

A tradição grega em Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*

The Greek tradition in *Le deuxième sexe* by Simone de Beauvoir

Maria de Fátima Silva *

Resumo

A reflexão sobre a mulher, como o outro da cultura, foi proposta especialmente por Simone de Beauvoir ainda no final dos anos 40. A metodologia utilizada ultrapassa em seu texto o caráter teórico e especulativo e se volta para a prossecução da isonomia entre os gêneros. Entretanto, o que aqui se analisa é a bem mais a forma como Simone de Beauvoir percorre um vasto conjunto de matérias e testemunhos, que, na sua diversidade e policromia, se fundem na motivação que os coordena: o que pensavam os Gregos sobre a mulher? Ciência e filosofia, mito, literatura, religião e direito são os campos nos quais a autora francesa vai essencialmente colher os elementos que utiliza.

Palavras chave: alteridade, cultura grega, feminismo, “o segundo sexo”.

Abstract

Reflecting on woman, as the other in a culture, was specifically raised by Simone de Beauvoir at the end of the 40's. In the *Second Sex* the methodology used goes beyond the theoretical, speculative character to focus on the prosecution of isonomy between the genders. However, what will be analyzed here is how Simone de Beauvoir covers a vast collection of material and testimonies that, through their diversity and polychromy, are based on the motivation that defines them: what did the Greeks think about woman? Science and philosophy, myth, literature, religion and law are fields from which the French author essentially pulls the elements she uses.

Key-words: alterity, Greek culture, feminism, “The Second Sex”.

* Doutora em Literatura Grega. Professora Catedrática do Instituto de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra. Portugal

Introdução

Ao primeiro livro da obra *Le deuxième sexe*, S. de Beauvoir deu por subtítulo *Les faits et les mythes*, abrindo à sua reflexão sobre a condição da mulher na primeira metade do século XX uma perspectiva histórica¹. Dentro do percurso diacrónico sobre que vai desenvolvendo e configurando o seu tema, a autora percorre as diversas culturas que conformaram o progresso da Humanidade; mesmo se certa de que a condição feminina não seguiu uma evolução permanente e contínua (Beauvoir, 1949, p. 153), nem por isso nega a importância que a história teve na construção da situação sua contemporânea (Beauvoir, 1949, p. 226)²: ‘O facto que comanda a condição actual da mulher é a sobrevivência teimosa, na nossa civilização, das tradições mais antigas’; igualmente expressiva é esta outra observação (Beauvoir, 1949, p. 95): ‘A Humanidade não é uma espécie animal, mas sim uma realidade histórica’³. Nesta perspectiva, é devido um lugar relevante à Grécia, como uma etapa que demarcou tradições e pressupostos decisivos na história da condição feminina, como o mundo contemporâneo de Beauvoir a conhecia.

Sem se deter no rigor das informações ou na precisão das citações, S. de Beauvoir percorre, no entanto, um vasto conjunto de matérias e testemunhos, que, na sua diversidade e policromia, se fundem na motivação que os coordena: o que pensavam os Gregos sobre a mulher? Ciência e filosofia, mito, literatura, religião e direito são os campos onde a autora francesa vai essencialmente colher os elementos que utiliza. A própria tendência para citar de cor⁴, sem uma remissão, na maior parte dos casos, para textos concretos, é sem dúvida o testemunho de uma convivência estreita com essas fontes, que se citam com a segurança que dá uma proximidade permanente, e com a certeza do eco que se encontra nos

¹ Ao avaliar, numa perspectiva de conjunto, a obra de Beauvoir, S. Heinamaa, ‘Les sources phénoménologiques: le corps vécu et ses expressions’, in **Cinquantenaire du Deuxième Sexe**, Ch. Delphy, S. Chaperon (eds.) (Paris 2002) 48, lembra como, em geral, as suas diversas criações tendem a ser incluídas nos géneros romance ou ensaio, ‘e os escritos que não entram na ficção são considerados socio-históricos’. A esta visão vulgarmente aceite, a referida autora sobrepõe contudo a sua leitura ‘filosófica’ da feminista francesa. Sobre a mesma questão, *vide* ainda K. et E. Fullbrook, ‘*Le Deuxième Sexe* à l’épreuve du genre littéraire’, *ibidem* 97-104.

² Esta é, reconhecidamente, uma das suas prioridades; cf. U. Tidd, ‘*Le Deuxième Sexe*, la conscience noire et la conscience lesbienne’, in **Cinquantenaire du Deuxième Sexe**, 72: ‘*Le Deuxième Sexe* é conhecido pela análise que faz, radicalmente nova, da identidade do género enquanto construção social’.

³ Ao comentar o pensamento de S. de Beauvoir, G. Hourdin, *Simone de Beauvoir et la liberté* (Paris 1962) 32, traz, a este tipo de afirmações, a sua concordância: ‘não é no mundo que se encontram os valores, mas na própria essência do ser humano’.

