



Histórias e narrações em Plutarco: o exemplo dos Erotikai Diegeseis (histórias de amor)

Autor(es): Pantel, Pauline Schmitt

Publicado por: Universidade Federal do Rio de Janeiro

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/33018>

Accessed : 13-Jul-2020 21:06:06

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.





PHOÏNIX

Maquad X



2012

HISTÓRIAS E NARRAÇÕES EM PLUTARCO: O EXEMPLO DOS *EROTIKAI DIEGESEIS* (HISTÓRIAS DE AMOR)*

Pauline Schmitt Pantel**

Resumo:

*O tema proposto para esta série de conferências «Histórias e Narrativas» me parece apropriado para apresentar um estudo de uma coletânea de histórias muito singulares de Plutarco, as «Histórias de Amor»: *Erotikai Diegeseis*. Eu gostaria primeiramente de situá-las no conjunto das obras de Plutarco que dizem respeito às mulheres.*

Palavras-chave: Plutarco; Histórias de Amor; gênero; mulheres; moral.

Introdução

Plutarco não escreveu nenhum tratado sobre os *Andron Aretai*, as Virtudes dos Homens, ou sobre as ações dignas de mérito dos homens. Mas ele enunciou, ao longo das Vidas (**Bioi**), os múltiplos aspectos da *arété* de seus personagens masculinos, cuja existência foi atestada historicamente em sua maioria, sendo alguns legendários como Teseu, Rômulo ou o legislador espartano Licurgo. Em sua obra **Bios** (a Vida), a *arété*, como enfatiza François Hartog, é tão somente um dos componentes da construção do personagem junto com a ação (a *praxis*) e o acaso (*tychê*) (HARTOG, 2001). No entanto, a escolha dos homens ilustres feita por Plutarco se ba-

* Recebido em 18/09/2012 e aceito em 26/10/2012.

** Professora de História Antiga Grega na Universidade de Paris I (Panthéon-Sorbonne) e membro da equipe de pesquisa ANHIMA (Anthropologie et Histoire des Mondes Anciens). Este artigo é oriundo da conferência proferida pela professora no XXII Ciclo de Debates em História Antiga – Histórias & Narrativas.

seja em sua capacidade de ter «deixado tantos bons exemplos de virtudes (*arété*) política e militar» (PLUTARCO. **Comparação de Péricles e de Fabius Maximus XXVIII**). E, em outro momento, Plutarco lembra que: «A virtude política *politikèarété* é, de forma unânime, a mais perfeita que um ser humano pode possuir» (PLUTARCO. **Comparação de Aristides e de Catão o velho XXX,1**).¹ O termo grego *arété* é traduzido de várias maneiras em francês, desde «virtude» até «conduta digna de mérito». Eu prefiro uma tradução que julgue menos a priori o conteúdo da noção e que seja aplicável tanto aos homens quanto às mulheres: a de «valor».

Os *Gunaikon Aretai*, as **Virtudes de Mulheres**, ou as **Condutas Louváveis de Mulheres**, de Plutarco são uma antologia das ações dignas de serem elogiadas de mulheres seja isoladamente, seja em grupo. As narrativas são, na maioria, históricas. Jacques Boulogne faz a observação: «É um significado moral muito geral que a noção de *arété* reveste aqui. Em nosso catálogo ela designa tanto a inteligência colocada a serviço do bem (*sunesis*), quanto a nobreza dos sentimentos (*phronema*), a coragem e a valentia (*andreios*), a prudência (*phronesis*), o senso de justiça (*dikaaios*), a fidelidade no amor (*philandros*), a grandeza da alma (*megalophon*), a piedade ou ainda a bondade (*philanthropos*)» (BOULOGNE, 2002).

A enumeração assim feita dos diferentes aspectos da *arété* feminina está consoante com as características da *arété* masculina, com uma exceção: falta a *arétépolitiké*, considerada a mais perfeita que um ser humano possa possuir como acabamos de ver. Em uma série de estudos sobre as Virtudes de mulheres de Plutarco, eu tentei descrever o conteúdo, os contornos e os limites da *arété* feminina, e a exclusão das mulheres do domínio político me apareceu como uma estrutura das narrativas (SCHMITT PANTEL 2009c, 2009d, 2010). A separação entre os homens e as mulheres passaria também, nas obras de Plutarco, pela fronteira do político, uma construção do gênero que parece ser, por outro lado, um elemento constituinte da vida na cidade (SEBILLOTTE-CUCHET; ERNOULT, 2007). A investigação pode ser certamente conduzida nesse sentido, particularmente quando estudado sob uma ótica diferente da habitualmente vista em vários tratados de Plutarco como **Preceitos de Vida Conjugal**, **Consolo à sua esposa**, **Discurso sobre o amor** e as **Vidas**. Claro. Trata-se de um vasto campo! De forma mais modesta, encontrei em Plutarco, ao longo das minhas pesquisas recentes, narrativas com outro enfoque, parecendo colocar em paralelo as condutas femininas e masculinas. Elas permitem afinar uma

aproximação do gênero nos discursos gregos e atenuar um sistema de oposição excessivamente estrito entre masculino e feminino.

As «Histórias de Amor»: apresentação geral

As **Histórias de Amor** – *Erotikai Diegeseis* – agrupam cinco narrativas. Atribuí-las a Plutarco é discutível. O editor do texto na coleção Budé, Marcel Cuvigny, pensa que se trata de uma obra do período imperial, «uma produção medíocre» que não tem nenhuma das qualidades que atribuímos a Plutarco.² Mas Giuseppe Giangrande demonstrou desde então, em vários artigos cujas conclusões são retomadas em sua edição do tratado, que, devido à sua língua, sua estrutura, seus temas, esse tratado foi escrito por Plutarco.³ Segundo ele, «nenhum dos argumentos dos que negam a autenticidade das **Histórias de Amor** pode se manter». Eu deixo de lado essa questão (estando convencida pela análise de Giangrande) e me pergunto simplesmente se há uma coerência nessa coletânea aparentemente heteróclita.

O gênero literário ao qual essas **Histórias** pertencem é nitidamente definido: são coleções de histórias e de lendas locais às quais um autor dá um aspecto literário. Dois exemplos paralelos: **As Metamorfoses** de Antoninus Liberalis⁴ e as **Erotica Pathemata** de Parthénion.⁵ Essas coleções têm uma grande importância na literatura grega porque é delas que deriva o gênero do romance grego de amor.⁶

Encontramos, na introdução de Giuseppe Giangrande, as conclusões precisas, tiradas a partir dos estudos que realizou a respeito do assunto em que ele discute, em particular, as teorias de Rhode e de Lavignini sobre as origens do romance. Relembrar esse debate me afastaria demais do meu propósito.

O título *Erotikai Diegeseis* sugere que o vínculo reside no estabelecimento do amor, *eros*, mas como poderemos ver, essas narrativas pertencem mais ao gênero « série negra » do que aos romances da coleção «Arlequin». ⁷ Isso foi percebido por todos os comentaristas. Jolanda Capriglione, por exemplo, salienta que o título deveria ser *Erotika Parthemata* (CAPRIGLIONE, 2007).

Essa coletânea é, em geral, comentada como sendo um conjunto de histórias que se encaixam na veia moralista de Plutarco. Elas permitiriam ilustrar uma lição sobre os riscos, que conduzem à morte, do excesso, do

desequilíbrio, da desmedida, próprios da paixão, segundo Jolanda Capri-gliane. Ela retoma a opinião de Giangrande, que escreve que Plutarco per-següe, através dessas **Histórias**, objetivos edificantes. Ele quer mostrar o que pode acarretar a paixão amorosa e salienta a justa vingança divina. Em certo sentido, pensa Giangrande, podemos dizer que as **Histórias de Amor** são um complemento ao **Diálogo sobre o Amor**, que analisa a paixão amo-rosa segundo os códigos helenísticos tradicionais (PLUTARCO. **Obras morais**, volume X - **Diálogo sobre o amor**).⁸ Mas trata-se aí das condições funestas da paixão amorosa.

A intenção moral dessas narrativas citadas e reconstruídas por Plutarco é certa. Mas não é nisso que vou me deter aqui. Vou me interessar por um tema que parece igualmente agrupar essas narrativas: o da construção do gênero, porque essas histórias dizem respeito tanto às meninas quanto aos meninos, com quem acontecem aventuras bem semelhantes. Vou seguir essa linha de raciocínio para estudar aqui essas histórias, algumas das quais muito conhecidas e que resumo em algumas palavras.

Resumo das «Histórias de Amor»

I. A primeira história diz respeito a Aristocleia, filha de Teófano, e acontece em Haliarta, na Beócia (PLUTARCO. **Moralia** 771e-772c). Aristocleia tem dois pretendentes: Straton, da cidade de Orcomene, é o mais rico, o mais nobre e o mais apaixonado. Calístenes, da cidade de Haliarta, é um parente de sangue. O pai, indeciso, quer fazer a escolha do gênero após a consulta ao oráculo de Trophonios. Straton pede que Aristocleia dê sua opinião. «Teófano interroga sua filha na presença de todos e ela escolhe Calístenes» (PLUTARCO. **Moralia** 772a). Straton é convidado para o jantar de núpcias, ao qual ele comparece com companheiros e servidores. Ele tenta sequestrar a moça, que morre rasgada em quatro partes, porque o grupo dos pais e a tropa de Straton a puxam por lados opostos até matá-la. Calístenes desaparece, e Straton se suicida sobre o cadáver de Aristocleia.

