

2.2.1.2 Afrodite Pandêmia e as *pornai*, prostitutas comuns

Foi Sólon quem estabeleceu os primeiros prostíbulos (*oikískoi*) em Atenas, no Cerâmico, nos limites da cidade. Com a soma dos tributos obtidos através da regulação desses prostíbulos, Sólon chegou a erigir um templo dedicado à Afrodite Pandêmia ou Afrodite Popular, o primeiro que se construiu na Ática (VRISSIMTZIS, 2002, 84-85). As *pornai* não eram mulheres respeitadas na sociedade em que viviam, como fica claro, acima, na consideração da pitagórica Melissa. Tampouco eram mulheres que conquistaram alguma liberdade efetiva. Muito pelo contrário. Sua condição feminina diferenciada na cidade de Atenas começava com sua origem: eram escravas ou ex-escravas libertas por algum amante, ou livres imigrantes estrangeiras, e, em casos

extremamente raros, mulheres atenienses nascidas livres, mas que por algum motivo trágico perderam tudo e foram forçadas a escravizar-se, mas agora num sentido plenamente pejorativo, de escória da sociedade, e submetidas a uma proxeneta.

No *Banquete* de Platão, a personagem Pausânias se dedica a diferenciar Afrodite Pandêmia de Afrodite Urânia em seu discurso sobre Eros. A Afrodite Urânia era a mais velha, nascida apenas do sexo masculino, da espuma do membro viril de Urano. Essa Afrodite foi por ele associada a um modo moderado de conduzir as relações amorosas, envolvendo privilegiadamente os prazeres da alma, a inteligência, a constância, a amizade, o amor pelo saber e as demais virtudes. Já a Afrodite Pandêmia, ou Afrodite Popular estava relacionada a um modo de lidar com as relações amorosas oposto àquele último. Pausânias relaciona a Afrodite Pandêmia não só aos prazeres do corpo, mas à desmedida, inconstância, irreflexão, interesse financeiro e egoísmo. O fato de o primeiro prostíbulo erigido por Sólon ter sido feito em nome de Afrodite Pandêmia, leva a crer que esta seria a Afrodite cultuada de perto pelas *pornai*¹⁴.

2.2.1.3 Afrodite Urânia e as *Hetairai*, prostitutas de luxo

Havia ainda outro tipo de prostitutas, as cortesãs de luxo, damas de companhia, que não sofriam as mesmas restrições e interdições a que as mulheres comuns estavam sujeitas, e tampouco a discriminação excessiva sofrida pelas *pornai*, mesmo tendo em geral a mesma origem destas: eram escravas libertas por seus companheiros ou estrangeiras (MAZEL, 1988, 36). Como já indicado acima, é difícil discernir se elas cultuavam a Afrodite Pandêmia ou a Afrodite Urânia ou ambas. Diferentemente das prostitutas comuns, elas tinham uma certa autonomia, trabalhavam por conta própria, sem intermediários, gozavam de certo poder econômico¹⁵ e conduziam seus negócios abertamente em Atenas, além de poderem ter seus próprios escravos. Eram as denominadas *hetairai*, mulheres letradas, bem educadas, normalmente muito belas. O sexo era apenas um elemento na sua atividade social. Como seu nome mesmo indica, elas eram companheiras¹⁶, compartilhavam com os homens aqueles eventos que não admitiam as mulheres dedicadas ao *oikos*, como é o caso, por exemplo, dos banquetes,

¹⁴ Termo proveniente do verbo *pérnemi*: vender. As *pornai* eram “aquelas que estão à venda”.

¹⁵ Algumas chegaram a acumular muito dinheiro. “Diz-se que Frinéia, depois da destruição de Tebas pelo exército de Alexandre, o Grande, propôs que a cidade fosse reconstruída às suas expensas, com a condição de que fosse colocada na entrada da cidade uma inscrição declarando que: “Alexandre destruiu-a e Frinéia, a hetaira, reconstruiu-a (ATHENEU, XII, 591d)” (VRISSIMTZISIS, 2002, 96).