⁴ Nem sempre, como é óbvio, com uma precisão que denote a consulta ou verificação pontual dos textos.

destinatários a quem a obra se dirige⁵. No conjunto, as diversas disciplinas a que recorre sobrepõem, às características que a natureza impõe ao sexo feminino, uma convenção social e cultural que, a julgar pela segunda citação em epígrafe de ‘um feminista pouco conhecido do séc. XVII’ (Beauvoir, 1949, p. 22)⁶, Poulain de la Barre, deve ser considerada em todo o seu relativismo, dadas as autorias masculinas que a subscrevem: ‘Tudo o que foi escrito pelos homens sobre as mulheres deve ser suspeito, já que eles são, ao mesmo tempo, juiz e parte interessada’. É deste passo fundamental na vida da Humanidade, o que faz o Homem progredir das suas raízes mais profundas, as que o prendem à Natureza, para um plano de organização social, onde à matéria se alia a consciência e a vontade, que a Grécia teve talvez a sua principal intervenção. Foi também nesta etapa que, para além da indiscutível diferença dos sexos, sob todas as formas de expressão, literatura, filosofia ou ciência, nomes tão marcantes como o de Ésquilo, Aristóteles ou Hipócrates proclamaram que ‘sobre a terra, como no Olimpo, o princípio masculino é o verdadeiro criador, porque dele provêm a forma, o número e o movimento’ (Beauvoir, 1949, p. 237). Pode Deméter ser a força que multiplica as espigas; mas é em Zeus que reside a sua origem e a sua verdade.

A ciência e a filosofia

As cosmogonias são um tipo de reflexão filosófica que instaurou, à altura da criação universal, uma primeira hierarquia entre os sexos, ainda a nível do estabelecimento e combinação dos elementos naturais (Beauvoir, 1949, p. 237): ‘A mulher é a Terra e o homem a semente, ela é a Água e ele o Fogo⁷. A criação foi muitas vezes imaginada como um casamento do Fogo e da Água; (...) O Sol é o esposo do Mar; Sol e Fogo são divindades masculinas; e o Mar (feminino em francês, como em grego) é um dos símbolos materiais com um espectro verdadeiramente universal. Inerte, a Água sofre a acção dos raios incandescentes, que a fertilizam’. Daí que seja a própria natureza dos elementos a primeira responsável por uma secundarização da mulher. Da importância desta primeira opção ‘científica’, fala o relevo dado à afirmação pitagórica que encabeça, como epígrafe

⁵ É curioso notar que, no que toca a autores modernos, as citações são claramente mais precisas, com a inclusão do título da obra, por exemplo, ou a indicação do século, nacionalidade, contexto social, pormenores já dispensáveis para o que se pode considerar ‘os clássicos’.

⁶ O texto de Simone de Beauvoir é citado pela edição de Paris, Gallimard 1949.

⁷ Cf. Platão, **Banquete** 190 a-b.

(cf. Beauvoir, 1949, p. 132, 303) este primeiro livro: ‘Há um princípio bom que criou a ordem, a luz e o homem, e um princípio mau que criou o caos, as trevas e a mulher’.

Com o evoluir da ciência no mundo grego antigo, o nome que há-de servir de referência à definição da fisiologia feminina é o de Aristóteles. A tradição que a partir dele se constituiu teve uma tal força que resistiu mesmo à evolução que a descoberta científica moderna deveria ter imposto, quando proclamou que o óvulo era também um princípio activo (Beauvoir, 1949, p. 42)⁸. É o seu pensamento que dá à mulher a natureza de um ser secundário, que existe por desvio de uma vertical absoluta que definiria o padrão humano (Beauvoir, 1940, p. 14-15⁹; cf. Aristóteles, *Geração dos Animais* 727 b – 728 a): ‘A fêmea é a fêmea em função de uma certa falta de qualidades. Devemos considerar o tipo feminino como sofrendo de um defeito natural’.

Assente sobre este pressuposto da hierarquia dos sexos, a filosofia grega tomou-o como um dado aceite e indiscutível sobre que se estruturava a espécie humana. Através de um relato simbólico, Platão (*Banquete* 189 d-e) pode imaginar a Humanidade formada por homens, mulheres e andróginos, cada indivíduo embrionariamente constituído de uma face dupla, de quatro braços e outras tantas pernas, e de dois troncos geminados. Fendidos ao meio, cada metade passou a tomar por rumo de vida a busca da sua correspondente, até os deuses se lembrarem de que, pelo acasalamento de duas metades diversas, se obteriam seres novos. Este processo é, no entanto, para Platão, uma tentativa de esclarecimento das relações afectivas que unem os seres, pressupondo como base a existência de diferenças. Não admira, portanto, que quando, com o curso dos séculos, a filosofia se voltou sobretudo para o pensar do homem em sociedade, uma voz autorizada como a de Platão pudesse exprimir gratidão a uma superior autoridade divina que fizera dele ‘homem’, superior e livre, em vez de ‘escravo’ ou ‘mulher’.