II. A segunda história é a de Acteion e se passa em Corinto (PLUTARCO. **Moralia** 772c-773b)⁹. Acteion, filho de Mélissos, é o mais belo e o mais sábio dos garotos de sua idade. Ele tem vários erastes, mas se recusa a oferecer-se a um deles: Arquias, homem famoso pela riqueza e poder, que tenta sequestrá-lo durante um *komos* realizado na casa de Mélissos. O jovem rapaz é puxado de um lado e de outro pelos seus defensores e agres-

sores, e morre. Seu pai não obtém justiça da parte dos Coríntios. Assim, durante os concursos Ístmicos, ele os amaldiçoa e se suicida, jogando-se do alto do templo de Poseidon sobre as rochas.

III. Na terceira história, duas narrativas estão imbricadas uma na outra e são apresentadas em paralelo (PLUTARCO. **Moralia** 773b-774c). Trata-se das duas filhas de um pobre homem de Leuctres, Skédasos, e do filho de um ancião de Oreos. Skédasos ofereceu a hospitalidade a dois jovens rapazes de Esparta, que vão consultar o oráculo de Delfos. Estes de apaixonam pelas duas meninas da casa.

Elas vão, por sua vez, oferecer hospitalidade aos espartanos no seu retorno de Delfos. Mas, na ausência do pai, eles agem de forma violenta, matam as moças e jogam seus corpos em um poço. Skédasos, ao retornar, compreende tudo e parte para Esparta, para ver os éforos. Ele encontra no caminho um ancião de Oreos, que lhe conta sua própria história. Seu filho recusou o flerte do «harmoste» dos lacedemônios, chamado Aristódemes. Este, então, o sequestrou, tentou violentá-lo e, diante da resistência do jovem, cortou-lhe a garganta e voltou para a cidade em seguida, para participar de um banquete. O ancião foi para Esparta para clamar por justiça, mas os éforos não o escutaram. É a mesma situação para Skédasos que, depois de várias medidas tomadas em vão, acabou se suicidando e amaldiçoando os espartanos – uma maldição que é relembada quando da derrota dos espartanos em Leuctres, bem ao lado do túmulo das moças.

IV. A quarta história é a de Callirhoé, filha de Phocos, um Beócio de Glisas. Phocos adia o momento de casá-la com um de seus trinta pretendentes. Ele deixa a escolha para o oráculo de Delfos, e os pretendentes, irritados, o matam. Callirhoé consegue escapar e, durante a festa dos Pambotia em Coroneia, no santuário de Atena Itonia, ela denuncia os assassinos. Uma guerra entre os tebanos e os habitantes de Hipotai, que recolheram os pretendentes, se sucede a esse episódio. Ela termina com a tomada do burgo, a lapidação dos assassinos, a escravização dos habitantes.

V. Damócrita é a heroína da quinta história, que se passa em Esparta. Alcippos, após denúncias caluniosas, é exilado da cidade. Esta recusa que ele leve sua mulher Damócrita e suas duas filhas, e inflinge uma série de vexações a essas três mulheres. Durante uma festa de todo o *demos*, Damócrita atea fogo na sala onde se reúnem as mulheres dos magistrados no santuário; em seguida, ela «sacrifica» suas duas filhas e se suicida. Os três

cadáveres são jogados pra fora do território pelos lacedemônios e, após isso, ocorre um grande terremoto, castigo do deus.

Estrutura das «Histórias de Amor»

Todas essas **Histórias**, tomadas globalmente, são mais histórias de crime que de amor, como podemos constatar, mas o *eros* é, de fato, o ponto de partida de todas elas. As quatro primeiras Histórias, que têm de fato cinco narrativas, seguem o mesmo esquema: um encontro erótico, um sequestro, violências e a morte, a vingança. Um aspecto interessante é o fato de se colocar em paralelo histórias de amor entre homens, a de Acteion e a do filho do ancião de Oreos, e histórias de amor entre homens e mulheres, como a de Aristocleia, a das duas filhas de Skédasos e a de Callirhoé. A última história sai desse esquema porque se trata de uma esposa, Damócrita, e não de um rapaz ou de uma moça.

Numerosas semelhanças entre essas histórias saltam aos olhos. As vítimas são, em todos os casos, jovens, rapazes ou moças; os *kyrioi* são os pais, responsáveis legítimos. O jovem, rapaz ou moça, é sempre bonito. É o caso de Aristocleia *kallei diaprepousa*, de Acteion *kallistos kai sophronestatos ton omelikon*, e de Callirhoé *kallei kai sophrosyné*.

A violência exercida contra os jovens é uma violência sexual, confirmada pelo termo *biazein*, que pode significar «violentar». Um dos primeiros exemplos de seu emprego com esse sentido está no Hino homérico a Deméter, e *hubrizein*, que é o termo que aparece nas leis.¹⁰

Assim, o termo *biasasthai* designa o gesto de Arquias para com o jovem Acteion (772 e), o termo *biazonthai* caracteriza a agressão dos dois jovens espartanos para com as filhas de Skédasos, o termo *biasasthai* é novamente empregado no caso do filho do ancião de Oreos.

Uma observação. Na história (H.IV) de Callirhoé, a expressão «*phoboumenos me biastheie*» foi interpretada de modo diferente. Marcel Cuvigny traduz «temendo continuações violentas para si mesmo», tornando Phocos (o pai) o sujeito desses temores. Mas Giuseppe Giangrande entende que: «avando egli timore (*phoboumenos*) che elle subisse violenzecarnale (*mè biastheie*)».

E ele comenta que muitos editores pensaram que Phocos era o sujeito ao mesmo tempo de *phoboumenos* e de *biastheie*. É impossível. O

meio *biazesthai* significa «violentar uma pessoa carnalmente» (violentar) e o passivo (aqui) *biastheiè* quer dizer «sofrer uma violência carnal» (ser violentado). Para Giangrande, portanto: «Phocos inventa uma desculpa após a outra para retardar o casamento porque ele teme expor sua filha à violência de um marido que ela não tivesse desejado».

A esse tipo de violência, o/a jovem só pode se opor e resistir, o que desencadeia sua morte.

A morte dos personagens é também particularmente violenta e fora das normas cívicas. É um desmembramento para Aristocleia e Acteion : eles são puxados de um lado e de outro pelas mãos dos protagonistas (*em kersi anthelkontôn*), que se precipitam uns sobre os outros. É o assassinato seguido do ato de jogar em um poço (ou, segundo outras versões, o enforcamento ou golpes de punhal) para as moças de Leuctres, a degola (*apospazein*) para o filho do ancião de Oreos. O mesmo termo é utilizado para o assassinato das filhas de Damócrito: sua mãe as degola. Phocos, pai de Callirhoé, é morto pelos pretendentes, que se jogam sobre ele (*ormesantes*).

O gestual desmembrar (o que lembra o *diasparagmos*) e o vocabulário (*sphagein*) do sacrifício são evocados, fazendo coincidir esferas que normalmente permanecem distintas na cidade; não se tratam os humanos como os bichos. O emprego desse vocabulário tem um sentido, é claro: ao passar da esfera do «simples» assassinato para a do sacrifício, a narrativa adquire um alcance adicional religioso e moral.

A morte dos culpados é igualmente violenta. A lapidação é o castigo ao qual são submetidos os trinta pretendentes de Callirhoé. É, todavia, um tipo de morte codificado pelas leis das cidades.

A personalidade dos que fazem uso da violência tem também pontos de semelhança em todas as narrativas. Trata-se de homens de poder: dos dois pretendentes de Aristocleia (H. I), Straton de Orchomène e Calístenes de Haliarte, Straton é o mais rico (ele está próximo de ser o mais rico e o mais nobre de todos os beócios 772A), mas Calístenes é parente da moça e tem, sem dúvida, uma descendência nobre; os trinta pretendentes (*mnesteroi*) de Callirhoé são chamados de: *neaniai eudokimotatoi* (H. IV), jovens muito ilustres. O número trinta não foi, talvez, escolhido ao acaso: ele lembra o número dos membros de certos grupos de elite no mundo arcaico.

O agressor de Acteion, Arquias, é um nobre de Corinto que pertence à família dos Heráclidos e que vai, posteriormente, fundar Siracusa.

Aristodemos, assassino do filho do ancião de Oreos, é um harmoste. Os agressores das filhas de Skédasos são cidadãos espartanos. Não se trata de bandidos ou de seres marginais ou desclassificados, mas de homens bem integrados nas cidades, que abusam de seu poder (como os tiranos). É um aspecto que é necessário enfatizar.

As circunstâncias de seu abuso de poder agravam, às vezes, a situação. O bando de jovens aristocratas de Haliarte captura Aristocleia (H. I) no momento em que ela está indo para a fonte Kissoessa, para oferecer às Ninfas um sacrifício preliminar ao ritual do casamento. O sequestro das moças «na fonte» é um tema frequente entre os gregos, mas, nesse caso, a falta de piedade é caracterizada porque se trata de uma intromissão em um ato sagrado.

Os dois jovens espartanos ridicularizam em Leuctres um dos rituais mais respeitados pelos gregos: o da hospitalidade. A *xenia* está sob a proteção direta de Zeus. Qualquer afronta a um hóspede (e pior ainda, o estupro e a morte) constitui um grave ato de impiedade.

O estatuto dos pais é bem diferente do estatuto dos agressores. Eles são, cada um a sua maneira, vistos como fracos na sociedade. Skédasos é pobre, o homem de Oreos é um ancião, Melissos é um estrangeiro em Corinto, já que sua família vem de Argos. Teófanos faz, sem dúvida, parte da aristocracia de Haliarte, mas ele é medroso diante do poder dos pretendentes e é um indeciso que não sabe tomar para si suas responsabilidades enquanto *kurios* de sua filha. Phocos é, igualmente, indeciso diante dos trinta pretendentes; os dois querem jogar sua responsabilidade de escolher o marido de sua filha nas mãos de um oráculo, o de Trophonios para um e o de Delfos para o outro.

