



OS TEXTOS E AS CARTAS PEDAGÓGICAS DAS PITAGÓRICAS

JANYNE SATTLER¹

RESUMO: Este artigo visa oferecer uma introdução geral às questões atinentes à historiografia filosófica dos textos atribuídos a mulheres filósofas cuja filiação é dada à escola pitagórica no contexto da filosofia antiga e helenística. Desde uma perspectiva feminista, o artigo investiga os nomes das filósofas e sua ausência do cânone filosófico, assim como questões autorais e pseudônimos, e as temáticas pedagógico-morais voltadas a uma “filosofia do doméstico” tal como encontradas especialmente no conjunto de cartas em nome de Melissa, Myia e Teano.

PALAVRAS-CHAVE: Filósofas Pitagóricas, Educação Moral, Filosofia Helenística, Feminismo.

ABSTRACT: This paper aims to offer a general introduction to some questions concerning the philosophical historiography of those texts attributed to women philosophers who are named after the Pythagorean school in the context of Ancient and Hellenistic Philosophy. From a feminist perspective, the paper investigates the names of the women philosophers and their absence from the philosophical canon, as well as authorial and pseudonymous questions, and the moral-pedagogical topics of a “philosophy of the household” as found mainly in the letter collection under Melissa, Myia and Theano’s name.

KEYWORDS: Pythagorean Women Philosophers, Moral Education, Hellenistic Philosophy, Feminism.

Nenhum dos meus projetos atuais de pesquisa versa especificamente sobre filosofia ou filósofas da Antiguidade, e, muito embora eu já tenha me detido parcialmente sobre o estoicismo em alguns momentos passados, esta não é uma área sobre a qual tenho formação especializada. Este reconhecimento é importante para o que se segue porque minha aventura pela filosofia das Pitagóricas é basicamente contingencial.

A elaboração e o cronograma do Projeto Uma Filósofa por Mês, desenvolvido em conjunto com meu grupo de pesquisa da UFSC, o GERMINA (Grupo de Estudos em Reflexão Moral Interdisciplinar e Narratividade), segue o desenho básico de um dossiê sobre filósofas que eu havia construído com alunas e alunos da graduação no meu último semestre na UFSM (em 2016). Também neste dossiê as Pitagóricas figuravam à frente das filósofas do

¹ Professora de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutora em Filosofia pela Université du Québec à Montréal (UQÀM). E-mail: janynesattler@yahoo.com.br.

(supostamente) chamado Ocidente filosófico, sobretudo devido ao registro de seu número manifestamente elevado quando em comparação com outras escolas de filosofia do mundo greco-romano. Naquele momento, eu produzi algumas pequenas traduções, mas apenas para tornar acessíveis os textos encontrados a seu respeito, percebendo já então a falta de referências em língua portuguesa. Para o projeto em curso, neste ano, ter de começar o mês de março com as Pitagóricas significava ademais enfrentar a completa ausência de estudiosas sobre quaisquer perspectivas de sua filosofia - e até mesmo sobre o próprio Pitagorismo - o que nos levou a preparar o material para a programação por nossa conta e risco.

Este artigo é resultado dessa empreitada colaborativa e uma tentativa de reflexão sobre determinados aspectos dos textos atribuídos às Pitagóricas os quais me interessam mais de perto relativamente a questões de currículo filosófico e suas implicações para as nossas considerações feministas sobre a história da filosofia. Meu objetivo é, por um lado, simplesmente abrir uma frente de debate e pesquisa a ser eventualmente desenvolvida pelas especialistas brasileiras em filosofia antiga e, por outro, interseccionar estas ideias com aquelas de outras filósofas marginalizadas pelo cânone filosófico ocidental e com um questionamento cuja matriz é a legitimidade de uma filosofia feminista.

Nomes e fragmentos filosóficos

Por arriscado que seja em termos de uma história feminista da filosofia, e por doloroso que possa sê-lo para os nossos desejos de equanimidade filosófica, Marguerite Deslauriers talvez tenha razão em sua afirmação de cautela a respeito da enganosa “facilidade com que as mulheres teriam sido capazes de superar os obstáculos estruturais das instituições e práticas sociais generalizadas” do contexto filosófico antigo (Deslauriers, 2012, p.345)² para tornarem-se filósofas. Sua desalentadora sugestão é a de que deveríamos “levar a sério a possibilidade de que não houve, ou de que houve muito, muito poucas mulheres que se engajaram em atividades filosóficas” (*ibidem*), sobretudo devido às carências formativas educacionais, sociais e políticas que as mantinham presas a uma iletrada vida de silêncio ou que, quando muito, as segregavam a um nicho filosófico de menor importância afeito à domesticidade e à feminilidade. Isso nos deixa com sérias questões difíceis de responder, a começar pela própria conceituação daquilo que conta ou não como “filosófico” e daquilo que conta como sendo de “maior” ou de “menor”

² A tradução das citações dos autores e autoras aqui comentados é de minha autoria, visando o mais amplo acesso possível a uma temática ainda tão escassa em português. Para os tratados e as cartas das Pitagóricas que são referência para o breve estudo subsequente sugiro abaixo a tradução para o inglês tal como encontrada em Pomeroy (1995) e Huizenga (2013), respectivamente. Todas estas traduções podem, no entanto, ser acessadas em português no esboço de tradução (a partir do inglês e do espanhol) disponível no blog do nosso grupo de pesquisa: <https://germinablog.wordpress.com/marco-as-pitagoricas/>.

importância para a filosofia. Esta dificuldade estará presente como uma sombra ao longo de todo este texto e não creio que comporte saídas confortáveis para ninguém. Mas uma outra questão pendente diz respeito à maneira de se compreender a história da filosofia (aqui, em seu recorte temporal na Antiguidade) como uma narrativa enviesada em dois sentidos distintos, ambos profundamente incômodos: segundo a afirmação de que não houve mulheres filósofas e segundo a condescendente asserção de que, com as possíveis exceções encontradas, sua filosofia adquire um caráter “feminino”, seja em sua ousada persistência apesar - e até mesmo por causa - dos “obstáculos estruturais” e conceituais, seja em sua franca consonância com os ditames patriarcais hierárquicos. Também esta será uma dificuldade ineludível da investigação aqui esboçada. Ambos os problemas têm a ver com as asseverações pessimistas de Deslauriers, mas não deixam de apontar também, seja qual for o sentido da narrativa adotado para as nossas interpretações, para o caráter excludente da filosofia, de sua história e da história de seus conceitos.

Tudo isso fica ainda mais intrincado diante das lacunas historiográficas e dos saltos temporais entre existências verdadeiras e nomes inconsistentes.

Aparentemente, é consensual que o círculo mais próximo de Pitágoras, senão de fato a sua “escola”, contasse com a presença de mulheres de uma maneira jamais igualada por qualquer outro movimento filosófico antigo. A grande maioria das fontes primárias acerca da vida de Pitágoras dá conta de enumerar pelo menos os membros pertencentes ao núcleo familiar do filósofo e da estreita relação estabelecida, por cada um deles, entre vida vivida e prática filosófica. Assim, não apenas os seus filhos são mencionados como herdeiros do seu pensamento, mas também as suas filhas e sua esposa, Teano, o nome feminino mais famoso dentre as Pitagóricas. Embora haja algumas imprecisões e dúvidas sobre detalhes, Teano aparece como a mãe de Mnesarchos, Telauges, e Myia e Damo (ou Aisara, ou Arignote).³ Se Aisara e Myia são nomes autorais - sobre os quais falarei abaixo - à Damo é atribuída a reputação de ter guardado os comentários escritos de Pitágoras [*hypomnemata*]⁴ e sua própria virtude pitagórica sob as mais infames pressões por publicização, tendo posteriormente incumbido sua filha Bitale da mesma tarefa. Das fontes biográficas, as três “*Vitas*” de Diógenes

³ Aisara está como filha de Pitágoras na primeira doxografia de Anônimo de Fócio, mas em Porfírio é o nome de Arignote que aparece junto ao de Myia. Ambos Diógenes Laércio e Jâmblico, a partir de suas próprias fontes, mencionam Damo como a herdeira dos escritos do pai.