¹⁶ *Hetairós*, em grego, quer dizer: companheiro.

onde tocavam flauta ou outros instrumentos musicais, dançavam, participavam eventualmente dos debates os quais variavam desde os assuntos cotidianos até os políticos e filosóficos, e por fim, entregavam seus corpos a orgias que pudessem acontecer. Elas exerciam a sedução pelo “espírito, habilidade, flexibilização, sedução da alma, do espírito e dos sentidos, inteligência e abertura, ou seja, a excelência dos méritos que, na mulher, não representavam nem a volúpia brutal, nem o dever doméstico.” (MAZEL, 1988, 36). As *hetairai* eram muito caras e normalmente levavam uma vida suntuosa. Frequentemente associavam-se a homens ilustres, políticos, estrategos, artistas, filósofos:

Há uma crença generalizada de que todas as *hetairai* eram extremamente cultas e participavam dos debates filosóficos – se não filosofassem elas próprias! Isso só é verdade em relação a algumas poucas dentre elas, como Leóntion, companheira do filósofo Epicuro, Marmáron, Hedéia, Erótion e Demelate - todas discípulas de Epicuro – Aspásia (se de fato havia sido originalmente uma hetaira), Hiparquia, a companheira do filósofo cínico Crates, e Lâmia, que reconstruiu o pátio Variegado (*Poikile Stoá*) dos Sicíones. Entretanto, seus principais atributos eram a beleza excepcional, a perspicácia e a relativa competência nas discussões. (VRISSIMTZIZ, 2002, P.95)

A *hetaira* Teódote que Xenofonte faz conversar com Sócrates no passo III, 11 do *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, aparece possuindo beleza deslumbrante, mas não muita perspicácia, já que é o filósofo quem lhe instrui nas artimanhas da sedução, uma sedução para apropriar-se de bens ou até mesmo para garantir seu sustento elevado. Elas eram chamadas “companheiras” precisamente porque sua existência vinculava-se diretamente a homens, aos quais, em cada caso, permaneciam ligadas por longo tempo. A longevidade de suas relações e sua atividade intelectual, intensa ou não, nos leva a aproximá-las da denominada Afrodite Urânia. A emancipação social pelo amor por parte das *hetairai* muitas vezes sofria revezes. Por outro lado,

o êxito insolente de certas *hetairai* de ‘alto vôo’ exprime sua ambiciosa tentativa de flerte com a classe dominante. Não podendo ser mulheres de rei, rainhas de um povo, investidas publicamente do poder, algumas cortesãs de exceção decidem ser rainhas dos reis, senhoras dos senhores, de modo a deter a realidade do poder ao termo de uma ginecocracia bem compreendida. Governando os governantes, inspirando os poetas e os escultores, elas governam indiretamente a cidade, mantendo a face oculta do gênio grego. (MAZEL, 1988, 36)

Logo no início do *Banquete* de Platão, assistimos à dispensa sumária de uma flautista, aparentemente uma *hetaira*:

Ouvindo isso, concordam todos em não passar a reunião embriagados, mas bebendo cada um a seu bel-prazer. Como então é isso que se decide, beber cada um quanto quiser, sem exageros, o que sugiro então é que mandemos embora a flautista que acabou de chegar, que ela vá flautear para si mesma, se quiser, ou para as mulheres lá dentro; quanto a nós, com discursos devemos fazer nossa reunião hoje.”
(*Banq.*, 176e).

Se é certo que, em Platão, mais importa a verdade filosófica do que a verdade cronológica, não havendo relevância se um fato temporalmente distante é rememorado ou simplesmente recriado por suas personagens; se há a presença efetiva de uma personagem ou um discurso proferido por ela através de outrem; e até mesmo se tal personagem de fato existiu (daí sua obra estar repleta de anacronismos), também o é que, em sua filosofia, a escolha dessas personagens e a descrição, detalhada, do cenário de cada diálogo, são elementos meticulosamente pensados pelo autor.

Platão não colocaria essa cena em seu banquete de ideias se não tivesse alguma importância. Ele faz questão de diferenciá-lo dos demais banquetes habituais, primeiro, quando limita a bebida para os simposiarcas presentes, depois, quando exclui a participação da flautista. A música aguda da flauta atrapalharia a conversa entre os amigos e que se pretendia séria. Supomos, no entanto, que há ainda algo mais envolvido na expulsão da flautista. Com esse gesto ele impõe a reunião de uma suposta *heraira* (lembramos que uma das atividades das *hetairai* consistia em tocar nos banquetes) às outras mulheres da casa, que normalmente não estariam mesmo presentes no banquete. Seu gesto isola, portanto, a conversa filosófica, pertinente ao mundo masculino, de todas as mulheres: as menos e as um pouco mais livres, as menos e as um pouco mais instruídas.

Entretanto, no momento mais sublime desse mesmo diálogo, entrará subitamente em cena a voz de uma Mulher (com maiúscula), a da sacerdotisa Diotima, vocalizando a filosofia por excelência. Num outro momento de sua obra, no *Menexeno*, Platão também faz uma outra Mulher falar com propriedade filosófica e política, Aspásia.

Como indicamos anteriormente, a mitologia grega apresenta, de forma contraditória, sua visão do sexo feminino, ao mesmo tempo poderoso e inferiorizado.