O tema do pai que hesita em dar sua filha em casamento é frequente. Giangrande explica que essa pusilanimidade reflete o medo que o pai teria de casar mal sua filha sem seu consentimento e de torná-la uma vítima de seu novo esposo. Talvez esteja indo um pouco longe ao atribuir a causas psicológicas uma indecisão que seja, talvez, mais de ordem estrutural nas sociedades aristocráticas. De fato, o pai que hesita em casar sua família nos remete aos perigos da exogamia e às precauções que, em qualquer época, os pais tomaram para encontrar um bom genro. Estou pensando em Alkinoos em Ítaca, que gostaria de ver Ulisses como o esposo de sua filha Nausicaa, realizando, assim, um «casamento em genro», que consolidaria o

oikos e manteria a filha e os bens. Outro exemplo é o do tirano de Sicyone, Clístenes, que, durante um ano, recebe a fina flor da juventude aristocrática grega para encontrar um esposo para Agaristé. Existe aí não somente uma atenção repleta de delicadeza para com uma moça às vésperas de seu casamento, como o estabelecimento de uma estratégia econômica e de aliança.

Em uma das histórias, um dos pretendentes exige que a moça, ou seja, Aristocleia, escolha ela mesma o seu esposo (H. I). Isso é contrário à regra mais do que conhecida do casamento grego, que diz que o *kurios* é quem deve escolher o esposo de sua filha. Giangrande se pergunta se isso seria a prova de uma emancipação das mulheres no período helenístico. Trata-se de uma atitude fora da norma, que vai se voltar contra o pai.

Esses cinco pais estão em posição de inferioridade para com os agressores. Não somente eles são incapazes de impedir os assassinatos como também um deles é assassinado (Phocos) e os outros não recebem nenhum apoio das autoridades legítimas das cidades. Esse ponto é interessante. De fato, o ancião Oreos e Skédasos vão clamar por justiça na cidade de Esparta, que os expulsa por intermédio da voz dos éforos, mas também dos reis e dos cidadãos. Seu estatuto de estrangeiro na cidade basta para explicar a atitude das autoridades que protegem seus concidadãos. O caso de Méliossos é semelhante: o corpo de seu filho morto é exposto na ágora, lugar ao mesmo tempo público e sagrado, e, apesar disso, ele só se lamenta privadamente. A cidade de Corinto não reconhece Méliossos como um dos seus. O que pode nos parecer um abuso das autoridades cívicas é, na verdade, a tradução do estatuto jurídico dos estrangeiros. Clamar por justiça pela via legal é, portanto, impossível. É também o que sugere a história de Callirhoé (H. IV): ela não procura arrastar os assassinos de seu pai diante da justiça, mas senta como suplicante no altar de Atena Itonia, em Coroneia.

A história de Damócrita é, sob esse ponto de vista, ainda mais clara (H. V): são as autoridades da cidade de Esparta, os éforos, que condenaram Alcippos ao exílio, que confiscaram seus bens, que privaram suas filhas de dote e proibiram por um decreto (*psēphisma*) que pedissem sua mão em casamento. Damócrita vai, igualmente, agir em um cenário de festa religiosa.

A todos os parentes de vítima resta, de fato, somente um recurso: apelar para as divindades.

O clamor pela justiça e pela vingança divina é também outro traço comum nessas narrativas. Ele toma a forma de maldições pronunciadas

pelos pais das vítimas. A narrativa mais desenvolvida nesse ponto é a de Méliossos (H. II), pois conjuga várias estratégias. Méliossos expõe, primeiramente, o corpo de Acteion na ágora de Corinto e clama por justiça. A exposição do corpo pertence ao ritual funerário: é a *prothesis*. Mas normalmente a *prothesis* ocorre no *oikos*, e não na ágora, lugar, por essência, público. Ocorrem em um local público as exposições dos caixões dos soldados mortos na guerra. Eu não conheço a lei de Corinto a esse ponto, mas conhecemos os casos de Atenas e de Tasos, pelo menos. Expor, portanto, Acteion na ágora é o mesmo que reivindicar para ele o status de morto pela cidade. Como vimos, sem resultado. A justiça humana não tendo agido, Méliossos apela para a justiça divina. Ele aproveita o acontecimento que é o momento mais importante de reunião da comunidade não somente dos coríntios, mas de todos os gregos – os concursos Ístmicos – para levar o caso a público e em um local muito sagrado: o templo de Poseidon, divindade festejada durante esses concursos. «Ele esperou a celebração dos concursos Ístmicos e lá, tendo subido no templo de Poseidon, ele pronunciou injúrias contra os baquíadas, lembrou o benfeito de seu pai Habron e depois de ter feito apelo aos deuses, ele se jogou sobre as rochas» (PLUTARCO. **Moralia** 773 a).

Habron tinha revelado aos coríntios um complô do rei Phidon de Argos, cujo objetivo era aniquilá-los e, por isso, ele salvou suas vidas. A maldição é proferida contra as Baquíades, que pertencem à família aristocrática que está no poder em Corinto, mas ela diz respeito a toda a cidade. A partir de então, a vingança está entre as mãos dos deuses, uma vingança dupla: pela morte do jovem Acteion e pela morte de Méliossos. Ao suicidar-se em um lugar sagrado, ameaça ainda mais a pureza da cidade.

Skédasos age da mesma forma, mas de modo menos espetacular, após ter ignorado a recusa dos espartanos em fazer justiça: «Não obtendo maior sucesso, ele correu pela cidade, as mãos levantadas em direção ao sol, bateu na terra invocando as Erínias e, para terminar, se matou» (PLUTARCO. **Moralia** 774b). A invocação das Erínias, deusas da vingança, atrai o castigo. O suicídio de Skédasos traz, além disso, a mácula ao conjunto da cidade de Esparta.

O cenário que Callirhoé escolhe se parece com o de Méliossos. O santuário é, desta vez, o de Atena Itonia, em Coroneia, durante uma grande festa, a das Pamboetia, que reúne todos os beócios. O ritual seguido é extremamente constrangedor tanto para os homens quanto para os deuses: o

da súplica. Callirhoé está sentada no altar de Atena, no papel de suplicante (*iketis*), e denuncia os criminosos como ela poderia ter feito diante de um tribunal. Ela conta sua *paranomia*, a transgressão da lei, ela dá o nome (*onoma*) e a pátria (*patris*) de cada um deles. O vocabulário é jurídico, mas o procedimento está inteiramente entre as mãos da divindade. Entretanto, os pretendentes fogem, temendo, sem dúvida, um castigo da parte dos homens de Coroneia e, mais adiante, dos beócios.

Os deuses respondem da maneira usual: eles enviam um flagelo (*loimos*) sobre a cidade de Corinto (H. II), provocam a derrota militar de Esparta na batalha de Leuctres contra os tebanos (H. III), suscitam uma guerra de aniquilamento entre os beócios (H. IV), enviam um terremoto em Lacedemônia (H. V).

Em Corinto, o flagelo se abate, ao mesmo tempo, no território, sob a forma de uma seca, e sobre os humanos, sob a forma de uma doença. Para compreender a razão disso, os coríntios fazem apelo ao oráculo de Delfos, e Arquias, o assassino do jovem Acteion, para evitar o castigo, se exila na Sicília, onde ele virá a morrer assassinado pelo seu eromenos. A punição dos deuses reveste, então, traços semelhantes ao crime de Arquias. O castigo dos espartanos é, quanto a ele, diferenciado, já que a morte das duas filhas de Skédasos supostamente se passa bem antes da batalha de Leuctres. Nesse caso, é a cidade inteira ou, ao menos, os hólitas, que reparam, ao morrerem no campo de batalha perto do túmulo das moças, o crime dos dois jovens espartanos.

Mas é a vingança divina que se abate: testemunha disso é o sonho do chefe tebano Pelópidas, que vê Skédasos dar-lhe confiança ao afirmar: «Os lacedemônios vinham para Leuctres para pagar sua dívida e a de suas filhas» (PLUTARCO. *Moralia*774d).¹¹ O pequeno burgo Hippotai, que serviu de refúgio aos pretendentes, assassinos de Phocos (H. IV), é atacado por uma coalisão dos beócios, a qual empreende contra ele uma verdadeira guerra de aniquilamento: o burgo é assediado; os habitantes são privados de água; o pequeno burgo é tomado; os assassinos, lapidados; os habitantes, escravizados; as muralhas e as casas, destruídas; o território, repartido entre duas cidades: Thisbé e Coronée. Todos os pontos da narrativa evocam as guerras de aniquilamento, às vezes comandadas por Ártemis. Estamos bem longe da narrativa da batalha hoplítica. Acrescentam-se a essa guerra, que foge à norma e que representa a cólera divina, prodígios que também relembram aos homens a onipresença dos deuses. «Dizem que na noite que antecedeu

a tomada de Hippotai, ouviu-se em vários momentos do lado de Hélicon uma voz que dizia ‘eu estou aqui’, e os trinta pretendentes reconheceram a voz de Phocos» (PLUTARCO. **Moralia**775B). A voz de Phocos poderia reforçar seu estatuto de morto assassinado e sem sepultura, de um cadáver sem ritual funerário nem caixão, que vaguearia sem poder se estabelecer no mundo dos mortos – um fantasma, em suma, como podemos ver em várias narrativas gregas, ao mesmo tempo infeliz e malfetor para os vivos. Um belo exemplo paralelo a esse é o dos fantasmas que vemos e do choro que ouvimos no lugar onde foi assassinado Damon, em Chéronée, narrativa que encontramos no início da **Vida de Cimon** de Plutarco (**Cimon I**, 7-8). No entanto, Phocos não é privado de sepultura. Ele tem, de fato, um *mnema* em Glisas, lugar de onde ele vem. E esse *mnema* é o local onde ocorre o segundo prodígio. «Em Glisas, no dia em que lapidaram os pretendentes, o túmulo do ancião ficou coberto, segundo dizem, de açafraão» (PLUTARCO. **Moralia** 775B). Tratar-se-ia de um unguento feito a partir de uma planta da família do açafraão. Não se trata de captar a verossimilhança, mas de enfatizar o ambiente prodigioso do fim da história. O terceiro prodígio é o nascimento, no dia da vitória, de uma menina do arconte dos beócios, filha que é imediatamente chamada de Nicostraté.