⁴ Informação que é controversa porque Pitágoras talvez nada tenha de fato escrito, ou porque aquilo que se pretendeu constituir obra de Pitágoras não passasse de falsificação tardia (como outros escritos helenísticos pseudépígrafos, como veremos a seguir). A própria carta que relata a salvaguarda das notas pitagóricas por Damo data do século III a.C. ou mesmo de I d.C. Cf. os registros e as datações mencionadas por Bruno Centrone (2014, p.316-318). E também Meunier: “Pitágoras não nos deixou nenhum escrito sob seu nome” (Meunier, 1937, p.30).

Laércio, Porfírio e Jâmblico, é este quem destaca o maior número de nomes femininos associados à escola pitagórica (17 mulheres para 218 homens), e mesmo que suas fontes possam ter sido instáveis e às vezes dissonantes, o seu “inventário” tem a vantagem de perpetuar, como afirma Huizenga, a notícia e a lembrança de que este movimento filosófico era composto por mulheres tanto quanto por homens, a maior parte das quais ligadas por “laços familiares, sendo esposas, filhas, e irmãs dos homens que também eram pitagóricos” (Huizenga, 2013, p.108). Porfírio, igualmente, dá indícios de que, assim como Pitágoras havia discursado a “classes” diferentes de pessoas em Crotona (às mulheres, inclusive, sob pedidos de Teano, aparentemente)⁵, também as filhas (e a esposa?) do filósofo dirigiam-se especificamente às mulheres em diferentes fases de sua vida de solteiras e de casadas - o que nos faria supor, portanto, uma educação filosófica aberta e uma participação intensiva das mulheres no movimento e nos processos de iniciação às ordens pitagóricas.⁶

Todas as três biografias de Pitágoras dão conta de nomes de mulheres como figuras filosóficas, mas deve-se notar que todas as três datam dos séculos III-IV da era comum, e que essa lacuna temporal é muito propícia a uma miríade de distorções, tanto acerca da figura mítica de Pitágoras e de suas atribuições de filiação divina⁷ quanto acerca das teses próprias ao pitagorismo⁸, já agora um bocado miscigenadas e lidas com óculos contextuais platônicos, quando não também cristianizados. É verdade que as fontes usadas por Diógenes Laércio, Porfírio e Jâmblico para a reconstrução da *vita pitagórica* são antigas, mas fragmentárias e, muitas vezes, também elas de segunda ou de terceira mão. E algumas, hoje, desaparecidas.⁹

Significativamente, é nestes termos que Gilles Ménage procede em seu censo das filósofas da Antiguidade na obra *Histoire de femmes philosophes* de 1690. “*Alas perdu*”

⁵ E é Jâmblico novamente quem nos passa o relato deste discurso, com um lapso de quase um milênio de distância.

⁶ José Solana Dueso, comentando estes informes de Porfírio e Jâmblico, desconfia desta afirmação: “As mulheres seguiam o mesmo processo de iniciação dos homens e podiam alcançar os mesmos níveis? Carecemos de indícios textuais explícitos para responder à pergunta.” E ainda: “Poderíamos supor que havia um processo paralelo e semelhante, embora separado, para a educação das pitagóricas? Tampouco temos resposta exceto pelos dois textos de Porfírio antes citados” (Solana Dueso, 2017, p.23 e 24). - Uma anedota relatada por Diógenes Laércio nos faria supor que as mulheres em torno de Pitágoras eram, pelo menos, de fato letradas: quando este pede a sua mãe que anote os acontecimentos hodiernos do mundo exterior e o mantenha informado para que possa sair de seu esconderijo subterrâneo sob alegação de ter estado no Hades e desde lá emitir juízos de sabedoria em prol da fidelidade dos crotonienses para com suas mulheres. Trata-se também, aparentemente, de um argumento a favor da educação das mulheres, já que depois do ocorrido estas puderam começar a aprender os preceitos da escola, tornando-se elas mesmas “Pitagóricas”. (Cf.: DL VIII 41).

⁷ Conferir, por exemplo, Solana Dueso, 2017, p.108-113.

⁸ A imortalidade da alma, a metempsicose, a tábua de dez opostos, os números como princípio das coisas e a necessária correlação com o princípio universal da ordem e o com conceito de harmonia, as metáforas musicais.

⁹ Huizenga (2013) fornece um excelente índice e lista bibliográfica de fontes primárias (entre as páginas 395-398 e 409-416), e Solana Dueso menciona também as fontes indiretas tais como Xenófanes e o próprio Platão (Solana Dueso, 2017, p.05-15).

(“infelizmente perdido”) é uma expressão recorrente acerca das fontes de suas fontes. Os biógrafos reaparecem aqui junto do Suda, e de outros nomes habituais (Plutarco, Clemente de Alexandria, e manuscritos anônimos), o qual menciona uma obra de Filocoro dedicada na totalidade às Pitagóricas - *Recueil des femmes héroïques* - assim como supostamente aquela chamada *La Pythagoricienne* de Crátinos citada por Diógenes Laércio. Nenhum deste títulos chegou até nós. *Ménage* traz 24 filósofas no capítulo dedicado às Pitagóricas: 1. Temistoclea, 2. Teano, 3. Myia, 4. Arignote, 5. Damo, 6. Sara, 7. Timycha, 8. Philtatis, 9. Ocello, 10. Eccelo, 11. Chilone, 12. Lastênia, 13. Habrotelia, 14. Echecrateia, 15. Tirsenis, 16. Bisorrone, 17. Nesteadusa, 18. Byo, 19. Chleachma, 20. Fintis, 21. Perictione, 22. Melissa, 23. Rodopis, 24. Ptolemães.

Embora muitas destas não constituam mais do que meramente um nome, a outras são atribuídos fragmentos e uns poucos textos mais extensos, como a dezena de cartas em nome de Melissa, Myia e Teano, e os tratados filosófico-morais de Perictione e Fintis. O documento básico de acesso a esses escritos tem sido o compilado de Holger Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, de 1965, cuja datação e ordenação é hoje, no entanto, questionada por outros estudiosos e tradutores tais como Alfons Städele (1980) e Annette Bourland Huizenga (2013). Algumas traduções para o inglês moderno (como aquela de Mary Ellen Waithe e Vicki Lynn Harper (1987), e aquela de Ian Plant (2004)) e aquela disponível em espanhol (Solana Dueso, 2017) seguem a edição de Thesleff e, segundo Huizenga, carregam consigo os erros relativos à desconsideração da historiografia dos referidos textos, o que se reflete, por sua vez, na oferta de interpretações obscuras sobre os indivíduos por trás de cada escrito - bem como sobre o seu conteúdo. Huizenga procura sanar algumas destas lacunas interpretativas com o devido cuidado historiográfico, e fornece a sua própria tradução - para, no entanto, apenas um conjunto limitado dos escritos atribuídos às Pitagóricas que lhe interessam mais de perto e sobre os quais falarei abaixo.

A discussão sobre a historiografia dos textos ou sobre a história de sua transmissão é importante devido às questões de pseudepigrafia. A tradição pseudopitagórica é, por um lado, amplamente reconhecida e, por outro, altamente controversa em sua datação e em seus motivos.

