

FIGURAS FEMININAS E VIOLÊNCIA EM *MULIERUM VIRTUTES* DE PLUTARCO

Stéphane Faye¹

Resumo

Este artigo questiona no geral sobre o significado da violência que está presente em *Mulierum virtutes* de Plutarco. Descreve primeiro, após mostrar as várias formas da violência feminina, as representações que as mulheres virtuosas fazem da violência por meio de suas palavras. Explica, a seguir, baseando-se no ambiente social, no apego moral e na psicologia dos personagens escolhidos, o uso da violência. Delibera, enfim, seguindo esta ou aquela abordagem, sobre os méritos da violência das mulheres virtuosas. Ao final, descobre-se que a violência é um fenômeno complexo.

Palavras chave

Virtude; violência; Plutarco; mulheres virtuosas; sociedade.

¹ Professor Doutor - Universidade Cheikh Anta Diop, Dakar, Senegal. E-mail: stephane.faye@laposte.net.

Resumé

Cet article s'interroge globalement sur le sens de la violence bien présente dans les *Mulierum virtutes* de Plutarque. Il décrit d'abord, après avoir montré les diverses formes de leur violence, les représentations que les femmes vertueuses se font de la violence à travers leurs mots. Il explique ensuite, s'appuyant sur l'environnement social, l'attachement moral et la psychologie des personnages choisis, leur usage de la violence. Il délibère enfin, suivant telle ou telle approche, sur le bien-fondé de la violence de nos femmes vertueuses. On découvre au bout du compte que la violence est un phénomène complexe.

Mots-clés

Vertu; violence; Plutarque; femmes vertueuses; société.

Introdução

É comumente aceito que *Mulierum virtutes* de Plutarco foram compostos para se opor à uma falsa opinião social² que dificilmente reconhecia os direitos das mulheres, ainda mais com as qualidades próprias do homem. Assim Plutarco procede uma verdadeira exegese histórica e, às vezes, alegórica para nos mostrar que a virtude³ é comum aos homens e às mulheres. Talvez seja por isso que os raros estudos sobre este panfleto são mais dedicados à questão do heroísmo e dos méritos das mulheres⁴. O tema da violência, no entanto, parece adjacente ao tema principal, cada traço de virtude quase espelhando uma certa violência. Além disso, as mulheres sofrem menos com a violência do que participam dela, sua participação na violência sendo mais ativa que passiva. Neste artigo nos propomos sobretudo a descrever, comentar e questionar os comportamentos e as falas das mulheres para destacar certos aspectos de sua violência no tratado.

A violência das mulheres virtuosas: uma violência multifacetada

Embora um dos objetivos de *Mulierum virtutes* seja, como já dissemos, mostrar que as mulheres antigas eram capazes, por sua vez, de demonstrar grandeza moral, grandeza tão cara aos povos antigos, especialmente aos gregos e aos romanos, os atos de violência⁵ são evidentemente numerosos.

² Mesmo que J. Boulogne, em sua nota introdutória, mostre que Plutarco não é o primeiro a “contribuir para a reabilitação moral e intelectual das mulheres” (em Plutarco, *Ceuvres morales*, 2002: 10-12).

³ No texto grego, esse termo traduz a palavra *arété*, empregada 17 vezes, salvo erro de nossa parte. O vocábulo *arété* é um verdadeiro camaleão semântico. Ao menos no pensamento de Plutarco ele possui “um significado moral bastante genérico” e “significa tanto a inteligência colocada a serviço do bem (*sunesis*), quanto a nobreza dos sentimentos (*phronema*), a coragem e valentia (*andreios*), a prudência (*phronesis*), o senso de justiça (*dikaios*), a fidelidade amorosa (*philandros*), a grandeza da alma (*megalophron*), a piedade ou ainda a bondade (*philanthropos*).” (Boulogne, 2020: 8-9). No que diz respeito a algumas mulheres de *Mulierum virtutes*, é preciso ajuntar o comedimento (249D) e o espírito de reconciliação e de paz (254AB).

⁴ Cf, por exemplo Schmidt-Pantel (2009) et (2010); Jacqmin (2005) que na verdade não dedica todo o seu estudo ao tratado, e que só apresenta a figura de Xenócrita que também “encarna a recusa grega da tirania” (Pauline Schmitt Pantel et Violaine Sebillotte Cuchet, 2015/6).

⁵ Um ato de violência designa etimologicamente (“violência” vem do latim *violentia*, um nome composto de *vis* = força e *olentia* = odor; o termo também é dito, em grego, *bia*: força, o sentido que utilizamos) todo comportamento que exala um odor de força, qualquer ato praticado utilizando, mesmo que apenas em parte, excessivamente suas

Eles são mesmo, apesar de Plutarco⁶, a ação de muitas heroínas. A análise dos “traços e pistas” implícitos e do “tipo de discurso” (S. Boehringer, 2016) no tratado nos mostra que a violência dessas mulheres é multifacetada e abrange grande parte das formas conhecidas ou usualmente analisadas nas produções científicas.