Na obra platônica poderemos encontrar as duas situações: a mulher como o “outro” inferior e a mulher como “Outro” até mais elevado que o homem. Por isso seguiremos com Platão até nos encontrarmos com Diótima e Aspásia, no intuito de nos aproximarmos desse “Outro” feminino.

3.1 Mulheres comuns em Platão

Como acabamos de afirmar, Platão dá importância singular à voz de duas mulheres incomuns no mundo grego, e mais ainda na sociedade ateniense. As duas são estrangeiras. No *Banquete* fala longamente a sacerdotisa Diótima, instruindo Sócrates acerca do amor. No *Menexeno* fala longamente Aspásia, ensinando retórica a Sócrates. A dramaticidade da obra platônica, sempre a serviço da tematização filosófica, leva esse pensador a escolher minuciosamente suas personagens. A fim de compreendermos sua escolha por tais personagens femininas, iremos à *República*, obra em que o papel da mulher na sociedade é explicitamente considerado por ele.

A *República* é uma obra eminentemente política, que pretende vislumbrar, através do pensamento, uma cidade virtuosa e feliz para todos os seus membros. Do Livro II ao Livro VII, assistimos à educação do grupo destinado a guardar a cidade, a protegê-la internamente de possíveis sedições, e externamente de invasões estrangeiras que possam ameaçar a liberdade de toda comunidade. Os guardiões precisam ser educados para que se revelem e se mantenham virtuosamente perfeitos. Ao longo da análise da educação adequada aos guardiões, Platão faz comparações com comportamentos reprováveis a serem evitados e não raramente faz aparecer a mulher como protagonista de tais comportamentos censuráveis. Sempre que faz isso, ele considera a mulher de um modo geral, mostrando que sua avaliação a esse respeito não difere do modo de pensar do homem ateniense daquela época. Vamos mostrar alguns exemplos:

Soc.: Fazemos bem, por conseguinte, em tirar dos varões ilustres as lamentações, para dá-las às mulheres, – excluídas, aliás, as de maior merecimento – e aos homens de pouco préstimo, para que possam envergonhar-se de assim proceder os que educamos para guardas da cidade. (*Rep.* III, 387e-388a)

Soc.: Não admitiremos, portanto, que os jovens de que cuidamos com o propósito de fazer deles cidadãos de bem, por isso mesmo que são homens, imitem as mulheres, tanto novas como velhas, ou seja no ato de insultar qualquer delas o marido, ou quando alguma se ponha a

rivalizar com os deuses, por pura jactância, isso, quando estão felizes; ou na infelicidade, quando se entregam ao choro e a lamentações. Uma mulher doente ou amorosa, ou em trabalho de parto, é o que nunca lhes permitiremos¹⁷. (*Rep.* III, 395d-396a)

Soc.: Realmente, a multiplicidade e variedade das paixões, os prazeres e as dores, encontram-se, de regra, nas crianças, nas mulheres e nos escravos, como também na maioria menos prestimosa dos homens denominados livres. (*Rep.* IV, 431b)

Não te parece vilania e cupidez espoliar cadáveres, e pensamento mesquinho, mais próprio de mulheres, considerar inimigo o corpo sem vida, quando, de fato, o inimigo já voou para longe, deixando ali apenas o seu equipamento de combate? (*Rep.* V, 469d)

Note-se que na primeira citação ouvimos falar de mulheres com mérito, mulheres de exceção. Trataremos disso mais adiante. Às mulheres em geral está associado algum tipo de perversidade ou fraqueza e que o que há de menos prestável no homem comum é comparado ao hábito das mulheres de um modo geral.

No Livro VIII da *República* o tratamento pejorativo dado à mulher em geral é levado ao extremo, quando ela é identificada como sendo a causa da corrupção da Bela Cidade esmeradamente construída pelo pensamento. Veremos como a *pleonaxia* (ganância, insaciabilidade, ambição desmedida), vício devastadoramente destruidor da harmonia virtuosa da cidade, nasce precisamente numa mulher, fazendo ecoar o mito hesiódico de Pandora.

No Livro V, à luz da eugenia, haviam sido tratados e regrados, pela personagem Sócrates, a união dos jovens casais no interior da *Kallípolis* a fim de se garantir, para a manutenção da cidade, uma prole o mais excelente possível. No Livro VIII o tema do casamento retorna, mas agora para mostrar o que acontece quando se realizam casamentos imperfeitos. Uniões imperfeitas da elite geram filhos imperfeitos, pondo a perder a formação do caráter do futuro dirigente, e conseqüentemente pondo a perder também o regime político supostamente perfeito. Para mostrar a corrupção da Aristocracia perfeita, Platão faz Sócrates encarnar uma Musa que descreve como os casamentos entre deuses e os entre mortais devem obedecer, cada um especificamente, a uma certa numerologia sagrada. No caso dos deuses, o número a ser obedecido para estabelecer um casamento é sempre um número inteiro, não apresentando maiores problemas para ser observado. No caso dos casamentos entre mortais, o número sagrado