Aceite a existência de dois sexos, o passo seguinte teve a ver com a determinação de um potencial de base, evolução essa que Beauvoir (1949, p. 131) resume peremptoriamente: ‘A velha filosofia grega, que Platão neste aspecto não desmente, mostrou que a alteridade é a mesma coisa que a negação, ou seja, o Mal’. Estabelecido o

⁸ Sobre a influência dos progressos da biologia contemporânea no pensamento de S. de Beauvoir, vide M. L. Stewart, ‘L’état de la biologie dans le *Deuxième Sexe*’, in **Cinquantenaire de Deuxième Sexe**, 2002, p. 64-71.

⁹ Cf. ainda Beauvoir, 1949, p. 130, 145, 315.

princípio de uma valorização relativa, pensado pelo homem a partir da sua individualidade que contrasta com a do ‘outro’¹⁰, sucedeu-se a avaliação das funções, antes de mais do acto em que essa mesma repartição natural é relevante, ou seja, a procriação. Com o aparecimento da noção de patriarcado, muito antiga na organização da sociedade humana, o macho passou a reivindicar protagonismo face à posteridade; por não haver como negar a participação da mulher no acto reprodutor, foi-lhe atribuído um papel mais uma vez secundário, como de um terreno a quem não cabe mais do que a função, passiva, de fazer prosperar uma semente viva que nele é lançada. Em harmonia, o mito, a literatura e a ciência fizeram desta noção, que se exprimiu muitas vezes pela metáfora do ‘sulco que recebe a semente’, um lugar comum. Se os cientistas – Aristóteles¹¹ ou Hipócrates¹² - foram unânimes nesta teoria, ela colheu nova dimensão com o eco que lhe foi dado pela literatura, nomeadamente dramática; Ésquilo, nas *Euménides*, é talvez dessa perspectiva a voz mais audível, inspirado ‘não numa descoberta científica, mas numa profissão de fé’ (Beauvoir, 1949, p. 130). ‘Neste drama, que ilustra o triunfo do patriarcado sobre o direito maternal, Orestes mata também Clitemnestra (...). Ao absolver Orestes, o tribunal dos deuses proclama que ele era filho de Agamémnon antes de o ser de Clitemnestra. O velho direito maternal está morto; foi a revolta audaciosa do macho que o matou’¹³.

O mito¹⁴

De acordo com a teoria proposta por Lévi-Strauss (Beauvoir, 1949, p. 16), ‘a passagem do estado da Natureza ao da Cultura define-se pela capacidade, por parte do ser humano, de pensar nas relações biológicas sob a forma de um sistema de oposições’. Coube

¹⁰ Sobre a importância deste ponto de vista dicotómico no pensamento de S. de Beauvoir, cf. L. Aphéceix, ‘Un rapport ambigu au corps et à la conscience des femmes’, in *Cinquantenaire du Deuxième Sexe*. 2002, p. 40-42.

¹¹ Beauvoir 41; cf. Aristóteles, *Geração dos Animais* 716 a : ‘Aristóteles imagina que o feto resulta do encontro do esperma com a menstruação. Neste sentido, a mulher investe apenas com a matéria passiva, enquanto o macho imprime a força, a actividade, o movimento, a vida’.

¹² Beauvoir 41: ‘Hipócrates reconhece que há duas espécies de sementes, uma fraca ou fêmea e uma forte ou macho’.

¹³ De certa forma Beauvoir 165 sublinha como o paradigma estabelecido por *Euménides* de um modo mais ou menos tácito vigora ainda na Idade Média, onde se considera que ‘os filhos, como no tempo das *Euménides*, pertencem mais ao pai do que à mãe’.

¹⁴ Em 1966, no seu *Entretien avec Francis Jeanson*, Beauvoir (apud F. Armengaud, ‘Le matérialisme beauvoirien et la critique du naturalisme: une “rupture épistémologique inachevée”?’), in *Cinquantenaire du Deuxième Sexe*, 26, confessava que o *Deuxième Sexe* pretendia ser, antes de mais, uma pesquisa sobre os mitos, núcleo que veio a alargar com outros motivos, que acabaram por conferir ao projecto um tom ‘enciclopédico’.