A violência é física e material. Algumas mulheres “violam a integridade física” (Lévy, 2006: 68) de outros ou contribuem para isso. É o caso das mulheres de Quios que fizeram chover uma torrente de pedras e flechas contra os eritreus (245BC), de Timócleia que joga um soldado dentro de um poço (260BC), de Xenócrita que fornece toda a segurança possível para que seus conspiradores possam capturar o tirano Aristódemo (262C). Elas podem, como as tirrenas que “se prepararam para todas as atrocidades” (247B), ou Clélia e suas companheiras que decidiram atravessar a nado o Tibre, não sem grande dificuldade em vista da “forte corrente” e dos “redemoinhos profundos” (250C), usar, indiretamente ou em menor grau, violência física contra si próprias.

Outras preferem atacar “a vida” (Lévy, 2006) de seus semelhantes ou de sua própria vida, se dela não participam: as argivas que começaram a guerra contra Cleômenes (245D), as mulheres de Melos que, dando prova de coragem, forneceram as armas aos maridos (246F), as mulheres de Mileto que se suicidaram (249BC), Lucrécia que atentou contra a própria vida (250A), Polícrite que permitiu aos habitantes de Naxos massacrarem um grande número de homens do general Diogneto (254D), Aretáfila de Cirene que foi a instigadora do assassinato de Nicócrates e Leandro (256A-257E), Érixa que está por trás do assassinato do tirano Laarco, Cama que

prerrogativas. Portanto, contamos com este significado que, para parafrasear Sergio Cotta (2002: 78), identifica substancialmente a força com a violência, para nos referir mais ao imaginário antiga. Mas não no limitamos a essa “definição clássica e restritiva” (*Labyrinthe*, 2000) do termo, pois há violências insidiosas como as que denominamos simbólicas. No final das contas, consideramos o ato violento ou violência como o que nos apresenta Y. Michaud: “Há violência quando, em uma situação de interação, um ou mais atores agem de maneira direta ou indireta, de um golpe ou esparsado, prejudicando um ou mais, em vários graus, seja em sua integridade física, ou em sua integridade moral, ou em seus bens, ou em sua participação simbólica e cultural.” (Citado por A. Bayard et al., 2013: 245)

⁶ As palavras que se referem explicitamente à violência no tratado são mais ou menos numerosas (*anankê*, contraída e suas variantes morfológicas: 4 ocorrências; *bia*, força, e os termos ou formas próximas: 11 ocorrências; *ormê*, ataque, assalto, ardor, fervor e suas variantes morfológicas: 3 ocorrências; *hubris*, excesso, fogo, mau comportamento, violência, e suas variantes morfológicas e termos próximos: 11 ocorrências), mas Plutarco, quando descreve as ações (virtuosas) das mulheres, recusa-se empregar este vocabulário, com exceção de *ormê*.

levou Sínorix ao suicídio (258AC) e Quiômara que pediu a um soldado para cortar a cabeça de seu estuprador (258F). As troianas, por sua vez, atacam “a propriedade” (Lévy, 2006) de seus maridos, queimando seus navios sem o consentimento deles (243F).

A violência é também verbal. Expressa-se em oposição ou como freio às necessidades de pertença, estima e plena autorrealização de quem sofre a violência, como definido por Abraham Maslow. As mulheres de Quios usavam esse tipo de violência, culpando os maridos e dizendo-lhes para serem mais masculinos (245A). As persas, expondo suas partes íntimas, fizeram protestos destemperados contra seus maridos (246A). Megisto fez uma acusação contra o tirano Aristótimo, mostrando-lhe quão covarde e desdenhoso ele era ao atacar as mulheres em vez de seus maridos (252 AC). Uma mulher de Cumas envergonhou seus compatriotas que suportaram a covardia de Aristódemo sem reservas, dizendo-lhes que ele era o único homem dentre eles (262B). Finalmente, a esposa de Pites perturbou moralmente o marido ao censurá-lo por considerar, por sua atitude insaciável, seus súditos como bestas de carga (262F-263A).

A violência é, ainda, psicológica. É esta forma de violência, segundo Plutarco, que empregaram um dia as mulheres de Argos. De fato, após seu sucesso contra o rei de Esparta, Cleômenes, e o segundo rei, Demárato, elas

pareciam desprezar e desdenhar [os mais nobres metecos com quem se casaram e a quem foi concedida cidadania para remediar a falta de homens] nas relações conjugais, considerando-os inferiores. É por isso que [os argivos] estabeleceram um costume que prescrevia que as mulheres casadas usassem barba ao dormir com seus maridos (245F).

As mulheres de Argos, portanto, recusaram-se a reconhecer aquilo que os seus homens usavam com respeito. Uma outra forma de violência psicológica é aquela que Mica usa contra Lêucio. Ela reagiu com desprezo e silêncio às agressões de seu algoz (251B), uma forma de negar-lhe toda a humanidade ou de intimidá-lo de certa forma.