Na última história, o fato de ter jogado sem sepultura os cadáveres de Damócrite e de suas filhas (**H. V**) faz com que a cidade de Esparta sofra um terremoto (*ton megan seismon*). Seria, para alguns, o terremoto de 464 (mas a tradição quer que seja uma punição pelo sacrilégio dos espartanos para com os hilotas, arrancados do santuário de Poseidon, no cabo Ténare); para outros, o terremoto de 371. Pouco importa, no meu caso: o castigo divino se manifesta claramente. Podemos, assim, destacar os traços recorrentes dessas cinco histórias na estrutura da narrativa e nos temas abordados. Retomarei, em breve, um dos pontos que me interessaram.

Mas, antes disso, gostaria de olhar a quinta história, a de Damócrite, que, mesmo contendo elementos próximos das outras histórias, tem também sua própria lógica. Damócrite é uma mulher adulta, casada, esposa e mãe, e, por causa disso, sua ação é colocada em um registro diferente.

Ela permite refletir a respeito do lugar que ocupa a função de mãe e de esposa de cidadão na cidade espartana,¹² e criticar a interpretação mais frequentemente dada às ações das mulheres, que consiste em jogá-las para o lado da feminilidade.¹³

Como vou estudar vários elementos da narrativa, dou, aqui, a tradução do texto:

Alkippos era lacedemônio de nascença. Ele se casou com Damócrite e tornou-se pai de duas meninas. Ele era o melhor conselheiro da cidade e cumpria maravilhosamente bem todas as missões que lhe confiavam.

*Por isso foi alvo da inveja de seus adversários políticos, que enganaram os éforos dizendo de forma caluniosa que Alkippos queria derrubar o regime. Exilaram-no. Ele deixou Esparta, mas sua mulher Damócrite, que queria acompanhar seu esposo com suas duas filhas, foi impedida disso. Chegaram ao ponto de confiscar os bens de Alkippos para privar as jovens meninas de dote. Como, apesar de tudo, pediam-nas em casamento por consideração pelos méritos do pai, seus inimigos proibiram por decreto que lhes pedissem a mão, sob o pretexto de que sua mãe haveria formulado o desejo de que as filhas tivessem logo filhos para vingar o pai. Atacada por todos os lados, Damócrite esperou uma grande festa popular (pandemos heorte), em que as mulheres celebravam com as jovens, suas serventes e as crianças enquanto as esposas dos magistrados faziam vigília a sós durante toda a noite em uma grande sala (megas andron). Ela sacou uma espada e foi à noite no santuário com suas filhas, após ter esperado a hora em que todas as mulheres celebravam o mistério na sala (andron), cujas saídas estavam fechadas. Ela empilhou diante das portas uma grande quantidade de madeira (tratava-se da madeira preparada pelas mulheres para o sacrifício – thusia – da festa) e ateou fogo. Em seguida, enquanto todos os homens acorriam para salvá-las, Damócrite enfiou a espada em suas filhas e se matou sobre seus cadáveres. Sem saber sobre o que descarregar sua cólera, os lacedemônios jogaram pra fora do território os corpos de Damócrite e de suas filhas. Esse ato deixou cheia de ira, segundo dizem, a divindade, e acarretou o grande terremoto.» (PLUTARCO. **Moralia** 775b-775a)*

Retomemos cada um dos elementos da narrativa. Damócrite é a esposa de um espartano, Alkippos. Eles têm duas filhas. Alkippos tem um papel político importante na cidade: ao mesmo tempo, conselheiro e mestre

de obra das decisões espartanas. Suas funções são definidas no texto de modo muito geral e fica difícil saber qual era precisamente a *arché* que ele detinha. O *phthonos*, a vontade, a inveja, que sentem seus adversários políticos, é um sentimento habitual na vida política grega. É pelo *phthonos* que Plutarco explica, por exemplo, os trâmites de ostracismo engajados contra vários homens políticos do V século em Atenas (SCHMITT PANTEL, 2009b).

Alkippos é acusado de querer: *kataluein tous nomous* – ao pé da letra: dissolver as leis, «derrubar o regime» segundo a tradução. É importante salientar que essa acusação é apresentada como sendo falsa. No entanto, os magistrados encarregados do poder executivo, os éforos, o condenam ao exílio. O início da história é clássico: Esparta, assim como as outras cidades gregas, se protege dos outros fazendo uso do exílio para afastar qualquer tentativa de tomada de poder pessoal. Mas esse exílio repousa sobre uma acusação falsa. O direito não está do lado do poder político.

As medidas que acompanham e agravam esse exílio são de vários tipos. A cidade, primeiramente, impede a sua mulher e as suas filhas de segui-lo; em seguida, ela priva Alkippos de seus bens, para que ele não possa dar dote e, portanto, casar suas filhas. As sanções econômicas têm paralelos: o confisco dos bens é frequente nas cidades gregas. Mas o alcance das sanções – proibir o casamento das filhas – é, por outro lado, singular. Ora, em um primeiro momento, essa interdição não atinge a reputação (*arété*) de Alkippos. Os pretendentes estão prontos para desposar as jovens sem dote. A cidade tem que, em um segundo momento, recorrer a um decreto (*psephisma*); portanto, a um ato político oficial, votado pela assembleia, para proibir a qualquer um de pedir a mão das moças. A narrativa explica a razão para isso: «sua mãe tinha frequentemente formulado o desejo de que suas filhas tivessem logo filhos para vingarem seu pai» (PLUTARCO. **Moralia**775d). Podemos fazer, aqui, duas observações. Primeira: a mãe espera que suas filhas tenham um filho para tomar a defesa do pai, o que parece indicar que nem a esposa, nem as filhas podem agir pessoalmente, sem dúvida por estarem excluídas do domínio político. Recorrer aos filhos para firmar ou até mesmo salvar a honra do *oikos* é algo de recorrente entre as mulheres espartanas, como poderemos ver em seguida. Segunda observação: a proibição dada a essas duas filhas de procriar, outorgada pela cidade, é da mesma ordem que a escravidão e a situação de jovens garotos eunucos que encontramos em outras histórias. Heródoto nos conta que

o tirano de Corinto – Periandro – tinha mandado trezentos jovens garotos de Cócira para o sátrapa de Sardes, para que ele fizesse deles eunucos (HERÓDOTO. **Histórias** III, 48).¹⁴

E o tirano de Argos – Phidon – tinha tido como plano levar para Argos os mil jovens mais renomados da cidade de Corinto por seu vigor e sua coragem, matá-los e reduzir com isso o poder de Corinto (PLUTARCO. **Moralia** 772d). Trata-se, nesses dois casos, de enfraquecer ou até mesmo de eliminar uma cidade (Cócira ou Corinto), privando-a da defesa e da capacidade de reprodução que representam os jovens rapazes. A ausência de descendência é uma punição extremamente grave para a família, de forma mais ampla para os parentes e, em último lugar, para a cidade. Ela visa à extinção de cada um dos círculos sociais. É essa proibição do casamento e da descendência que vai levar Damócrita a galgar o primeiro nível. De fato, ela não pode mais contar com os filhos e filhas para defender seu esposo e reestabelecer a ordem. Eu vejo aí um traço constituinte da construção da violência das mulheres nos textos gregos, o que estudei em um artigo anterior (SCHMITT PANTEL, 1997, p.19-31; nova versão: SCHMITT PANTEL, 2009a, p.167-177). A violência das mulheres não é nunca uma violência própria à natureza feminina, mas sempre uma violência de caráter cultural, isto é, ligada ao seu status na sociedade. Nesse estudo, eu havia enfatizado que as mulheres tornavam-se violentas quando seu status de esposa e de mãe era ameaçado. Clitemnestra, Dejanira, Medeia, as Danaídes, e muitas outras ainda. Portanto, não concordo, de forma alguma, com o comentário da história de Damócrita feito por Jolanda Capriglione (CAPRIGLIONE, 2007). Para ela, Damócrita «reagisce al femminile», sem controle, deixando-se levar por sua fúria. Plutarco retomaria, aqui, um modelo típico da literatura misógina. É preciso, a meu ver, situar novamente esses textos no contexto jurídico dos direitos e da ausência de direitos das mulheres, se quisermos compreender o discurso grego. É preciso também levar em conta a importância da figura materna na sociedade espartana.

