

# *Representações da Cidade Antiga*

*categorias históricas  
e discursos filosóficos*

**Gabriele Cornelli (Org.)**

## O PAPEL DA MULHER NA CIDADE: ATIVIDADES FEMININAS NA ANTIGUIDADE E A IDÉIA DE GUARDIÃ EM PLATÃO

The Woman's Part in the City: the Feminine Activities in the Ancient  
and the Idea of the Woman Guardian in the Plato.

Karen Franklin<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo apresenta a discussão sobre os papéis femininos e masculinos na sociedade clássica ateniense. Buscamos esclarecer a estrutura clássica dos papéis femininos e masculinos frente à idéia de guardiã na *República* de Platão. Essa proposta é uma abertura para a discussão das funções femininas na ordem ideal de sociedade. Platão busca subverter o *status quo* com essa idéia, propondo novas funções, atividades e possibilidades de representatividade. Buscaremos discutir tal proposição através de duas perspectivas: da necessidade da idéia de guardiã para a arquitetura do Estado Ideal e da possibilidade de redes informais das esposas ter contribuído para a idéia de controle da persuasão feminina.

**Palavras-chave:** Platão, feminino, guardiã, subversão, *oikos*.

**Abstract:** The article presents the debate on the feminine and masculine papers in the classic Athens. Search to reflect on the idea of the woman guardian in the *Republic* of Plato. This proposal is an opening for the discussion of the feminine functions in the ideal order of society. Plato intends to subvert the status quo with this idea proposing new functions, activities and possibilities of representativity. We will try to discuss that proposal through two perspectives: the necessity of the idea of woman guardian to the architecture of the Ideal State and the possibility that the informal wife connections have contributed to the notion of the feminine persuasion control.

**Keywords:** Plato, feminine, guardian, subversion, *oikos*.

Quando pensamos em atividades femininas na Antiguidade pensamos frequentemente naquelas desenvolvidas no interior do *oikos*<sup>2</sup>, como as tarefas de tecer, lavar roupas e recolher água. Essa representação clássica do universo feminino, além de estar representada na literatura, precisamente nos textos legislativos ou em comédias e tragédias, também chega até nós por sua ocorrência em vasos, ânforas e demais cerâmicas encontradas. Compreendemos que o universo feminino não se restringe apenas a essas representações, no entanto, para facilitar nossa discussão, tomamos como foco principal as mulheres que fazem parte de uma “casa” e que porventura compartilham o patrimônio deste *oikos*. Neste caso, consideraremos apenas as referências ao papel da esposa legítima e “bem nascida”. Esse recorte do universo feminino é necessário para restringirmos nossa discussão, principalmente por termos

<sup>1</sup> Professora da Universidade Federal do Paraná (UFPR/DTFE).

<sup>2</sup> Apresentamos aqui a compreensão de *oikos*, no sentido utilizado por Leão (2005), relativamente a uma primeira noção de casa ou moradia, sendo o lugar físico que acolhe e abriga uma restrita comunidade humana. De qualquer modo está também presente o sentido de propriedade e patrimônio que estão ligados ao senhor (*kyrios*) deste *oikos*.

presente que outros papéis e atividades poderiam ser desempenhados por elas, sejam de herdeiras (*epikleros*), sacerdotisas, escravas, prostitutas (*pórnai* ou *polein*), concubinas (*pallakai*) ou cortesãs (*hetairai*)<sup>3</sup>. Assim é pertinente estabelecer a situação das esposas “bem nascidas” na organização da cidade na cultura do IV século para podermos argumentar sobre a ocorrência da idéia de guardiã na *República* de Platão.

Em primeiro lugar, é importante assinalar que temos hoje correntes de interpretação que se manifestam de modo diverso sobre o espaço e o alcance das atividades femininas na pólis. De um lado, temos fortes indícios de que a preferência pela manutenção da mulher, exclusivamente no interior do *oikos*, garante o poder e autoridade do provedor (*kyrion*). O olhar sobre o papel e a destinação da mulher para o interior do *oikos* se mantém firme nas interpretações mais tradicionais, pois evocam as evidências da inexistência de registros de mulheres comuns, apenas de mulheres excepcionais. Como bem nota Loraux, para uma mulher ser considerada, deveria viver toda a possibilidade de uma vida virtuosa, que se poderia traduzir simplesmente em viver plenamente para seu marido e filhos e morrer cedo, pois a morte romperia o silêncio em torno do qual deve girar a vida de uma mulher direita (2009: XIII). Impressões como essas podem ser notadas na legislação de Sólon, que resguarda os bens e determina como deve se processar a vida feminina quando da ausência de um *kyrion* direto.