A violência pode ser simbólica. Nesse sentido, responde à dupla inquietação de Bourdieu e Philippe Braud: ela é

doce, invisível, não reconhecida como tal, escolhida tanto quanto sofrida, aquela da confiança, da obrigação, da fidelidade pessoal, da hospitalidade, do presente, da dívida, da gratidão, da piedade, de todas as virtudes em uma palavra que glorifica a moralidade da honra.... (Bourdieu citado por Braud, 2003: 34)

e “causa sofrimento cujo núcleo central é o ataque à identidade do eu” (Braud, *ibid.*). Em um contexto patriarcal grego, é a violência que busca

legitimar as relações de dominação dos homens sobre as mulheres. Nesse panfleto, a violência física, psicológica e verbal exercida pelas nossas mulheres manifesta antes uma discordância explícita⁷. As mulheres questionam até certa medida a inferioridade de seu grupo social. Elas são *a minima* tão merecedoras quanto os homens em certas situações. São capazes de se defenderem ou de proteger os seus. Basta pensar nas mulheres de Melos que salvam seus maridos da conspiração cária (246EF) e em Aretáfila que liberta seu país da tirania.

O significado da violência nessas mulheres virtuosas

Quer se tratem das troianas, das mulheres de Quios, das persas, das argivas, das mulheres de Melos ou Mileto; quer se chamem Aretáfila, Lucrecia, Timócleia, Cama, Érixa, Clélia, Polícrite, Xenócrite, Megisto, Mica ou Quiômara; que sejam elas anônimas como a esposa de Pites ou uma mulher de Cumas, as heroínas de Plutarco, se não se utilizam da violência, são ao menos as instigadoras. Aquelas bravas damas que batiam um pouco em suas vítimas com a espada de Bellona ou reagiam de maneira nada menos que simplesmente violenta, teriam elas a consciência limpa ou possuíam uma certa noção da violência? As palavras e os silêncios de algumas figuras individuais permitem entender o que poderia motivá-las⁸.

A violência é “a perda de sentido, a destruição e a perversão do humano” (Jean-Marie Muller em Claire Moucharafieh, 1996: 227). É sinônimo de irracionalidade. Seu artífice opera em cegueira mais ou menos profunda. Cego pela satisfação de suas paixões e desejos, ele perde de vista o fato de que o outro está também apegado a necessidades básicas. Ele é levado a atitudes egoístas ou a um egocentrismo exacerbado que destrói. Essa, pelo menos, é a lição que se extrai do discurso moralizante da esposa de Pites. Ele havia forçado todos os seus súditos a trabalhar nas minas de ouro que descobriu e os acidentes de trabalho não o desconcertaram em nada, nem o comoveram muito. Retornando da viagem, sentiu necessidade de ser servido de comida. Mas sua esposa o fez encher sua vista, em vez de pratos suculentos, talheres e utensílios de mesa de ouro. Cansado de tantas

⁷ É o que delinea as fontes da violência das heroínas.

⁸ No fundo, é muito difícil separar as representações que as mulheres têm da violência, das próprias causas da violência, tão pequena é a lacuna. Ao fazer isso, estamos simplesmente tentando separar o discurso que Plutarco empresta às mulheres, do discurso dele próprio a respeito delas.

visões e morrendo de fome, ele exigiu comida de sua esposa. Ela então disse ao marido:

Mas é precisamente você o responsável por este tipo de abundância e da exclusão de todas as outras. Na verdade, todo o comércio artesanal desapareceu, ninguém ara mais, deixamos de semear e plantar os produtos nutritivos da terra para desenterrar e procurar metais inúteis, à custa da exaustão nossa e dos cidadãos (262F-263A).

Essa declaração muito impressionou Pites, que, mais esclarecido do que jamais, reduziu o número de pessoas que trabalhavam na exploração das minas de ouro que ele havia descoberto e lhes ofereceu condições muito melhores.

Ao pensar apenas em si próprios, os agentes violentos passam a tornar as pessoas próximas totalmente dependentes, que são excessivamente explorados. Não lhes reconhecendo nenhum direito, parecem confirmar que a violência é “grau zero em relação aos outros” (Wormser, 2005/2). O outro é privado de tudo, até mesmo da expressão de sua humanidade ou de sua existência. Os habitantes de Cumas viveram tal drama negacionista. Aristódemo, seu rei, perpetrou todos os tipos de abusos contra mulheres e crianças. Pior, pelo simples prazer de ofendê-los e aborrecê-los com o trabalho, obrigava os cidadãos a trabalhar desnecessariamente, a carregar uma certa quantidade de terra de uma vala que cavara ao redor da cidade. Uma mulher de Cumas fez seus companheiros entenderem que não havia como eles continuarem a sofrer esse niilismo, essa animalização ultrajante: “Aristodemo, [afirmava], é o único homem, em Cumas” (262B). Estava longe, parece-nos, saudar a tirania ou advogar alguma violência. Sua virtude não podia suportar que seus concidadãos não bebessem a poção do orgulho quando Aristódemo violou sua “identidade” e sua “integridade” (Jean-Marie Muller em Claire Moucharafieh, 1996: 227) ou, pelo menos, questionou a “virilidade” deles (Jacqmin, 2005: 57).