Bruno Centrone afirma que o interesse pelos ensinamentos pitagóricos é bastante tardio relativamente ao desaparecimento das comunidades pitagóricas primitivas, as quais não teriam sobrevivido para além do século quarto antes da era comum, e constituiria o estímulo para o fenômeno da pseudepigrafia pitagórica:

As fontes apócrifas que chegaram até nós superam em muito os poucos fragmentos que se poderia afirmar como pertencentes aos primeiros pitagóricos. Essa literatura

apócrifa é extremamente variada e inclui tratados filosóficos, coleções de preceitos e ditados e, pequenos poemas tais como os famosos Versos Dourados atribuídos ao próprio Pitágoras. (Centrone, 2014, p.315).¹⁰

Centrone inclui Perictione e Fintis - e Eccelo e Ocello - entre os autores pseudépígrafos cujo corpus filosófico seria temporal e geograficamente homogêneo - contrariamente à tese, portanto, de que tais escritos cobririam datas esparsas e pristinas.¹¹ Segundo o autor, o próprio fato de que estes escritos contêm muito poucos traços distintivos ao pitagorismo primitivo atesta sua produção para o curto lapso entre o século I a.C e I d.C.¹² Significativamente, uma das poucas características que os identificariam como tributáveis às doutrinas pitagóricas - junto, por exemplo, das divisões metafísicas triádicas para a alma, o mal e a virtude, e as causas filosóficas, as metáforas musicais e a centralidade do conceito de harmonização - é “a presença de tratados atribuídos a mulheres” (*idem*, p.333). Centrone, no entanto, apenas chama isso de “característica pitagorizante” [*Pythagoreanizing feature*], sem discutir estas autorias em específico e sem entrar na espinhosa suspeita das “máscaras varonis”, conforme palavras de Solana Dueso (2017, p.28).¹³

A argumentação de Centrone para esta datação de I a.C a I d.C está baseada na análise contextual e contedística de alguns tratados que desenvolveriam um “sistema pseudopitagórico” coeso e comum o qual os aproximaria do ideal de continuidade e conciliação entre Pitágoras, Platão e Aristóteles tal como percebido em Eudoro e em Philo de Alexandria - compreendendo igualmente, portanto, algumas afinidades com o judaísmo e os códigos domésticos do Velho Testamento. Os forjadores dos escritos pseudopitagóricos helenísticos, diz Centrone, são típicos “platonistas pitagorizantes” [*Pythagoreanizing Platonists*] (Centrone, 2014, p.337).

Esta datação de Centrone concorda com aquela indicada a um outro conjunto de textos pseudépígrafos atribuídos a filósofas pitagóricas e que constitui o núcleo do estudo de Annette Bourland Huizenga: a coleção de cartas de Melissa, Myia e Teano.¹⁴ Além da data, outros traços

¹⁰ Filolau de Crotona (c. 470-390 a.C.) e Arquitas de Tarento (c. 430-350 a.C.) figuram como exceções relativamente à autenticidade documental dos nomeados autores pitagóricos.

¹¹ Em autores como Thesleff 1961 e Burkert 1972, por exemplo.

¹² Ou, segundo Meunier novamente, o próprio fato de que os textos sejam “assinados por um nome particular indica que eles faziam parte da doutrina esotérica ou pública da Ordem”, já que o anonimato seria tradição no pitagorismo primitivo. O autor elenca os escritos de Melissa, Myia, Teano, Perictione e Fintis como apócrifos, “mas apócrifos antigos, muito antigos talvez” (Meunier, 1932, p.28).

¹³ Voltarei a este ponto a seguir.

¹⁴ Huizenga afirma, no entanto, que os tratados de Perictione e Fintis - “*Sobre a mulher harmoniosa*” e “*Sobre a moderação da mulher*” - possuem uma datação anterior (III a.C.), no que ela talvez esteja seguindo os autores relativamente aos quais Centrone discorda e retifica. A autora também afirma que estes tratados possuem uma história textual separada e a tradução que ela fornece em seu trabalho é feita via Estobeu, de cuja transmissão estão ausentes as cartas das pitagóricas. Ela pondera, contudo: “(As fontes de Estobeu continham, porém, tanto os *chreiai*

formais e temáticos coincidem em Huizenga com a localização temporal, geográfica e filosófico-moral tal como fornecida por Centrone para os textos apócrifos atribuídos às mulheres, sobretudo as associações entre nomes pitagóricos famosos e o dialeto dórico, e o “tratamento de problemas de mulheres como assunto” principal (Huizenga, 2013, p.38).¹⁵

Neste ponto, e discordando igualmente de Thesleff e Burkert, Huizenga segue mais de perto a historiografia traçada por Alfons Städele a partir de evidências encontradas em diferentes manuscritos e de um cuidadoso exame linguístico. Nenhuma das cartas é datada posteriormente ao segundo século da era comum e antes do segundo século a.C., com as cartas de Teano localizadas possivelmente entre I a.C. e I d.C. Apesar de algumas dúvidas remanescentes e alguns lapsos na ordenação de sua história textual¹⁶, algumas afirmações podem ser feitas consistentemente. Em primeiro lugar, que nenhuma das autoras pode ser reconhecida como pertencente ao núcleo familiar de Pitágoras, “já que as datas mais antigas postuladas para os textos são agora o século II a.C.” (Huizenga, 2013, p.41), o que depõe contra a propositura de Mary Ellen Waithe, apesar de seu bem-intencionado desígnio de revisão da história da filosofia.¹⁷ Em segundo lugar, quanto ao contexto de recepção, preservação e propósito destes textos, “o que pode ser dito é que todas as cinco cartas emergem do mesmo período Imperial inicial tal como o Novo Testamento e outras literaturas cristãs primitivas” e, o que é importante para o subsequente desenvolvimento da tese de Huizenga, que

e um texto curto atribuído a Teano, os quais eu discuto em minha análise do seu nome). Os dois nomes autorais dos tratados não estão ligados às três autoras das cartas em nenhum documento antigo” (Huizenga, 2013, p.32). Mesmo assim, a autora faz uso de Perictione e Fintis para corroborar sua tese do “*topos* da boa mulher” constitutivo da pedagogia das cartas. Para uma tradução completa para o inglês dos tratados de Perictione e Fintis, além de outros fragmentos destas autoras, cf. Sarah Pomeroy (1995).

¹⁵ Centrone comenta sobre os tratados de Perictione e Fintis: “Apesar do importante papel das mulheres na sociedade pitagórica antiga, os escritos pseudopitagóricos atribuem a elas uma posição subordinada. Os deveres básicos das mulheres concerniam a casa e a família, embora sua participação na política não estivesse descartada. Embora as virtudes sejam comuns a ambos os sexos, ao realizar seus deveres, a mulher deve exibir particularmente a temperança (*sophrosyne*), a qual é considerada como uma virtude tipicamente feminina” (Centrone, 2014, p.333). Como veremos, esta descrição é crucial para a interpretação de Huizenga de um currículo voltado a uma filosofia do doméstico, específica ao aprendizado moral das mulheres, e os dois tratados de Perictione e Fintis evidenciam a sua profunda imbricação com a virtude da *sophrosyne*, chamada de ‘temperança’ [*temperance*] por Centrone, mas de ‘moderação’ em muitas outras traduções - uma virtude que é aliás de soberana ascendência sobre as mulheres da Antiguidade, como afirma Helen North: “*Sophrosyne* é a virtude primária das mulheres nas inscrições gregas, frequentemente a única mencionada, ou a única virtude moral de uma lista de qualidades físicas, atributos sociais, e realizações domésticas” (North, 1966, p.253).

¹⁶ Como o fato de que alguns manuscritos apresentam as cartas em conjunto e outros não, ou o fato de haver duas diferentes tradições textuais, uma doricizada e outra não. Cf. Huizenga, 2013, p.38-41.

¹⁷ Whaite (1987) consideraria alguns escritos de Teano como sendo da autêntica Teano de Crotona, assim como Myia como sendo a filha de Pitágoras; daí, devido às datações tardias para as cartas, ela supor uma Teano I e uma Teano II. O seu viés de revisão da história da filosofia também reaparece de modo problemático quando se trata da questão do gênero da autoria destes escritos pitagóricos, como podemos ver imediatamente a seguir.