ao mito, como expressão atemporal, lendária, popular, das preocupações ou experiências colectivas¹⁵, reforçar a ideia, numa etapa que se distancia da simples fisiologia para incorporar questões do relacionamento social, de uma tendência inata à condição do Homem para estabelecer uma dualidade nítida entre o *Próprio* e o *Outro*, a que não é estranha uma ‘hostilidade original’, que, no caso dos sexos, se soluciona pelo domínio de um sobre o outro. É com base nas diferenças que radicalizam os *nomoi*, as práticas ou costumes distintos entre grupos, que se produziu o conceito de minoria (Negros, Judeus), onde naturalmente se não pode incluir as Mulheres, não só porque elas não são minoritárias, mas sobretudo porque não se distinguem por uma convenção diferente, uma vez que partilham do mesmo código social que os seus parceiros masculinos. Logo a diferença tem, neste caso, a ver com a própria natureza e nessa medida é permanente e absoluta, e, em consequência, de certa forma inultrapassável. A mulher ‘é o *Outro* dentro de um todo cujos dois termos são, entre si, indissociáveis’ (Beauvoir, 1949, p. 19). Há que assinalar, no entanto, a forma por que factores económicos e etnológicos condicionaram a organização do Homem em sociedade. Parece implícito em alguns mitos, como o das Amazonas tal como Heródoto (4. 110-117) o narra, por exemplo (Beauvoir, 1949, p. 108), que as comunidades anteriores ao conhecimento da agricultura, mais precárias em termos de defesa e de subsistência, possam ter exigido da mulher uma actuação semelhante à do seu parceiro masculino, conferindo-lhe ao mesmo tempo iguais prerrogativas. Mas o ajuste físico necessário a esse tipo de funções, como a amputação de um seio para melhor manuseamento das armas, deixava patente como a natureza sugeria para ela outro tipo de comportamento.

Por outro lado, a relação profunda do homem com a natureza, fundamental e sensível nas sociedades mais antigas, deu à mulher um ascendente relacionado com a simbologia da fecundidade que lhe andava associada¹⁶. É, em primeiro lugar, pelo contacto com a mulher que o mito concebe a motivação que justifica a personagem do ‘herói’, e através dela que logra aceder à plenitude de um projecto que se chama ‘vida’. Esse estímulo justifica a procura que Orfeu, correndo os maiores riscos, faz de Eurídice, ou os perigos que

¹⁵ Sobre o sentido e o conteúdo da ideia de mito, *vide* W. Burkert, **Mito e mitologia** (Coimbra 1986).

¹⁶ O mito documenta também a vinculação da fecundidade com o elemento masculino da espécie; é disso exemplo o Minotauro, ou o Nilo que fertiliza as planícies do Egipto. Assim algumas civilizações do Mediterrâneo oriental, como o Egipto ou Creta, simbolizam num par – Ísis e Horus, Reia e Zeus - esta parceria (Beauvoir, 1949, p. 127).

Perseu aceita para salvar Andrómeda, já para não falar no sacrifício de milhares de vidas em Tróia, pela conquista de um tesouro que se chama Helena (Beauvoir, 1949, p. 291-292). Para saudar as suas vitórias o homem busca um sinal de admiração, que quer ver espelhada, antes de mais, num par de olhos, qual Narciso mirando a água do lago, à procura da projecção da sua beleza (Beauvoir, 1949, p. 294). As próprias épocas patriarcais, que se lhe seguiram¹⁷, conservam na sua mitologia a expressão de um tempo em que as mulheres detinham uma posição elevada. Lembra Beauvoir (1949, p. 119): ‘As grandes figuras de Níobe ou de Medeia evocam uma era em que as mães consideravam os filhos como um bem que lhes pertencia e disso se orgulhavam. Nos poemas homéricos, Andrómaca e Hécuba têm uma importância que a Grécia clássica já não reconhece às mulheres ocultas na sombra do gineceu’. E, no entanto, a feminista francesa condiciona mesmo esta fugaz época de prestígio a uma real subserviência: a de que essa mesma supremacia é simples criação da consciência masculina. O progresso em direcção a um modelo cívico mais sofisticado e estável exigiu, portanto, uma hierarquização, que resultou na instalação de um patriarcado. A origem desta mudança profunda Beauvoir (1949, p. 217) situa-a na própria Idade do Bronze: quando os homens adoravam a Deusa-Mãe faziam-no porque a natureza lhes causava medo; a descoberta do bronze permitiu-lhes afirmar-se contra ela e enveredar pelo patriarcado. É visível a incapacidade que a mulher sempre manifestou de se integrar plenamente no mundo dos homens. Tende a servir-se dos seus atributos para tentar o isolamento e a separação, sendo ela também de certa forma uma eterna exilada. Nas figuras das sereias, que com os seus cantos desviam da rota os marinheiros, ou das magas como Circe, que metamorfoseava os amantes em porcos e os bloqueava do convívio com os seus iguais (Beauvoir, 1949, p. 266), o mito retrata essa natural incompatibilidade. ‘Preso à mulher, o homem perde a vontade, o projecto, o futuro. De cidadão passa a escravo dos seus desejos; a maga perversa ergue a paixão contra o dever, (...), retém o viajante longe de casa, derrama sobre ele o esquecimento’. E não se pense que se trata de simples referências do passado, sem qualquer eco no mundo em que vivemos, porque, sublinha Beauvoir

¹⁷ O mesmo progresso que a sociedade humana conheceu, a partir de uma igualdade ou mesmo ascendente da mulher para uma fase patriarcal, exprimiu-se, no mito, por uma sequência semelhante entre as divindades: ‘Quando Zeus reina no céu, é preciso que Reia, Gaia e Cíbele abdicuem; só Deméter fica ainda como deusa poderosa, mas numa posição secundária’ (Beauvoir, 1949, p. 127).