¹⁷ Alusões a cenas das tragédias e comédias.

a ser observado, diferentemente de um número inteiro, é o seguinte número geométrico em itálico:

Soc./Musa: Para a geração dos seres divinos há um período que abrange um número perfeito; para a dos homens, pelo contrário, esse período é compreendido em um número no qual certas multiplicações dominadoras e dominadas, progredindo em três intervalos e quatro termos de números semelhantes, crescentes ou decrescentes, chegam a estabelecer entre as partes do conjunto uma correspondência racionalmente representável. Sua base epítrita acrescida do número cinco, quando multiplicada três vezes, gera duas harmonias, uma das quais é feita de um número igualmente igual e de cem tomado cem vezes, enquanto o outro é feito em parte de fatores iguais e em parte de desiguais, a saber, de cem quadrados de diagonais racionais de cinco, cada um diminuído de um, ou de cem quadrados de diagonais irracionais, diminuídos de dois, e de cem cubos de três. (VIII, 546b-c)

Tal número geométrico difícilimo (ou impossível) de compreender e que deveria orientar os mortais para o estabelecimento de seus casamentos, nos leva a crer que o erro se faz praticamente inevitável. E Platão mostra, através de Sócrates, como se erra pela primeira vez: um homem perfeitamente virtuoso, formado pela cuidadosa educação do guardião da cidade ideal, casa-se (equivocadamente) com uma mulher desajustada, inadequada, imperfeita em virtude, que se tornará mãe e educadora de um menino que não poderá mais ser perfeito como o pai.

O desajuste de tal mulher/mãe se revela na sua insatisfação com uma vida proporcionada pelo caráter guardião do marido, isto é, uma vida sem bens materiais e totalmente desconectada de qualquer forma de poder. Essa mulher/mãe interessada na posse de bens e poder, irá, portanto, inculcar no filho essa sua insatisfação, além de instruí-lo sobre um suposto desamor e desafeto do pai para com a própria família, o que irá provocar na criança assim educada, o surgimento da primeira decadência de caráter: o homem perfeitamente aristocrata dará lugar ao homem de caráter timocrata:

Soc.: Para começar, quando ouve a mãe queixar-se de que o marido não faz parte do governo, o que a deixa humilhada perante as outras mulheres; e depois por não o ver interessado em juntar dinheiro nem disposto a lutar com os outros ou a invectivá-los, tanto nos tribunais, em particular, como nas assembleias, porém, inclinado a aceitar com indiferença tudo quanto assaquem contra ele, e também quando observa como só pensa em si próprio e não lhe dá a mínima atenção, nem para distingui-la, nem para desprezá-la: irritada com tudo isso, diz que seu pai não é homem, é mole demais, e desfere contra ele mil outras assacadilhas, como as que as mulheres costumam cantar em semelhantes casos. (*Rep.* VIII, 549c-e)

Nessa passagem do Livro VIII, está dito com clareza que, depois do erro ‘numerológico’, uma mulher/mãe é a primeira culpada pelo mal, pela decadência, pela degeneração do filho, e conseqüentemente, do regime político, já que esse filho virá a ser o próximo dirigente. Entretanto, há também um outro fator que se faz presente aqui: a relação entre um guardião, homem de exceção, e uma mulher comum, algo que, como veremos, não poderia se configurar senão como um erro.

Mas nem a imagem contundente da força destrutiva da mulher, nem aquelas outras imagens vistas acima e que se encontram presentes na *República* perfazendo a atuação sempre negativa e viciosa das mulheres, esgotam ou dão conta plenamente da representação platônica da mulher no mundo. E é precisamente na mesma obra *A República* que poderemos ver isso.

3.2 Mulheres de exceção em Platão

Já dissemos que ao longo de vários livros da *República*, do II ao VII, Platão se dedica a estabelecer passo a passo a educação dos guardiões da cidade, homens que desde o início são de exceção, raros pelas características *sui generis* de suas almas e que continuarão raros ao longo do processo de sua educação. Desde a mais tenra infância os que terão educação de guardiões são pinçados em meio a todos. Seu comportamento ao brincar como crianças já deve indicar algumas características básicas: o guardião tem que trazer misturadas na alma duas virtudes opostas: coragem e temperança, tem que gostar de estudar e ter boa memória, não pode ter apreço por bens materiais – pois, nem mesmo salário ele irá receber – ou pelo poder, além de não poder ligar para a sua própria privacidade, pois terá sempre vida coletiva. Além das características básicas de um caráter incomum, ao mesmo tempo doce e impetuoso, que justifica escolher umas e não outras crianças para serem educadas, a educação musical e física extirpa de vícios que elas receberão confirma ainda mais sua distinção em relação aos demais. Sua formação intelectual se aprofunda na juventude, conduzindo até o desenvolvimento pleno da dialética enquanto método para exercitar o discernimento com perfeição, o qual culmina com a visão direta da ideia do Bem. O filósofo seria esse que pode alcançar o Bem enquanto orientação intransferível de todo e qualquer discernimento, o que o capacita para ser o melhor governante, o único a poder resolver toda questão política com justeza e precisão.

