

COLEÇÃO AUTORES GREGOS E LATINOS  
SÉRIE ENSAIOS

Ália Rosa Rodrigues  
Carlos A. Martins de Jesus  
Rodolfo Lopes

INTERVENIENTES, DISCUSSÃO  
E ENTRETENIMENTO  
*NO BANQUETE DE PLUTARCO*

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

## **PARTE I**

### *COMO CONSOANTES ENTRE VOGAIS* OS PARTICIPANTES DAS *QC*

Ália Rosa Rodrigues

## 1. OS CONVIDADOS DE PLUTARCO NAS *QC*

Fontes históricas e epigráficas testemunham a importância dos *symposia* no contexto urbano grego, sendo uma marca de identidade da vida social helénica. Esta prática estava associada à elite desde a época arcaica – datada por volta do século VIII-VII – e reunia grupos de *hetairoi* do círculo aristocrático<sup>1</sup>. O hábito de reclinar em sofás característico do *symposium* consolidou-se por volta de 750 a.C. – uma inovação oriental<sup>2</sup> – e depressa se torna símbolo de nobreza (Ath. 143e)<sup>3</sup>.

O testemunho literário (ca. 750- 480) que melhor descreve o simpósio aristocrático na época arcaica é o de Xenófanes de Colófon (Ath. 462c)<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Vide Fisher 1988 1170.

<sup>2</sup> Eis um exemplo desta prática no Antigo Testamento (*Am* 6.4): “Deitados em leitos de marfim, /estendidos indolentemente nos seis divãs,/(...) Folgam ao som da harpa/(...) Bebem vinho por grandes copos”. Ateneu (428b; 459-460) revela a consciência desta alteração de hábitos na prática grega. Vide Fisher 1988 1170.

<sup>3</sup> Vasos coríntios, datados por volta de 600 a.C., representam figuras reclinadas em contexto de banquete, imagem que se vulgarizou em vasos áticos, pinturas e relevos e na poesia, como atestam composições do espartano Álcman (frg. 19 Page) e de Alceu (frg. 338 Lobel-Page).

<sup>4</sup> Vide Fisher 1988 1171. Sobre este texto de Xenófanes, vide

por apresentar os traços essenciais que haveriam de caracterizar esta prática grega: o espaço do banquete devia ostentar uma decoração luxuriante e ser animado com música e performances, cada conviva teria uma coroa e a presença do vinho era essencial, mas o seu consumo, moderado, pois não seriam tolerados actos de *hybris*. Trata-se, por isso, de uma reunião de “homens alegres” da esfera aristocrática (εὐφρονας ἄνδρας, v. 13) que dedicam um hino à divindade com a prática de “histórias convenientes” (εὐφήμοις μύθοις) e discursos puros (καθαροῖσι λόγοις)<sup>5</sup>, todos eles pertencentes à esfera aristocrática. Este cenário não é muito diferente daquele que encontramos nas *QC* de Plutarco<sup>6</sup>. Baseado em autores que trataram o tema de banquete no século I, como Plutarco, Luciano e Ateneu, König (2009 87) interpreta estes testemunhos literários como uma forma de converter o simpósio num espaço de “performing Greekness”, fruto da necessidade de fixar uma memória cultural grega, de definir e consolidar a identidade filosófica através do diálogo numa altura em que a cultura grega estava subordinada à administração romana: “the style of dialogue Plutarch puts on show is one which relies both on intricate knowledge of the writing of the past, and at the same time on ingenious improvisation, drawing on long-standing traditions of

---

Bowra 1938.

<sup>5</sup> Para uma discussão em torno do significado destas expressões, vide Bowra 1938 357-sqq.

<sup>6</sup> Sobre as várias fases de desenvolvimento do simpósio grego desde a época arcaica ao cristianismo, vide Fisher 1988 e König 2009.

competitive speech and spontaneous invention in the symposium.” (idem 88).

O simpósio plutarquiano constitui assim um espaço neutro onde o passado e o presente se encontram e confrontam no diálogo. Este processo exige dos simposiastas a reactivação do passado, pelo que citam versos de poetas, evocam historiadores, reavaliam teses de filósofos, recuperam crenças da tradição popular, envolvendo também o ouvinte neste retorno ao passado.

Nos nove livros incompletos que nos chegaram das QC circulam mais setenta personagens<sup>7</sup>, não sendo possível estabelecer um número preciso, pois, por vezes, os intervenientes são referidos de forma indefinida (1. 2; 1. 5; 1. 6). Do conjunto de figuras nominalmente referidas, há aquelas que participam em três ou mais diálogos, outras apenas em dois e ainda as que aparecem uma única vez.

A nossa análise terá como objecto algumas personagens do primeiro grupo, e como fim averiguar a origem desta frequência a partir do seu perfil e da natureza dos argumentos que apresentam ao longo das discussões. À primeira vista, a razão desta escolha pode estar relacionada com dois factores, o grau de intimidade de relações com a personagem em causa e ou com o anfitrião que oferecia o jantar no qual teria decorrido o diálogo apresentado; ao invés, a natureza dos argumentos invocados pode ser uma forma de

---

<sup>7</sup> Para uma abordagem completa e exaustiva dos elementos que compõem o círculo intelectual de Plutarco, vide Ziegler 1951 e mais recente Puech 1992.

prolongar e confirmar o ponto de vista do autor ou, pelo contrário, introduzir o contraditório gerador de conflito. Este confronto produz o balanço final e a resolução da questão de partida.

Baseados numa leitura quantitativa, constatámos que o grupo mais assíduo nos vários diálogos é constituído por catorze personagens: os influentes romanos (Sósio Senecião e Méstrio Floro), o gramático Téon, o orador Gláucias, o pitagórico Filino, Floro, Fílon, Sóspis, Lúcio, Sóclaro (de Queroneia), Diogeniano, Amónio, o antigo professor de Plutarco, e ainda figuras do círculo familiar, com figuras como o avô Lâmprias, o pai de Plutarco, o irmão Lâmprias e o genro Cráton, entre outros. Do ponto de vista filosófico, ostentam apenas tendências pelo tipo de argumentos invocados, seguindo geralmente a orientação filosófica do próprio Plutarco, o médio-platonismo, mas não representando uma escola ou uma corrente filosófica de forma inequívoca. Com efeito, raras vezes surge uma figura com uma posição filosófica objectiva e, quando tal acontece, não é nomeada, como sucede com “alguns epicuristas” (6.1), “um sofista estóico”<sup>8</sup> (7.7) ou “um Sofista”<sup>9</sup> (7. 8), os únicos exemplos nos nove livros.

Apesar da diversidade de actividades e sensibilidades, desde magistrados romanos, figuras da esfera administrativa, filósofos, sofistas, gramáticos, médicos e poetas – partilhavam, em geral, de uma grande erudição, para poder argumentar e firmar determinados

<sup>8</sup> Sobre as amizades e relações que Plutarco mantinha com os estóicos, vide o capítulo de Babut 1969 239-270.

<sup>9</sup> Sobre esta figura, vide idem 254-60.

pontos de vista em diversas áreas. Contudo, o simposiarca deveria vigiar o nível retórico e evitar que o tema de discussão extravasasse os limites de compreensão dos convivas, para que todos pudessem participar. Há, com efeito, personagens que equilibram e doseiam o grau de erudição, demarcando-se nitidamente da dinâmica da discussão intelectual, como é exemplo Aríston (693A). Do conjunto de personagens mais frequentes, serão analisadas as intervenções de Sósio Senecião, Floro, Gláucias, Filino, Amónio; por último, do grupo de familiares de Plutarco, são o seu irmão Lâmprias e o genro Cráton os convidados mais assíduos.

Plutarco dedica as QC a Sósio Senecião, iniciando cada um dos proémios dos nove livros com um pensamento a ele endereçado, além das *Vitae* e do opúsculo *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* (75a-86a). Trata-se de um dos melhores amigos de Plutarco e um dos magistrados mais importantes durante o governo do imperador Trajano (98-117 d. C.), tendo sido cônsul em 99 e 107 e destacando-se em 106 pelo desempenho como almirante na batalha contra os Dácios em 102-103 d.C.<sup>10</sup> Este magistrado romano é um dos convivas mais assíduos, participando nos diálogos 1.1, 5 (no qual é anfitrião), 2.1, 3, 4. 3, que decorre no casamento do filho de Plutarco, Autobulo, em Queroneia. Do ponto de vista filosófico, Martín García (1987 46 n.1) caracteriza-o como “Platónico

<sup>10</sup> Para uma reconstituição do percurso biográfico desta figura, vide o estudo de Jones 1970. Vide também a análise de Puech 1992 4883.

«modernizado» y enemigo de todo dogmatismo”, traços que são confirmados pelas suas intervenções.