Os atos de violência são vistos pelas vítimas como uma prova viva de que os perpetradores não possuem nenhum respeito por elas. Elas se veem contaminadas, degradadas. O mesmo se passa com Timócleia. Seus princípios de vida foram violados, sua castidade ou talvez sua continência sacrificada pela lascívia. Parece-lhe que o estupro que sofreu a fez perder o equilíbrio e quebrar o contrato que a prendia à sociedade de bons costumes. Por isso, é com razão que, sentindo-se privada de toda dignidade, ela clama duplamente: “Oxalá eu tivesse morrido antes desta noite, em vez de viver. Pelo menos meu corpo teria sido preservado de insultos, quando tudo estava perdido!”; “Depois do tratamento indigno de nossa raça que sofremos, não fugimos mais da morte. Porque

provavelmente é melhor não viver uma segunda noite, se você não pode os impedir” (259F e 260C). Ela se arrepende tanto de ter sido forçada a ultrajar seu voto de pureza que amaldiçoa este dia e está pronta para fazer ou suportar qualquer coisa. Portanto, ela está armada com a coragem da justiceira e não teme algum castigo de Alexandre, o Grande.

Para ela, como para outras, parar atos de violência é uma necessidade. Para Aretáfila, por exemplo, deve-se buscá-la nomeando seus perpetradores para retaliar, ainda que às custas de outra violência, que é o uso da mentira (Wormser, 2005/2)⁹. Para exonerar-se de sua tentativa de envenenar o tirano Nicócrates, ela assumiu esse desígnio por conta própria, sustentando que os venenos não deveriam matar, que eram bebidas amorosas preparadas contra as concorrentes, o que não deveria justificar a assinatura de sua sentença de morte (256C). Mica (251B) responde à brutalidade com desprezo, ao menos com firmeza e sabedoria virtuosa. Quando Lêucio a faz passar por tanta desumanidade e selvageria, ela fica calada dando provas de sua resignação, fazendo-o entender dessa maneira contra a vaidade de seu comportamento.

A violência é pura vaidade. Não é apenas ruim para as vítimas, mas também perde quem a usa. Ou não se consegue atingir seus objetivos ou obtém o oposto do que se queria. Cama está convencida disso. Ela demonstra isso ao seu carrasco Sínorix chamando a deusa Ártemis, de quem ela era sacerdotisa, para testemunhar:

Eu te chamo como uma testemunha, ó divindade honrada, para este dia que sobrevivi ao assassinato de Sinatos, não tendo nenhum prazer na vida todo esse tempo, exceto a esperança de vingança, e agora que eu a obtive, vou descer para me juntar ao meu marido. Quanto a você, o mais ímpio de todos os homens, em vez de câmara nupcial, é um túmulo que seus pais podem preparar para você! (258BC).

Talvez, na mente de Cama, Sínorix utilizando meios diferentes que não o estupro teria ganhado seus favores. Infelizmente, seu egoísmo lascivo o presenteia com a mão da Parca e do túmulo. Por outro lado, Lêucio, como acabamos de ver, tentando levar Mica a força, ao rasgar seu vestido e chicoteando-a nua, esperava que ela o seguisse. No entanto, ele não consegue fazê-la gritar e chorar ou fazê-la ceder. Ele perde o amor de Mica e sua própria dignidade, sabendo que seu crime pode um dia fazê-lo se arrepende e ciente do estigma cometido.

⁹ O autor especifica: “A falsificação é a pior violência aqui, porque desperta sentimentos e comportamentos genuínos no contexto de um engano oculto que anula o sentido desses atos”.

Os fundamentos da violência das mulheres

O estigma, como já dissemos, na medida em que designa a desonra, é um dos elementos que constituem o código de honra e da vergonha tão cara aos povos mediterrânicos, em geral, às sociedades greco-romanas, em particular. Prova, se necessário, que a violência feminina neste trabalho tem base social. Sempre tutelada, a mulher, lembremo-nos, deve respeitar as disposições que a sociedade masculina traçou para ela. É ela quem deve garantir, por meio de sua função genetal, a perpetuação da linhagem, e preservar a unidade e a honra familiar. Reclusa pela situação, ela só pode ser vista fora do ambiente doméstico em certos feriados, e por um bom motivo: isso a salvaria dos olhos masculinos inquisitivos e da tentação do comércio ilícito ou do adultério ilegal¹⁰. Ela deve preservar sua virgindade enquanto for solteira; sua modéstia e sua pureza quando casada. Quanto ao homem, o referido código exige que ele seja o defensor da família, num contexto microcômico, da cidade e da pátria, num contexto macrocômico. Ele deve mostrar heroísmo diante de qualquer ataque inimigo, sempre que o status da casa ou da *polis* for desafiado¹¹.

A violência da mulher virtuosa é uma forma de ela comprovar sua adesão a essa ética. Conhecendo seu papel muito bem, ela o leva em consideração quando a situação se apresenta. O medo de uma má reputação que ela sabe ter a capacidade de manchar uma família inteira por gerações parece uma espada de Dâmocles pendurada sobre sua cabeça, e ela se esquivava tanto quanto possível. É neste sentido que devemos compreender a atitude de Lucrecia. Plutarco, ao relatar seu caso, desconsidera o contexto que lhe rendeu um ultraje por parte do filho de Tarquínio, o Soberbo. No entanto, não ignoramos que sua pureza inabalável cedeu à brutalidade de Sexto Tarquínio, pois ela não queria ser submetida à infâmia com que ele a ameaçava. Ela teve que suportar a punição sobre si mesma para dar uma boa lição de modéstia e castidade não apenas aos seus concidadãos, mas também às gerações posteriores (250AB)¹². Este é o sentimento que anima

¹⁰ Este princípio não é verdadeiro em Esparta. Lá, por exemplo, as meninas eram treinadas como os meninos e podiam fazer procissões nuas na presença destes e sob seu olhar.