“eventualmente as cartas foram preservadas também por escribas cristãos, o que demonstra o valor contínuo que estes textos tiveram para contextos cristãos” (Huizenga, 2013, p.42).¹⁸

Melissa, Mya e Teano, assim como Perictione e Fintis, são, portanto, pseudônimos. O valor destas denominações autorais parece residir na autoridade carregada pelos nomes iguais àqueles das mulheres próximas à sociedade pitagórica antiga, - “ilustres e respeitáveis mulheres filósofas” (Huizenga, 2013, p.77)¹⁹ - atestando assim, inclusive, sua “característica pitagorizante”. Mas se a autoridade filosófica é uma das razões para o emprego de alcunhas famosas em textos apócrifos, algumas intenções restam obscuras por detrás das falsificações, sobretudo no caso dos textos atribuídos às mulheres, e um longo e indecído e indecível debate vem sendo travado entre as pesquisadoras e estudiosas destes documentos. O motivo, como ficará claro em virtude também dos tópicos focalizados pelas cartas e tratados, tem a ver com a mencionada “suspeita das máscaras varonis”, e qualquer das decisões interpretativas mostra-se incômoda e desanimadora.

A questão é saber se os nomes pseudônimos não escondem, na verdade, uma autoria masculina. Huizenga afirma que a dúvida tem já várias décadas e é geralmente assumida em detrimento da autoria feminina, até mesmo no uso distraído de pronomes masculinos para a referência “aos autores” das cartas (Huizenga, 2013, p.80) e Sarah Pomeroy indica Richard Bentley (1662-1742) como um dos registros mais longínquos de descrédito:

(...) Aparentemente, [ele] em absoluto acreditava neste relato sobre a participação das mulheres [no movimento pitagórico]: em uma discussão sobre a autenticidade de um tratado neopitagórico atribuído a Perictione, ele escreveu que [os forjadores dos tratados simplesmente] consideraram um ponto de decoro fazer com que até mesmo os membros femininos dentre os filósofos copiassem dos homens. (Pomeroy, 1984, p.65).

A escassez da autoria feminina para textos da Antiguidade é um ponto motivacional para uma virada interpretativa favorável à autenticidade dos nomes das mulheres para os textos pseudepígrafos - uma diferença de opinião relativamente às pesquisas da própria Pomeroy (1984), a qual, em *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, parecia admitir a possibilidade da autoria masculina (Cf. Pomeroy, 1995, p.133-134; a primeira edição é de 1975). Evidentemente, esta alternativa interpretativa é parte de uma tomada de atitude feminista que convive tanto com

¹⁸ O objetivo do projeto de Huizenga é precisamente prover uma análise comparativa entre as cartas das Pitagóricas e as cartas Pastorais, com a virtude da *sophrosyne* sendo compartilhada por ambas as estratégias pedagógicas no mesmo entorno cultural, educacional e filosófico greco-romano, cujos demais paralelos identificariam ainda, no fundo, uma única orientação moral possível para as mulheres: a “filosofia do doméstico”. Por questões de espaço, no entanto, não entrarei neste tópico comparativo.

¹⁹ Huizenga dedica um capítulo inteiro de seu livro à análise dos pseudônimos como menções intencionais a pessoas (supostamente) realmente existentes, a partir de numerosas fontes primárias (Huizenga, 2013, cap. 2).

a crítica historiográfica a respeito de uma “história do gênero”²⁰ quanto com diferentes aspectos da revisão feminista da história da filosofia, e que tem, por exemplo, entre outras, Carole Pateman e Susan Okin do lado das análises conceituais, e Mary Ellen Waithe do lado da reformulação do cânone. Além disso, ela supõe não apenas o reconhecimento da participação das mulheres no pitagorismo primitivo, o que autorizaria e legitimaria a subsequente nomeação pseudônima das autoras helenistas, como também a disponibilidade destas ao letramento e ao engajamento filosófico.

Neste ponto, Mary Ellen Waithe é ferrenha defensora da autoria feminina, e é precisamente o seu projeto de recuperação dos nomes e das contribuições das filósofas para a história da filosofia o que a leva a uma defesa ao mesmo tempo parcial e falha da autenticidade dos textos pseudepígrafos. Afinal, segundo Huizenga:

Se ela não pode argumentar que os textos pitagóricos foram de fato escritos por mulheres, e preferencialmente pelas autoras nomeadas, então ela perde quase todas as suas evidências iniciais para mulheres filósofas, quase 800 anos segundo sua cronologia, especificamente tudo antes da vida de Hipátia de Alexandria (que morreu c. 415 d.C.). (Huizenga, 2013, p.81).

Apesar de reconhecer a importância da obra de Waithe para muitas das pesquisas impulsionadas por seu projeto no escopo da filosofia feminista, Huizenga não deixa de notar que ela não procedeu a um exame realmente adequado dos escritos das Pitagóricas nem acerca de suas qualidades literárias e pseudepígrafas nem acerca dos seus contextos históricos (Huizenga, 2013, p.83), e é por isso, por exemplo, que ela precisa postular duas Teanos para dar conta das diferenças temporais e linguísticas entre textos e autorias.

Além disso, nas objeções levantadas contra a possibilidade da autoria masculina, Waithe não parece considerar a eventualidade de um propósito suspeito para a construção de uma pseudonímia feminina ligada à posição de subordinação das mulheres a um nicho de racionalidade “doméstica” de par com as exortações à virtude da moderação tão manifestamente presentes nestes textos. Ela se pergunta:

Por que um autor masculino, da escola de Arquitas ou de qualquer outra, daria à sua obra um *nom-de-plume* feminino? Como poderia um filósofo homem esperar dar aos seus pontos de vista um timbre de autoridade atribuindo-os a autores virtualmente desconhecidos, e autoras femininas sobretudo? A única circunstância concebível que induziria um homem a escrever sob um pseudônimo feminino seria o fato de este nome ser realmente aquele de uma famosa mulher filósofa. (Waithe, 1987, p. 64).

No entanto, como bem demonstra Huizenga, estes *são* de fato nomes de envergadura para o contexto helenístico greco-romano, e não “virtualmente desconhecidos” - e a tradição pseudepígrafa é um fenômeno de grandes proporções para este recorte geográfico-temporal,

²⁰ Como em Schmitt-Pantel (1984), por exemplo.

reconhecido pelos estudiosos do mundo antigo: a autoria assume autoridade no quadro de seu cenário cultural específico.

De resto, não creio que se deva de antemão descartar os propósitos de curricularização da feminilidade. Que é o que nos leva, desde nossas considerações feministas, ao impasse mencionado anteriormente. Se são homens escrevendo em nome de mulheres, não temos apenas o desconforto relativo à carência de textos de mulheres filósofas, mas também aquele relativo à usurpação da linguagem e da palavra em vista da construção de uma moralidade filosófica dualista e excludente - quer serve perfeitamente, como se sabe, à longa tradição patriarcal de descrédito e de acantonamento de “questões femininas”, “privadas”, “não-propriadamente-filosóficas”. Se são mulheres escrevendo em nome de mulheres, temos que lidar com o fato de que sua filosofia é de todo modo, nas palavras de Huizenga, uma “filosofia do doméstico”, e que reproduz estas mesmas estruturas e valores - ainda que do ponto de vista aparentemente subversivo da autoria própria.²¹ Dito de outro modo:

Por um lado, os escritos são indicações de que as mulheres sempre “filosofaram” e de que, portanto, as mulheres feministas modernas também podem pensar e trabalhar como filósofas. Por outro lado, estes textos pitagóricos são completamente “feminizados” (ou “generificados”), lidando com tópicos específicos para mulheres, já que são baseados em uma visão de mundo segundo a qual a humanidade é composta de dois sexos separados e distintos (e frequentemente opostos). (Huizenga, 2013, p.83).²²