Da mesma forma que a legislação sobre o universo feminino estava voltada ao interior do *oikos*, não podemos deixar de notar que em alguns momentos a representação pública das mulheres é requerida como forma de convalidar o poder do *kyrion*<sup>4</sup>. Já o universo masculino é representado pelas relações exteriores ao *oikos*, nas quais o homem estabelece desde sua juventude uma rede de atividades e representações. Esse universo pertence aos homens, no entanto, por vezes, algumas mulheres circulavam por esses espaços, mas sempre sem direito a expressar-se publicamente.<sup>5</sup> Diante disso, o universo exterior ao *oikos*

---

<sup>3</sup> Podemos compreender que a gama de possibilidades de representações femininas na Antigüidade é muito vasta para falarmos de mulheres como um conjunto coeso e que, de certa forma, poderia ser tratado da mesma maneira. Isso de fato não ocorre, porém, temos de ter presente que todo o direito grego clássico, desde o direito de herança e todos os benefícios oriundos de se pertencer a um determinado *oikos*, privilegia primeiramente o sexo masculino e apenas na falta dele o sexo feminino. Segundo Leão (2005), muitos dos aspectos do direito familiar são determinantes para se compreender a situação da mulher e as diferentes condições a que esta poderia estar submetida. Se Sólon promulgou a lei para prevenir alguns excessos por parte da autoridade familiar (*kyrios*), como a prostituição induzida por familiares, também o fez para garantir algumas prerrogativas sociais, como a legitimidade do matrimônio (formalidade da *engye*) e, conseqüentemente, a legitimidade dos filhos.

<sup>4</sup> Uma dessas formas é as festas à deusa Deméter, que falaremos mais adiante. Aqui também podemos assinalar a diferença entre o universo do interior como sendo o próprio da mulher e o do exterior como sendo o mundo dos *outros*. Porém, saber se adequar às regras e às condições permitidas para uma mulher poderia lhe render uma posição de excelência particular (ver Loraux, 2009: 99).

<sup>5</sup> Exemplos dessas atividades podem ser encontrados em relatos da vida de algumas mulheres que porventura se transformaram em herdeiras ou tiveram que assumir algumas tarefas públicas

não é ocupado apenas por homens, porém, quando elas aparecem, mantêm-se em relações desiguais, pois a representatividade pública sempre se mantinha atrelada a um *kyrion*. Porém, a usurpação e rendição aparecem nas relações entre homens e mulheres, como assinala Louraux (2009: 98):

Em Atenas, por exemplo, como indica Demóstenes em *Contra Neera*, há diferentes categorias de mulheres, onde a esposa legítima (*gunê gametê*), a concubina (*pallakai*) e a cortesã (*hetairai*), correspondem a funções específicas e às necessidades masculinas, determinadas pela organização social da cidade que reconhece os direitos políticos diferentes para as diferentes figuras femininas: “A condição do casamento reside na procriação. Temos as cortesãs para o prazer, as concubinas para os cuidados de todos os dias, as esposas para nos dar crianças legítimas e para guardar fielmente os bens da casa.” (Tradução do autor).

Nesse contexto, representado pela divisão pitagórica das atividades femininas, podemos notar que as mulheres do exterior não concorriam com as esposas, pois suas funções eram diferentes na arquitetura das relações.

Dessa forma, podemos afirmar que as esposas ou mulheres “bem nascidas” pertenciam aos espaços interiores, isto é, deveriam se restringir ao *oikos*, ao lar, que deveriam administrar para prosperar. Na maioria das vezes eram consideradas menores e incapazes de se conduzirem sozinhas no mundo exterior ao *oikos* e, por isso, deveriam estar sempre tuteladas. O extremo controle sobre seus atos parecia necessário, pois lhes cabia assegurar a legitimidade da descendência no *oikos* e na pólis. A cultura da descendência legítima garantia o *status* social e a estabilidade e, a cultura ateniense dependia desse controle.