¹¹ Para mais informações, em particular sobre o código de honra social e moral, consultar os artigos de Giordano (2014), Dilmaç (abril de 2008), Dagron (1990). Pode-se também ler Le Corsu (1981), *De liberis educandis* de Plutarco (1987).

¹² Ver também Dionísio de Halicarnasso, *Antiguidades Romanas*, IV, 15, 5-9; Dion Cássio, *História de Roma*, fragmentos II, 26; Títo Lívio, *História Romana*, vol. I, livro 1; Valério Máximo, *Feitos e disseres memoráveis*, t. I (livro VI, cap. I). Na história de Lívio, ela afirma,

também Cama, Quiômara e Timócleia. Ultrajadas, elas se comprometem a se vingar para evitar qualquer nova desonra e, é claro, para livrar com certeza a sociedade desses resquícios do código (257F-260B)¹³.

A violência também pode se apresentar como o antídoto para a aplicação errônea do código acima mencionado. Quando os homens falham em suas obrigações de proteger a linhagem e o Estado, as mulheres, desde que sejam virtuosas, são obrigadas a intervir. Exibindo-se publicamente, ela os lembra de seus deveres. Este é o caso de todas aquelas que advertiram seus maridos e concidadãos; as mulheres de Troia que enfatizam a impertinência de vagar quando se apresenta a possibilidade de fixar residência em um refúgio de paz. Em outras circunstâncias, como quando o futuro da nação está em perigo, a mulher corajosa toma o lugar do homem ou age como seu escudo. Pense nas mulheres tirrenas que salvam seus maridos da prisão e da Xenócrita que liberta sua terra natal de mãos tirânicas. Os papéis são, portanto, invertidos, o que é uma revolta mais ou menos consciente contra a dominação masculina.

A violência feminina, neste tratado, pode não ser justificada apenas pelos motivos acima mencionados. Pistas psicológicas podem aparecer em segundo plano nos comportamentos de algumas de nossas heroínas. Na verdade, a mulher, por mais virtuosa que seja, tende a apresentar um humor instável em seu comportamento ou a sofrer como a depressão nervosa ou o mal do século romântico, a sentir uma sensação de mal-estar de um abismo insuspeitado. Falta a ela a serenidade interior na qual Plutarco se interessava no tratado *De tranquillitate animi*. Ora, certa opinião ressaltada por Franck (1842: 93) quer que um afeto muito forte e repentino da alma seja capaz de perturbar o bom julgamento da pessoa. Sendo assim, como a mulher está passando por uma crise interior, ou, o que é pior, está passando por uma espécie de melancolia, ela fica alucinada ou tem falsas representações da realidade. Ela passa a agir ou reagir de maneira exacerbada. Ela pode, por exemplo, escolher se enforcar. E a febre suicida que a habita se torna contagiosa e faz com que outras pessoas também se

para aqueles que queriam convencê-la de que ela não tinha culpa, que ela poderia se absolver disso, mas que não precisava se eximir da pena; ela prossegue dizendo que não quer ser uma referência para todas as mulheres que permanecem indecentes.

¹³ Estes versos de Menelau em *As troianas* de Eurípides também podem ajudar a compreender a importância fundamental da fidelidade no meio grego: “Depende dos sentimentos do ente querido. [...] Chegando na terra de Argos, a desgraçada (Helena) terá a morte que merece, impondo, assim, a todas as mulheres que mantenham a sua virtude. Não é fácil; no entanto, sua provação atingirá sua desavergonhada corja com terror, mesmo que sejam ainda mais perversas” (v. 1052-1059, traduzido por L. Parmentier).

enforquem. É o destino vivido pelas filhas dos milesianos, apanhadas num frenesi autodestrutivo de origem desconhecida (249BC).

A violência de nossas heroínas: outras reflexões

Razões suficientes relativas ao meio social, ao apego moral e à dimensão psicológica, como vimos, explicam uma série de comportamentos violentos por parte das “virtudes” femininas. Mas voltamos a inquirir para saber se a violência das mulheres consideradas virtuosas não envolve outros aspectos. Para tanto, primeiro observamos as consequências de características consideradas virtuosas nas mulheres.

Em relação aos efeitos da violência virtuosa das mulheres, vemos duas tendências. A primeira revela consequências positivas. Muitas heroínas alcançarão a glória como resultado do uso da violência ou da participação mais ou menos direta em tal violência. Citemos primeiro Timócleia cuja vingança soa como um ato de firmeza e acarretou para ela a libertação pelo rei Alexandre (260D). Mas no tratado há também Érixo, que é libertada pelo rei Amásis por sua coragem, e que recebeu presentes da mesma forma que aqueles com quem tinha ido para o Egito (261D); Clélia a quem foi oferecido um cavalo também graças aos seus atos de coragem (250CD); as argivas cujo arrebatamento guerreiro e a libertação de sua cidade trouxeram às vítimas da guerra o sepultamento em uma espécie de panteão, à maneira argiva, e aos sobreviventes o direito de erguer, fato raro, uma estátua ao deus Marte (245E). Parece, então, como se a brutalidade, as agressões, as explosões, os desvios de Clélia, das mulheres de Argos, de Timócleia e Érixo, pertencentes a épocas e áreas geográficas distintas, não incomodassem suas comunidades na medida em que elas são úteis ou testemunham a orientação de seus melhores representantes. Suas sociedades promovem, nos parece, a violência virtuosa e a valorizam.