O primeiro diálogo da obra é subordinado ao tema “Se se deve filosofar durante a bebida” e nele participam sobretudo Cráton e Aríston, dois convivas frequentes, além do próprio Plutarco. Nesta conversa, contudo, a intervenção de Sósio não chega a figurar. No diálogo 1. 5, pelo contrário, Sósio é o anfitrião e o seu ponto de vista prevalece sobre todos os outros, tendo ele rematado a conversa. Subordinada ao tema “Porque se diz que «Eros ensina a ser poeta»” (622C), *eros* e *embriaguez* são comparados, na medida em que ambos produzem os mesmos efeitos somáticos e são ambos fontes de inspiração, pois se *eros* “é que torna falador o calado, expedito o envergonhado e cuidadoso e trabalhador o descuidado o trabalhador”, a embriaguez “torna as pessoas fervorosas, alegres e descontraídas” (622D). Em busca da melhor definição da natureza do amor, Sósio introduz um novo elemento de comparação, a música e os seus três princípios: “o sofrimento, o prazer e o êxtase”<sup>11</sup>. Assim, se o amor reúne em si estas qualidades, é o mais indicado para a composição de cantos e versos (623D).

O terceiro diálogo onde Sósio participa é o mais longo da obra, e com ele conversa apenas o próprio Plutarco para tratar um tema simposíaco: “Quais são as perguntas e as graças que Xenofonte diz serem mais agradáveis de se fazerem enquanto se bebe e quais

---

<sup>11</sup> Sósio diz basear-se no tratado *De Musica* de Teofrasto, que não chegou até nós.



não.” Esta conversa apresenta também uma estrutura particular, consistindo numa palestra de Plutarco sobre o tema em causa, a pedido do colega.

A intervenção mais longa de Sósio Senecião teve lugar no penúltimo diálogo e trata o sempre polémico tema: “Que é que nasceu primeiro – a galinha ou o ovo?” (2. 2). Para defender a anterioridade da galinha em relação ao ovo, o romano baseia-se na doutrina aristotélica da autenticidade do acto em relação à potência e apresenta os seguintes argumentos: “tem lógica que o que é perfeito exista na natureza antes do que é imperfeito”<sup>12</sup>, “não tem lógica que exista a parte, se é parte de uma coisa que não foi criada”<sup>13</sup>. Assim, tal como o útero não antecede a mulher, o ovo não pode ser anterior à galinha. Aliada ao pensamento aristotélico está a noção estóica do σπερματικὸς λόγος: “O princípio seminal define-se como potencialidade de gerar que carece do acto da geração.”<sup>14</sup>

L. Métrio Floro, romano proeminente e amigo próximo de Plutarco (650A), desempenhou os cargos de cônsul durante o governo de Vespasiano (69-79 d.C.) e depois de procônsul na Ásia no de Domiciano (81-96 d.C.). O encontro entre este magistrado e Plutarco deve ter ocorrido em Roma, tendo sido ele quem conduziu o Queronense a *Brixellum*<sup>15</sup> e a Ravena (*Mar.* 2.1) e o responsável pela cidadania romana do polígrafo, que

<sup>12</sup> Arist., *Cael.* 269a19, *Ph.* 265a23, *GA* 733a1.

<sup>13</sup> Arist., *Pol.* 1253a20, *Metaph.* 1072 b35.

<sup>14</sup> Sobre este conceito, vide Teodorsson 1989 225.

<sup>15</sup> Trata-se da comuna italiana Brescello.

recebeu dele o gentílico “Mestrius”<sup>16</sup>. Participa em dez conversas, sendo o anfitrião em quatro delas; todas, à excepção de uma, decorreram em Queroneia. Floro, apesar de ser um elemento muito próximo de Plutarco, não foi o destinatário de nenhuma obra, como Sócio Senecião. Tal ausência parece estar relacionada com a sua idade avançada que não lhe permitiu estar entre os vivos na altura em que Plutarco atingiu a maturidade como escritor<sup>17</sup>. O factor idade explica a origem do epíteto “amante da tradição” (702D) e o manifesto respeito pelas crenças antigas, apesar da irracionalidade característica, reconhecendo, por vezes, a experiência como um fundamento sustentado. Por exemplo, o facto de certos fenómenos poderem provar a crença de que um olhar pérfido exerce poder sobre a outra pessoa, “Métrio Floro, que nos acolhia, disse que a experiência comprovava de forma admirável esta crença e que, pela dificuldade de encontrar uma causa, se desconfiava injustamente do fenómeno” (680C), sobrepondo assim o empirismo à racionalidade, ao contrário do que acontece no diálogo do livro VII (701A): “Floro pensava que as últimas observações<sup>18</sup> não passavam de

<sup>16</sup> Sobre esta figura, vide Puech 1992 4860.

<sup>17</sup> Vide Teodorsson 1989 32.

<sup>18</sup> Trata-se de exemplos retirados da agricultura e da caça: o caso do granizo, que é desviado pelos “guardas das granizadas” com o sangue de toupeira ou com roupas femininas manchadas; o das figueiras selvagens, que, atadas a figueiras mansas, não deixam que estas soltem o seu fruto; o do veado que derrama lágrimas salgadas e o javali lágrimas doces quando são apanhados; a crença de que se o aipo for pisado e calcado ao nascer, cresce melhor, tal como o cominho, se for semeado ao som de maldições e insultos (700F-701A).

futilidades e tolices (...)”, onde uma perspectiva crítica face ao saber vulgar. Plutarco apresenta-o também como alguém interessado pelo pensamento peripatético, quando na questão 3.3 (650A) refere que Floro lera o texto de Aristóteles *Acerca da embriaguez* e, no livro VIII (734CD), revela que o mesmo encontrara uma cópia do texto aristotélico *Problemas [Físicos]* que tinha sido levada para as Termópilas.

A primeira questão do sétimo livro versa sobre “Contra os que condenam Platão por ter dito que a bebida passa pelos pulmões” (698E), e Floro é a voz de defesa da referida teoria platónica, tida já como obsoleta<sup>19</sup>. Apesar da tese de Erasístrato, um dos médicos mais famosos do III século a.C., que duvidava da passagem da bebida pelos pulmões, pois se tal acontecesse, seria absorvida de imediato, esta discussão finaliza com um encómio ao pensamento platónico, como sendo pouco susceptível de ser criticado: “Eis por que, numa matéria tão obscura e controversa, não se devia fazer um ataque tão violento contra um filósofo que é o primeiro em termos de fama e influência”.

Filino, um dos amigos mais fiéis a Plutarco<sup>20</sup>, é oriundo da cidade de Téspias<sup>21</sup>. Os seus pais, Flávio Mondo e Flávio Arquela, receberam a cidadania romana

---

<sup>19</sup> Teodorsson ad loc.

<sup>20</sup> Teodorsson 1989 117. Sobre este amigo de Plutarco, vide o estudo Hershbell 1984.

<sup>21</sup> Cidade grega da Beócia. A sua família está bem documentada em inscrições locais: *IG VII* 1830, 2520, 2521; *SEG III* 339. Sobre esta figura em particular, vide Puech 1992 4869.

durante o tempo dos Flávios. Além de ter intervindo em quatro discussões nas *QC*, tem o papel de narrador no *De Pythiae oraculis* (394D-409D). Do ponto de vista filosófico, pensa-se que abraçou o Pitagorismo (660D)<sup>22</sup> por seguir uma dieta vegetariana, como se deduz das suas conversas (727B), tendo inclusivamente transmitido este costume aos filhos (660F):

‘ἡμεῖς μὲν οὖν’ ὁ <Φιλίνος> εἶπεν ‘ἡγνοοῦμεν Ἑκατομόνια δειπνήσοντες ὥσπερ ἐπ’ Ἀριστομένους· ἐπεὶ παρῆμεν ἄν ὄψα τῶν λιτῶν καὶ ὑγιαίνοντων, ὥσπερ ἀλεξιφάρμακα, πρὸς οὕτω πολυτελεῖς καὶ φλεγμαινούσας τραπέζας περιαψάμενοι·

Nós [Filino e o filho], de facto – disse Filino – não sabíamos que íamos participar no banquete das Hecatofónias, como no tempo de Aristómenes; nesse caso, teríamos chegado aqui com alimentos simples e saudáveis no regaço, como antídoto contra estas mesas tão fartas e variadas.

No livro VIII (727B), Plutarco coloca em diálogo, Filino e Lúcio<sup>23</sup>, dois pitagóricos, para discutirem as restrições no dia-a-dia características do pitagorismo. Segundo Teodorsson (1996 228), esta conversa constitui um grande contributo para o conhecimento do Pitagorismo, tendo completado os testemunhos de Porfírio e Iâmbico, sobretudo no que diz respeito aos seus preceitos, neste caso, peculiares à Etrúria: sacudir

<sup>22</sup> Para uma análise das relações do pitagorismo com outros membros do círculo de Plutarco, vide Tsekourakis 1987.