Ora, no Livro V da *República*, vemos mulheres terem a mesma educação dos guardiões. Não nos enganemos, porém, não se trata de mulheres comuns. Assim como os guardiões são homens de exceção, as mulheres que habitam comunitariamente com eles são igualmente mulheres de exceção. O critério que distingue tais homens e mulheres, longe de ser o gênero, é o seu caráter raro, também chamado “natureza” por Platão, uma natureza que, se ainda não desenvolveu plenamente a sabedoria, pelo menos é dotada com certeza de nítida potência para tal, o critério que distingue os homens e mulheres de exceção é a disposição para a sabedoria. Assim, a partir dessa mesma natureza (que nada tem a ver com gênero), homens e mulheres devem ter a mesma educação e exercer a mesma função.

Soc: Sendo assim, se os sexos masculino e feminino parecem diferir na aptidão para determinadas artes ou ocupações, diremos que é preciso atribuir a cada um a que lhe convém. \mas, se virmos que a diferença consiste apenas em gerar filhos o homem e em dá-los à luz a mulher, não poderemos, de forma alguma, admitir como demonstrado que a mulher difere do homem na questão com que nos ocupamos. Pelo contrário: continuaremos a sustentar que tanto os nossos guardas como suas mulheres devem desempenhar funções idênticas. (*Rep.*, V, 454d-e)

E ainda:

Soc.: Sendo assim, meu caro, não há ocupação especial na administração da cidade que toque apenas à mulher, na qualidade de mulher, ou ao homem, enquanto homem; as aptidões naturais são igualmente distribuídas nos dois sexos, poderão exercer, por natureza, qualquer função, tanto a mulher como o homem, com a diferença de que a mulher é fisicamente mais fraca do que o homem.

Gla.: Perfeitamente.

Soc.: Iremos, então, incumbir os homens de tudo, sem nada atribuímos às mulheres?

Gla: De jeito nenhum.

Soc.: A meu pensar, o que acontece, conforme dissemos, é que algumas mulheres são médicas por natureza, e outras não; umas são de índole musical, e outras, verdadeira negação para a música.

Gla.: Certo.

Soc.: De outra parte, algumas terão disposição para a ginástica, enquanto outras não terão propensão para nenhuma dessas atividades.

Gla.: É assim também que eu penso.

Soc.: E então? Não há de haver também mulher filósofa ou, ainda, inimiga da filosofia? Ou corajosa uma, e outra pusilânime?

Gla.: Isso mesmo.

Soc.: Logo, haverá mulheres com temperamento de guarda, e outras sem essa disposição. E não foi com vistas a essa peculiaridade que escolhemos os guardas do sexo masculino?

Gla.: Perfeitamente.

Soc.: É evidente, pois, que tanto a natureza do homem como a da mulher são próprias para a função de guarda da cidade, com a única diferença de ser mais fraca fisicamente a última.

Gla.: Sem dúvida.

Soc.: Sendo assim, essas são as mulheres que devemos escolher para coabitar com os homens e exercerem juntamente com eles as funções de guarda, visto serem capazes e de natureza igual à deles. (455d-456b)

É do grupo dos guardiões que pode se destacar, no final da esmerada educação comum entre homens e mulheres, alguém como sendo o mais excelente, aquele incorruptível e que desenvolveu ao máximo a dialética, chegando a contemplar inteiramente o Bem. Ora, como Sócrates faz questão de lembrar no final do Livro VII, esse que assim se destaca pode muito bem ser uma mulher:

Gla.: Teus governantes, Sócrates, são belos a conta inteira; plasmaste-os com a perícia de um escultor.

Soc.: E as governantes também, ó Glaucon; não penses que tudo o que eu disse se aplica mais aos homens do que às mulheres, pelo menos as que forem assim dotadas pela natureza. (*Rep.*, VII, 540c)

Diante do contraste que observamos, na *República*, do posicionamento de Platão frente à mulher, parece pertinente situarmos Aspásia e Diotima ao lado daquelas mulheres de exceção, de natureza filosófica - e tanto que elas aparecem até mesmo superando os homens à medida que são apresentadas como mestres de Sócrates, aquele que era considerado o mais sábio dentre todos, não apenas por Platão, mas principalmente pelo oráculo do deus Apolo.