A segunda orientação *a contrario* tem, por assim dizer, aspectos negativos. A violência virtuosa de outras mulheres dignas consagra amplamente seu desaparecimento dos assuntos sociais e políticos. É assim que a Xenócrite recusa as honras que lhe são dadas e rejeita os presentes que lhe são oferecidos (262CD), Aretáfila não aceita exercer um cargo político e prefere regressar a casa (257DE). A violência virtuosa da mulher vistuosa, em outras partes do tratado, também pode resultar em sua morte física. Pensamos em Polícrite que não sobreviveu às honras que lhe foram dadas nas portas da cidade depois de ter traído e derrotado Diogneto (254E). Essas mulheres, e principalmente a última citada, tem o efeito de servir de

proteção e suportar algum tipo de punição satisfatória, pelo menos de ser objeto de sacrifício. Os deuses punem a rejeição da identidade profunda, o pecado do orgulho, a *hybris*, ou seja, a elevação acima da condição real e a busca sistemática da plenitude de si mesmo e abandonam as cidades para que se purifiquem. A violência virtuosa então encontra sua saída no sacrifício das protagonistas ou no sacrifício de si mesmo.

Em outro nível, também nos parece que a violência de mulheres virtuosas dá origem a outra reflexão moral ou ética. Seus atos de violência testemunham realmente uma excelência da *areté*, como sugere Plutarco quando apenas tenta mencionar as qualidades de nossas mulheres? A análise das circunstâncias em que esses atos foram praticados e um estudo etimológico podem ajudar a fornecer algumas respostas.

E, inicialmente, descobre-se que a violência de nossas mulheres pode de fato ser um sinal de que elas eram verdadeiramente virtuosas. Isso, pensando em particular no significado primeiro da virtude da coragem, a forma mais descrita por Plutarco em sua obra. Na verdade, tanto quanto a violência é assimilada à força, como observado acima, a virtude associa-se em primeiro lugar entre os gregos ou os romanos, mesmo entre os povos vizinhos, com força e coragem. Nesse caso, a virtude da coragem ou da força da alma é adquirida apenas ao custo de sacrifícios, de renúncias; só é obtida enfrentando o perigo, que nada mais é do que uma guerra¹⁴ contra si mesmo, contra os seus privilégios, ora contra a afetividade em contato com o perigo, ora contra aquele que, por exemplo, inspira a situação desastrosa. Talvez seja por isso que o código de honra de que falamos anteriormente desenvolve em certas sociedades um ideal marcial ao qual algumas mulheres não se esquivam. É só pensar nas mulheres celtas. Uma delas, Quiômara, ao cortar a cabeça de seu estuprador e levá-la ao marido (258F), parece ter apenas reproduzido o que costumava ver nas portas de casas gaulesas¹⁵.

Ou ainda, como o homem não está predisposto a agir de maneira corrupta (ver Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, II, 1 ou 1103ab; Rabelais, "Abadia de Thelema" em Gargantua), ele precisa de alguém que o lembre que ele é

¹⁴ Além disso, uma hipótese etimológica grega mostra de maneira suficiente em relação a *aretê* que se refere às habilidades guerreiras específicas dos soldados e, portanto, à violência: *aretê* seria próximo de Ares, deus da guerra. Seus sinônimos neste livro são: *andréia*, ardor guerreiro, *aristéia*, bravura, *thumos*, coragem, *tharsos*, audácia, *tolma*, confiança, ousadia.

¹⁵ "Adaptada por Tito Lívio, a história de Quiômara revela uma mulher determinada e ativa, que não teme sublimar sua fidelidade de esposa por um ato cruel que, por sua vez, não é alheio aos costumes atribuídos aos gálatas" (Péré-Noguès, 2013: 167).

capaz de mostrar virtude. Nesse sentido, a ação virtuosa é guiada pela fixação em modelos de virtude. Clélia mostrou coragem ao se inspirar na ameaça, força e ousadia superior de Públio Horácio Cocles e Caio Múcio Cévola¹⁶. Da mesma forma, como observa Tomás de Aquino, “para agir com retidão, o homem precisa da ajuda de amigos, tanto nas obras da vida ativa como nas da vida contemplativa” (*Suma Teológica*, Ia, IIae, qst ° 4, art. 8). Isso significa que o exercício da virtude envolve levar em conta o bem-estar do outro, vir em auxílio dos outros, mesmo que não tiremos nenhum benefício disso. A mesma Clélia, portanto, mostrou-se corajosa¹⁷ em buscar, através de múltiplos riscos, a libertação de seus congêneres. Finalmente, se considerarmos a teoria aristotélica das virtudes, uma marca registrada da virtude é o prazer que se obtém de seu ato de virtude. A nossa Clélia ficou muito feliz, parece-nos, por correr o risco de nadar ou pelo menos não se arrependeu: não só incita espontaneamente as suas companheiras a enfrentarem a corrente do Tibre, mas também ousa fazê-lo denunciando-se a Porsena quando todos pressentiram o perigo para ela (250CF).