<sup>23</sup> Discípulo de Moderato de Gades.

os cobertores ao levantar-se do leito, não deixar na cinza a marca da panela, não permitir andorinhas em casa nem criar aves de unhas recurvadas, não passar por cima de uma vassoura. Manifesta especial interesse em teologia, como se constata nas conversas 5. 10 e 8. 7, tendo participado também em 2. 4, 4. 1.

Gláucias é, curiosamente, um dos amigos mais caros a Plutarco. Tal estranheza advém do facto de aquele ser orador e de Plutarco nunca ter escondido a sua atitude crítica em relação a esta actividade<sup>24</sup>. Além disso, este é um dos intervenientes mais frequentes, tendo participado em cinco diálogos (1. 10, 2. 2, 7. 9, 7. 10, 9. 12, 9. 13), e desempenhado o papel de anfitrião no banquete que decorreu em Elêusis (2. 2).

No livro VII, o diálogo que constitui a questão nona tem lugar durante um jantar oferecido por Nicóstrato e o único interlocutor nomeado é Gláucias, enquanto os restantes são apenas designados de “outros”. O tema em discussão consiste em saber se o costume de falar sobre política durante o banquete é grego ou persa. Contudo, a resposta a esta questão não resulta de um diálogo, mas de um monólogo deste orador, que recorre a exemplos de Heródoto (1.133.3), da *Iliada* (9.93; 9.70-74), modelos de conselhos e reuniões aristocráticas das sociedades cretenses (*andreia*) e espartanas (*phiditia*), onde se discutiam assuntos de carácter político. Note-se, porém, que o tema da política não chega a ser abordado

---

<sup>24</sup> Além deste orador, Plutarco menciona ainda mais dois, Doroteu (4.2) e Máximo (9.4).

nas *QC*. A última intervenção de Gláucias tem lugar no final do livro IX numa discussão sobre um tópico de natureza estóica – “Sobre se é mais credível que o número total dos astros seja par ou ímpar” (741C) –, na qual estão presentes o orador Sóspis, Gláucias, o gramático Protógenes, Plutarco e outros. Contudo, como só chegou até nós a parte final da discussão, não é possível reconstruir a argumentação apresentada.

Por último, propomos a análise da figura Amónio, não só pela frequência com que participa nas *QC*, mas também pela importância que teve na formação de Plutarco, conforme observou Teodorsson (1989 283): “The teachings of Ammonius were probably decisive for the development of Plutarch’s extensive and all-round interests”. Professor de Plutarco na Academia é o único que aparece mencionado<sup>25</sup>, provavelmente por causa da proximidade de ideias pois, tal como o Queronense, também o seu pensamento se identificava com o platónico e estaria próximo do Pitagorismo<sup>26</sup>. Segundo o título que consta no catálogo de Lâmprias (nº 84)<sup>27</sup>, o discípulo teria dedicado um tratado a Amónio, que não

---

<sup>25</sup> Vide *Adulat.* 70E. Além de Plutarco, apenas outro autor faz menção de Amónio, Eunápio (*V. Soph.* II 3. 454) que refere que ele seria oriundo do Egipto e que terá morrido em Atenas. Vide Teodorsson 1989 284. Sobre esta figura, vide a análise de Puech 1992 4835 sqq.

<sup>26</sup> Teodorsson 1989 284. Sobre o pensamento de Amónio, vide Dillon <sup>2</sup>1996 189-92. Contudo, conforme reconhece Puech (1992 4893), não é tarefa fácil identificar a tendência do platonismo contemporâneo em que se insere a filosofia do mestre de Plutarco. Vide esta discussão em Hershbell 1984 e Donini 1986.

<sup>27</sup> Teodorsson 1989 283.

chegou até nós, e que se intitulava: Ἀμμώνιος ἢ περὶ τοῦ μὴ ἡδέως τῇ κακίᾳ συνεῖναι. C. P. Jones (1966 205) compara-o a uma figura que marcou a política administrativa romana nas províncias durante o século I d.C.: teria o perfil do homem de letras, estudioso de retórica ou filósofo que tinha também responsabilidades no âmbito político, um dos muitos homens cultos que se tinham tornado figuras do poder na administração das províncias romanas. A verdade é que Plutarco não fornece informações muito significativas sobre o mestre, caracterizando-o de forma indirecta e partir das suas intervenções em tratados como o *De E apud Delphos* ou o *De Defectu Oraculorum*, além das QC.

Neste último, o professor participa em quatro discussões (645D, 648A, 720C), e de forma mais activa ao longo do livro IX (736D, 737D, 739E, 743C, 747A), cujos diálogos têm, como cenário, um jantar oferecido por Amónio numa altura em que tinha sido destacado, pela terceira vez, para o cargo de estratega.

A imagem veiculada pelo discípulo é a de um interlocutor mais velho que os demais, alguém que está acima da argumentação, tomando o assento do professor que desencadeia a discussão como “exercício” (γυμνασίας, 646A) ou “provocação” (ζητήσεως, 646A, 721D)<sup>28</sup>, intervindo sempre que a dinâmica exija uma correcção ou moderação (720D, 722B, 740B).

---

<sup>28</sup> As discussões mantidas durante o momento do vinho são vistas como uma forma de praticar a “capacidade de encontrar argumentos” (*euresilogia*). Este tipo de exercício dialéctico é mencionado em Aristóteles (*Tóp.* 159a 25, 161 a 25). Vide Teodorsson 1989 290.

Na primeira intervenção, o discurso de Amónio surtiu um efeito imediato nos jovens que, envergonhados, tiraram as grinaldas de flores (646A). A verdade é que, segundo o professor, o mais indicado para um convívio de homens sábios e cultos seria uma coroa de louro, elemento natural associado a Apolo, ao contrário das de flores, que eram consagradas a Dionisos. Estes jovens, “não acostumados” a Amónio, ficaram incomodados com o discurso e desençaram as coroas. Plutarco, ao contrário dos restantes jovens (νεανίσκοι), sabia que se tratava de uma “provocação”, a partir da qual interpelou Trífon, o médico, intercedendo depois Érato, uns defendendo o uso das coroas de flores, outros o contrário. O diálogo seguinte é uma continuação do anterior e inicia-se com mais um desafio do professor “Sobre se a hera é fria ou quente por natureza”, mas, desta vez, diz Plutarco que ele “dava um salvo-conduto, pois não contradiria o que disséssemos” (649A).

O terceiro diálogo em que Amónio participa (720C) decorre em Atenas, durante um jantar oferecido pelo próprio por altura da sua eleição como general pela terceira vez. A questão aqui discutida já não era nova: “Porque é que a noite é mais sonora que o dia”. Tal como diálogos nos anteriores, também neste Amónio não abandonou o estatuto de mestre e insistiu que Plutarco contrariasse o epicurista Boeto, seu ex-colega<sup>29</sup> na Academia. As discussões do último livro decorreram por ocasião do festival das Musas<sup>30</sup> em Atenas, em

<sup>29</sup> Teodorsson 1996 184.

<sup>30</sup> Sobre a realização de simpósios durante os festivais, vide König 2009 89.



casa de Amónio, e as temáticas versam sobre a música e a literatura. No primeiro diálogo (736D), Plutarco recorda uma iniciativa de Amónio, provavelmente nos anos 66/67 d.C., que, depois de colocar à prova os jovens que aprendiam letras, geometria, retórica e música, os convidou para jantar, além de vários eruditos. Na discussão seguinte (737D), Amónio, na qualidade de anfitrião torna a organizar o diálogo, de modo a evitar rivalidades entre os especialistas na mesma área: “ordenou, sem sorteio, que um geómetra questionasse um gramático e um orador um músico, e que estes depois por sua vez retribuíssem”.

Além dos amigos oriundos dos vários âmbitos da vida pública, Plutarco convida também vários elementos da sua família e filhos dos seus convidados a juntarem-se às discussões<sup>31</sup>, conferindo mais verosimilhança ao *symposion*, convertendo-o num lugar comum onde as redes familiar e social se cruzam e influenciam mutuamente, constituindo espaços de iniciação para os mais jovens<sup>32</sup> e de progresso para os mais velhos. Ao longo dos nove livros são evocadas várias figuras do círculo familiar de Plutarco: o avô Lâmprias, pai de Plutarco, Cráton, seu genro, os irmãos Tímon e Lâmprias, os seus filhos Autobulo, o mais velho (718B), Plutarco e Sóclaro<sup>33</sup> (726A). Além do seu círculo

---

<sup>31</sup> Sobre as relações pessoais de Plutarco nos *Moralia* em geral, vide o estudo de García López 1988.