Huizenga ela mesma não decide a questão de maneira terminante. É o modo como ela pensa a recepção dos textos de Melissa, Myia e Teano no contexto helenístico que a coloca favorável à “razoável expectativa” do público (leitor/ouvinte) de que “algumas destas mulheres poderiam ter escrito cartas sobre o comportamento moral das mulheres” (Huizenga, 2013, p.24). Muito mais do que concluir indisputavelmente sobre o gênero da autoria original dos textos pseudepígrafos, ela pretende mostrar que por trás destes construtos reside a plausibilidade do acesso comum de mulheres (ou de algumas mulheres, pelo menos) tanto quanto de homens a estratégias literárias, retóricas e filosófico-morais voltadas a “uma leitura para a virtude”. Este intuito de uma “filosofia do doméstico” permearia também alguns poucos textos masculinos, e conciliaria a presumível “anomalia” da escrita feminina num sistema patriarcal - nos termos de

²¹ O paradoxo “Serena Joy”: mulheres que rompem com o ordenamento do silêncio da voz e da escrita para reafirmar os valores conservadores estruturais e institucionais hierárquicos. Evidentemente, elas não seriam as únicas nem as últimas a fazê-lo. - Serena Joy é personagem d’*O Conto da Aia*, de Margaret Atwood.

²² A ideia de uma tradição de mulheres filósofas como fundamental para nossa auto-compreensão no universo da filosofia ecoa as considerações de Virginia Woolf em *Um teto todo seu*, pelas quais tenho profunda afinidade. No entanto, nossas revisões feministas da história da filosofia (e da literatura, e das artes, e das ciências) deveriam ter uma aceção de correção historiográfica e de justiça muito mais do que uma pretensão de designação tradicional de linhagem. Essa percepção talvez nos permita um engajamento sempre crítico para com a restauração de nomes obliterados por uma compreensão canônica e hagiográfica da filosofia.

Solana Dueso (2017, p.43) - já que esta talvez fosse tolerada num âmbito mais estreito de campo racional e científico e que é manifesto por estas cartas e tratados em específico.

Dito isso, é claro que o próprio fato de uma “filosofia do doméstico” engendra interrogações acerca da concepção do “universo filosófico feminino” e de suas implicações para os significados e movimentos próprios à ‘feminilidade’. E se Huizenga está certa em interpretar a coleção de cartas das Pitagóricas como um “currículo para o treinamento filosófico-moral das mulheres” ou como uma “agenda pedagógica”, a pergunta saliente a ser feita é a quem serve uma cartilha de feminilidade?

As cinco cartas do “currículo filosófico moral”²³

Ao proceder à análise da história textual e da história da transmissão das cartas das Pitagóricas, Huizenga chega ao registro de sua compreensão como uma coleção, a qual, nos manuscritos, aparece como composta de, no mínimo, duas cartas em sequência (as duas cartas de Melissa e Myia, as três cartas de Teano, ou bem as cinco cartas em conjunto). Nenhuma das cartas aparece individualmente nas fontes primárias, e todas compartilham de elementos distintivos típicos da forma epistolar em voga no contexto filosófico greco-romano, dos mesmos recursos retóricos e autorais próprios às estratégias e métodos de uma instrução voltada à pedagogia moral, e dos tópicos exclusivos à moralidade feminina. Tais elementos indicariam fortemente aos copistas a compilação ordenada destes textos para sua comunicação posterior:

Mesmo que não se possa determinar um princípio único de ordenação para as cartas das mulheres, em seu agrupamento menor ou composto, no escopo da tradição manuscrita, as razões por trás das coleções claramente dependem elas mesmas de pelo menos estes três fatores: (1) suas associações pitagóricas (dialeto dórico e nomes pitagóricos famosos); (2) o seu tratamento de questões de mulheres como assunto; e (3) suas correspondentes serem mulheres. (Huizenga, 2013, p. 38).

O arranjo sugerido por Huizenga a partir das evidências coletadas expõe aquilo que ela chama de “progressão curricular”, com a primeira das cartas estabelecendo um conteúdo programático para a educação moral de cada uma das fases da vida de uma mulher, nos papéis necessariamente desempenhados por ela no contexto de uma cultura dicotômica - ainda que, aparentemente pelo menos, as diferentes funções sociais atribuídas a homens e mulheres almejassem uma coesão harmônica entre as esferas individuais, familiares e sociais: esposa,

²³ A tradução extensamente comentada para o inglês das cinco cartas pode ser acessada em Huizenga 2013, capítulo 1, e a leitura dos textos por extenso fica, aqui, por questões de espaço, subentendida. Ficam de fora deste esboço outras cartas atribuídas a Teano (*ao médico Euclides, à admirável Eurídice, à filósofa Rodopis, a Timareta e a Timonide*), assim como os *chreiai*, e um “Tratado sobre a piedade”. Uma análise complementar a esta poderia também lançar mão dos textos de Aisara de Lucânia e Ptolemaís de Cirene, cujo “teor filosófico” se afastaria das temáticas específicas ao universo feminino. Para isso, questões de datação e historiografia textual deveriam ser igualmente perscrutadas, já que a Aisara suposta filha de Pitágoras, por exemplo, parece desenvolver uma teoria de teor “platônico” - ou, quem sabe, pré-platônico. Não poderei considerar estes textos neste espaço, infelizmente.

mãe e *despoina* (a administradora do lar). Este projeto curricular colocaria em marcha um intercâmbio entre mulheres, num processo de comunicação mútua e respeito, com as mais experientes como professoras. Percebe-se, assim, que as remetentes já viveram os estágios morais sobre os quais são agora capazes de ensinar às suas destinatárias imperitas nas artes da moderação dos mínimos detalhes do seu cotidiano. (Daí também a importância dos nomes de cada uma das filósofas instrutoras para fins de autoridade e notabilidade persuasiva).

Melissa a Cleareta é o ponto inicial do currículo ao mostrar os significados da fidelidade conjugal e o comportamento esperado da jovem casada em sua modéstia e recato. *Mya a Filis* supõe que a jovem esposa agora tem uma criança, e ensina os cuidados para com o recém-nascido, inclusive na escolha de uma ama de leite cuja expectativa de virtude não é menos elevada que aquela da mãe. *Teano a Euboule* modifica um pouco o tom ao conjecturar que as crianças mais crescidas estão dando um bocado de trabalho a uma mãe por demais permissiva e que precisa ser lembrada dos compromissos pedagógicos de uma educação para a moderação. *Teano a Nicóstrate* volta a tocar nas questões relativas à fidelidade conjugal, mas agora no contexto de uma vivência que imagináramos já de longa data, e que reclama da esposa a paciência para a intemperança sexual do esposo. Finalmente, *Teano a Callisto* traça o desenho de uma administradora doméstica não apenas competente, mas igualmente moderada em seu tratamento para com os escravos, reconhecidos como seres humanos merecedores de bondade, mas cuja saúde é também utilitária aos serviços da casa.

A primeira e a última carta oferecem propósitos que parecem de fato recomendar não apenas o seu sequenciamento textual como também o contínuo movimento pedagógico de desenvolvimento da virtude. Melissa nos deixa saber que Cleareta está disposta a ouvi-la e é desejosa dos aprendizados preconizados, e presume que esta boa vontade a acompanhará em direção a uma velhice virtuosa: “For your earnest wish to hear about a wife’s decorous behavior offers a good hope that you are going to grow old in accordance with virtue” [“Pois o querer informar-se com tanta diligência acerca da bela conduta das mulheres abre uma boa esperança de que envelhecerás na companhia da virtude”]. E Teano lembra com Callisto que estes ensinamentos não se realizam da noite para o dia, mas requerem um treinamento permanente desde a mais tenra meninice, e que é de responsabilidade de cada uma fazê-lo por aquelas que se seguirão: “For it is good first to learn the things you do not know and to consider the counsel of the older women the most suitable; for a young soul must be brought up in these teachings from girlhood” [“É bom aprender com antecedência o que você não sabe e considerar mais

adequados os conselhos das mulheres mais velhas; nesses assuntos, uma alma jovem deve ser educada desde a meninice”].