3.3 Aspásia no *Menexeno*

Aspásia era uma imigrante nascida em Mileto, na Jônia. Era bela, inteligente, culta, perspicaz. Casou-se com Péricles, o homem mais poderoso de Atenas, numa condição rara, pois ele que não era de temperamento arrebatado, mas sereno, divorciou-se de sua mulher, podendo manter um concubinato mais do que normal à época. Aspásia era também sensata, não forçava o tom para ser ouvida e se exprimia com voz suave e calma porque refletida. Muitos empenhavam-se para ouvi-la:

Um físico miúdo, “pezinhos arqueados”, e natural, sem maquiagem nem cabelos tintos, não basta para explicar a presença de sua

personalidade. Sua força se apoia numa sutil espontaneidade nas relações humanas, que favorece o sucesso de seu ensinamento. Pequena “etaira imigrada”, desconcertada por ver as atenienses negligenciadas e subestimadas, ela abre corajosamente a primeira escola feminina de filosofia. (MAZEL, 1988, 45)

A frequentavam não apenas jovens e mulheres distintas “para quem seria pouco decente participar do ensinamento filosófico dos homens”, ou até mesmo outras hetairai, mas também homens curiosos e personalidades intelectuais. Em seu salão estiveram presentes Anaxágoras, Protágoras, Sófocles, Fídias, Calícrates, Hipodamo. Foi várias vezes alvo de comediógrafos afeitos por fazer crítica política e que muito provavelmente miravam atingir Péricles. Sofreu inúmeras ridicularizações até que, certa vez, o comediógrafo Hermipo moveu contra ela um processo por impiedade e proxenetismo (PLUTARCO, 1973, 199-203), tendo sido salva por Péricles que implora aos juízes a sua absolvição. Mazel afirma por fim que Aspásia fez triunfar a sensibilidade sobre o sexo, ligando pelo amor, num feixe luminoso, as artes plásticas, retóricas, musicais, políticas e filosóficas (MAZEL, 1988, 56). Retomando os epítetos de Afrodite já mencionados acima, cabe associar a hetaira Aspásia à Afrodite Urânia, comedida e amiga do saber.

No diálogo *Menexeno*, Platão parece ter também querido atingir a imagem de Péricles, quando faz Sócrates afirmar que o famoso Discurso Fúnebre¹⁸ atribuído àquele teria sido elaborado, na verdade, por Aspásia. Mas pode ser que essa insinuação tenha sido um modo de intensificar seu elogio a ela. De qualquer forma, a peça discursiva que Sócrates reproduz de memória e que teria sido pronunciado por sua professora de retórica, Aspásia, é uma construção exemplar daquele gênero. Por um lado, de início, há no diálogo um tratamento pejorativo à retórica de um modo geral. Por outro lado, o passo a passo da peça oratória mostra Aspásia como uma mulher rigorosamente preparada não só tecnicamente na oratória, como na sensibilidade política. Porém, nas considerações finais entre os dois interlocutores do diálogo, transparece por parte da personagem Menexeno uma certa ironia, insinuações a respeito dela (a seguir em itálico e negrito), que, diante da indiferença do texto escrito, só não nos escapa totalmente, quando prestamos a devida atenção às estranhas respostas de Sócrates a ele:

Soc.: Essa é a oração, Menexeno, da milesiana Aspásia.

¹⁸ Tucídides relata na sua *História da Guerra do Peloponeso* o discurso de Péricles ao qual o texto de Platão se refere.

Men.: *Por Zeus, Sócrates, essa Aspásia é muito feliz, porque, sendo mulher, foi capaz de compor semelhante discurso.*

So.: Se não acreditas no que eu disse, acompanha-me e poderás ouvir tudo isso dela própria

Men.: *Já me encontrei muitas vezes com Aspásia, Sócrates, e sei muito bem quanto ela vale (oída oía estín).*

Soc.: Como assim? Não a admiras, e não lhe ficas agradecido por este discurso?