<sup>32</sup> Cf. Arist., *Pol.* 1336b20-24.

<sup>33</sup> Para uma abordagem exaustiva desta figura, vide Puech 1992 4879-4882.

familiar, são ainda integrados o filho de Floro, Lúcio (702F), os filhos do gramático Téon (726A), Cafísias, filho de Téon, Aristeneto de Niceia, jovem discípulo de Plutarco (3.7), e ainda o filho do pitagórico Filino (660D), que é apenas referido, e outros não nomeados. Com efeito, é possível reconhecer traços comuns nestes convidados: são filhos das figuras mais assíduas nos banquetes apresentados nas *QC*<sup>34</sup> e, segundo Teordosson (1996 217), seria verosímil que estes jovens, muito recorrentes nas suas obras, fossem estudantes da escola que Plutarco dirigiu em Queroneia<sup>35</sup>. Note-se que os filhos mais novos de Plutarco e aqueles de Téon aparecem uma única vez e no mesmo contexto (726A). Como se trata de membros da família surgem no diálogo sem apresentação (613A), sendo identificados pelo grau de parentesco que mantêm com Plutarco. Destes, os mais assíduos são o irmão Lâmprias, convidado que está presente em boa parte dos diálogos plutarquianos, e o genro Cráton, médico (669 C), que participa em sete diálogos.

Dos outros elementos da família, o irmão Tímon aparece apenas duas vezes nas *QC* (1. 2, 2. 5) e em *De sera numinis vindicta*; o avô em quatro discussões do livro V (5, 6, 8 e 9), tal como o pai de Plutarco (1. 2, 2. 8, 3. 7-9), que participa ainda no tratado *Praecepta gerendae reipublicae*.

---

<sup>34</sup> O filho de Diogeniano também participa no diálogo *De Pythiae oraculis*. O seu pai, homem culto e amigo colegial de Plutarco, foi um dos convidados mais frequentes das *QC*, tendo participado em cinco discussões.

<sup>35</sup> García López 1990 107.

Constatámos, com efeito, que o círculo intelectual reunido para estes *symposia* integra desde os influentes amigos romanos, Sósio Senecião ou Métrio Floro, o pitagórico Filino ou o platónico Amónio aos quase anónimos Cráton, seu genro, o avô Lâmprias<sup>36</sup>. O que têm em comum estes intervenientes?

Reconhecemos, com efeito, que os elementos deste círculo têm proveniências diferentes, pois, se os mais célebres correspondem a relações do tempo em que Plutarco esteve em Roma<sup>37</sup> e outros são consequência dos contactos firmados na vida pública, já as figuras mais anónimas pertencem à esfera familiar, mas, nem por isso, mereceram menos atenção. A heterogeneidade deste círculo, além de revelar a vasta rede de conhecimentos de Plutarco, está directamente relacionada com a própria natureza do banquete como Lâmprias recordou no livro I (618D – 619A), ideia que é depois reforçada pelo mestre Amónio (737D): evitar reunir convidados de carácter semelhante ou especialistas da mesma área, uma tarefa a cargo do anfitrião. Com efeito, deve o anfitrião recostar “o que gostar de saber com o gostar de ouvir”, “o reservado com o irascível”, tanto “o rico magnânimo” como “um pobre honesto”. Se assim não acontecesse, a disposição do banquete seria estática e “incapaz de aumentar ou criar afecto (εὐνοια)”, e é

---

<sup>36</sup> Note-se que o diálogo 9.4 conta também com a participação de um agricultor Dionísio.

<sup>37</sup> Plutarco terá realizado duas viagens a Roma: a primeira terá ocorrido antes de 80 d.C. e a segunda depois de 90 d.C. Vide Fuhrmann 1966 65.

neste critério ético<sup>38</sup>, em conjunto com a φιλανθρωπία e a κοινωνία, que assenta o modelo de conversação das *QC*.

## 2. E QUEM NÃO FOI CONVIDADO? CONTEXTOS EVOCATIVOS DE MULHERES *NO BANQUETE*<sup>39</sup>

O espaço que Plutarco concede à mulher nas *QC* é, com efeito, invulgar. Ao longo da sua obra, o polígrafo de Queroneia manifestou interesse pela esfera feminina, desde a sua idiosincrasia fisiológica, comportamento social, à defesa do acesso à educação. Testemunho disso é o número de tratados a ela dedicados ou com ela relacionados, verdadeiro testemunho da condição feminina no alvor da era cristã: na *Consolatio ad uxorem* (608A-612B), o autor procura atenuar a dor da sua mulher pela perda da filha; o tratado *Mulierum virtutes* (242e-263c) apresenta vinte e sete situações de gravidade e tensão extremas, onde as mulheres tomam iniciativa e encontram soluções em circunstâncias adversas<sup>40</sup>. Com efeito, se é vulgar encontrar elogios a mulheres

---

<sup>38</sup> Sobre os critérios éticos, vide Van der Stockt 2000, Stadter 1999 e infra pp. 61, 73.

<sup>39</sup> Este estudo corresponde a uma versão modificada do contributo publicado no volume Ribeiro Ferreira et alii, eds., 2009 425-437.

<sup>40</sup> A propósito do significado da mulher nesta obra, refere Fialho et alii 2001 10: “Da mulher provém essa força que radica, vincula à terra, consolida e salva a possibilidade de habitar num universo matricial que é casa, cidade, pátria, e que só é habitável se nele dominar o equilíbrio – do consenso, da equidade política que denuncia a tirania.”

na qualidade de esposa ou mãe, o mesmo não se pode afirmar quando se trata de mulheres como modelos de virtudes nos domínios social ou político, pois, como nota P. Stadter (1965 7-9), antes de Plutarco raros são os relatos sobre mulheres que se notabilizaram na vida pública<sup>41</sup>. As obras *Mulierum Virtutes* e *De Iside et Osiride* (351C-384C) são, além disso, dedicadas a Clea (351C), mulher culta<sup>42</sup>, sacerdotisa de Delfos com quem Plutarco discutia temas de carácter religioso e filosófico<sup>43</sup>. O texto *Apophthegmata Laconica* (208B-242D) reúne um conjunto de dizeres de mulheres espartanas, célebres e menos conhecidas, que se distinguiram pela virtude revelada em momentos de adversidade; o *Amatorius* incide sobretudo sobre o amor conjugal – em oposição ao pederástico – apresentando o casamento como um laço assente numa fidelidade inabalável, que ultrapassa mesmo a morte do ser amado. Nesta obra

---

<sup>41</sup> Vide Wickler 1978 109.

<sup>42</sup> Vide Babbitt 1969 5. Sobre esta figura, vide Puech 1992 4842-4843.

<sup>43</sup> Eis a dedicatória endereçada a Clea na obra *Mulierum virtutes* (242E-F): “Sobre as virtudes das mulheres, ó Clea, não perfilho a opinião idêntica à de Tucídides. Segundo este afirma, a mulher mais virtuosa é aquela que menos motivo de conversa oferece entre estranhos que sob a forma de censura, quer de elogio (...). No meu ponto de vista, Górgias, em contrapartida, mostra-se mais perspicaz ao defender que não é a figura física mas a fama da mulher que deve ser do domínio público.” A propósito desta questão, observa Facq 2006/2007 56 : “Si à l’époque classique, il nous donne peu d’anecdotes montrant des filles (...), cela n’est plus le cas lors de la période de la domination romaine sur le monde méditerranéen où l’auteur décrit des scènes de la vie quotidienne représentant des fillettes, soit que cela lui tienne particulièrement à coeur, soit qu’un changement ait effectivement eu lieu dans la société.”.

recupera também a teoria platónica sobre Eros, retira o peso do misoginismo que lhe é inerente, reforçando a importância da mulher e devolvendo ao casamento a dimensão erótica assente na partilha de amizade e desejo (766E-767B). E, finalmente, em *Coniugalia praecepta*, dedicado às bodas de Poliano e Eurídice, é tratado o tema da aliança de afecto entre homem e mulher<sup>44</sup>, distanciando-se da tradição filosófica e cultural em que se formou<sup>45</sup>.

Apesar de estes banquetes recriados nas *QC* não consentirem a presença da mulher, esta constitui um assunto recorrente em diversos contextos. Eis o objecto deste estudo: analisar o tratamento da mulher nestes *symposia*, nos seus vários contextos de evocação, de modo a iluminar a perspectiva de Plutarco sobre a mulher. A. Nikolaidis (1997 97), na senda de Vernière<sup>46</sup>, refere-se a Plutarco como um precursor do feminismo

---

<sup>44</sup> Cf. *Coniu. praec.* 139C-D, 142D-E; *Amat.* 754D, 767D-E, 769F-770A. Para um estudo exaustivo sobre a perspectiva de Plutarco sobre a mulher e o casamento, vide Nikolaidis 1997; S. Pomeroy (1999), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*. Oxford; Le Corsu 1981 para uma análise das referências às mulheres nas *Vitae*.