É no sentido deste avanço cronológico e temático que Huizenga argumenta por uma leitura determinada das cartas, tanto no intuito de compreender a sua produção e recepção, quanto naquele de uma possível interpretação dos seus significados: “Minha afirmação é que as cartas precisam ser lidas em ordem, e então relidas, e referenciadas entre si *dentro da(s) coleção(s)* para chegarmos a dar conta do seu combinado propósito retórico-instrucional: a educação moral-filosófica das mulheres” (Huizenga, 2013, p.58). As cinco cartas de Melissa, Myia e Teano, na ordem acima mencionada, seguem assim os desígnios de um projeto filosófico de “progressão moral na prática” que encontra na tradição epistolar greco-romana os ecos de uma espécie de narrativa performática acerca da própria virtude e da virtude dos aprendizes aos quais as cartas pedagógicas são endereçadas e que compõem elas mesmas os currículos “escolares” para a instrução e capacitação na moralidade atinentes às expectativas culturais e sociais de homens e mulheres - as cartas de Sêneca figurando como exemplos paradigmáticos do que Margaret Mitchell chamou de “leitura para a virtude” (“*read into virtue*”) (Mitchell, 1998, p.111).²⁴ É dentro deste enquadramento que os procedimentos exegeticos relativos às cartas das Pitagóricas supõem sua audiência original como partícipe de um cenário cultural em que leituras públicas e performances literárias, além de classes filosóficas e classes de retórica baseadas sobre o estudo de textos, seriam tão ou mais comuns do que apreciações individuais de obras - as quais certamente também não podiam ser tão facilmente reproduzidas para um amplo espectro de leitores. Repetições e memorizações de textos seriam estratégias comuns de instrução, e o interesse pela personalidade autoral incentivaria o gênero epistolar preferencialmente a outros, o que sem dúvida conta também como dado crucial para a compreensão do fenômeno pseudépígrafo. Leituras e performances públicas e exercícios educacionais em filosofia, retórica e crítica literária caracterizariam assim uma assistência típica do contexto de produção e recepção das cartas sob exame.

Um aspecto interessante desta análise circunstancial é a subsequente conjectura de uma audiência especificamente feminina ou de que as mulheres participassem em alguma medida do público ouvinte, já que as remetentes, destinatárias e suas temáticas são supostamente caracteristicamente “femininas”. No entanto, segundo Huizenga, não temos como compreender em definitivo o modo como tais cartas alcançariam de fato as mulheres como coletividade ou

²⁴ E as conexões possíveis com a “leitura para vida” em Martha Nussbaum (1990) e John Gibson (2004) ficam para outra ocasião.

mesmo como indivíduos - embora ela enumere algumas suposições tais como a educação das filhas ou até mesmo das escravas em casa e encontros de mulheres para chás-de-panele ou coisas do tipo (Huizenga, 2013, p.55). De modo condizente com as próprias determinações continentais nestas cartas, o cenário de sua recepção pelas mulheres muito dificilmente seria aquele das escolas de filosofia - reconhecidamente preenchidas por estudantes homens, com as mulheres figurando como exceções mais ou menos escandalosas, apesar da admissão inicial do pitagorismo em tempos anteriores - ou da praça pública. Como aparentemente o intuito é a alocação e o cumprimento das expectativas e papéis adequados às mulheres no âmbito do lar, a sua acolhida não poderia ser compartilhada nos mesmos espaços de escuta masculina. Neste sentido, se o propósito é a educação moral das mulheres em direção a uma vida virtuosa específica ao seu sexo, as cartas funcionam como ferramentas de instrução para uma vivência filosófica (unicamente) doméstica: “Que os autores desejavam ‘em última instância’ alcançar uma audiência de mulheres quase certamente deve ser verdade, pois todo o propósito epistolar é aconselhar as mulheres acerca do seu comportamento em certas arenas femininas prescritas” (Huizenga, 2013, p. 54).

Dito de outro modo, a mensagem desta coleção epistolar às mulheres desejosas da filosofia é a condescendente concessão de sua possibilidade, assim como a admissão de suas habilidades para a virtude pelas vias da educação moral, a níveis de excelência iguais aos níveis masculinos. Com a importante ressalva, claro, de que o âmbito de suas atividades não extrapole o âmbito de suas funções preceituadas socialmente, e de que suas reflexões filosóficas combinem intelectualidade e moralidade com as tarefas cotidianas do lar, cujo descuido, aliás, é marca patente de desvio de conduta, mas também de sabedoria. Neste universo, se lhes outorga também o desenvolvimento de suas habilidades pedagógicas, como aprendizes num primeiro momento, e instrutoras posteriormente. A troca epistolar é altamente propícia, neste sentido, para o amadurecimento destes papéis pedagógicos, que evoluem da abertura à “escuta” à autoridade da palavra, e registra novamente a adequação de um currículo textual que se utiliza deste suporte em específico e dos nomes a ele relacionados por uma reconhecida memória de mulheres filósofas de excelso caráter, dignas de orientação exemplar e próprias à imitação. E as aprendizes da moralidade filosófica feminina, ávidas como Cleareta à prática da instrução e da virtude, podem com isso almejar a alcunha e o status de filósofas. As filósofas do doméstico.

Huizenga fala deste status como sendo uma “posição feminina superlativa”, e é claro que o contexto de distinção não diz respeito apenas à classe - e há dúvidas quanto à possível extensão da educação moral para as escravas de convívio íntimo com as senhoras do lar - mas

também às hierarquias de gênero e intra-gênero do mundo externo ao doméstico, com as *hetairas* servindo como exemplos de oposição à verdadeira vida virtuosa²⁵ devido às diferentes facetas de sua imoderação, e ao inevitável ciúme sentido às custas da dupla moral em jogo à permissibilidade sexual masculina. Esta pareceria ser uma “posição superlativa” também porque acompanhada da qualificação do “filosófico” - e não, por exemplo, do “poético” ou do “político”, o que engendraria prerrogativas de ordem estética ou pública inconvenientes à estabilidade da moderação feminina ligada precisamente à dignidade do recato e da discrição - e da possibilidade de um modo de vida em filosofia para mulheres. O que pareceria resultar num saldo positivo de igualdade relativamente às capacidades femininas para a inteligência, o conhecimento, a argumentação, o juízo e o progresso moral - contra as insistentes campanhas de menorização das mulheres como seres de humanidade parcial e imperfeita, e quase-racional.

Huizenga chega a resultados consentâneos a esta afirmação de equidade ao proceder a uma minuciosa análise das cinco cartas das Pitagóricas acerca dos métodos pedagógicos aí desempenhados e das estratégias retóricas e instrucionais da forma epistolar constituinte dos currículos filosóficos a elas contemporâneos e deste programa de estudos em particular.