Damócrita se vê privada de seu status de esposa e de dona de cada um *oikos*: um marido exilado, bens confiscados. Ela também não pode mais desempenhar o papel de mãe.¹⁵

O estatuto de mãe é, nos estudos sobre as mulheres em Esparta, sobretudo, posto à frente na relação que as mães mantêm com seus filhos (CARTLEDGE, 1981; PARADISO, 1993; ROMERO GONZALEZ, 2008;

FIGUEIRA, 2010; CHAPMAN, 2011; DELATTRE, 2012). As mulheres espartanas, como Gorgô, a esposa de Leônidas, se gabam de comandar os homens porque elas são as únicas que põem homens no mundo (**Apotegma de Gorgô** 5, 240E; PARADISO, 1993). E recomendam aos filhos hoplitas que retornem com seus escudos – prova de que eles são vencedores –, ou sobre eles – prova de que estão mortos (**Apotegma Anônimo** 16, 241 F).¹⁶ Os apotegmas das mulheres espartanas recolhidos por Plutarco falam quase que exclusivamente do orgulho da mãe em ver seus filhos morrerem pela cidade (PLUTARCO. **Moralia** 240c-242c; FIGUEIRA, 2010; DELATTRE, 2012).

Nesse caso, Damócrite não tem filho, mas filhas. E esse aspecto é interessante porque ele permite constatar que a responsabilidade materna se desempenharia também para com as filhas, o que teríamos tendência de esquecer às vezes. A lei que proíbe o casamento das filhas questiona a Demócrite o status social de mãe e proíbe a ela e a Alkippos que encontrem aliados, ampliando seu parentesco com outras famílias nobres de Esparta.¹⁷ Priva-os de ter uma descendência, provocando, assim, o fim do *oikos* tanto materno quanto paterno.

Damócrite vai, portanto, reagir, ao mesmo tempo, a essa privação dos direitos que acompanham o status de esposa legítima, a esse questionamento sobre seu papel de mãe, e à negação do parentesco (aliança e descendência) que, tanto em Esparta quanto em outras cidades, é um dos alicerces da comunidade. O texto grego não qualifica como «vingança» ou vendetta a atitude de Damócrite – esses termos refletem uma interpretação moderna do seu gesto. Pelo contrário, a narrativa se desenrola em uma sequência contínua, os vexames sofridos pela mãe e as filhas levam ao desenlace: eles são a causa do gesto violento. Damócrite espera a celebração de uma festa que atraí muita gente em Esparta: é uma *pandemosheortê*, festa de todo o *dêmos*. Penso que é preciso entender o termo *dêmos* com o sentido preciso de conjunto de cidadãos. É, portanto, uma festa cívica. Que festa? Os comentaristas procuraram reconhecê-la, e suas interpretações divergem (alguns acreditam que seja a festa das Hiacintias). O melhor é não procurar identificar a festa, mas lembrar seu caráter cívico.

A narrativa é de uma lógica extrema, e alguns comentários não correspondem ao sentido do texto porque não parecem perceber a existência dessa característica. Giuseppe Giangrande, por exemplo, faz a observação:

«Damócrita se vingando matando pessoas inocentes. Esse tipo de vendeta não é desconhecido» (GIANGRANDE, 1991). Eu não acho que possamos falar a respeito dessa história de «vendeta» nem de «pessoas inocentes».

Retomemos o texto. A festa de tipo *pandemos* se desenrola em um santuário; é uma festa celebrada unicamente pelas mulheres. Homens estão de fora. As mulheres se dividem em dois grupos: de um lado, as esposas (*gunaikes*), as filhas jovens (*parthenoi*), as mulheres do oikos (*oikeioi*), as crianças (*nepioi*); do outro lado, as mulheres de magistrados (*ai tonen telei*) – ao pé da letra: dos que estão encarregados. Não sabemos onde o primeiro grupo celebra a festa. O segundo está instalado na grande sala de banquete dos homens (*megas andron*). Não é qualquer sala de banquete, porque teríamos falado de *hestiatorion*, mas sim a sala de banquete dos *andres*, normalmente reservada para eles.

Podemos pensar que, na ausência dos homens, as mulheres presentes no *andron* os representam e desempenham um papel político (como as esposas de cidadãos durante as Tesmofórias, em Atenas). Uma indicação sobre o tempo da festa é igualmente dada pelo termo empregado: *diapanuchizein*. Essa palavra é rara e é traduzida por «faziam vigília por toda a noite» ou «passavano tutta la notte».

As festas chamadas de *pannuchides* são numerosas no mundo grego. Algumas têm como cenário a cidade, como as *pannuchides* das Panateneias. Outras se desenrolam na casa, o *oikos*.¹⁸ Benedetto Bravo estudou essas últimas festas e observou que eram, às vezes, associadas a um *symposium* de homens (BRAVO, 1997). As mulheres teriam dançado entre elas durante a noite – separadas, mas não distante dos homens, que teriam realizado um *symposium*. Haveria, portanto, uma dualidade *pannuchis/symposium*. No início desse estudo, eu estava intrigada com o fato de essa festa noturna ocorrer em um *andron*, ou seja, um lugar típico onde ocorre o *symposium*. É como se as mulheres, nesse caso, atribuísem a si (com o espaço dos homens) também uma prática masculina, a do *symposium*. Teríamos tido, de certa forma, a conjunção de uma *pannuchis*, festa feminina, com um *symposium*, festa masculina.

Mas o texto de Plutarco se contenta, penso eu, em dar uma indicação temporal – toda a noite – e uma indicação espacial – no *andron*. E especifica em seguida o tipo de celebração com o emprego do termo: *musterion*, uma cerimônia com iniciação. O emprego desse termo indica que estamos

mais para festas em homenagem a Deméter, celebradas pelas mulheres entre elas mesmas, do que para *pannuchides*. O fato de se tratar de um *musterion* explica por que as saídas estão fechadas (*kekleismenon ton eisodon*). Era proibido aos não iniciados assistir a um *musterion* e, no caso de festas de Deméter, reservadas às mulheres, era, sobretudo, proibido que os homens vissem as cerimônias. Alguns dentre eles (como o rei Battos de Cirena) pagaram um preço alto pela curiosidade (ELIEN. fr.44, HERSCHER; DETIENNE, 1979, p.183-214).

Vejamos, agora, a ação de Damócrita. O alvo que escolhe é de primeira importância. Ela vai agir unicamente contra o segundo grupo de mulheres, as esposas dos que são encarregados – os responsáveis políticos – que estão reunidas no *andron*. Todos os termos do texto são importantes, se quisermos compreender a natureza dessa ação. Damócrita «cingiu uma espada»: *xiphos hupozosamene*. A expressão francesa é prática e é preciso decompô-la para compreendê-la bem: Damócrita «tendo prendido no seu cinto uma espada». O cinto (*zoster*) tem um valor diferente, dependendo do sexo, no mundo grego (SCHMITT PANTEL, 1977, p.1059-1071; nova versão: SCHMITT PANTEL, 2009a, p.63-80; SCHMITT PANTEL, 2012). É o cinturão masculino, no qual penduramos as armas, e o cinto feminino, que muda de forma ao longo da vida e do status. O gesto de colocar um cinturão para embainhar uma espada pertence, claro, ao mundo masculino, enquanto o gesto feminino consiste, em geral, em retirar o cinto no dia do casamento e para parir. Damócrita, devido a esse gesto, passa para o lado masculino. Ela vai agir como um homem, como um hoplita até, e não mais como uma mulher. Damócrita leva suas filhas com ela, o que é mais uma transgressão: as moças e as mulheres devem permanecer no *oikos* e sair dele o mínimo possível, principalmente à noite, a não ser que participem de uma festa, o que não é o caso, porque o exílio do esposo privou Damócrita de seu status de mulher de cidadão: não é, portanto, convidada para essa festa. Ela empilha diante da porta uma grande quantidade de madeira (normalmente destinada ao fogo do sacrifício durante a festa) e atea o fogo. Fazer morrer inimigos incendiando o local de seu refúgio é um traço que encontramos nas narrativas gregas de guerra e, sobretudo, de guerra de aniquilamento. Diodoro da Sicília conta que, em 315, Apolônides queimou vivo quinhentos argianos trancados no prítaneo de Argos (DIODORO. 19, 63).¹⁹

Matar os cidadãos no local do exercício de seu poder é também um traço recorrente. Existe um paralelo no próprio Plutarco. É a história de

Damon na **Vida de Cimon** (PLUTARCO. **Vida de Cimon** I, 5). Em Chero-neia, Damon e seus companheiros irrompem no local onde os magistrados comem, degolam-nos todos (*aposphazein*) e fogem.

Trata-se exatamente disso aqui. Damócrita se vinga matando «pessoas inocentes», observa Giuseppe Giangrande (GIANGRANDE, 1991). Não é tão simples assim. As mulheres que estão no *andron* são, enquanto indivíduos, inocentes, mas enquanto esposas dos magistrados que tomaram todas as medidas contra Alkippos e sua família, elas são as representantes dos culpados. O gesto de Damócrita é político e não uma vendeta pessoal. A ação destruidora de Damócrita ataca o poder da cidade e, durante essa festa, são as esposas de magistrados que o representam. Uma vez que esse gesto é cumprido, o objetivo de Damócrita é alcançado. Só lhe resta morrer.