(1949, p. 301), com outros nomes mas com a força de um verdadeiro tipo, 'na mulher má dos filmes de Hollywood revive ainda a figura de Circe'.

Tornou-se então manifesta a incapacidade da mulher para fazer valer o equilíbrio que poderia existir entre as duas metades de um conjunto e, por essa via, reivindicar a sua independência e igualdade. Mais ainda, a mulher perde mesmo a batalha da criação dos mitos. Se o estabelecimento de uma lenda depende da existência de um Sujeito que nela projecta as suas esperanças ou temores, as mulheres, à falta de se sentirem um Sujeito autónomo, não foram capazes de criar os seus próprios mitos; limitaram-se a adoptar os dos seus parceiros. Passaram então a integrar, com um papel sempre secundário, episódios concebidos para exaltar as grandes figuras viris, como Hércules ou Prometeu (Beauvoir, 1949, p. 235).

Uma das características essenciais do mito é a sua inconstância e permanente flutuação. Porque a unidade ou fixidez se não contam entre os seus traços dominantes, todas as contradições lhe são naturais. Por isso a mulher figura no mito sem um padrão definido, que lhe enobreça as virtudes femininas, mas sujeita a tipos absolutamente contraditórios, como os que antagonizam Aspásia, a cortesã intelectual e Lucrecia, a matrona de costumes rígidos, ou Pandora, a origem de todos os males¹⁸, face a Atena, a deusa virgem e protectora da cidade (Beauvoir, 1949, p. 236). A Esfinge é talvez o símbolo que melhor espelha essa ambivalência e o mistério que ela representa para quem tenta interpretá-la (Beauvoir, 1949, p. 303-304). Vários são os mitos que, como expressão de situações paradigmáticas, mostram, em embrião, o âmbito em que o ascendente feminino poderia impor ao parceiro macho uma rendição incondicional: o do desejo sexual e a maternidade. São casos padrão a imagem de um Hércules, o símbolo másculo por excelência, a fiar lã aos pés de Ônfale, rendido pelo desejo; ou o de Medeia que usa os filhos como arma de vingança contra um amante infiel (Beauvoir, 1949, p. 19-20). De cada um destes famosos episódios se realça a noção de oportunidades desperdiçadas simplesmente porque o ascendente masculino estava por demais entranhado, não apenas no macho, mas sobretudo na própria reacção da mulher. E se, numa versão plenamente

¹⁸ A figura de Pandora, pelo que simboliza como o princípio do Mal, reaparece no texto de Beauvoir referida com insistência; cf. 22, 131. K. P. Morgan, 'Three myths of educational in (equity)', in A. Diller, K. P. Morgan, M. Ayim, **The gender question of education** (Westview Press 1991) 111, recorda o mito de Pandora, porque símbolo das consequências nefastas da curiosidade feminina, como uma remissão castigadora da imagem da mulher.

aculturada, a tradição literária, representada pela *Lisístrata* de Aristófanes, dá voz à tradição – ao impor uma ginococracia com base nas naturais armas femininas, o coquetismo e a cosmética, vencedoras sobre o desejo dos maridos –, esta evidência é retomada apenas pelo seu potencial cômico, o mesmo é dizer, utópico.

Para além da antiguidade que as consagra e populariza, e as torna por isso património cultural assimilado, S. de Beauvoir ‘como romancista, sabe bem até que ponto as ideias, veiculadas por histórias sedutoras ou divertidas, podem ser insidiosas, enganadoras, e penetrantes na consciência colectiva e individual’¹⁹.

Religião

A noção da existência, à altura da ordenação cósmica a partir de um caos universal, de elementos ou princípios masculinos e femininos levou à concepção de divindades repartidas por sexos, onde a componente fêmea assumiu, naturalmente, a competência da fecundidade e cativou a adoração que o próprio conceito, pela sua importância para a preservação da espécie, exigia. Toda a bacia do Mediterrâneo oriental (mar Egeu, Frígia, Síria, Anatólia e todo o ocidente asiático) documentou, com imagens bem caracterizadas e particularmente abundantes, a noção de uma Deusa-Mãe, com insígnias e atributos constantes, mesmo se reverenciada sob múltiplas designações; na Grécia são conhecidas as de Gaia, Reia ou Cíbele (Beauvoir, 1949, p. 118). A todas essas versões do poder feminino foram atribuídas as mesmas características, de crueldade, poder e capricho. Por ser fonte de vida e de morte, a Deusa-Mãe nas suas infinitas versões fazia dos homens que criava seus escravos (Beauvoir, 1949, p. 276).