Por outro lado, a descoberta de novos sítios arqueológicos<sup>6</sup> e escrituras fomenta teses que chamam atenção. Uma delas é a de que as mulheres legítimas, mesmo com tanto controle, tinham razoável mobilidade nos espaços públicos, uma mobilidade construída através de redes informais entre grupos de esposas e geralmente sustentadas pela amizade (*filia*). Segundo Lessa, as esposas atenienses desenvolveram uma tática, na qual conseguiam, por meio de grupos informais, “apresentar *resistências* ao modelo bipolar da divisão de espaços e tarefas. Nesse sentido, ela organiza um espaço social que é eminentemente dela, no qual pode gozar de um grau relativo de autonomia”. (2004: 18) A direção dessa argumentação considera que as esposas de Atenas, ao desenvolverem tais redes informais de ação, fortalecem-se como um grupo capaz de algum alcance no conjunto das ações. Esse grupo é fortalecido pela convivência, amizade e empatia entre mulheres. A conceituação de *mélissa* (mulher abelha), como a mulher que casava jovem e permanecia fiel ao seu marido, que vivia no silêncio do *oikos*, administrando seus bens, educando os filhos e rendendo-se ao culto doméstico, aparece como o tradicional lugar da esposa. Como dissemos acima, suas atividades aparentemente se restringiam a tecer, fiar e bordar, nenhuma

devido às guerras ou ao declínio econômico (ver Lightman M./Lightman B, 2008).

<sup>6</sup> Devemos levar em conta as recentes descobertas arqueológicas e textuais, devido a novas escavações na Turquia e outras regiões do Oriente Médio.

atividade de participação pública lhe parecia pertinente. Tal ideal de esposa “bem nascida” mantinha na cultura da Atenas clássica uma forte influência na educação das moças e na forma como era permitido seu acesso aos espaços públicos, por exemplo, nas festas religiosas. Em contrapartida, principalmente nas tragédias, encontramos registros da crítica à estrutura política instituída pelo matrimônio. Muitas vezes, podemos notar o reforço ao ideal da maternidade em detrimento do casamento.<sup>7</sup>

Em geral, as mulheres tinham *status* e educação diferenciada conforme a pólis a que pertenciam. Sabemos que, em Esparta, as mulheres tinham uma educação mais austera. Abriam mão da graça e delicadeza para estabelecer uma concepção mais utilitarista de sua educação, a esposa espartana tinha o dever de “ser uma mãe fecunda e ter filhos vigorosos” (Marrou, 1990: 46). Uma educação voltada à preocupação com a eugenia e a descendência, tal como em Atenas, mas com vocação guerreira. Retirar sua delicadeza e feminilidade, tornando seu corpo rijo e o expondo nu em festas e cerimônias, tinha como principal objetivo tornar as mulheres espartanas pessoas sem complicações sentimentais, capazes de se associarem em matrimônio pelo bem da raça e da cidade. A busca pela fortaleza das mulheres como companheiras capazes de se submeter às convenções mais vantajosas para os interesses da cidade não era exclusividade de Esparta.<sup>8</sup> Porém, uma cidade como Atenas não imaginava embrutecer suas mulheres, elas poderiam contribuir da mesma forma para o conjunto e harmonia da cidade submetendo-se aos seus maridos, pois a elas cabia o sucesso do *oikos*.

Não há consenso entre os estudiosos de que o universo feminino estava de fato voltado ao interior do *oikos* e que a mulher necessitava de controle e proteção. Poucos trazem anúncios de que alguma mulher se destacava nas letras ou na vida pública. No entanto, é ímpar mencionar a presença de Hipárquia, junto aos cínicos, e o trabalho educativo de Safo em Lesbos e mesmo os feitos bélicos de Telesilla, a poeta de Argos.<sup>9</sup>

Mesmo considerando que as esposas se restringiam ao *oikos*, temos de assinalar que o universo feminino era mais vasto, pois, aparentemente, outras mulheres tinham acesso à vida pública e circulavam entre os homens de forma interativa. Como fala Ullmann: “*Héteras* eram mulheres de alguma cultura e, não raro, provindas do estrangeiro. Participavam em pé de igualdade nas conversações com homens que eventualmente se valiam

---

<sup>7</sup> Em Ésquilo essas relações podem ser notadas nas posições de Agamenon e sua esposa Clitemnestra. Disposições entre a guerra e a paz, onde a mulher valoriza a maternidade (sacrifício de Ifigênia) acima de tudo (ver Brandão, 1999: 329-343).

<sup>8</sup> As espartanas célebres como Gorgô, por exemplo, reiteram essa imagem de mulher companheira, mas acima de tudo uma patriota. Esposa de Leônidas, Gorgô se manteve firme diante das ameaças persas, lutou com todas as suas possibilidades para manter a integridade da mulher espartana (ver Lightman M./Lightman B, 2008).