O tipo de morte escolhido para as duas filhas e para si mesma pertencem ao mesmo registro: masculino e político. Damócrita «degola» (*aposphazo*) suas filhas. O termo é bastante preciso: trata-se de cortar a garganta e deixar escorrer o sangue. A tradução: «ela furou suas filhas com sua espada» é vaga demais. Em seguida, ela se mata sobre seus cadáveres. O verbo *aposphazein* é um termo técnico do sacrifício sangrento grego e é também, às vezes, utilizado para designar a morte infligida em combate. Eu diria de bom grado que os dois significados do termo se superpõem aqui: essa morte tripla é, ao mesmo tempo, de tipo sacrificial – durante uma festa, em um santuário – e de tipo cívico, já que morrer pela espada pertence ao registro do cidadão guerreiro. Não é o jeito de morrer próprio das mulheres, já que normalmente elas se enforcam com seu cinto em seu quarto, com exceção de Jocasta, que se mata também sobre o cadáver de seus filhos (LORAUX, 1985). O castigo divino que conclui o texto é menos fruto dessas mortes – que são, nada mais nada menos, que um crime e um suicídio – do que do gesto sacrílego dos lacedemônios. De fato, eles jogam pra fora da cidade os cadáveres de Damócrita e de suas filhas. Não dar sepultura aos mortos é, como sabemos, uma falta religiosa grave que pode levar à desgraça toda a comunidade. No caso de certos crimes, a cidade pode não dar uma sepultura ao condenado e rejeitar o cadáver, jogando-o fora dos limites da cidade (para evitar a desonra do solo cívico). Mas, no caso de Damócrita e de suas filhas, essa decisão tomada pelos espartanos não é justificada por uma lei. Ela é apresentada como um gesto de cólera; portanto, como um ato de desmedida que não tem o apoio do deus.

O castigo enviado pela divindade é um grande terremoto, segundo alguns, o de 464 a.C. Mas a tradição diz que ele pune o sacrilégio dos espartanos para com os hilotas arrancados do santuário de Poseidon no cabo Tenare e, por isso, tratar-se-ia do terremoto de 371 a.C. Pouco importa no meu caso. O castigo divino se manifesta claramente – aliás, na conclusão de todas as outras histórias dessa coletânea. Do ponto de vista divino, a culpa é da comunidade cívica.

Na série das cinco «**Histórias de Amor**», a história de Damócrite tem traços particulares que não podem se reduzir ao esquema das outras histórias, que tratavam essencialmente das formas de violência para com jovens dos dois sexos. Enquanto esposa de cidadão e enquanto mãe, Damócrite vai agir no campo político e é isso que os comentaristas não perceberam de uma forma geral. De fato, eles transformam sua história em algo banal de vingança de mulher frágil. Essa história é muito interessante, já que ela mostra, pelo contrário, a capacidade de uma mulher agir como um cidadão quando seu status, seu lugar no seio da comunidade cívica, é ameaçado. Mas essa ação nada mais é do que algo bastante temporário. Não podemos esquecer que ela termina com a morte.

A atitude mortífera de Damócrite, assim como numerosas outras histórias de desordem e transgressão atribuídas às mulheres, pode ser lida em diferentes níveis, e o imaginário grego antigo suscita frequentemente a imaginação dos autores contemporâneos. A interpretação mais frequente nos comentários é fazer da história de Damócrite, que assassina as mulheres de Esparta, um exemplo puro e simples de vingança e crueldade feminina injustificável. Ela pode, então, ser inserida em uma longa série de histórias desse tipo, as quais os gregos contariam incansavelmente para colocar as mulheres em uma posição de inferioridade confortável para a supremacia masculina. O objetivo da criação de tais histórias seria também «moral», um julgamento de valor que o(a) historiador(a) pode muito bem deixar de lado.

No entanto, se fizermos uma análise precisa do texto por um lado, e se inserirmos essa narrativa em uma reflexão a respeito do estatuto e da função das mulheres gregas espartanas por outro, outra leitura se esboça. O gesto de Damócrite sai, então, do domínio do privado e pessoal para adquirir uma dimensão política. Damócrite mata de fato, mas em uma lógica que é a do mundo das cidades gregas e, talvez mais particularmente, a da

cidade de Esparta. Uma mulher que não é mais reconhecida como esposa e como mãe, que não tem mais a esperança de ver seu *oikos* se perpetuar pelo casamento de seus filhos, perde todo status e é por isso que ela pega em armas. Em Esparta, o estatuto das mulheres é, além disso, singular, como mostrou em seu tempo Paul Cartledge (CARTLEDGE, 1981/2001). Utilizo para terminar essa metáfora guerreira: empunhar armas – porque a maneira de agir de Damócrite está inteiramente inserida no registro masculino – longe de ser a ilustração de uma natureza feminina sempre pronta ao excesso para salvaguardar a vida privada, é um chamado à ordem que rege as cidades, uma incitação ao retorno ao seu funcionamento normal, uma condenação política. A cidade de Esparta ultrapassa de fato, nessa história, seus direitos, como o faria um tirano, e Damócrite reestabelece uma ordem mais condizente com o respeito das leis na cidade. Coloca-se, então, a questão da interpretação pelos próprios gregos desse tipo de narrativa. Onde estava, para eles, o respeito às leis? Na atitude da cidade espartana ou na de Damócrite? Penso que podemos deixar a questão em aberto, já que a construção grega do gênero não é unívoca. É preciso, em todo caso, perceber nessa história mais do que uma lição de bons costumes, como diz a maior parte dos comentaristas desde o século 19. É o exemplo de uma mulher que «encarna uma função», a de esposa e de mãe, e que está «perfeitamente à altura» para retomar os termos da introdução desse livro. Damócrite não matou as mulheres de magistrados espartanos porque estava cega pelo amor e pela vingança – estaríamos no registro da coleção «Arlequim». Ela reestabeleceu a ordem política que havia sido posta de lado pela cidade. Recolocar essa história na problemática do gênero incita-nos, hoje, a fazer dela uma leitura política. Essa interpretação talvez já fosse a dos gregos que contavam essa história ou a liam nas obras de Plutarco. Um indício me permite lançar uma hipótese: o nome da heroína é Damócrite. As «**Histórias de Amor**» oferecem numerosos temas de reflexão e foram abordadas em vários estudos que as recolocam em uma série de narrativas paralelas que podemos encontrar em vários outros textos gregos. É o caso, em particular, da história das moças de Leuctres (XENOFONTE. **Helênicas** 6, 4, 7; PAUSÂNIAS. 9, 13 5-6; DIODORO DA SICÍLIA. 15, 54 1-3; PLUTARCO. **Pelópidas** 20 5; ELIEN. fr.77, HERSCHER; ELLINGER, 2009, p. 152 sq.) e da história de Acteion (PARTHÊNIOS. **Décima quarta história**; PLUTARCO. **Sertorius** 1-4; DIODORO DA SICÍLIA. 810; **Scholie dos Argonauticos** 4, 1212).²⁰

Com essas narrativas paralelas, temos um conjunto muito rico. Meu propósito aqui é bastante limitado, e é de constatar que, em certo número de narrativas que põem em cena o desejo sexual, a violência e a morte, os rapazes e moças são tratados de modo semelhante. Isso pode parecer espantoso porque esperaríamos ver moças vítimas de abusos sexuais e rapazes mortos na guerra. No entanto, as narrativas de violência para com os rapazes não estão isoladas, como já lembramos.

Nas «**Histórias de Amor**», as aventuras são tanto casos individuais (e não podemos, com certeza, colocar no mesmo plano o estupro de um garoto ou de uma moça) quanto o aniquilamento de certa faixa etária. Essas atitudes de violência revelam somente o caráter repleto de *hubris* do seu autor, que não suporta ser desprezado, ou será que elas descrevem de forma mais ampla uma relação de gênero e uma relação de poder? De fato, um ponto perturbador nessas narrativas é a falta de intervenção das comunidades cívicas, tanto Corinto quanto Esparta (por três vezes), como se a cidade pudesse fechar os olhos diante desses abusos e preferir a defesa desses cidadãos na justiça. Leis existem nas cidades contra todas as formas de *hubris* e, em particular, a sexual, mas essas histórias mostram uma espécie de convivência entre os agressores e as cidades.

Não ser escolhido como esposo no caso de Straton (H. I) e no dos trinta pretendentes de Callirhoé (H. IV), não ser escolhido como erastes, no caso de Arquias (H. II) e no de Aristodemos (H. III), que as moças de Leuctres considerem seu estupro como sendo um ato de *hubris* no caso dos Espartanos (H. III), tudo isso aborda uma das formas de poder que caracteriza o cidadão: o poder sexual, que ele exerce de forma indiferente sobre garotos e garotas. Essa relação constrói nas cidades uma hierarquia afirmada entre os homens adultos cidadãos e os jovens dos dois sexos que não são cidadãos (SCHMITT PANTEL, 2009a). A separação não ocorre de forma simples entre o masculino e o feminino, mas entre os cidadãos adultos e os outros. Aqui, o gênero, entendido como a forma pela qual uma sociedade constrói as relações entre os sexos, é indissociável de dois outros sistemas de classificação das cidades, o que distingue as faixas etárias e o que separa os cidadãos dos não cidadãos. Assim, essa forma particular de construção social e política, que é o gênero, se articula com outras formas de construção para definir os contornos da identidade cívica (SEBILLOTTE-CUCHET; ERNOULDT, 2007). As «**Histórias de Amor**» não são unicamente histórias de gênero.

HISTOIRES ET NARRATIONS CHEZ PLUTARQUE: L'EXEMPLE DES *EROTIKAI DIEGESEIS* (HISTOIRES D'AMOUR)

Résumé:

Le thème propôs épour cette série de conférences « histoires et narrations » me paraît approprié pour présenter une étude d'un recueil d'histoires très singulières, du à Plutarque, les «Histoires d'Amour»: Erotikai Diegeais. Jevoudrais d'abord les replacer dans l'ensemble des écrits de Plutarque concernant les femmes.

Mots-clés: Plutarque; Histoires d'Amour; genre; femmes; moral.

Documentação textual

ANTONINUS LIBERALIS. **Metamorphoses**. Paris: Les Belles Lettres, C.U.F, 1968.

PARTHENIOS DE NICÉE. **Passions d'amour**. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2008.