A autoridade que estas entidades divinas representavam não foi suficiente para calar a pretensão do homem de nascer ‘já adulto, armado dos pés à cabeça, invulnerável’ (Beauvoir, 1949, p. 241), a que outros mitos deram também voz; assim Atena, que não teve mãe e nasceu, armada e invencível, da cabeça paterna condensou o símbolo de um ideal inatingível. Porque à ideia da concepção e do parto sempre andou associada a de impureza e morte, como se o nascimento deixasse no homem a promessa da caducidade. É verdade inegável que a mesma Terra-mãe que gera os filhos lhes engole, no seu seio, os ossos, como ponto de partida e de chegada. Por isso, como assinala Beauvoir (1949, p. 241, 277-

¹⁹ K. et E. Fullbrook, *op. cit.*, 102.

278), as forças que controlam a existência – Parcas e Meras -, a quem cabe decidir, pelo fio que tecem, a duração e o termo de cada vida, sempre foram consideradas femininas, como mulher é também, em muitas representações populares, a figura da Morte.

Pela associação que a liga à Natureza, acrescida da sensibilidade que lhe é própria, à mulher na Grécia foi atribuído o papel de estabelecer, entre deuses e homens, a necessária comunicação. Assim, a Pítia, como as Sibilas e outras profetisas captam nos ventos e nas árvores, como nas profundas insondáveis da terra, vozes ocultas e sobre-humanas (Beauvoir, 1949, p. 248). Mesmo quando o racionalismo se impõe em sociedade, o que constitui na opinião de Beauvoir (cf., e. g., 1949, p. 248, 269) a essência da civilização greco-romana, os cultos ctônicos, como vestígio de um passado já distante, permanecem, tendencialmente à margem da religião oficial, o que lhes não retira prestígio e adesão; os de Elêusis são dessa realidade um exemplo significativo. Algum compromisso assinala, a nível da crença religiosa, o difícil equilíbrio social entre os sexos. Com o progressivo ascendente masculino na sociedade humana, o culto da Terra conheceu também uma versão masculina, como aquela que Dioniso representou (Beauvoir, 1949, p. 248); e, no entanto, a tradição cercou o deus de um círculo de adoradoras femininas, encarnadas pelas Ménades, Tíades e Bacantes. Dentro da mesma linha, as actividades do espírito, como a criação literária, foram atribuídas às Musas, detentoras de um potencial equivalente de finura e de penetração numa órbita inacessível ao concreto imediato (Beauvoir, 1949, p. 290).

Lei e costume

A estruturação da vida social, baseada na definição progressiva de um *nomos* ou convenção, obrigou a especular sobre diversas matérias fundamentais, como, por exemplo, um padrão de justiça e o estabelecimento de uma lei, que vincula o cidadão e garante, nas relações colectivas, equilíbrio e igualdade. Mas, mais uma vez, em matéria tão relevante para a arquitectura social, ‘os que fizeram ou compilaram as leis, por serem homens, favoreceram o seu sexo’, até ao extremo de ‘transformar leis’, em toda a sua precaridade, ‘em princípios’ (Beauvoir, 1949, p. 22). Embora, em matéria de direito, *Le deuxième sexe* dê a primazia, na definição da tradição europeia, à lei romana, o código antes estabelecido pelos Gregos determinou já regras ainda hoje prevalecentes. Sólon aparece como o autor de uma primeira constituição para Atenas e, por isso, como o primeiro responsável pela

menorização legal da mulher: foi ele que lhe proclamou a imbecilidade e a submeteu a uma necessária tutela (Beauvoir, 1949, p. 132).

A relação do cidadão ou do seu núcleo familiar com o Estado determinou uma série de opções com reflexo sobre a mulher; quanto mais autonomia é dada ao privado, mais condicionada é a intervenção feminina. No que respeita à condição da mulher, dentro do *oikos* como em sociedade, a lei ateniense sempre espelhou uma preocupação determinante com a salvaguarda do património familiar. Assim a monogamia (Beauvoir, 1949, p. 140-142) que, ao contrário do oriente, a Grécia praticou visava garantir o estatuto digno da mãe do herdeiro legítimo dos bens paternos, anexando até a essa condição, para maior salvaguarda da mulher casada, a existência de um dote. Por tudo o que implicava para os bens da família, o casamento tornou-se um mero contrato das partes interessadas, de onde o sentimento ou a vontade da noiva estavam excluídos. Ao mesmo tempo, este padrão de vida arrastou consigo a reclusão, no gineceu, da mãe de família e uma vigilância legal apertada dos seus actos e relações. Transferida da tutela do pai para a do marido ou para a do seu herdeiro, a mulher foi ‘usada’ como uma ‘cadeia de transmissão’, de um património que através dela circulava, mas que a lei mantinha alheio ao seu poder ou interferência. Situação flagrante é a do *epiclerato*, a atribuição de uma jovem, em casamento, ao seu parente mais velho, para que o património se mantivesse sob a tutela estrita da família. Não admira, portanto, que com frequência a condição feminina na velha Grécia seja posta ao nível da do escravo (Beauvoir, 1949, p. 145, 153). Porque organizada dentro de um sistema civil muito mais centralizado, Esparta deu às suas mulheres uma condição de muito maior liberdade (Beauvoir, 1949, p. 142; cf. 234, 257): ‘Se não houver propriedade privada deixa também de haver família; aí a sorte da mulher melhora’.