Para cada carta, Huizenga investiga as atribuições pseudépígrafas e a historiografia dos nomes das remetentes (e das destinatárias), com Myia e Teano sendo diretamente associadas às figuras do círculo pitagórico familiar original. Mas se a autoridade destas autorias está garantida por esta correlação, a remetente Melissa carrega consigo uma outra história de vínculos positivos devido ao seu significado: ‘abelha’. A autora analisa as associações filosóficas e literárias entre o nome e o comportamento ético, exemplar, das abelhas como modelos de moderação (*sophrosyne*), pureza, abstinência, castidade e ordem.²⁶ Os laços entre os nomes e a autoridade autoral seguem também aquelas normas do treinamento filosófico devotado ao progresso moral, com as mulheres mais velhas estabelecendo elas mesmas os padrões de virtude dignos de imitação, e estabelecendo os métodos de instrução a partir de uma relação “autora-como-professora” a qual, por mais que revele proximidade e camaradagem entre remetente e destinatária, representa “um importante princípio de educação filosófica: a relação professor-

²⁵ E que estas mulheres filósofas (do doméstico) devessem a todo custo evitar a associação de suas imagens com paradigmas negativos de feminilidade tal como aquele das *hetairas* é também um indício do viés ideológico, dicotômico, do contexto de produção e de recepção das cartas e textos das Pitagóricas.

²⁶ Sua pesquisa lança mão de outros textos cronologicamente e tematicamente próximos das cartas, e de outros autores que corroboram sua interpretação exegética tais como Malherbe: “Melissa era o nome usado por neopitagóricos para pessoas e seres castos, e seu uso na carta escrita em seu nome... pode, portanto, ser simbólico” (Malherbe, 1986, p.20).

estudante é hierárquica (...)” (Huizenga, 2013, p. 121). Aqui, o exemplo pessoal de virtude, sabedoria e conhecimento filosófico serve ele próprio como um forte elemento persuasivo.²⁷

A persuasão é identificada como um dos elementos centrais das estratégias retóricas, dos métodos de instrução e do vocabulário empregado pelas cartas das Pitagóricas, e um aspecto que as coloca, portanto, no mesmo contexto educacional moral de outros escritos (sobretudo epistolares) do período greco-romano. A minuciada análise retórica de Huizenga para cada uma das peças do currículo atribui à sua argumentação os estilos de exortação parenética (em *Melissa e Myia*, e *Teano a Callisto*) e de censura (em *Teano a Euboule* e *Teano a Nicóstrate*). Trata-se de um endereçamento cujo aconselhamento e encorajamento em direção à virtude é na verdade constituído por notas rememorativas e instruções de aprimoramento acerca de um conteúdo inteiramente conhecido pelas receptoras aprendizes - se sua educação de menina tiver sido correta. Este pano de fundo educacional está presente tanto para as cartas de motivação mais positiva quanto para aquelas que repreendem comportamentos dissonantes aos conteúdos da excelência moral feminina - como a educação desregrada de Euboule sobre seus filhos e os ciúmes incontroláveis de Nicóstrate. Huizenga enumera os elementos retóricos das cartas e os coteja com a argumentação instrucional típica dos ambientes escolares e contextos pedagógicos da “*paideia* greco-romana”.²⁸ E para cada carta, ela afirma a coincidência dos métodos e das estratégias retóricas empregadas para a educação moral de homens e de mulheres - ou a sua indiferenciação no que diz respeito à forma - e a perspectiva de que “as mulheres também poderiam aprender certos aspectos da filosofia”. Ou bem: “Isto significa que as destinatárias-aprendizes femininas são consideradas suscetíveis aos mesmos ‘métodos instrucionais’ (aqui, parénese transmitida por meio de uma carta [no caso de *Melissa*]) usados para destinatários-aprendizes masculinos” (Huizenga, 2013, p.134). O mesmo é afirmado relativamente às estratégias retóricas que compõem a carta de *Myia a Filis* e a percepção de que as mulheres poderiam tanto compor quanto compreender e responder às formulações de persuasão e dissuasão (*idem*, p.138), ou de que elas poderiam ser sensíveis aos mesmos métodos de ensino empregados no aprendizado moral dos homens (*idem*, p.168). E tanto mais assim quanto mais

²⁷ Tais padrões e paradigmas são inextricáveis à tradição pseudepígrafa greco-romana, como salientam outros autores. Cf., por exemplo, Malherbe 1986; Donelson 1986, Fiore 1986.

²⁸ “Em resumo, todas as cinco cartas atribuídas às mulheres filósofas Pitagóricas utilizam os tipos de técnicas instrucionais escritas comuns a outras cartas filosóficas antigas: amigáveis lembretes parenéticos considerados como universalmente aceitáveis; raciocínio antitético, incorporado em listas de vício e virtude, assim como em advertências de julgamento e promessas de recompensa; endereçamentos vocativos, questões retóricas, e a forte linguagem da diatribe; o tom negativo e as acusações das cartas de censura; e o posicionamento de figuras históricas e míticas, tanto morais como imorais, para persuadir ou dissuadir pelo seu exemplo óbvio.” (Huizenga, 2013, p. 167-68).

a censura estivesse relacionada à figura de máxima autoridade em virtude sob o nome de Teano, e às táticas de uma pedagogia da imitação e da evasão:

Ao adaptar essas táticas em uma carta que é supostamente de uma mulher para outra, o autor pseudônimo demonstra possuir uma raiz na educação retórica greco-romana. Ao estender tais métodos pedagógicos à composição de um texto focado no desenvolvimento moral de mulheres, o autor manifesta duas crenças: que se poderia esperar que uma mulher como Teano produzisse essa carta e que uma audiência feminina poderia ser alcançada pelos mesmos tipos de estratégias retóricas dirigidas a leitores masculinos. (Huizenga, 2013, p. 164).

Assim, mesmo que a autoria das cartas viesse a ser atribuída ao gênero masculino, Huizenga favorece, pelo menos, a prerrogativa da audiência feminina e da assunção pressuposta de que as mulheres poderiam ler e ouvir, e escrever cartas filosófico-morais umas às outras, o que deixaria como igualmente subentendida a concessão quanto às suas capacidades intelectivas e morais. Não é a nível de argumentação formal, diz a autora, que se dá a distinção de gênero, mas apenas relativamente à nomeada autoria e aos tópicos específicos para mulheres.

Huizenga parece olhar com bons olhos para esta adjudicação de equidade, e ainda que toda a questão da pseudepigrafia suspenda aqueles objetivos de presença feminina real na autoria de textos filosóficos antigos, a suspeita de abertura à racionalidade e à moralidade das mulheres contaria por si própria a favor de alguma educação filosófica. As mulheres podem - e têm a capacidade para - acessar o mesmo tipo de instrução que os homens.

Mas, para quê, exatamente? Ou, em outros termos, a quem serve a disposição de um currículo de filosofia doméstica?

No quarto capítulo de seu livro, Huizenga deslinda os tópicos para mulheres tais como encontrados nas cartas com o apoio dos tratados de Perictione e Fintis, relativos à virtude feminina. ‘*Sophrosyne*’ seria, assim, uma virtude generificada, recebendo contornos e significados de um status específico: o da esposa. Não à toa, o *topos* da “bondade feminina” gira em torno da fidelidade no casamento e de todo o aparato comportamental conexo e, não à toa, Huizenga utiliza muitas vezes a expressão conjunta de “*wifely sophrosyne*” [a moderação da esposa]. Lealdade, silêncio, modéstia, timidez, castidade, simplicidade na aparência, recusa do luxo e do supérfluo, temperança estendida a todos os detalhes do cotidiano, autocontrole, continuada sabedoria na educação das crianças e na lida com a casa e com as tarefas domésticas realizadas por outras pessoas: a tríade das funções femininas, que devem todas ser desempenhadas à perfeição, e que integram a responsabilidade da mulher pela imagem e reputação do lar em sua totalidade. É também de sua incumbência a criação de filhos homens que não sejam “femininizados” e a paciente compreensão das falhas e faltas do esposo infiel. Assim, depende inteiramente da esposa a felicidade da casa e de cada um dos membros da casa.