<sup>45</sup> Fialho et alii 2001 10.

<sup>46</sup> Y. Vernière (1994), "Plutarque et les femmes", *Anc. W.* 25 165, apud Nikolaidis 1997 88, refere-se a Plutarco como um "précurseur du féminisme". O estudo exaustivo de Le Corsu 1981, bem como os trabalhos de Schmitt Pantel and Sissa 1991 (apud Blomqvist 1997 73) e Blomqvist 1997 90 criticaram esta interpretação por considerarem Plutarco um seguidor do princípio da inferioridade feminina: "Accepting her supposedly natural inferiority, a woman was herself accepted as morally equal and allowed to give proof of virtue and magnanimity".

na medida em que defende a educação da mulher como determinante para a sua liberdade intelectual e moral – diferente da emancipação social. Na verdade, o próprio Plutarco ostenta publicamente esta convicção, admitindo mulheres na sua escola em Queroneia<sup>47</sup> (*Coniug. praec.* 138C), algo que não surpreende, pois esta perspectiva fora defendida por Platão na *República* (451c-457c), apesar de ser depois desvalorizada por Aristóteles na *Política* (1264b). No período helenístico, algumas escolas filosóficas como a epicurista, a cínica e a neo-pitagórica revelam grande aceitação de mulheres, mas são sobretudo os escritos neoplatónicos que destacam a superioridade intelectual de mulheres filósofas como Sosípatra (Eunap. VS 6, 6, 5) e Hipatia (Synes. Epist. 136), ambas do século IV d.C. O exegeta platónico Plotino (205-270 d.C.) ficou também célebre pelo seu grupo de discípulas (Porph., *Vita Plotini* 9, 2-4). Contudo, como conclui Rodríguez Moreno (2005 122), “todas estas mujeres, con Hipatia a la cabeza, supieron ganarse un lugar destacado en el pensamiento

<sup>47</sup> Entre os Peripatéticos, pelo contrário, não existe qualquer registo de entrada de mulheres. O romano Musónio Rufo, na senda da tradição estoica, aceita a igualdade entre a homem e mulher e sustenta que ambos devem ter os mesmos privilégios (frgs. 3 e 4 Hense) e, nesta medida, um acesso indiferenciado à educação. Contudo, nunca admite esta paridade na política (frg. 4 Hense). Vide Oliveira 1992 97, 100. Com efeito, a corrente cínica (ca. IV a.C.-V d.C.) teve um famoso elemento feminino, Hiparquia (fl. 336-333 a.C.), mulher trácia que fora discípula de Crates de Tebas, tal como o seu marido. Hiparquia constitui um exemplo da ambiguidade do estatuto da mulher filósofa na sociedade grega, pois as mulheres assim designadas pareciam manter, à partida, diversos tipos de relações com os filósofos pertencentes à mesma escola, pois podiam ser suas esposas, filhas ou concubinas.

griego, donde aportaron su grano de arena, aunque, en ocasiones, sólo conozcamos sus nombres y apenas nada de sus doctrinas, salvo por algunas breves referências de sus discípulos.”

Em *Coniugalia Praecepta* (145C), Plutarco explica como a educação pode alterar o comportamento da jovem e ser determinante para uma integridade individual:

αἰσχυνθήσεται γὰρ ὀρχεῖσθαι γυνὴ γεωμετρεῖν  
μανθάνουσα, καὶ φαρμάκων ἐπωδὰς οὐ προσδέξεται τοῖς  
Πλάτωνος ἐπαδομένη λόγοις καὶ τοῖς Ξενοφῶντος. ἂν  
δέ τις ἐπαγγέλληται καθαιρεῖν τὴν σελήνην, γελάσεται  
τὴν ἀμαθίαν καὶ τὴν ἀβελτερίαν τῶν ταῦτα πειθομένων  
γυναικῶν (...)

Uma mulher que estude geometria, ficaria envergonhada se fosse dançarina e também não acreditaria em qualquer encantamento de porções mágicas se ela estivesse encantada pelas palavras de Platão ou de Xenofonte. E se alguém proclamar que vai tomar a lua, ela rir-se-á perante a ignorância e a estupidez das mulheres que acreditam nessas coisas (...)

No *Banquete dos Sete Sábios*, Plutarco admite a presença de Cleobulina, uma jovem de doze anos, e Melissa, esposa de Periandro. Ambas estiveram presentes durante a parte da refeição (*deipnon*, 148CD, 150D, 154B), mas quando começou o momento da



bebida (155 E), elas já não participaram da conversa<sup>48</sup>. Contudo, tal presença não mais se repetiu, pelo menos nas mesmas condições, pois as mulheres que tomaram parte no banquete ou eram flautistas ou *hetairai*, ou seja, mulheres estigmatizadas do ponto de vista moral<sup>49</sup>. Não obstante, como nota F. Facq (2006/2007 46), este episódio revela que as jovens gregas que não estariam simplesmente confinadas ao gineceu, acrescentando “chez Plutarque, les filles sont importantes aux yeux de leur père mais elles revêtent aussi un caractère particulier pour les étrangers qui connaissent cet attachement: elles ont même un rôle” (p. 46)<sup>50</sup>.

O acesso da mulher a eventos próprios da esfera masculina era diverso na cultura grega e na romana<sup>51</sup>, a começar pelo significado do próprio banquete – designado de *comissatio* em Roma<sup>52</sup> – e a diferença cultural torna-se mais manifesta no período imperial, quando se

---

<sup>48</sup> A respeito desta complexa figura concluiu Leão 2002 91: “Cleobulina contribui, também, para transformar o espaço do banquete numa cosmópolis dos vários tipos de sapiência: ela representaria, assim, uma sabedoria mais simples, permeada de intuição política e de humanidade, conforme se depreende as palavras que Tales profere a respeito dela.”

<sup>49</sup> Cf. Le Corsu 1981 149-65.

<sup>50</sup> Cf. Le Corsu 1981 85-95.

<sup>51</sup> Sobre o estatuto legal, social e familiar da mulher ateniense vide Le Corsu 1981 11-5; Cameron & Kuhrt 1993; Cohen 1989; Olmos Romera 1986; Pomeroy 1975; Gould 1980. No que respeita à mulher romana, vide Le Corsu 1981 21-5 e Dunbabin 2003 22-3.

<sup>52</sup> Vide Cortes Tovar 2005; Del Castillo 1986; Roller 2003; Murray 1990. Com efeito, como notou Dunbabin 2003 20, a *comissatio* não teve a mesma importância para os Romanos que o *symposion* teve na Grécia.

vulgarizou o costume das mulheres acompanharem os respectivos esposos ao banquete e adoptarem as mesmas práticas<sup>53</sup>. Por seu turno, o banquete grego não prevê o acesso da mulher, aspecto cultural testemunhado por Cornélio Nepos<sup>54</sup> (*Vitae*, Praef. 6-7):

quem enim Romanorum pudet uxorem ducere in conuiuium? aut cuius non mater familias primum locum tenet aedium atque in celebritate uersatur? quod multo fit aliter in Graecia. nam neque in conuiuium adhibetur nisi propinquorum, neque sedet nisi in interiore parte aedium, quae gynaeconitis appellatur, quo nemo accedit nisi propinqua cognatione coniunctus.

Por exemplo, que Romano ficaria envergonhado de levar a sua esposa a um banquete? (...) Mas este costume é muito diferente na Grécia; aí uma mulher não é admitida num

---

<sup>53</sup> Vide Roller 2003 402 (n. 58), 403, que menciona algumas situações onde têm lugar práticas licenciosas que caracterizam os *convivia*. Cf. Plu., *Amat.* 759F-60; Suet., *Aug.* 69.1 e *Cal.* 25.1, 36.2; Sen., *Const.* 18.2. Note-se que os convívios organizados exclusivamente por mulheres seriam caracterizados pelo mesmo tipo de práticas que os convívios masculinos, como o festival de Deméter, por exemplo. Vide Burton 1998 161, cujo estudo apresenta uma nova perspectiva sobre a sociabilidade feminina, que não estava confinada ao gineceu e que existiria uma diversidade de contextos nos quais as mulheres poderiam interagir com os homens: “The evidence makes it clear that women were active in commensal activities, both inside classical Athens and certainly outside. This survey of the variety of Greek women’s drinking and dining activities emphasizes the need to include women more centrally in histories of commensality and sociality in the ancient Greek world.”