Dentro da concepção ateniense, meramente utilitária, do préstimo familiar e social da mulher, o casamento revestiu a face de um mal necessário. Como um acto social, assenta, no entanto, numa concepção de vida que deixa à vista a salvaguarda de prerrogativas masculinas (Beauvoir, 1949, p. 249): ‘A mulher é dada ao homem para que ele a possua e a fecunde, como possui e fecunda o solo; através delas, ele faz de toda a natureza o seu reino’. Se bela, mais ela enobrece o marido, como uma propriedade invejável. Este é um conceito inegável numa sociedade burguesa, que lê o encanto e a elegância femininos como sinais exteriores da fortuna do marido (Beauvoir, 1949, p. 281).

Mas a mesma noção tem um ascendente que a desvincula desse contexto social limitado. Entre as lendas orientais, de que Heródoto (1. 8-12) foi, na Europa, o principal arauto, a figura lendária da ‘mulher de Candaules’, rei da Lídia, veste já, num tempo que ascende ao séc. VI a. C. e que nada tem de burguês, a pele de uma perfeição de formosura que o marido exhibe, convencido de fazer propaganda dos próprios méritos. Não nos admiraremos de que Beauvoir colha, das contradições de uma realidade socializada como os diversos testemunhos a retratam - embora concebida dentro de um equilíbrio entre sexos que a distancia das modernas propostas que lutam pela igualdade ou emancipação da mulher -, sobretudo aqueles modelos que acentuam a incompreensão ou o afastamento. Assim Xantipa é por ela citada como mais um paradigma, desta vez da mulher casada que constitui para o marido um desgaste permanente e intolerável (Beauvoir, 1949, p.147, 297). Há, porém, que registrar a isenção com que a feminista francesa entrevê, sob a acrimónia de alguns reparos, dirigidos sobretudo contra os encargos e as penalizações que vitimam o homem casado na Grécia, que ‘apesar do rigor da sua condição, e mesmo se praticamente nenhum direito lhe foi concedido, a mulher devia gozar, em casa, de uma posição importante e de uma certa autonomia’.

Para a monogamia a que estava obrigado, o Atenense encontrou uma compensação na tolerância social com que se encarava as suas relações com parceiros do mesmo sexo e com prostitutas. Nos seus companheiros masculinos o homem procura o mesmo ideal de pensamento e de liberdade, a que a mulher, prisioneira do gineceu, não tem acesso (Beauvoir, 1949, p. 274). Por seu lado a prostituição, recorda Beauvoir (1949, p. 143-144), andava ligada na tradição oriental (da Babilónia ou do Egipto), ainda persistente em plena época clássica a julgar pelo testemunho de Heródoto (1. 182. 1, 1. 199. 1-5), a uma noção de hospitalidade ou de culto. Foi assim que a Grécia antiga, pela voz de Píndaro, por exemplo, (*Olímpica* 13. 4, *Encómio* 3 *passim*) pôde falar de ‘jovens hospitaleiras para os estrangeiros’ a propósito daquelas que, sobretudo em zonas costeiras, se entregavam a viajantes e marinheiros. Naturalmente que a sociedade grega do início do séc. V a. C., a crer neste comentário, se encontrava a um passo de fazer de uma prática, ligada à etiqueta social ou religiosa, uma profissão lucrativa. Coube também neste processo a Sólon uma intervenção legal e institucional, que passou pela hierarquização da classe e pela sua instalação e organização. O topo deste grupo social é ocupado pelas hetairas, ‘mulheres

semi-mundanas, que frequentemente provinham de Corinto e mantinham ligações oficiais com os homens mais notáveis da Grécia, a quem cabia o papel do que hoje em dia chamamos ‘mulheres mundanas’ (Beauvoir, 1949, p. 144). Livres das condicionantes que sujeitavam uma filha de família, em geral inteligentes e cultivadas, estas mulheres produziram paradigmas de uma apreciável autonomia, verdadeiras parceiras dos seus companheiros masculinos. Aspásia ou Frine (Beauvoir, 1949, p. 145, 173, 175, 236, 290, 384)²⁰ são referências de um lampejo de liberdade, numa sociedade claramente machista como a ateniense, e paradigma eterno da mulher superior, emancipada e respeitada pelos homens.