<sup>9</sup> Importante assinalar que estas mulheres de exceção forjam a possibilidade da educação feminina estar também voltada para outras atividades, que não o cuidado com o lar. A pedagogia de Safo, a filosofia de Hiparquia e a liderança de Telesilla em defender Argos dos espartanos são exemplos do poder feminino na Antiguidade (ver Lightman M./Lightman B, 2008).

delas para satisfação sexual” (2007: 64). Essas mulheres eram visitadas por homens maduros que afirmam, com essa interação, sua virilidade. Elas mantinham um lugar análogo ao do efebo na relação pederasta, quando o homem adquiria certa idade. As mulheres, em geral, não configuravam como o principal objeto sexual dos homens, eles tinham como centro de seus interesses os jovens meninos, aos quais poderiam compartilhar a vida social e psicológica, porque não compartilhavam de nenhum interesse com suas esposas (Annas, 1994: 233). Apesar de as mulheres públicas participarem de banquetes e conversações, não teriam o *status* apropriado para legitimar uma descendência. Mesmo que se apresentassem como companheiras intelectuais, não tinham a nobriedade da esposa. Das mulheres se tem uma relativa liberdade e cultura semelhante aos homens, bem como a possibilidade de trânsito nos espaços exteriores. Tais mulheres podem se apresentar como indícios de que o universo feminino na Antiguidade não era restrito ao *oikos* e muito menos poderia se constituir em unidade.

Há poucas evidências de que as esposas podiam entrar e sair livremente de seu *oikos*, que assistiam às representações teatrais, ou, ainda, que recebiam suas amigas. Mas, refletindo sobre alguns textos, como de Aristófanes e Platão,<sup>10</sup> podemos até pensar que poderiam fazê-lo. Segundo Lessa, as esposas estabeleceram táticas para fugir do controle masculino por meio de redes sociais informais que poderiam se impor de forma definitiva (2004: 164). Uma dessas táticas poderia ser a da circulação de informações. Cabia às mulheres o papel de vigilância moral da comunidade e, muitas vezes, delas dependia a fama ou infâmia de alguém. Em toda sociedade antiga, o testemunho era a principal fonte de legitimidade da identidade de um cidadão e de sua cidadania. A *ágora* era o lugar legítimo da circulação de informações, pois lá se poderia verificar através das ações o que se atestava. Mesmo assim, as esposas tinham percepções que eram levadas em conta, pois seus maridos obtinham notícias particulares na circulação informal, ou até secreta, das esposas entre si.

Conforme Vernant,

(...) o sucesso na vida pública dependia da percepção do caráter individual, assim como de suas ações e, estando a reputação de um indivíduo, grupo ou família constantemente exposta, elas poderiam influenciar nesse ponto. Não nos esqueçamos de que a reputação afeta o lugar social do homem na vida pública, e que a noção de indivíduo na Grécia Antiga é essencialmente social e se encontra marcada pelo desejo de adquirir aos olhos de seus pares, através do seu estilo de vida, dos seus méritos, a fama suficiente para que a sua existência individual se transforme em um benefício para toda a pólis. (apud Lessa, 2004: 77).

---

<sup>10</sup> Pensamos ser provável a relação entre a *República* de Platão e a *Assembléia das Mulheres* de Aristófanes, cada um a sua maneira publiciza a possibilidade das mulheres participarem dos afazeres públicos ao lado dos homens. Ambos elaboram uma crítica à política e à sociedade ateniense, buscando estabelecer critérios de reflexão para retirar do estado de prostração a cidade. É clara a decadência de Atenas e estas obras imprimem a crítica aos fatores e problemas que iniciam o estado de decadência, tanto moral, quanto econômico.

Sendo assim, atestar por meio de testemunhos a reputação de alguém, poderia também ser tarefa das esposas que circulavam nos espaços interiores. Portanto, o perigo de se levantar infâmias sobre pessoas ou famílias era real e, muitas vezes, essa rede informal contribuía sobremaneira para o extermínio público delas.

Um dos exemplos da participação pública das mulheres, como protagonistas de ritos fundamentais à cidade são as festividades religiosas. As esposas tinham lugares e tempos especiais na vida da pólis. As festividades chamadas *Thesmophórias*, ritos destinados à deusa Deméter, mantinham a ligação e a ação pública das esposas. Apenas as esposas legítimas participavam ativamente dessas festividades, no entanto não podemos descartar a possibilidade de outras mulheres de seu convívio poderem também circular nesses espaços (escravas, concubinas e amigas). Como afirma Lessa:

As *Thesmophórias* eram uma oportunidade para as mulheres abandonarem a família e o lar, isto porque a família de Atenas clássica servia claramente de meio de proteção e de isolamento das mulheres. Podemos pensar que, mais do que abandonar a família, o festival proporcionava às mulheres uma suspensão, mesmo que momentânea, da rigidez do modelo da *mélissa*, permitindo a elas uma maior atuação prática na vida social e cívica (2004: 115).