<sup>54</sup> Sobre a representação da mulher romana no âmbito literário e iconográfico, no século I, vide Fantham 1995 280-93, em capítulo intitulado “The “New Woman”: representation and reality.”

banquete, a não ser que os relativos estejam presentes e que ela permaneça na parte mais retirada da casa chamada “gineceu” à qual homem algum tem acesso (...)

Do mesmo modo, Cícero (*In Verrem* 2.1.66.10) refere-se a um banquete à moda grega (“*ut Graeco more biberetur*”), no qual o romano Rúbrio pediu a Filodamo, um grego, que convidasse a filha para participar no banquete:

“Quaeso,” inquit, “Philodame, cur ad nos filiam tuam non intro vocari iubes?” Homo, qui et summa gravitate et iam id aetatis et parens esset, obstipuit hominis improbi dicto. Instare Rubrius. Tum ille, ut aliquid responderet, negavit moris esse Graecorum ut in convivio virorum accumberent mulieres.

“Diz-me, Filodamo, porque não mandas chamar a tua filha para junto de nós? O homem, o respeitável e já velho pai, ficou incomodado com o comentário inoportuno daquele homem. Como Rúbrio insistiu, ele retorquiu para dizer que não é costume entre os gregos que as mulheres se reclinem nos banquetes dos homens.

É Plutarco quem atribui a Catão, o Antigo (8.4) o dizer “Todos os homens mandam nas suas mulheres: nós mandamos em todos os outros homens e as nossas mulheres mandam em nós.” A mulher romana gozava, com efeito, de uma condição social mais vantajosa quando comparada com a grega, confinada ao gineceu e votada à preservação e continuidade do *oikos*, distante da

atividade masculina<sup>55</sup>. Na qualidade de grego, Plutarco não permite que a mulher se junte à conversa, algo patente numa conversa do livro I (613A), quando se discute se é conveniente ter debates filosóficos durante o momento destinado à bebida, já que o efeito do vinho impossibilita uma argumentação estruturada ou séria:

<ἐγὼ> δ' εἶπον ἄλλὰ γὰρ εἰσὶν, ὧ ἑταῖρε, καὶ πάνυ γε σεμνῶς κατειρωνευόμενοι λέγουσι μὴ δεῖν ὡσπερ οἰκοδέσποιναν ἐν οἴνῳ φθέγγεσθαι φιλοσοφίαν, καὶ τοὺς Πέρσας ὀρθῶς φασὶ μὴ ταῖς γαμεταῖς ἀλλὰ ταῖς παλλακίσι συμμεθύσκεσθαι καὶ συνορχεῖσθαι· ταῦτό δὴ καὶ ἡμᾶς ἀξιοῦσι ποιεῖν εἰς τὰ συμπόσια τὴν μουσικὴν καὶ τὴν ὑποκριτικὴν ἐπεισάγοντας φιλοσοφίαν δὲ μὴ κινουῦντας (...)

Então, eu respondi: “Mas é claro que há, meu amigo; e sem dúvida, de forma ironicamente solene, dizem que, tal como as donas de casa [οἰκοδέσποιναν], a Filosofia não deve tomar a palavra enquanto se bebe vinho; que os Persas – e com razão, segundo eles – não se embebedam nem dançam com as suas mulheres, mas sim com as suas concubinas; e aconselham-nos precisamente a fazer a mesma coisa: introduzir nos banquetes a música e a representação, mas não mexer na Filosofia, porque nem é apropriada para os nossos divertimentos, nem nós estamos sóbrios nessas alturas<sup>56</sup>.”

---

<sup>55</sup> Sobre o lugar da mulher em Roma, vide Del Castillo 1986. Como observa Cortés Tovar 2005 125: “Podríamos decir gráficamente que, en términos generales, los espacios de poder que las mujeres ocupan en Roma son una prolongación del ámbito familiar y privado (...)”. Vide ainda Blomqvist 1997.

<sup>56</sup> Note-se que a iconografia nem sempre confirma esta visão.

A “dona de casa” (*oikodespoinan*) referida no texto deve corresponder a uma governanta, uma escrava encarregue de tomar conta da casa ou das crianças, que deve por isso tomar as refeições com os mais novos<sup>57</sup>.

Com efeito, “a mulher que se veste para um banquete” apresentava um perfil moral e um estilo *sui generis*, nunca prescindindo de “broches de ouro”, de “brincos finamente trabalhados” e da “cinta mágica de Afrodite”, símbolo de sedução. Estes atributos distanciavam-na da mulher casada, da qual se esperava mais discrição e decoro (QC 693C).

O luxo excessivo e o tipo de indumentária feminina constituíam, como sabemos, um assunto muito polémico, sendo legalmente proibido em alguns lugares, como, por exemplo em Siracusa<sup>58</sup>. Luciano de Samósata (125-180 d.C.), na obra *De Domo* (7-15) também apresenta um ideal de decoro feminino semelhante àquele descrito por Aríston nas QC, no passo acima referido.

Não deixa de ser irónico o facto de Plutarco atribuir aos bárbaros um costume que se vulgarizou como grego: a participação de concubinas ou *hetairai*

---

Existem, com efeito, monumentos gregos com representações de mulheres respeitáveis que participam em banquetes mistos. Contudo, como observou Dunbabin 2003 22, este tipo de representação corresponde a uma iconografia mais arcaica, na qual as figuras são identificadas com deuses e heróis. Além disso, existem ainda representações funerárias onde a mulher aparece sentada numa cadeira, na ponta de uma cama na qual o homem está reclinado.

<sup>57</sup> Vide Martín García 1987 49 n.11.

<sup>58</sup> Filarco, apud Ateneu 512b. Plutarco também infantiza esta censura em *Coniu. praec.* 142B.

– jovens escravas ou estrangeiras – e o recurso à música e à pantomima<sup>59</sup>. O mesmo assunto é tratado no livro VII da obra (710B), quando um sofista dispensou a flautista que animava o banquete por considerar que a sua presença comprometia “a partilha de discursos” (κοινωνία τῶν λόγων) ao absorver constantemente a atenção dos presentes.

Plutarco, porém, apesar da sua perspectiva sobre a educação feminina, não é alheio às conveniências sociais do género, não vendo a mulher como um ser autónomo; ou seja, a sua figura só beneficia de integridade moral se se fizer acompanhar do seu par. Consta, por exemplo, no livro primeiro (619D) quando se discute “Por que motivo de entre os lugares o chamado consular obteve honra”, Plutarco descreve o modo de apresentação pública do cônsul, como alguém que não é suficiente por si mesmo, mas é uma imagem que é completada pelos outros, pois quando surge em público deve fazer-se acompanhar da família: “Mas, dos lugares mais próximos, o que está abaixo dele é da mulher ou dos filhos”.

Por outro lado, se a dignidade política de um cônsul exige a presença da sua família, símbolo de estabilidade individual e social, o mesmo é exigido às mulheres, que não devem tomar parte de refeições públicas sem os seus maridos:

---

<sup>59</sup> Plutarco atribui o mesmo costume aos reis persas em *Coniu. praec.* 140B. Sobre música e representações no banquete, vide *QC* 711E-F, 747C. A propósito da performance de teatro no banquete, vide *infra* pp. 89-109.

ἔτι πολλὰ τῶν γαμικῶν ἢ τὰ πλεῖστα δρᾶται διὰ γυναικῶν· ὅπου δὲ γυναῖκες πάρεισι, καὶ τοὺς ἄνδρας ἀναγκαῖόν ἐστι παραλαμβάνεσθαι.

Apesar de muitas ou a maior parte das actividades relacionadas com o casamento estejam nas mãos de mulheres, onde as mulheres estão presentes é necessário que os seus maridos estejam incluídos. (667B)<sup>60</sup>

Além de fixar um modelo de comportamento na esfera pública, Plutarco intervém também na privada, na vivência da sexualidade. Por exemplo, quando o homem regressa, já tarde, do banquete, “trazendo uma coroa e o corpo perfumado” (654E), deve procurar, durante a noite, a sua esposa e não uma concubina<sup>61</sup>; pois seria incómodo para a esposa ter de sair, de manhã, do gineceu apenas para saciar os seus desejos, como se ele fosse “um galo” (*alectruonos*, 748D). Assim, apesar de reconhecer ao homem esta característica, não deixa de valorizar a necessidade de equilíbrio entre desejos e expectativas dos elementos do casal<sup>62</sup>. O polígrafo de Queroneia aborda este tema nos *Coniu. pracep.*, obra que M. Foucault (1984 192) considera texto chave para uma nova moralidade do casamento<sup>63</sup>. Esta atitude terá

<sup>60</sup> O polígrafo de Queroneia dá o mesmo conselho a Eurídice em *Coniu. praec.* 139D.

<sup>61</sup> Constatamos o mesmo conselho no texto de Platão (*Lg* 8. 839a-b).