Mas o uso da violência por nossas heroínas mantém em certos aspectos um caráter “impuro” (Gusdorf, 1957: 92), sejam quais forem as razões que levem os agentes a endossá-la. Esse limite é tanto mais notável se, enquanto que modelos ditos virtuosos, eles atestam a preeminência da violência na preservação da virtude. Na verdade, a *arété* se refere a qualidades como resistência, combate, esforço contínuo, força e firmeza (de Campos Leyza, 1874). É necessário, portanto, saber aceitar a violência, enfrentá-la, não tanto valendo-se dela, mas permanecendo imperturbável e enfrentando a morte pela defesa incessante da virtude. Infelizmente, a virtuosa Lucrecia comprometeu-se com seus princípios ao concordar em ser estuprada para manter sua honra e ao cometer uma segunda violência (seu suicídio) para demonstrar sua boa-fé (253C); Cama falha em respeitar a dignidade inalienável de Sínorix e a sua própria ao matá-lo e suicidar-se consumindo hidromel envenenado (258AC). Em contraste, o jovem Mica não usou de violência alguma, exceto a do martírio para não ser abusada por um soldado satiriásico (250BC).

¹⁶ Plutarco não aborda essa questão em seu tratado. Contamos com o relato de Tito Lívio (*História Romana*, II, 10-12).

¹⁷ Como André Comte-Sponville reforça, “Coragem pressupõe sempre uma forma de desinteresse, altruísmo ou generosidade. Não exclui, é claro, uma certa insensibilidade ao medo, até mesmo um certo gosto por ele. Mas ele não necessariamente os assume. Essa coragem não é a ausência do medo: é a capacidade de superá-lo, quando ele existe, com uma vontade mais forte e generosa” (1999).

No mais, é uma sorte que a ajuda divina ou simplesmente providencial, por meio da intervenção de pessoas justas, seja consecutiva a uma deliberação como a de Suzana bíblica que não hesitou em preferir morrer sob as mãos de juízes a pecar na presença do seu Senhor. Assim como esta foi salva pelo profeta Daniel (cf. Daniel, 13), Megisto, uma heroína de Plutarco, foi poupada da morte pelo cidadão Cílon quando ela enfrentou com toda a sinceridade e uma retidão quase íntegra as vilanias do tirano Aristótimo (cf. 252D). Como se quisesse dizer ou lembrar que a perseverança virtuosa é recompensada não só pelos seres humanos, mas também pela divindade.

Acrescentemos que existem virtudes não violentas às quais as mulheres não são estranhas: gentileza, boa índole, indulgência, sabedoria. A mulher é naturalmente doce, e ela mostra isso de vez em quando. Não é Megisto quem, quando todos correm para se vingar do tirano, representa a natureza odiosa de tal empreendimento (253C)? Piéria é quem promove a paz como o maior presente que seu amante de Mileto poderia lhe dar quando seu povo estava em guerra contra os milesianos (254A)? Não é também Mica (251B) que responde à brutalidade de Lêucio com desprezo, pelo menos com firmeza e sabedoria virtuosa? Existe uma alternativa à violência virtuosa na qual a educação pode desempenhar um papel fundamental. Pense nas meninas da ilha de Ceos (249D). Não houve violência ou corrupção virginal nesta região durante vários séculos, pois as meninas brincavam com os meninos, o ambiente social contribuindo para isso.

Conclusão

Já foi estabelecido que o tema da violência das mulheres virtuosas não cede lugar ao tema de suas virtudes em *Mulierum virtutes*. Que percepção essas mulheres têm da violência? Se se pode confiar em algumas de suas reações, a violência não tem sentido: o homem violento é privado “da coisa mais compartilhada do mundo” (Descartes, *Discurso sobre o método*), a razão; cego por sua paixão, ele age de modo inoportuno, deixando de prestar ao outro o respeito que merece; daí, para algumas figuras, a necessidade de buscar erradicá-lo ou libertar a sociedade de tal tipo de homem. Mas elas próprias também recorrem à violência em sua conduta ou a instigam. Os motivos são ativos ou reativos. Essas são “hipotipose de masculinidade”, um ideal social marcial e com reações paroxísticas. Essa violência é um sinal de excelência virtuosa? Isso vai depender do ângulo a partir do qual se analisa. Parece-nos, assim, que a violência é complexa; que pode ser

santificada no altar da virtude ou sacrificada na pira da excelência virtuosa. Parece-nos, pois, que atacar a violência, querer erradicá-la, continuará a ser um campo de batalha, a partir de um certo grau de idealismo, enquanto a violência permanecer um sujeito nebuloso na consciência, que a idiosincrasia e o âmago da violência e a virtude sejam reais, que as sociedades sejam plurais, que a violência seja a fundadora de uma nova ordem, como para os homens antigos.

Referências bibliográficas

1) Autores antigos

Aristote. *Ethique de Nicomaque*. Traduction de Jean Voilquin. Paris: Garnier-Frères, 1992.

Denys d'Halicarnasse. *Antiquités romaines*, IV. Traduction de François Bellenger. Paris: Philippe-Nicolas Lottin, 1723.