Possivelmente, nos preparativos das festividades, as esposas conviviam de forma mais livre e esses eram os momentos mais propícios à circulação de informações e à concepção de novas percepções sobre a ação e representação delas no conjunto social.<sup>11</sup> Tais festivais religiosos faziam parte do calendário oficial de Atenas, portanto tinham importância para legitimar o processo interativo e a coesão social da pólis, através da ação das esposas.

Levando em conta o modo de vida e a situação das esposas atenienses, como também a relação do universo masculino com as mulheres de circulação pública (*héterai*, *pórnaí*) e a educação das mulheres de outras cidades, questionamo-nos sobre a inusitada proposta da mulher guardiã, na *República* de Platão. A partir desse fato, podemos analisar a proposição sob dois aspectos: o primeiro, sob a luz da tese tradicional da reclusão das mulheres, que é apresentada na maioria dos escritos da Antiguidade, que não são, porém, unanimidade, pelo fato de algumas mulheres serem referências públicas.<sup>12</sup> Sob esse ponto de vista, podemos dizer que o pensamento de Platão tem uma tendência a subverter

<sup>11</sup> Conforme Aparício (1999: 11): Em Atenas a festa estava reservada às cidadãs atenienses; deviam ser casadas e como preparação, estavam obrigadas a abstinência sexual alguns dias antes das comemorações. Esses rituais eram secretos e duravam três dias: o primeiro se chamava *ánodos* (subida); o segundo, *nestéia* (jovem); e o terceiro, *kalligenéia* (deslumbramento). Aristófanes situa a cena de *Tesmofórias* em *nestéia*, no qual as mulheres se reúnem sem nenhum homem por perto e desfrutam de total liberdade para fazer ou dizer o que quiserem.

<sup>12</sup> Poderíamos citar aqui mulheres como Hipparete, primeira mulher de Péricles e Aspásia, sua segunda mulher. Figuras ligadas ao poder e aos costumes, pois a primeira divorcia-se do marido em comum acordo para, logo depois, casar-se com Hippônico, e a segunda que estabelece com o marido uma relação de igualdade e respeito mútuos. Conf. Lightman M./Lightman B, 2008).

o *status quo* social para reafirmar a unidade da cidade justa e sua capacidade para o enfrentamento. Aqui sua proposta, que inicia na seleção pela natureza, desenvolve-se ao ponto de refundar toda a estrutura social. Outra forma de abordar tal ocorrência é sob a tese das redes informais de atuação das esposas que, através de táticas de ação no espaço público, provocam certa desmedida subversiva na cidade.<sup>13</sup> E Platão, percebendo esse movimento, busca conter seu poder ao reconhecer a força de tais redes de ação. Supomos que, reconhecendo o alcance dessas redes na pólis, Platão elege como compatível à sua proposta uma mulher capaz de desenvolver as mesmas tarefas de guarda da cidade, ou seja, concebe como possível ao seu Estado justo a mulher guardiã, companheira ideal para a classe governante.<sup>14</sup> Sob ambos os aspectos, podemos dizer que seu projeto busca conter a ação feminina, coloca a mulher dentro de padrões inéditos e subversivos, mas também dentro de padrões com absoluto controle, seja na vida pública como na vida privada. Ao propor a incorporação pública das mulheres à estrutura de seu novo Estado, Platão ao mesmo tempo enfrenta o *status quo* da Atenas democrática e busca conter um possível aumento do poder feminino. Apesar dessa última postulação não corresponder com o que se conhece como a realidade das mulheres da época,<sup>15</sup> supomos que estivesse consciente dos perigos das redes informais de ação, fatos que não se confirmam através dos dados históricos textuais a que se tem acesso.

Mesmo considerando essa dificuldade, Platão apresenta a “comunidade das mulheres e filhos” na *República*, e constrói seu argumento baseando-se na seleção a partir da natureza e na possibilidade das mulheres contribuírem para a construção do bem comum em seu novo Estado. Essa idéia foi extremamente contestada desde a Antiguidade, pois, além de não ter nenhum correspondente na cultura clássica, não parecia pertinente a qualquer pensamento político mais sério. Para Aristóteles, esse era um magnífico argumento para a comédia e, para Aristóteles, era uma total desmedida, um foco de inimizades.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Exemplo dessa possibilidade poderia ser representado pelas comédias de Aristóteles que trazem mulheres como protagonistas: *Assembléia de Mulheres*, *Tesmofórias* e *Listrata*.