<sup>62</sup> Note-se que Plutarco (*Coniu. praec.* 144C-D) aconselha, contudo, a mulher a aceitar o facto de o homem poder escolher ter relações sexuais com uma escrava, pois tal seria sinal de respeito para com a sua esposa.

<sup>63</sup> Para uma análise da perspectiva de Foucault sobre a obra, vide

emergido por volta do século I d.C., e testemunho desta mudança é a alteração do estatuto da mulher:

Τῶν σωμάτων οἱ φιλόσοφοι τὰ μὲν ἐκ διεστώτων λέγουσιν εἶναι καθάπερ στόλον καὶ στρατόπεδον, τὰ δ' ἐκ συναπτομένων ὡς οἰκίαν καὶ ναῦν, τὰ δ' ἠνωμένα καὶ συμφυῆ καθάπερ ἐστὶ τῶν ζώων ἕκαστον. σχεδὸν οὖν καὶ γάμος ὁ μὲν τῶν ἐρώντων ἠνωμένος καὶ συμφυῆς ἐστίν.

Filósofos<sup>64</sup> dizem dos corpos, que uns são compostos por elementos separados, como uma frota ou um exército, outros de elementos que compõem um conjunto, como uma casa ou um navio, e ainda outros que juntos formam, juntos, uma união íntima como é o caso de toda criatura. Do mesmo modo, o casamento de um casal de apaixonados é uma união íntima (...). (*Coniu. praec.* 142F)<sup>65</sup>

---

Patterson 1992. O helenista Goldhill 1995 XII, porém, apresenta um estudo onde contesta a visão do Eros por parte de Foucault e de certos discípulos, pondo em causa a interpretação que o filósofo apresenta, em *História da Sexualidade* (vol. 2 e 3), do *Amatorius* de Plutarco, entre outras narrativas: “The engagement required by these allusive, ironic, and highly self-reflexive texts produces not only problematic history but also a problematizing for the homiletic texts with which Foucault is most concerned.”

<sup>64</sup> Plutarco refere-se aos filósofos estoicos. Vide *Def. orac.* 426A.

<sup>65</sup> Observamos a ocorrência da mesma imagem em *Amatorius* 769F: “antes, como os líquidos que se misturam um com o outro, parece que Eros provoca, a início, certa efervescência e perturbação e depois, com o assentar e a acalmia do tempo, provoca a mais agradável das sensações. É essa, a chamada *união integral* (ὄλων κρᾶσις), a dos que se amam.” Trata-se de uma expressão colhida em Antípatro de Tarso no seu tratado *Peri Gamou* (*Sobre o casamento*) frg. 3.63.11.16 von Arnim. Blomqvist 1997 73-4 comenta esta passagem, observando que a união completa sugerida por esta



Com efeito, encontramos também esta nova moralidade em outros textos estóicos, por exemplo, o de Antíprato, *Sobre o Casamento* (Estobeu IV), algumas passagens de Musónio Rufo (Estobeu III, 6. 23, IV. 22.20) e Hiérocles (Estobeu IV. 22. 21)<sup>66</sup>. Contudo, como notou C. Patterson (1992 4714), apesar de esta atitude parecer vanguardista, reflecte antes um discurso popular que então se generaliza: “it seems to me that Plutarch’s advice is grounded in and reflects traditional, popular and pragmatic marital concern, and would strike a common chord in readers both Roman and Greek”. O aspecto fisiológico também não é descurado nestes diálogos plutarquianos, pois a constituição do corpo feminino e seu funcionamento são alvo de discussão e correspondem a um reflexo da construção idealizada da mulher e dos traços psicológicos que lhe são inerentes. Tal ideia pode ser confirmada nos adjectivos usados na comparação das funções do corpo do idoso e da mulher, pois enquanto o primeiro se caracteriza pela “secura” (ξηρότητα), “aspereza” (τραχύτητα) e “dureza” (σκληρότητα), o segundo distingue-se pela “humidade” (ύγρότητα), “doçura” (λειότητα) e “ternura” (μαλακότητα), qualidades que ultrapassam o âmbito

---

metáfora é ilusória, pois que à mistura entre vinho e água sempre se chamou “vinho”, pelo que a hierarquia interna do casamento ainda persiste. Cf. *Coniu. praec.*142F. Vide “Plutarch on marriage: the element of communality” e “Plutarch on marriage: reciprocity, the secret for a happy wedlock” in Nikolaidis 1997 51-7, 63-76, bem como Le Corsu 1981 25-38.

<sup>66</sup> Vide Foucault 1982 174 e a sua análise de textos estóicos sobre o casamento no mesmo estudo, pp. 177-216, que inclui o estudo do tema em Séneca, Epitecto e textos pitagóricos.

fisiológico e reflectem, de certa forma, o estereótipo social do género<sup>67</sup>:

ἔφη τοίνυν ὁ <Σύλλας> θατέρῳ θάτερον ἐμφαίνεσθαι κἂν εἰ περὶ τῶν γυναικῶν ὀρθῶς τὴν αἰτίαν λάβοιμεν, οὐκ ἔτι πολλοῦ λόγου δεήσεισθαι περὶ τῶν γερόντων· ἐναντίας γὰρ εἶναι μάλιστα τὰς φύσεις τῇ θ' ὑγρότητι καὶ ξηρότητι <καὶ λειότητι> καὶ τραχύτητι καὶ μαλακότητι καὶ σκληρότητι. 'καὶ τοῦτ' ἔφη 'λαμβάνω κατὰ τῶν γυναικῶν πρῶτον, ὅτι τὴν κρᾶσιν ὑγρὰν ἔχουσιν, ἢ καὶ τὴν ἀπαλότητα τῆς σαρκὸς ἐμμεμιγμένη παρέχει καὶ τὸ στίλβον ἐπὶ λειότητι καὶ τὰς καθάρσεις·

Assim, Sila disse que um facto iluminava o outro; se encontrássemos a causa correcta para as mulheres, já não seria preciso muito mais discussão para os velhos; as suas naturezas são as mais opostas em humidade e segura, doçura e aspereza, ternura e dureza. “O que digo em primeiro lugar – continuou ele – acerca das mulheres é que têm uma compleição húmida que, misturada nelas, proporciona-lhes a delicadeza da carne, o brilho da suavidade e a menstruação. (650B)

Com efeito, os textos médicos relacionados com a mulher tratam o tema a partir do funcionamento do

---

<sup>67</sup> Esta comparação é, com efeito, encontrada em Aristóteles (fr. 107 Rose<sup>3</sup>), segundo Ateneu 429C e *Geoponica* VII 34.2. Além disso, podemos encontrar a mesma caracterização em Ps-Arist., *Probl.* 880a 13. Duas fontes essenciais na literatura grega tratam este tema da anatomia feminina: o *corpus* hipocrático e os tratados *Historia Animalium*, *De Partibus Animalium* e *De Generatione Animalium* de Aristóteles. Vide Dean-Jones 1991 111-37 e Teodorsson 1989 327.

organismo feminino e das doenças a ele associadas, mas desde cedo que o estatuto social da mulher influenciava a interpretação destes dados empíricos. Nos textos hipocráticos, por exemplo, a saúde de uma mulher depende do seu desempenho social, isto é, a relação sexual e a maternidade seria determinante para a qualidade da sua saúde<sup>68</sup>.

No terceiro livro (659F) Plutarco discute outro assunto relacionado com a fisiologia feminina: “Se as mulheres em temperamento são mais quentes ou mais frias que os homens.” Apenas a terra é “húmida” (ὕγρότητι) como a mulher, e ambos são promessas de vida e fonte de humanidade, como referiu Platão a propósito dos seres femininos racionais ou irracionais (638A):

οὐ γὰρ γῆ' φησὶν ὁ Πλάτων ἴγυναῖκα, γῆν δὲ γυνὴ μιμεῖται' καὶ τῶν ἄλλων θηλέων ἕκαστον.

Pois diz Platão<sup>69</sup> “que a terra não imita a mulher, mas que a mulher imita a terra”, tal como o faz cada uma das outras fêmeas.

---

<sup>68</sup> Tal visão converge, na verdade, com uma certa versão da mulher veiculada pela mitologia, pelos estudos de medicina da época e pela ambiência cultural. King 1998 apresenta uma interessante análise sobre a concepção ginecológica de Hipócrates e as suas leituras históricas posteriores, do mito antigo à medicina vitoriana. Observa a estudiosa que a noção hipocrática de *gynaikeia* (conjunto de doenças femininas) se baseia no mito hesiódico de Pandora (*Op.* 80-81), que vê a mulher como uma raça separada e posterior à masculina; ou seja, como a primeira mulher abriu a caixa dos malefícios humanos, também o corpo feminino constituía uma projecção material desta primeira manifestação mítica.