Literatura

A literatura grega, como um testemunho relevante da evolução cultural por que a colectividade ia passando, deu, ao longo dos séculos, a imagem correspondente da flutuação que a situação da mulher conhecia na sociedade, nas suas diversas etapas cronológicas. Embora seleccionados e lidos por S. de Beauvoir (1949, p. 145) numa perspectiva condicionada à exemplificação de certas opções, os textos gregos são-lhe familiares e escolhidos com critério. Deles, com vista a uma imagem diacrónica, elege os que de facto constituem degraus significativos para a história social da mulher. Assim a época arcaica está, em *Le deuxième sexe*, representada por Homero, que retrata uma fase em que a mulher gozava de algum ascendente, ainda que arredada do mundo dos heróis e sujeita a ser por eles remetida à reclusão dos aposentos. Da mesma época, Hesíodo (*Teogonia* 585-612, *Trabalhos e Dias* 695-705) simboliza o primeiro anti-feminista da literatura helénica e Beauvoir cita um único exemplo significativo: ‘Quem confia numa mulher confia num ladrão’. Péricles (Tucídides 2. 45. 2) resumia, numa só avaliação, o sentimento clássico sobre a actuação social da mulher: ‘Mulher superior é aquela de quem os homens menos falam’. Aristófanes, na *Lisístrata*, pinta o alheamento em que a mulher se encontrava da gestão do Estado; e Xenofonte, no *Económico*, denuncia o distanciamento profundo entre um casal e assinala o governo da casa como a tarefa única que se esperava da mulher. Se a voz de um filósofo como Platão, colocado perante a falência do Estado

²⁰ Num plano mais alargado, o nome de Safo, a poetisa de Lesbos, junta-se-lhes como representante de esforços tímidos, ainda que significativos, no sentido de um protesto contra a secundarização da mulher (Beauvoir, 1949, p. 145, 216).

após um longo período de guerra, projecta, como uma utopia, um novo modelo social na sua *República*²¹, dando às raparigas igualdade de educação e de intervenção na sua cidade ideal, suscita com a proposta a caricatura dos cómicos, como Aristófanes (*Assembléia das Mulheres*). Ao mesmo tempo que o tratamento literário da mulher divulgava e inculcava na opinião pública muitos dos pressupostos a que a força de *nomoi*, como os estabelecidos pela religião ou pela lei, obrigavam, suscitava também as versões deformantes, mas extremamente populares, criadas por satiristas e moralistas, das fraquezas femininas (Beauvoir, 1949, p. 22-23). Sendo conhecida a missão que a comédia grega se arrogava de pedagogia social, a caricatura da mulher, que fixou como um dos seus temas mais tradicionais, fez dela uma denúncia particularmente activa, tanto em Aristófanes como em Menandro, apesar do tom muito diferente das suas produções. Mas, além do retrato de uma realidade próxima, a comédia grega tornou-se o repositório, enquadrado num projecto de intervenção cívica, de uma vasta tradição literária de misoginia; nomes como os de Arquíloco, Simónides de Amorgos ou Hipónax constituíram elos famosos de uma cadeia de satiristas que, desde o séc. VII a. C., estabeleceram uma convenção de anti-feminismo fixando uma tabela de defeitos intrínsecos à natureza da mulher, a eterna preguiçosa, azeda, gastadora (Beauvoir, 1949, p. 146).

Em conclusão, a Grécia aparece na reflexão histórica de S. de Beauvoir como um ponto de partida para uma série de tradições sobre que assenta o comportamento seu contemporâneo em relação à mulher. Como porta de acesso a práticas que as grandes civilizações orientais tinham estabelecido, a Grécia incorporou-as na reforma social de que provêm, sem quebra, as sociedades europeias. Feito o diagnóstico, importa reconhecer como séculos de progresso, no plano científico ou filosófico, não bastaram a erradicar muitas práticas de que, sobre qualquer outra, a capital do espírito grego, Atenas, foi a responsável.

²¹ K. P. Morgan, *op. cit.*, 115, em sintonia com a posição de S. de Beauvoir, valoriza a permanência da teoria platónica, expressa na *República* e no *Banquete*, na concepção educativa ainda hoje vigente.

Referências

BEAUVOIR, S. **Le Deuxième Sexe**. Paris: Gallimard, 1949.

BURKERT, W. **Mito e mitologia**. Coimbra: Faculdade de Letras, 1986.

DELPHY, C.; CHAPERON, S. (Eds.). **Cinquantenaire du Deuxième Sexe**. Paris: Editions Syllepse, 2002.

DILLER, A; MORGAN, K. P.; AYIM, M. (eds.). **The gender question of education**. Boulder, CO: Westview Press, 1991.

HOURDIN, G. **Simone de Beauvoir et la liberté**. Paris: Du Cerf, 1962.