PLUTARQUE. **Conduites méritoires des femmes**. Texte établi et traduit par J. Boulogne. Paris: Les Belles Lettres, CUF, 2002.

PLUTARQUE. Œuvres Morales - tome X. *In: Histoires d'amour*. Texte établi et traduit par Marcel Cuvigny. Paris: Les Belles Lettres, CUF, 1980.

PLUTARCO. **Narrazioni d'Amore**. A cura di Giuseppe Giangrande. Napoli: D'Auria, 1991.

Bibliografia

BERTRAND, Jean-Marie (Dir.). **La violence dans les mondes grec et romain**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005.

BLOMQUIST, Katia. From Olympias to Aretaphila. Women in Politics in Plutarch. *In: MOSSMAN, J. (Éd.) Plutarch and his Intellectual World*. Londres: Duckworth, 1997, p.73-97.

BOEHRINGER, Sandra; SEBILLOTTE-CUCHET, Violaine. (Dir.) **Hommes et Femmes dans l'Antiquité grecque et romaine**. Le genre: méthode et documents. Paris: Armand Colin, 2011.

BOULOGNE, Jacques. **Plutarque, un aristocrate grec sous l'occupation romaine**. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1994.

BRADFORD, A.S. *Gynaikokratoumenoi: did Spartan women rule Spartan men?* **The Ancient World**, n.14, p.13-18, 1986.

BRAVO, Benedetto. **Pannychis e simposio, Feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto**. Pisa/Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1997.

BRIGALIAS, N.; BURASELIS, K.; CARTLEDGE, P. **The contribution of Ancient Sparta to political thought and practice**. Atenas: Alexandria Publications, 2007.

BRUIT ZAIDMAN, Louise. Les filles de Pandore. *In*: DUBY, Georges; PERRON, Michelle (Éd.); SCHMITT PANTEL, Pauline. (Dir.) **Histoire des femmes en Occident – tome I. L'Antiquité**. Paris: Plon, 1991, p.363-403.

BRULE, Pierre; PIOLOT, Laurent. La mémoire des pierres à Sparte, mourir au féminin: couches tragiques ou femmes *hierai*? (Plutarque, **Vie de Lycurgue**, 27, 3), **Revue de Études Grecques**, Paris, n.115, 2002.

CADIET, Loïc; CHAUVAUD, Frédéric; GAUVARD, Claude; SCHMITT PANTEL, Pauline; TSIKOUNAS, Myriam. (Éd.) **Figures de femmes criminelles, de l'antiquité à nos jours**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2010.

CALAME, Claude. **Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque**. Roma: Ateneo, 1977.

CANTARELLA, Eva. **Les peines de mort en Grèce et à Rome**. Paris: Albin Michel, 2000.

CAPRIGLIONE, Jolanda C. Narrazioni senz' amore. *In*: NIETO IBANEZ, Jésus M.; LOPEZ, Raul Lopez. (Ed.) **El amor en Plutarco, Inter Classica**, León, Universidad de Leon, n.9, p.255-264, 2007.

CARTLEDGE, Paul. Spartan Wives: liberation or licence? **Classical Quarterly**, n.31, p.84-105, 1981. (Publicado novamente em: **Spartan Reflections**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2001, p.10-26, 212-215)

CHAPMAN, Ann. **The Female Principle in Plutarch's *Moralia***. Dublin: University College *Dublin* Press, 2011.

COHEN, Ana. Portrayals of Abduction in Greek Art: Rape or Metaphor? *In*: KAMPEN, N. B. (Ed.) **Sexuality in Ancient Art**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p.117-135.

DAUPHIN, Cécile *et al.* **De la violence et des femmes**. Paris: 1997.

DELATTRE, Charles. Voix de Lacédémoniennes, **Cahiers «Mondes anciens»**, n.3, 2012. Disponível em: URL: /index744.html.

- DETIENNE, Marcel. Violentes Eugénies. *In*: DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. (Ed.) **La cuisine du sacrifice en pays grec**. Paris: Gallimard, 1979, p.183-214.
- DETIENNE, Marcel. Les Danaïdes entre elles. Une violence fondatrice du mariage. *In*: _____. **L'écriture d'Orphée**. Paris: Gallimard, 1989, p.41-57.
- DETTENHOFER, M. Die Frauen von Sparta: gesellschaftliche Position und politische Relevanz, **Klio**, 75, p.61-75.
- DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Éd.); SCHMITT PANTEL, Pauline (Dir.). **Histoire des femmes en Occident** – tome I. L'Antiquité. Paris: Plon, 1991.
- DUCAT, Jean. La femme de Sparte et la cité. *In*: POLIGNAC, F. de; SCHMITT PANTEL, P. (Ed.) **Public et privé en Grèce ancienne**: lieux, conduites, pratiques, **Ktéma**, n.23, p.385-406, 1998.
- DUCAT, Jean. La femme de Sparte et la guerre, **Pallas**, n.51, p.159-171, 1999.
- DUCAT, Jean. **Spartan Education, Youth and Society in Classical Sparta**. Swansea: Classical Press of Wales, 2006.
- ELLINGER, Pierre. **La légende nationale phocidienne**. Ecole Française d'Athènes/Paris: Diffusion de Boccard, 1993.
- ELLINGER, Pierre. **Artémis, déesse de tous les dangers**. Paris: Larousse, 2009.
- FIGUEIRA, Thomas J. (Ed.) **Spartan Society**. Swansea: Classical Press of Wales, 2004.
- FIGUEIRA, Thomas. Gynecocracy: How women policed masculine behavior in archaic and classical Sparta. *In*: POWELL, Anton; HODKINSON, Stephen. **Sparta, The Body Politic**. Swansea: Classical Press of Wales, 2010, p.256-296.
- FLACELIERE, Robert; IRIGOIN, Jean. Introduction Générale. *In*: PLUTARCO. **Œuvres Morales** - tome I. Texte établi et traduit par Marcel Cuvigny. Paris: Les Belles Lettres, CUF, 1997, p. I-CCCXXIV.
- FRAZIER, Françoise. **Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque**. Paris: Les Belles Lettres, 1996.
- GHERCHANOC, Florence. **L'oikos en fête**. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.
- GOESSLER, Lisette. **Plutarchs Gedankenüber die Ehe**. Dissertation. Zürich: Buchdruckerei Berichthaus, 1962.

GRILLO, Jose Geraldo Costa; GARRAFFONI, Renata Senna; FUNARI, Pedro Paulo A. **Sexo e violência**. Realidades antigas e questões contemporâneas. São Paulo: Annablume, 2011.

HARTOG, François. Préface. In: PLUTARQUE. **Vies Parallèles** (édition publiée sous la direction de François Hartog). Paris: Gallimard, 2001.

HODKINSON, S.; POWELL, A. (Ed.) **Sparta: new perspectives**. Swansea: Classical Press of Wales, 1999.

IRIARTE, Ana; GONZALES, Marta. **Entre Ares y Afrodita**: violencia del erotismo y erotica de la violencia en la Grecia antigua. Madrid: Abada Eds., 2008.

JUFRESA, Montserrat. Violència y crueldat a les Vides Paralleles de Plutarc. In: JUFRESA, M. *et alii* (Ed.) **Plutarc a la Seva Epoca**: Paideia i Societat. Barcelona: Universidad de Málaga, 2005, p.519-542.

LALANNE, Sophie. **Une éducation grecque**. Rites de passage et construction des genres dans le roman grec ancien. Paris: Éditions la Découverte, 2006.

LEDUC, Claudine. Comment la donner en mariage ? la mariée en pays grec (IXème-IVème s. av. J.-C.). In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Éd.); SCHMITT PANTEL, Pauline (Dir.) **Histoire des femmes en Occident** – tome I. L'Antiquité. Paris: Plon, 1991, p.259-316.

LE CORSU, France. **Plutarque et les femmes**. Paris: LesBellesLettres, 1981.

LORAU, Nicole. **Façons tragiques de tuer une femme**. Paris: Hacette, 1985.

LORAU, Nicole. **Les Expériences de Tirésias**. Paris: Gallimard, 1989.

MAC INERNEY, Jeremy. Plutarch's Manly Women. In: ROSEN, R.M.; SLUITER, I. (Ed.) **Andreia, Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity**. Leiden: Brill, 2003, p.319-344.

MOLAS FONT, Maria Dolors. (Ed.) **La violencia de género en la antigüedad**. Madrid: Instituto de la Mujer, 2006.

MOLAS FONT, Maria Dolors. (Ed.) **Violencia deliberada**. Las raíces de la violencia patriarcal. Madrid: Vindicación Feminista, 2007.

MOSSE, Claude. **La femme dans la Grèce antique**. Paris: 1983.

NAPOLITANO, Maria Luisa. Donne spartane e teknopoiia, **AION**, n.7, p.19-50, 1985.

NAPOLITANO, Maria Luisa. Le donne spartana e la guerra: problemi de tradizione, **AION**, n.9, p.127-144, 1987.

NICOLAIDIS, Anastasios. Plutarch on Women and Marriage, **Wiener Studien**, n.110, p.27-88, 1997.

NIETO IBANEZ, Jesus; LOPEZ, Raul. (Ed.) **El amor en Plutarco**. León: Universidad de Leon, 2007.

PARADISO, Annalisa. Gorgo, la spartana. *In*: LORAUX, Nicole. (Ed.) **Grecia al femminile**. Roma/Bari: Laterza, 1993, p.107-122.

PARADISO, Annalisa. Violenza sessuale, hybris e consenso nelle fonti greche. *In*: RAFFAELLI, R. (Cur.) **Vicende e Figure femminili in Grecia e Roma**. Ancona: Pari Opportunità, 1995, p. 93-109.