Dion Cassius. *Histoire romaine*, t. I. Traduction d'Etienne Gros. Paris: Firmin Didot Frères, 1845.

Euripide. *Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Electre*. Traduction de Léon Parmentier et Henri Grégoire. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

Plutarque. *Œuvres morales*, t. IV, *Conduites méritoires de femmes / Mulierum virtutes*. Traduction de Jacques Boulogne. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

Plutarque. *Œuvres morales*, t. I, 1ere partie, *De liberis educandis*. Traduction de Jean Sirinelli. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

Tite Live. *Histoire romaine*, livre II. Traduction de Georges Baillet. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

Tite Live. *Histoire romaine*, livre I. Traduction de Georges Baillet. Paris: Les Belles Lettres, 1940.

Valère Maxime. *Faits et dits mémorables*, t. I (I-VI). Traduction de Robert Combès. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

2) Obras gerais e estudos

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.5, n.1 - 2020.1. p. 77-93

DOI: 10.34024/herodoto.2020.v5.11785

COTTA, Sergio. *Pourquoi la violence? Une interprétation philosophique*. Traduit de l'italien. Laval: Presses de l'Université Laval, 2002.

D'AQUIN, Saint Thomas. *Somme théologique, Ia IIae* (première partie, II). En ligne
<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/2sommetheologique1a2a.htm>.

LEYZA, Etienne De Campos. *Analyse étymologique des racines de la langue grecque*. Bordeaux: Emile Crugy, 1874.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Paris: Maxi-Livres, 1998.

FRANCK, Joseph. *Traité de pathologie interne*. Bruxelles: Société encyclopédique, 1842.

GUSDORF, Georges. *La vertu de force*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

LE CORSU, France. *Plutarque et les femmes dans les Vies parallèles*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

MOUCHARAFIEH, Claire. *Ebauche pour la construction d'un art de la paix: penser la paix comme stratégie*. Paris: Fondation pour le progrès de l'homme, 1996.

RABELAIS, François. *Gargantua*. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

3) Artigos e capítulos em obras coletivas

BAYARD, Adrien; DE CAZANOVE, Claire; DORN, René. Les mots de la violence. *Hypothèses*, v. 16, n. 1, 2013, p. 235-246.

BOEHRINGER, Sandra. Les violences sexuelles dans l'Antiquité: où se joue le genre? In: CHAUVAUD, [Frédéric et al. \(Dir.\)](#). *Le corps en lambeaux*. Violences sexuelles et sexuées faites aux femmes. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016, p. 33-49. En ligne <https://books.openedition.org/pur/45400>, consulté le 04 mars 2020.

BRAUD, Philippe. Violence symbolique et mal-être identitaire. *Raisons politiques*, v. 9, n. 1, 2003, p. 33-47.

COMTE-SPONVILLE, André. Le courage. In: Idem. *Petit traité des grandes vertus*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 59-79.

DAGRON, Gilbert. L'homme sans honneur ou le saint scandaleux. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, v. 45, n. 4, 1990, p. 929-939.

DILMAÇ, Julie Alev. Cassar Carmel, L'honneur et la honte en Méditerranée, Édisud, 2005, 85 p. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 121-122, 2008, p. 279-281.

GIORDANO, Manuela. Injure, honneur et vengeance en Grèce ancienne. *Cahiers "Mondes anciens"*, v. 5, 2014. En ligne <http://mondesanciens.revues.org/1238>, consulté le 01 octobre 2015.

JACQMIN, Claire. La femme entre le tyran et la cité. Réflexions sur le rôle de la femme dans les régimes tyranniques. *Kentron*, v. 21, 2005, p. 53-82.

LEVY, André. Penser la violence. *Nouvelle revue de psychosociologie*, v. 2, n. 2, 2006, p. 67-89.

PERE-NOGUES, Sandra. Chiomara, Camma, et autres princesses... Une histoire des femmes dans les sociétés "celtiques" est-elle possible? *Pallas*, v. 90, 2013, p. 159-176.

SCHMITT PANTEL, Pauline. Les femmes vertueuses sont-elles des héroïnes? Femmes et tyrans dans les Gunaikon aretai. In: CARLIER, Pierre; LEROUGE-COHEN, Charlotte (Ed.). *Paysage et religion en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Madeleine Jost*. Paris: De Boccard, 2010, p. 185-195.

SCHMITT PANTEL, Pauline. Autour du traité de Plutarque *Vertus de femmes* (Gunaikôn Aretai). *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, v. 30, 2009, p. 39-60.

SCHMITT PANTEL, Pauline ; SEBILLOTTE CUCHET, Violaine. Mères et politique dans les *Histoires* d'Hérodote et dans les *Vies* et les *Moralia* de Plutarque: pistes de recherche. *Cahiers "Mondes anciens"*, v. 6, 2015. En ligne <http://journals.openedition.org/mondesanciens/1388>, consulté le 04 mars 2020.

WORMSER, Gérard. Ethique et violence dans les "Cahiers pour une morale" de Sartre. In: Sens Public et Parangon (Ed.). *Jean-Paul Sartre, violence et éthique*, 2005. En ligne <http://www.sens-public.org/spip.php?article158>, consulté le 28 septembre 2015.