<sup>69</sup> *Mx.* 238 A.

Com efeito, tanto a “terra” como a “mulher” são aptas para reproduzir e preservar a continuidade da vida. Uma marca linguística desta relação de semelhança é o adjectivo θῆλυς, que tanto pode ser traduzido por “feminino” como por “fértil”, sendo geralmente relacionado com o género feminino (*Il.* 8.7; 19.97; *Hdt.* 3.109, X. *Mem.* 2.1.4). Esta passagem do livro segundo (640 E-F) constitui um exemplo:

ἔτι δ' εἶπεν 'οὐκ ἄδηλον ὅτι δεῖ πρὸς τὸ ἐμφυτευόμενον χώρας λόγον ἔχειν τὸ δεξόμενον· τὴν δὲ χώραν δεῖ θήλειαν ἔχειν καὶ γόνιμον· ὅθεν τὰ πολυκαρπώτατα τῶν φυτῶν ... ἐκλεγόμενοι παραπηγνύουσιν, ὡσπερ γυναιξὶν <πολυ>γαλακτούσαις ἕτερα <βρέφη>προσβάλλοντες.

E mais – disse ele –, não é nada improvável que ao hospedeiro do garfo se deva aplicar a lógica da terra para o que é plantado; e a terra deve ser fértil e criadora. Daí que se seleccionam as plantas mais frutíferas [πολυκαρπώτατα] para a enxertia, do mesmo modo que se confia às mulheres que têm muito leite [γυναιξὶν <πολυ>γαλακτούσαις] outros bebés.

Mais uma vez são reconhecidas semelhanças entre um elemento da natureza e a mulher: “as plantas mais frutíferas” são comparadas às mulheres que têm leite abundante, ou seja, mais uma vez a lógica da natureza coincide com a feminina. Como A. G. Nikolaidis (1997 28) sugere, o feminismo plutarquiano deve ter sido fortemente inspirado pelo estatuto da matrona

romana, superior ao da mulher grega<sup>70</sup>: “In this area, as so often, Plutarch adopts a Roman ideal; his heroines are essentially Roman matrons, strong and virtuous, even when dressed in the traditional Greek *peplos*.” Com efeito, do ponto de vista social, a matrona romana “enjoyed a dignity and independence at least equal if not superior to those claimed by contemporary feminists”, refere o historiador J. Carcopino (1956 98) na década de cinquenta. Como notou J. Burton (1998 149), um novo horizonte de oportunidades para as mulheres começou a desenhar-se e desenvolver-se durante o período helenístico, desencadeado pelo questionamento do ideal do cidadão-soldado na era de pós-desintegração da pólis, o que determinou a emergência uma nova representação social da mulher. Tal mudança teve reflexos na legislação, onde se verificaram reformas nos contratos de casamento no sentido de proteger a mulher, além da possibilidade de esta ser eleita para cargos políticos e de aumentar o poder económico terem permitido uma alteração gradual do paradigma, como S. Blundell (1999 199) assinalou<sup>71</sup>: “in general it can be said that there was an erosion of the asymmetry between the sexes during the Hellenistic Age, and a consequent improvement in the status of women. In the political arena, the most

---

<sup>70</sup> Blomqvist 1997 90 apresenta a mesma conclusão: “In this area, as so often, Plutarch adopts a Roman ideal; his heroines are essentially Roman matrons, strong and virtuous, even when dressed in the traditional Greek *peplos*.”

<sup>71</sup> Sobre o estatuto da mulher no período helenístico vide Fantham et alii, eds., 1995 136-81; Foxhall 1989 31, a propósito do direito à propriedade da mulher na Atenas do séc. V. Para um tratamento mais alargado do tema, vide Schaps 1979.

spectacular advance was made by the women of the Hellenistic royal families”.

Do ponto de vista literário, Plutarco é também inovador, não aceitando a antiga tradição misógina veiculada por Hesíodo (*Th.* 590-612), Homero (*Od.* 11.426-34), Semónides, Eurípidés ou Aristóteles, da qual excluímos apenas Sócrates, Platão, os filósofos cínicos<sup>72</sup> e os estóicos, que parecem admitir a igualdade de ambos os géneros<sup>73</sup>. Contudo, apesar de o estudioso de Queroneia apresentar a imagem de uma mulher completa do ponto de vista ético e plena de capacidades intelectuais e de, nos textos dedicados ao tema do casamento, reconhecer a sua importância, ainda assim não prescinde da perspectiva tradicionalista no que toca à esfera pública<sup>74</sup> (cf.

<sup>72</sup> Cf. Paquet 1975 24. Vide Diógenes Laércio sobre Antístenes (6. 12), um cínico antigo e sobre o seu discípulo Diógenes (6, 72), bem como passagens sobre Crates (Plut. *Coniu. praec.* 141 E) e a sua esposa Hiparquía (D. L., 6, 96). Apud Paquet 1975 40, 91, 113, 116.

<sup>73</sup> Vide Nikolaidis 1997 29. Patterson 1989 4720 apresentou uma conclusão semelhante sobre o texto *Coniugalia praecepta*: “But what is unusual (within at least the Greek literary tradition) is his enunciation of the ideals of marriage in an essentially positive form”. Vale a pena recordar a famosa passagem da *Política* (1260a 6), onde Aristóteles compara a mulher ao escravo por partilharem de uma natureza fraca, por estarem condenados a obedecer ao elemento masculino que se distingue pela sua superioridade intelectual: “De facto, o homem livre manda no escravo, da mesma forma que o marido na mulher, e o adulto na criança (...) O escravo não tem faculdade deliberativa; a mulher tem-na, mas não tem capacidade de decisão (...)”. Tradução de Amaral – Gomes 1998 95. Vide ainda, nesta mesma obra, 54b 13, 59a 39, 60a 9.

<sup>74</sup> Blomqvist 1997 89 analisa alguns casos de mulheres

667B). Assim, se por um lado constatámos que os contextos de evocação manifestam uma perspectiva dignificante da mulher, o facto de o mesmo pensador não reconhecer à mulher autonomia suficiente na vida pública justifica a ausência do elemento feminino nos banquetes recriados nas QC.

No século I da era cristã podemos já encontrar mulheres a participar nas assembleias cristãs em Corinto, consideradas versões cristianizadas do simpósio grego<sup>75</sup>. Contudo, se a mulher coberta com o véu é aceite na refeição que acompanha a celebração eucarística (1Cor 11, 17-22), a sua participação na discussão já não é bem-vinda (1Cor 4.8), embora se lhe reconheça

---

apresentadas por Plutarco que estiveram muito próximas da esfera da política, seja por apoiarem as acções dos respectivos maridos – Octávia, Aretáfila, Pompeia Plotina –, seja por os manipularem – Aspásia, Cleópatra e Olímpia –, tendo concluído o seguinte: “Women are not wicked or morally depraved unless they transgress the rules of their sex and strive to achieve privileges reserved for men. Women are capable of courageous defiance of tyrants and external enemies – but after their exploits, they are to renounce all power.”

<sup>75</sup> Vide Aune 1978 78, que atesta esta semelhança, baseando-se sobretudo no testemunho de Paulo (1Cor 14), que descreve fenómenos característicos do culto cristão coincidentes com o *symposion* grego. Cf. König 2008. Por exemplo, o facto de a refeição (*deipnon*) anteceder a celebração eucarística como símbolo do “sacrifício” de uma porção de comida e bebida, seguindo-se a ceia que termina com o momento do vinho (1Cor 11 20-26). Alikin 2009 reconhece outra semelhança entre as práticas do *symposion* grego-romano e o culto cristão, o costume de recitar textos literários: “In the late 90s it has been argued by several scholars that the early Christian communities during their weekly gatherings followed the same pattern of Graeco-Roman dining. (...) the reading of texts in the early Christian gathering is the historical counterpart of the reading of texts at the Graeco-Roman symposium.”

a capacidade e o direito de orar publicamente e de profetizar (*Rm* 16 1-5; *1Cor* 11.5)<sup>76</sup>.

Dois séculos mais tarde, tem lugar, num cenário idílico, um *symposion* composto por jovens mulheres e dirigido pela famosa discípula de Paulo, Tecla (séc. I d.C.), tendo como tema a importância da virgindade. Este *symposium* é uma obra de Metódio, autor cristão do século III da costa do Egeu, Turquia<sup>77</sup>. A perspectiva de Plutarco sobre a mulher revela este limite: situa-se e situa-nos entre a tradição filosófica helénica e o estatuto da matrona romana, num momento em que emergia um novo paradigma feminino fundado na Revelação Cristá.

---

<sup>76</sup> Sobre o estatuto da mulher à luz do cristianismo, vide Marlone 2001.

<sup>77</sup> Vide Goldhill 1995 1.