<sup>14</sup> Um bom exemplo seria Telesilla, a mulher que organiza com sucesso a defesa de Argos dos ataques do espartano Cleomenes. Ela arma todos os homens e mulheres para defenderem a cidade. Em estratégia de guerra leva as mulheres armadas ao caminho ao qual os espartanos avançavam, estes ao visualizarem um exército de mulheres recuam. O motivo pode ser discutido: seja para não vencerem sobre um exército de mulheres, seja para não serem derrotados por elas. (Lightman M./Lightman B, 2008: 307-308).

<sup>15</sup> Inevitavelmente temos de considerar que as mulheres da época de Platão não tinham nenhuma representatividade pública ou jurídica. Conforme Annas, “uma herdeira, por exemplo, transmitia suas propriedades ao seu parente masculino mais próximo, que lhe poderia esposar para preservar os bens familiares. As mulheres respeitáveis eram mantidas numa parte separada da casa e não saíam nunca (mesmo as compras eram feitas por homens), salvo para as festas.” (1994: 232)

<sup>16</sup> Um dos maiores críticos dessa idéia é Aristóteles, que não poupa argumentos para contradizer tais proposições. Argumenta na *Política* (II, §3<sup>a</sup>) que isso “acarreta inúmeras outras dificuldades”, pois a “nada inspira menos confiança do que algo cuja posse é comum a muitas pessoas” (II, § 10<sup>a</sup>). Dessa forma, a propriedade comum de mulheres e filhos só poderia gerar inimizades e disputas, considera que o indivíduo deve ser preservado em sentido global na sociedade civil.



Vemos que Platão não se interessa pelos “direitos das mulheres” nem pela “liberdade individual dos cidadãos”. Seu interesse direciona-se à arquitetura do Estado justo oriundo do governo do filósofo. No mesmo projeto inclui a possibilidade de algumas mulheres serem educadas para a guarda, conforme a natureza. Platão parte do pressuposto de que, para naturezas semelhantes, uma mesma educação poderia proporcionar a possibilidade de cumprir bem as mesmas tarefas. Essa hipótese é construída a partir da idéia de que, se a diferença entre os sexos se situa apenas no fato da mulher dar a luz e o homem procriar, então não é uma diferença válida para ter como alvo as ocupações (454d-e). Sua tentativa em erigir uma natureza semelhante entre homem e mulher abre a possibilidade para a educação compartilhada, porém não há como atestar que elas poderiam ascender à posição de guardiã. É aqui que vemos a real possibilidade de equiparação pela natureza: “A aptidão natural, tanto do homem quanto da mulher, para guardar a cidade é, por conseguinte, a mesma, exceto na medida em que a desta é mais débil e a daquele mais robusta” (456a). Platão admite naturezas idênticas, porém uma compleição corporal diferenciada. Nesse sentido, não apresenta uma diminuição da capacidade feminina em realizar o governo da cidade, mesmo ao pontuar que sempre o homem se sobreleva em muito as mulheres (455d). Apesar do argumento se apresentar incompleto, postula que os esforços intelectuais assegurariam o parâmetro de igualdade, desenvolvido através da educação comum.<sup>17</sup> No exemplo dos cães de guarda, admite que machos e fêmeas têm as mesmas capacidades para vigiar e caçar (451d). Daí deriva, em parte, o argumento de que basta uma educação comum, para que ambos possam juntos cuidar do rebanho.

Se é na educação que se origina a formação do caráter, então é possível que a educação igualitária produzisse guardiões conforme a natureza, não importando se são homens ou mulheres. “Se, portanto, utilizarmos as mulheres para os mesmos serviços que os homens, temos que lhes dar a mesma instrução” (451e). A idéia da Guardiã, nesse aspecto, surge possivelmente da necessidade de harmonizar intelectualmente mulher e homem no novo estatuto político da cidade; essa idéia sempre foi interpretada como necessária aos propósitos platônicos. Percebendo que em outras cidades a educação militar para as mulheres indicava uma maior eficiência na arte da guerra e que algumas mulheres tinham capacidades superiores para exercícios físicos e intelectuais, não é de estranhar que Platão proponha uma educação semelhante para conter um possível alcance das ações femininas. O modo *subversivo* com que apresenta a idéia é completamente estranho à cultura da Atenas clássica, mas perfeitamente compreensível para reestruturar o papel das esposas protegidas no *oikos*.