Men.: Como não, Sócrates! Sou muito agradecido a ele ou a ela, ou a quem quer que to tenha comunicado, mas principalmente a ti, que mo reproduziste. (*Menexeno*, 249d-e)

Em primeiro lugar, Aspásia parece ser reconhecida e elogiada na sua excepcionalidade por Menexeno que parece “incluir-la” no campo de atuação tipicamente masculino: o exercício do *lógos* político. Mas a resposta de Sócrates indica que o suposto elogio, seria na verdade uma ironia acompanhada de descrença. Na réplica de Menexeno a ironia aumenta de tom. Ele afirma saber quanto ela vale, o que poderia nos induzir a pensar que ela vale muito para ele, mas a resposta de Sócrates indica que naquela afirmação havia, na verdade, um desmerecimento: “Como assim? Não a admiras?”. O tom irônico de Menexeno nos remete diretamente às ridicularizações sofridas por Aspásia da parte de vários comediógrafos, aquelas que chamam de prostituta, de *hetaira*. Menexeno afirma: “Sei muito bem quanto ela vale”. O arremate de Menexeno não é menos irônico, entregando a Sócrates o mérito do discurso realizado. Não podemos medir até que ponto Platão exercitava nesse diálogo sua verve de comediante, mas de qualquer forma trouxe Aspásia à fala de forma a engrandecê-la, pervertendo efetivamente o papel da mulher naquela sociedade, o que fica mais evidente ainda a partir da resistência de Menexeno, um homem comum não habituado à revelação do poder de uma mulher.

3.4 Diotima no *Banquete*

Platão apresenta Diotima no *Banquete* como sendo uma sacerdotisa que inclusive atuou livrando Atenas de uma peste. Ele a apresenta também como a principal mestre de Sócrates nas coisas do Amor, o que, nos parece, fazer bastante sentido: ser uma mulher a assumir a condição de mestre num âmbito tradicionalmente associado à super feminina Afrodite, deusa explicitamente evocada no diálogo a partir da fala de Pausânias, mas também na da própria Diotima. A personagem Pausânias apresenta duas Afrodites: a Urânia ou Celeste e a Pandêmia ou Popular. A primeira celebrada pela

prática amorosa moderada, duradoura, inteligente e amistosa, típica dos amigos do saber. A outra, mais comum, celebrada pela prática amorosa unicamente sexual, desmedida e egoísta. Se acaso o sacerdócio de Diotima dedica-se à deusa Afrodite, sua participação no *Banquete* nos levaria imediatamente a crer que se trata da Afrodite Urânia, considerando o desenvolvimento medido e filosófico de seu discurso.

Diferentemente dos discursos que a antecedem no diálogo, Diotima não aborda Eros do ponto de vista do encontro entre corpos¹⁹ ou mesmo, no caso específico de Agatão, a partir da origem do próprio deus construída através das opiniões corriqueiras e consagradas acerca de sua aparência ou de suas funções. Diotima anuncia que também irá tratar da origem de Eros, entretanto o fará teorizando universalmente seu modo de ser e de atuar. Em primeiro lugar, Eros não é um deus, mas um *daimon*, que realiza o papel de mensageiro ou de ligação entre homens e deuses, numa relação desejante, marcada pela falta. Buscando o belo, através de Eros, os mortais procuram imortalizar-se, seja gerando filhos, seja gerando obras, mas sempre tendo o belo na mira, como referência. E Diotima valoriza ainda mais a segunda forma de imortalização do que a primeira. Dentre todas as formas de imortalizar-se gerando obras, a filosofia seria a mais elevada por ter como horizonte o Belo enquanto tal, *autò tò kalón*, não este ou aquele belo, num corpo ou num ofício. Diotima traz um discurso universal sobre o modo de ser e comportar-se do Amor em todo e qualquer tipo de relação, mas chama a atenção para um tipo de relação superior, a filosófica. Tal como o Eros que ela descreve como sendo um *daimon*, um mediador/mensageiro entre o humano e o divino, a própria Diotima cumpre esse mesmo papel sagrado de mediação, indicando para Sócrates o caminho para acessar o Belo imutável e imortal, mas sem poder garantir o sucesso do aprendiz em trilhá-lo até o fim.

É sem dúvida uma generosidade de Platão vocalizar o exercício erótico filosófico mais elevado através de uma mulher, não de uma mulher qualquer, mas sim de uma mulher sacralizada, de uma sacerdotisa. A Aspásia mestre de retórica de Sócrates também foi, de algum modo sacralizada por Platão que ficcionou ambas elevando-as à máxima altura.

Considerações finais

¹⁹ Fedro trata do encontro entre amantes e amados e sua importância para a cidade como um todo. Pausânias faz o regramento do encontro entre amados e amantes. Erixímaco considera o encontro entre todos corpos ou elementos do cosmos e Aristófanes trata da origem (mítica) do encontro entre amado e amante.

No percurso desse trabalho pudemos ver como a sociedade grega antiga concede à mulher um lugar ao mesmo tempo excepcional e indigno, uma concessão produzida, sobretudo, pela interpretação masculina, seja confeccionando textos, seja escolhendo o que rememorar da fala ou comportamento femininos.