PAYEN, Pascal. s.v. Vie (Bios). *In*: **Dictionnaire Plutarque - Vies Parallèles**. Dicionário. Paris: Gallimard, 2001, p. 2113-2116.

POMEROY, Sarah. (Ed.) **Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife**. New York: Oxford University Press, 1999.²¹

POMEROY, Sarah. **Spartan Women**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

POWELL, Anton. **Classical Sparta: Techniques Behind Her Success**. Swansea: Classical Press of Wales, 1989.

POWELL, Anton. Spartan women assertive in politics? Plutarch's Lives of Agis and Kleomenes. *In*: HODKINSON, Stephen; POWELL, Anton. **Sparta, The Body Politic**. Swansea: Classical Press of Wales, 2010, p.393-419.

ROMERO GONZALEZ, Damaria. El prototipo de mujer espartana en Plutarco. *In*: NICOLAIDIS, Anastasios G. (Ed.) **The Unity of Plutarch's Work**. Berlin/New York, 2008, p.679-687.

ROMEO, Isabel Sant'Ana Martins. Uma Discussão sobre a Lacedemônia. **Phoînix**, v.15, n.2, p.29-53, 2009.

SCHMITT PANTEL, Pauline. Athéna Apatouria et la ceinture: les aspects féminins des Apatouries à Athènes. **Annales ESC**, p.1059-1071, 1977.

SCHMITT PANTEL, Pauline. Femmes meurtrières et hommes séducteurs: de la construction de la violence en Grèce ancienne. *In*: FARGE, A & DAUPHIN, C. (Éd.) **De la violence et des femmes**. Paris: Albin Michel, 1997, p.19-31.

SCHMITT PANTEL, Pauline. **Aithra et Pandora**. Femmes, Genre et Cité dans la Grèce antique. Paris: L'Harmattan, 2009a.

SCHMITT PANTEL, Pauline. **Hommes illustres**. Mœurs et politique à Athènes au Vème siècle. Paris: Aubier, 2009b.

SCHMITT PANTEL, Pauline. La religion et l'*arété* des femmes. A propos des *Vertus de femmes* de Plutarque. *In*: BODIOU, Lydie & MEHL, Véronique. (Éd.) **La religion des femmes en Grèce**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009c, p.145-159.

SCHMITT PANTEL, Pauline. Autour du traité de Plutarque **Vertus de femmes (Gunaikôn Aretai)**. *Clio: Histoire, femmes et Société*, n.30, p.39-59, 2009d.

SCHMITT PANTEL, Pauline. Les femmes vertueuses sont-elles des héroïnes? Femmes et tyrans dans les **Gunaikon Aretai** de Plutarque. *In: CARLIER, Pierre & LEROUGE, Charlotte. (Éd.) Paysage et religion en Grèce ancienne.* Paris: De Boccard, 2010, p. 183-193.

SCHMITT PANTEL, Pauline. Discours de genre dans les **Histoires d'amour** attribuées à Plutarque. **La femme, la parenté et le politique, PALLAS**, n.85, p. 83-89, 2011.

SCHMITT PANTEL, Pauline. La ceinture des Amazones: entre mariage et guerre, une histoire de genre. *In: GHERCHANOC, F. & HUET, V. (Éd.) Valeurs et symboliques du vêtement.* Paris: Errance, 2012.

SEBILLOTTE CUCHET, Violaine. La sexualité et le genre: une histoire problématique pour les hellénistes. Détour par la «virginité» des filles sacrifiées pour la patrie. **Mètis**, N.S. 2, p.137-161, 2004.

SEBILLOTTE CUCHET, Violaine. «**Libérez la patrie !**» Patriotisme et politique en Grèce ancienne. Paris: Editions Belin, 2006.

SEBILLOTTE CUCHET, Violaine & ERNOULT, Nathalie. (Éd.) **Problèmes du genre en Grèce ancienne.** Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.

SEBILLOTTE CUCHET, Violaine. Hérodote et Artémisia d'Halicarnasse, deux métis face à l'ordre des genres athéniens. **Clio, Histoire, Femmes et Sociétés**, n.27, p.15-33, 2008.

SEBILLOTTE CUCHET, Violaine. **Artémise d'Halicarnasse, une Amazone qui a existé.** Mémoire d'habilitation. Paris: Université de Paris 1, 2009.

SIRINELLI, Jean. **Plutarque de Chéronée: un philosophe dans le siècle.** Paris: Librairie Arthème Fayard, 2000.

SPÄTH, Thomas & WAGNER-HASEL, Beate. (Éd.) **Frauenwelten in der Antike.** Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 2000.

STADTER, Philipp. **Plutarch's Methods.** An analysis of the **Mulierum Virtutes.** Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1965.

THOMMEN, Lukas. Spartanische Frauen. **Museum Helveticum**, n.56, p.129-149, 1999.

TSIKOUNAS, Myriam. (Dir.) **Eternelles coupables.** Les femmes criminelles de l'Antiquité à nos jours. Paris: Autrement, 2008.

WICKER, Kathleen. **Mulierum Virtutes (Moralia 242E-263C).** *In: BETZ,*

Hans Dieter. **Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Litterature**. Leiden: Brill, 1978, p.106-134.

WILL, Ed. **Korinthiaka**. Paris: De Boccard, 1958.

Notas

¹ Ver PAYEN, Pascal. s.v. Vie (Bios). In: **Dictionnaire Plutarque - Vies Parallèles**. Dicionário. Paris: Gallimard, 2001, p. 2113-2116.

² Ver a introdução de Marcel Cuvigny na edição da C.U.F.: PLUTARQUE. *Œuvres Morales - tome X*. Paris: Les Belles Lettres, 1980. Eu utilizo essa edição e a tradução. Cito as passagens segundo a notação tradicional.

³ Ver PLUTARCO. **Narrazioni d'Amore**. A cura di Giuseppe Giangrande. Napoli: D'Auria, 1991.

⁴ Ver ANTONIUS LIBERALIS, **Metamorfoses**. Les Belles Lettres, C.U.F.

⁵ Ver PARTHENIOS DE NICÉE. **Passions d'amour**. Grenoble: *Éditions Jérôme Millon*, 2008.

⁶ A respeito dos jovens no romance grego, ver LALANNE, 2006.

⁷ A série negra é uma coleção de livros policiais. A coleção Arlequin, uma série de romances de “flor de laranjeira”.

⁸ Texto estabelecido e traduzido por Robert Flacelière, Paris, 1980. Flacelière deu uma primeira edição do **Amatorius (Eroticos)** nos **Anais da Universidade de Lyon**, 1952. A biografia sobre esse tratado é considerável.

⁹ Com o nome de Actéion conhecemos três personagens diferentes: um rei mítico de Atenas, esse jovem rapaz de Corinto e Actéion, filho de Aristeu e de Autonoé, cuja lenda tebana é a mais conhecida.

¹⁰ Alguns títulos em uma bibliografia importante sobre o tema da violência e das mulheres. LORAUX, 1985; DETIENNE, 1989; PARADISO, 1995; COHEN, 1996; DAUPHIN *et al*, 1997; SPATH; WAGNER-HASEL, 2000; BERTRAND, 2005; JUFRESA, 2005; MOLAS FONT (ed. 2006); MOLAS FONT (ed. 2007); SEBILLOTTE-CUCHET; ERNOULT (ed.), 2007; IRIARTE; GONZALES, 2008; TSIKOUNAS, 2008; CADDIET *et al*, 2010; BOEHRINGER;SEBILLOTTE CUCHET, 2011; COSTA GRILLO *et al*, 2011.

¹¹ A batalha ocorreu em 371 a.C.

¹² Sobre o estatuto das mulheres em Esparta: CALAME, 1977; CARTLEDGE, 1981; MOSSÉ, 1983; NAPOLITANO, 1985 e 1987; BRADFORD, 1986; LEDUC, 1991; PARADISO, 1993; DETTENHOFER, 1993; DUCAT, 1998, 1999 e 2006;

HODKINSON; POWELL, 1999; THOMENN, 1999; POMEROY, 2002; FIGUEIRA, 2004; MOLAS FONT, 2006, p 187-230; BRIGALIAS *et alii*, 2007; FIGUEIRA, 2010.

¹³ A história de Damócrito não foi mantida pelos autores que tratam das mulheres em Plutarco. Para um ponto bibliográfico sobre esse tema, ver CHAPMAN, 2011.

¹⁴ Ver a respeito dessa história: SCHMITT PANTEL, 2009a, p 81-89.

¹⁵ Sobre o lugar da mãe na retórica patriótica: SEBILLOTTE-CUCHET, 2006.

¹⁶ “... uma outra estendendo ao seu filho seu escudo o exortava dizendo: *teknon, étasêepitas* (meu filho: ou com ele ou sobre ele).”

¹⁷ Sarah Pomeroy (2002) evoca essa história em uma nota (p.49 nota 47). “The damning nature of this vote shows that central to the values of marriage and motherhood was the capacity to create alliances between males. The family of Alcippus and Damocrita was prevented from acquiring sons in law who would be allies and, like the family of cowards, it was doomed to extinction.”

¹⁸ Sobre as festas no **oikos**: GHERCHANOC, 2012.

¹⁹ Um outro exemplo é o da grande fogueira sobre a qual as mulheres e as crianças devem se precipitar nas histórias do desespero dos focianos e dos focídios.

²⁰ Ver WILL, 1958, p.180-187 para um estudo muito cuidadoso dessa história.

²¹ Além da edição e do comentário desses dois tratados, o livro possui vários artigos gerais sobre as mulheres na obra de Plutarco (nas **Moralia** e nas **Vidas**).