A convocação para a vida pública não tinha sentido nem espelho na realidade, senão por alguns episódios esporádicos, porém é pertinente supor que ambos os caminhos que levam à subversão do *status quo* na *República* de Platão podem derivar na mesma conclusão. A idéia de redimensionar as atribuições das esposas, ou até mesmo das mulheres em geral, na construção

<sup>17</sup> Exemplo claro desta possibilidade é a educação de Hiparquia, que junto aos cínicos mantém uma formação igualitária com os homens e igualmente Theanô, junto aos pitagóricos.

da Cidade justa, faz sentido no conjunto da produção intelectual, pois, ao subverter esse traço da vida ateniense, Platão busca afirmativamente uma colocação e legitimação pública para as esposas que viviam marginalizadas e escondidas da vida social. Se a elas cabia a legitimação de toda a estrutura eugênica e a legitimidade da cidadania, não poderiam ser consideradas párias do conjunto perfeito. Por outro lado, ao publicizar as atividades femininas na idéia de Guardiã, Platão desfaz o poder e alcance das redes informais de ação, ajustando qualquer poder paralelo, submetendo-o ao crivo público. Buscando desconstruir qualquer possibilidade de ação fora da estrutura da Cidade justa, a administração teria total controle sobre o universo feminino e masculino.

Assim, quando temos a convocação das mulheres atenienses para mudarem de atividades, do fiar, tecer e administrar o *óikos* para o desafio de se educar para a guerra, administração pública e guarda da cidade, ficamos apreensivos sob os objetivos efetivos de tal proposição. Platão requeria apenas controle sob um universo paralelo ao masculino ou tinha consciência de que algumas mulheres poderiam ser mais persuasivas do que os homens.<sup>18</sup> Essa pergunta ou não tem resposta ou tem inúmeras. Por isso, e também por todas as críticas a essa idéia, somos levados a fazer algumas considerações ao fato.

### Considerações finais

As críticas levantadas desde a Antiguidade à idéia da Guardiã da *República*, idéia imprópria até muito pouco tempo, traz estranhamento, pois não caberia realmente na Atenas do séc. IV. Porém, se apresenta como necessária à projeção de um Estado ideal. As mulheres que se destinam a guardar a cidade seriam concorrentes dos homens mais habilidosos e seriam selecionadas dentre todos os membros da sociedade, tais como os homens. Essa seleção teria uma metodologia capaz de separar os melhores para ascenderem à educação superior. No entanto, isso não é claro em nenhum momento, pois, nos livros IV e V, Platão apresenta a divisão por classes desde o nascimento.

A educação dos guardiões, tanto na formação total do caráter se distingue em todos os pontos da dos artesãos, no que concerne às suas atitudes, seus interesses, seus gostos e seus fins. Os artesãos podem, dentro de certos limites, agir por sua vontade, porém todas as atividades dos guardiões, públicas e privadas, são centradas num ponto único (Annas, 1994: 220).

Julia Annas acusa Platão de não promover uma cultura comum. A educação semelhante para homens e mulheres destinados a classe dos guardiões estaria assegurada, quanto às outras classes, as diferenças provavelmente se manteriam e essas deveriam viver sob a tutela dos que governam. Dessa forma, a igualdade entre homens e mulheres só se efetivaria na classe dos guardiões.

---

<sup>18</sup> Aqui novamente podemos lembrar do início de *Assembléia de Mulheres*, onde Praxágora e outras mulheres discutem em como persuadir e comportar-se diante da assembléia, semelhante aos jovens que são hábeis com as palavras.

A idéia de dar educação superior e semelhante às mulheres, tornando-as guardiãs, se fundaria na natural organização da cidade justa. Pois, a seleção pela natureza estaria sempre vinculada a uma educação destinada ao acordo e bem comum. Também não podemos esquecer que as divindades femininas nos mitos sempre aparecem com força e vigor, contrastando com a realidade das mulheres em geral. Subverter sua educação também levaria em conta uma aproximação desses relatos com uma possível seleção através da educação. Com isso, podemos concluir que, tanto a hipótese da seleção pela natureza ser necessária para a harmonia da cidade, como a existência das redes informais de esposas terem alcance na vida pública da cidade, poderiam ter contribuído para a constituição da idéia da guardiã na *República*. Em meio à plena decadência de Atenas, ambas as situações contribuiriam para controlar e harmonizar a cidade: tanto a subversão da cultura ateniense para considerar as mulheres iguais, como a idéia de conter um possível poder paralelo e subversivo delas concordaria com a idéia de publicização de suas atividades. A idéia de libertar as mulheres era mais uma forma de oprimi-las, pois estariam submetidas ao crivo público e exterior, nenhuma proteção adicional seria permitida, tal como os homens, deveriam se mostrar à altura de sua função, contudo com menor poder (456a). O alcance de sua persuasão estaria, definitivamente, educado e contido nos limites da estrutura dura da cidade justa. Transparece aqui certa tentativa de educar igualmente para manter-se a *areté* de homem e mulher, como afirma Plutarco, porém, a discussão sobre o *valor das mulheres* pode ser considerada uma questão grega.<sup>19</sup>