O peso desta educação é descrito por Huizenga como a incorporação de um imperativo, e é aqui novamente que o estado civil toma precedência sobre o mero gênero:

Assim, como esposa, a mulher é secundária ao seu esposo; não obstante, ela está numa poderosa posição para debilitar e prejudicar a ele, sua família, e sua propriedade (animada e inanimada). Em *Teano a Nicóstrate*, o cumprimento adequado do papel de esposa torna-se um imperativo ético para as mulheres; portanto, a carta exemplifica o tipo de filosofia moral que as mulheres precisam aprender e incorporar. (Huizenga, 2013, p.192).²⁹

Se o conjunto de cartas de Melissa, Myia e Teano compõe um currículo filosófico voltado especificamente para mulheres; se a construção da feminilidade é inseparável da construção da esposa virtuosa; se a vida doméstica é tornada um *topos* filosófico, cujo aprendizado não é necessariamente compartilhado pela audiência masculina (embora pudéssemos também imaginar que o fosse para que os homens levassem o aprendizado a suas esposas ou aprendessem a argumentar a respeito de suas respectivas funções e expectativas sociais); se a autoria dos textos é incerta quanto ao seu gênero; então as suspeitas de que esta aprendizagem filosófica represente muito mais uma cartilha ideológica do que um espaço de liberdade intelectual e moral para mulheres ou mesmo o registro da capacidade e da presença de mulheres filósofas no período helenístico são mais pungentes do que poderíamos desejar.

Neste sentido, a interpretação de Huizenga acerca das potencialidades entrevistadas nos textos das pitagóricas me parece por demais otimista, e as respostas que ela pretendia aí encontrar deixam a minha pergunta em aberto:

Pode uma mulher ser boa? Sim, ela possui a capacidade humana para sê-lo.

Como seria isso? Ela seria *sōphrōn* em sua exclusiva fidelidade marital, adornos modestos, boa educação das crianças, e administração justa da casa.

E como ela poderia tornar-se assim? Ao ler e reler estas cartas em suas coleções, ao imitar suas renomadas autoras-professoras femininas, e ao afastar-se do comportamento que elas censuram, colocando em prática ao mesmo tempo o seu conselho ideal. (Huizenga, 2013, p.213).

Mas se, de fato, como ela mesma afirma, os autores (ou as autoras?) destas cartas pitagóricas possuem a “missão educacional e persuasiva” de manifestar os “ideais da tradição de domesticidade feminina”, tornando-as “filósofas do doméstico”, qual é realmente a vantagem de sua outorga filosófica? Ou, para afirmar as suspeitas novamente nos termos de Marguerite Deslauriers, qual é o nosso proveito em reiterar a participação de mulheres na admoestação das “convenções da feminilidade”, na promoção dos interesses masculinos e no endosso da posição submissa das mulheres? (Deslauriers, 2012, p.346).

²⁹ A autora acrescenta uma nota sobre esta carta a respeito do termo grego empregado para a ‘mulher’: “Que a palavra grega *Υῠνη* signifique tanto ‘mulher’ quanto ‘esposa’ demonstra linguisticamente suas conotações sobrepostas: uma mulher é uma esposa ou, pelo menos, ela *deve* sê-lo” (Huizenga, 2013, p.192).

No fundo, talvez tudo o que o estudo destes textos, de sua pseudonímia, e dos ideais aí manifestos possa nos ajudar a compreender é o modo como a filosofia, e sua história e historiografia, e sua história conceitual, fabrica, afiança e corrobora - perversamente, às vezes, em nome e sob o nome das próprias mulheres - a sua exclusão e a sua acomodação continuamente marginal, seja como ausência ou como presença periférica, subordinada e servil, em conformidade com os ideais generificados de racionalidade filosófica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Burkert, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Tradução Edwin L. Minar. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.
- Centrone, Bruno. "The pseudo-Pythagorean writings." In: Huffman, Carl. A. *A history of Pythagoreanism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 315-340, 2014.
- Deslauriers, Marguerite. "Women, Education and Philosophy". In: Dillon, Sheila & James, Sharon L. (ed.) *A companion to women in the ancient world*. Blackwell Publishing Ltd., (Blackwell Companion to the Ancient World), pp. 343-353, 2012.
- Donelson, Lewis R. *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 22. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.
- Fiore, Benjamin. *The Function of Personal Exemple in the Socratic and Pastoral Epistles*. Analecta biblica 105. Rome: Biblical Institute Press, 1986.
- Foley, Helene P. *Reflections of Women in Antiquity*. Routledge, 1981.
- Gibson, J. "Reading for life", in *The Literary Wittgenstein*. Gibson, J. & Huemer W. (ed.), p.109-124. London: Routledge, 2004.
- Huizenga, Anette Bourland. *Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2013.
- Humphreys, Sally C. "Oikos and Polis". In: Humphreys, Sally C. *The Family, Women and Death: Comparative Studies*. London: Routledge & Kegan Paul, p. 1-21, 1983.
- Humphreys, Sally C. (1991) 'Public and private in classical Athens'. In: Cohen, David (ed.) *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Katz, Marilyn A. "Ideology and 'the status of women' in Ancient Greece. In: Hawley, Richard & Levick, Barbara (ed.). *Women in Antiquity. New Assessments*. London, New York: Routledge, pp. 21-43, 1995.
- Malherbe, Abraham J. *Moral Exhortation. A Greco-Roman Sourcebook*. Philadelphia: Westminster, 1986.
- Ménage, Gilles. *Histoire des femmes philosophes*. Collection "Retour aux grands textes": Domaine latin. Vol. 61. Arléa, 2003.
- Meunier, Mario (ed.). *Femmes Pythagoriciennes. Fragments et lettre de Theano, Périclioné,*

Phintys, Mélissa et Mia. Paris: L'artisan du livre, 1937.

Mitchell, Margaret. "Reading to Virtue". In: *Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture: Essays in Honor of Hans Dieter Betz*. Ed. Adela Yarbo Collins. Atlanta: Scholars Press, pp. 110-121, 1998.

North, Helen F. *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Cornell Studies in Classical Philology, 35. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1966.

Nussbaum, Martha C. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. New York: Oxford University Press, 1990.

Solana Dueso, José. *Las Filósofas pitagóricas: escritos filosóficos: cartas*. 2. ed. Charleston [S.C.]: [s.n.], 2017.

Plant, Ian Michael. *Women writers of ancient Greece and Rome: an anthology*. Norman, Okla.: University of Oklahoma Press, 2004.

Pomeroy, Sarah B. *Goddesses, whores, wives, and slaves women in classical antiquity*. New York Schocken Books, 1995.

Pomeroy, Sarah. *Women in Hellenistic Egypt: From Alexander to Cleopatra*. Detroit: Wayne State University Press, 1984.

Schmitt-Pantel, Pauline. 'La différence des sexes: histoire, anthropologie et cité grecque', in Perrot, Michelle. (ed.) *Une histoire des femmes est-elle possible?* Paris: Rivages, p.98-119, 1984.

Städele, Alfons. *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer*. Beiträge zur klassischen Philologie, vol 115. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1980.

Thesleff, Holger. 'An introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period'. *Acta Academiae Aboensis Humaniora*, v. XXIV, n. 3, p. 443-447, 1961.

Thesleff, Holger. *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Acta Academiae Aboensis, Ser. A, Humaniora 30/1. Åbo, Finland: Åbo Akademi, 1965.

Wagner-Hasel, Beate. *Zwischen Mythos und Realität: Die Frau in der frühgriechischen Gesellschaft* (Diss Berlin 1980), Frankfurt am Main, 1982.

Wagner-Hasel, Beate. "Das Private wird politisch". In: Becher, Ursula.A.J. and Rösen, Jörn. (eds.). *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive: Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

Wagner-Hasel, Beate. 'Frauenleben in orientalischer Abgeschlossenheit? Zur Geschichte und Nutzanwendung eines Topos'. *Der altsprachliche Unterricht* 2:18-29, 1989.

Waithe, Marry Ellen. *A history of women philosophers Vol. I Ancient Women Philosophers. 600 B.C - 500 A.D.* Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.