Tomamos Platão como uma referência onde aparece explicitamente uma tal ambiguidade relativa à apreensão da mulher. Na ficção platônica cada personagem e cada cenário é meticulosamente escolhido para compor e construir sua concepção filosófica. Chamou-nos a atenção o fato de surgirem em sua obra, por um lado, figuras femininas efetivamente presentes – como é o caso de Xantipa, mulher de Sócrates, no Fédon, e da flautista no Banquete –, ambas rapidamente retiradas de cena porque desnecessárias para o acontecimento filosófico em curso. Por outro lado, vemos aparecer outras figuras femininas efetivamente respeitadas, embora estejam ausentes e tenham seus discursos eminentemente filosóficos apresentados por um homem excelente, Sócrates. Essas figuras femininas são Aspásia e Diotima, respectivamente *hetaira* e sacerdotisa, mulheres de exceção, provavelmente tão excelentes quanto as idealizadas guardiãs da *República* que se igualavam aos homens excelentes, os *aristoi*.

O critério de discernimento da humanidade em Platão está na grandeza ou pequenez em relação às virtudes, um critério que vale igualmente para homens e mulheres. Assim, mulheres e homens comuns são por ele discernidos de mulheres e homens de exceção. Segundo um tal critério, a mulher não é tida nem como melhor nem como pior do que os homens de exceção, bem como os homens desprezíveis são comparados às mulheres (não guardiãs) que são tão desprezíveis quanto eles. Há apenas o detalhe de que as únicas mulheres que aparecem em sua obra em concreto, fisicamente, dividindo a cena com os outros, são tratadas especificamente nesse último sentido.

A raridade do registro da grandeza de um indivíduo na história não é, sem dúvida, apanágio apenas das mulheres, mas alcança também os homens, como mostra o pequeno número de figuras históricas eminentes, mas também Platão, num determinado aspecto na *República*, embora para as mulheres as dificuldades em se destacarem costumem ser bem maiores. Na verdade, a constatação da contradição na representação das mulheres, desde a mitologia até o discurso filosófico gregos, se deve, por um lado, à nossa consideração do registro de autores masculinos e de seu crivo, mas, por outro

lado, se deve, principalmente, ao fato da atuação no mundo das próprias mulheres, cujo vigor e potência, por mais coibidos que possam ser, jamais podem ser anulados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Marta Mega de. *A vida comum. Espaço, cotidiano e cidade na Atenas clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

ANDRADE, Marta Mega de. Aristófanes e o tema da participação (política) da mulher em Atenas. *Phoînix*, n. 5, p. 263-280, 1999.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: UnB, 1997.

BEARD, Mary. *Mulheres e Poder. Um manifesto*. Trad. Celina Portocarrero. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

BURKERT, Walter. *Religião grega arcaica y clasica*. Trad. Helena Bernabé. Madrid: Abada, 2007.

CAMPOS, Karina Rocha. *Pólis vs. Oîkos: a investigação do papel feminino no drama grego*. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Letras) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade do Estado de São Paulo, Araraquara, 2015. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/139095/000865162.pdf?sequence=1>. Acesso em: 15 ag. 2023.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mario da Gama Cury. Brasília: UnB, 2008.

FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. *Pólis e oîkos: o público e o privado na Grécia Antiga*. Publicado nos Anais do I Simpósio Regional de História Antiga, Rondonópolis, M.T (LAPECA). 2010. Disponível em: http://labeca.mae.usp.br/media/pdf/florenzano_polis_e_oikos.pdf. Acesso em: 5 set. 2023.

FLORES, Guilherme Gontijo. *Safo. Fragmentos Completos*. São Paulo: Editora 34, 2017.

FONTES, Joaquim Brasil. *Safo de Lesbos. Poemas e Fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. JAA Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34,

MAZEL, Jacques. *As Metamorfoses de Eros. O Amor na Grécia Antiga*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

OTTO, Walter F. *Os deuses da Grécia*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2005.

PLATÃO. *República*. Edição bilíngue. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2016.

PLATÃO. *Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. Edição bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2021

PLATÃO. *Menexeno*. Edição bilíngue. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2020.

PLATÃO. *O Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLUTARCO. *Vidas paralelas*. Trad. Vários. Madrid: Aguilar, 1973.

SÓFOCLES. *Ájax*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2022.

TUCÍDIDES. *A História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Raul Fernandes e M. Gabriela Granwehr. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

VRISSIMTZIS, Nikos A. *Amor, Sexo & Casamento na Grécia Antiga*. Trad. Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Odysseus, 2002.

XENOFONTE. *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2006.

ZIRBEL, Ilze; SATTTLER, Janyne. *Traduções dos Textos das Pitagóricas*. Uma filósofa por mês. Laboratório Interdisciplinar de Ensino de Filosofia e Sociologia – LEFIS: Florianópolis, 2020.