Podemos entender que a tentativa de subverter o *status quo* da cultura arcaica aparentemente é a mesma de se subverter o *status quo* em qualquer outra época. Ao atacar a cultura clássica com a idéia de igualdade educacional para as mulheres e a comunidade de mulheres e crianças, Platão inclui um novo elemento na compreensão da organização política da cidade. Sua direção vai de encontro à comunhão de bens e pessoas através de um acordo racional que busca a harmonia entre os cidadãos, mas também apresenta um olhar sobre o feminino e sua relação com organização da cidade, seus valores e seu futuro. Assim, a idéia da guardiã introduz uma nova lógica e um novo elemento para se pensar a cidade.

## Bibliografia

- Andrade, M. M. (2001). *A cidade das mulheres: cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: LHIA.
- Annas, J. (1994). *Introduction à République de Platon*. Tradução de Béatrice Han, prefácio de J. Brunschwig. Paris: PUF.

---

<sup>19</sup> Louraux (2009) apresenta uma reflexão sobre as questões nebulosas dessa discussão, pois para manter a coerência da proposição Plutarco é preciso sair da Grécia e apoiar-se sobre o costume romano que dignifica os méritos e não o sexo.

- Aristophanes. (1999). *La Asamblea de las Mujeres. Lisistrata. Las Tesmoforiantes*. Edition de Luis M. Marcía Aparicio y Jesus de la Villa Polo. Madrid: Ediciones de la Universidade Autónoma de Madrid.
- Bailly, A. (2000). *Dictionnaire Grec-Français*. Edição revista por L. Séchan e P. Chantraine, Paris: Hachette.
- Barker, Sir E. (1978). *Teoria Política Grega*. Tradução de Sérgio Fernando Guarischi Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Blundell, S. (1998). *Women in Classical Athens*. London: Bristol Classical Press.
- Blundell, S. (1995). *Women in Ancient Greece*. London: British Museum Press.
- Brandão, J. de S. (1999) *Mitologia Grega*. 9. Ed. Petrópolis: Vozes.
- Canto-Sperber, M. (1996). *Philosophie grecque*. Paris: PUF.
- Canto-Sperber, M. (2001). *Éthiques grecques*. Quadriège. Paris: PUF.
- Casertano, G. (1994). *Le Filosofie Antiche – Antologia*. Napoli: Loffredo Editore.
- Dixsaut, M. (1985). *Le naturel Philosophe*. Paris: Belles Lettres.
- Finley, M. I. (1989). *Os gregos antigos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70.
- Jaeger, W. (1977). *Paidéia*. 2 ed. São Paulo: Edusp/Globo.
- Laërce, D. (1999). *Vies et Doctrines des Philosophes Illustres*. Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. 2 ed. Revista e corrigida. Paris: La Pochothèque.
- Leão, Delfim F. (2005) Sólon e a Legislação em Matéria de Direito Familiar, in Mora, C. M. (Coord.) *Ut par delicto sit poena: crime e justiça na Antigüidade*, Aveiro, pp.53-65.
- Lessa, F. de S. (2004). *O feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Lightman M./Lightman B. (2008) *A to Z of Ancient Greek and Roman Women* (Revised Edition). New York: Facts On File, Inc.
- Loroux, N. (dir.). (2009). *La Grèce au Féminin*. Paris: Belles Lettres.
- Marrou, H. (1990). *História da educação na Antigüidade*. (1966). Tradução de Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU.
- Nussbaum, M. (2004). *A República de Platão: a boa sociedade e a deformação do desejo*. Tradução de Ana Carolina da C. Fonseca, Luiz Fernando Quintanilha, Lúcia Maria B. Corrêa e Paulina T. Nólíbos. Porto Alegre: Bestiário.
- Pereira, I. S. J. (1990). *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga:

Livraria do Apostolado da Imprensa.

Platão. (1990). *Obras Completas*. 2 ed. Tradução de Maria Araujo, Francisco G. Yagüe, Luis Gil, José A. Miguez, Maria Rico, Antonio R. Huescar e Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar.

Platão. (2007). *A República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 10 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Ullmann, R. A. (2007). *Amor e sexo na Grécia Antiga*. Porto Alegre: Edipucrs.

Vernant, J-P. (1994). *O homem Grego*. Lisboa: Presença.