
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

Lugar de atuação e tarefas das mulheres: a natureza (φύσις) como justificativa dos costumes (νόμοι) no *Econômico*, de Xenofonte

Place of action and tasks of women: the nature (φύσις) as a
justification of customs (νόμοι) in the *Economics*, by Xenophon

Janaína Silveira Mafra ⁱ
<https://orcid.org/0000-0002-6413-0280>
janasmafra@icloud.com

ⁱ Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte – MG – Brasil

MAFRA, J. S. (2024). Lugar de atuação e tarefas das mulheres: a natureza (φύσις) como justificativa dos costumes (νόμοι) no *Econômico*, de Xenofonte. *Archai* 34, e03423.

Resumo: Xenofonte foi um dos autores clássicos mais desconsiderados do último século. O descrédito que marcou seus escritos socráticos é uma consequência das conclusões a que chegaram, no começo do século XX, alguns historiadores que buscavam uma solução à Questão socrática. Segundo alguns comentadores, desde as origens dessa Questão, o testemunho de Xenofonte foi submetido a críticas impiedosas: 1) Xenofonte não era um filósofo, mas, sim, um militar e político e 2) Xenofonte se empenhava em defender seu mestre da acusação de ser subversivo, representando a ordem estabelecida e os valores tradicionais. Em harmonia com tais comentadores (L.-A. Dorion, L. Brisson e L. Rossetti), pensamos que Xenofonte é um filósofo cuja obra tem qualidades que lhe são intrínsecas. Entretanto, pensamos também que, se, por um lado, hoje a reabilitação dos escritos socráticos de Xenofonte está bastante avançada, por outro lado, não devemos silenciar toda e qualquer problematização do conteúdo de sua filosofia, pois tal tentativa seria tão nociva quanto aquela de silenciar o filósofo. Partindo dessa consideração, o intento deste artigo é mostrar que – embora Xenofonte, no *Econômico*, estabeleça pela boca de Iscômaco qual é o lugar de atuação (χώρα) e quais são as tarefas ou funções (ἔργα) das mulheres no âmbito da cidade, alegando que elas devem se ater ao interior da casa e exercer as tarefas ou funções que lhes são próprias por natureza (φύσει), o que os costumes (νόμοι) confirmam — o argumento da natureza (φύσις) tem nesta obra o papel retórico de justificar os costumes (νόμοι), protegendo-os de investidas críticas.

Palavras-chave: Xenofonte, *Econômico*, natureza (φύσις), costumes (νόμοι)

Abstract: Xenophon was one of the most disregarded classical authors of the last century. The discredit that marked his Socratic writings is a consequence of the conclusions reached, at the beginning of the 20th century, by some historians who were looking for a solution to the Socratic Question. According to some commentators, since the origins of this Question, Xenophon's testimony was subjected to merciless criticism: 1) Xenophon was not a philosopher, but rather a military and politician and 2) Xenophon was committed to defending his master from the accusation of being subversive, representing the

established order and traditional values. In harmony with such commentators (L.-A. Dorion, L. Brisson e L. Rossetti), we think that Xenophon is a philosopher whose work has qualities that are intrinsic to it. However, we also think that, if, on the one hand, today the rehabilitation of Xenophon's Socratic writings is quite advanced, on the other hand, we should not silence any and all problematizations of the content of his philosophy, because such an attempt would be as harmful as that of silencing the philosopher. Based on this consideration, the intention of this paper is to show that – although Xenophon, in the *Economics*, establishes through the mouth of Ischomachus what is the place of action (χώρα) and what are the tasks or functions (ἔργα) of women within the city, claiming that they must stick to the interior of the house and perform the tasks or functions that inherent to them by nature (φύσει), which customs (νόμοι) confirm – the argument from nature (φύσις) has in this work the rhetorical role of justifying customs (νόμοι), protecting them from critical attacks.

Keywords: Xenophon, *Economics*, nature (φύσις), customs (νόμοι)

Segundo¹ Jean-Pierre Vernant (1990), em seu texto intitulado “Héstia-Hermes: sobre a expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos”, na base da grande estátua de Zeus, em Olímpia, Fídias representa doze deuses, agrupados dois a dois, ordenados em seis duplas: um deus e uma deusa. Em meio a eles, Héstita e Hermes trazem problema, pois não há nada em suas genealogias nem nos relatos a respeito deles que justifique tal associação. Vernant se pergunta que laço une, no espírito de Fídias, um deus e uma deusa que parecem estranhos um ao outro. Ele esclarece que esse laço não se deve a uma fantasia pessoal do escultor, pois quando o artista executa uma obra sagrada na antiguidade, ele se conforma a certos modelos tradicionais. Héstita, nome próprio da deusa, mas também nome comum, designando

¹ Este texto foi feito com o apoio do Programa de Doutorado-Sanduiche no Exterior da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (PDSE CAPES PrInt).

sobretudo a casa, presta-se menos que os outros deuses gregos à representação antropomórfica. Ela raramente é figurada e quando esculpida o é com Hermes, tal como na escultura de Fídias. Tal associação tem uma significação religiosa, exprimindo uma estrutura do Panteão grego. Há uma *philia* mútua entre esses deuses e tal afinidade recíproca não é fundada em laços de sangue nem de casamento, nem de dependência pessoal, ela se deve antes à complementaridade de suas funções.

Héstia, de modo geral, reside na casa, permanece aí imóvel, sem jamais deixar seu lugar. Ponto fixo, centro a partir do qual o espaço humano se orienta, se organiza. Hermes, de modo geral, é ligado à extensão terrestre, vivendo no meio dos mortais, como um viajante mensageiro, nada nele é fixo, estável, permanente nem fechado. Ele representa o movimento, a passagem, a mudança de estado, as transições, os contatos entre elementos estranhos. Com essa variedade de características a figura de Hermes é singularmente complexa, embora elas se ordenem melhor quando consideradas a partir de sua relação com Héstia. Se Héstia e Hermes são tidos como uma dupla, para a consciência religiosa dos gregos isso se deve sobretudo às suas funções conexas. Vernant esboça assim o tema: sobre Héstia não há dúvidas,

seu significado é transparente, sua função estritamente definida. Como seu quinhão é permanecer para sempre no trono imóvel, no centro do espaço doméstico, Héstia implica, em solidariedade e em contraste consigo mesma, o deus veloz que reina sobre o espaço do viajante. À Hestia, o interior, o recinto, o fixo, a intimidade do grupo em si mesmo; a Hermes, o exterior, a abertura, a mobilidade, o contato com o outro. Pode-se dizer que o casal Hermes-Héstia exprime, em sua polaridade, a tensão que se observa na representação arcaica do espaço: o espaço exige um centro, um ponto fixo, com valor privilegiado, a partir do qual se possam orientar e definir direções, todas diferentes qualitativamente; o espaço porém se apresenta, ao mesmo tempo, como lugar do movimento, o que implica uma possibilidade de transição e de passagem de qualquer ponto a um outro (Vernant, 1990, p. 194)

O helenista reconhece, porém, que ao traduzir desse modo, em termos conceituais, as relações entre Héstia e Hermes, as falseamos um pouco, pois os gregos que prestavam culto a essas divindades não as viam como símbolos do espaço e do movimento. A lógica que rege a organização do panteão não procede de acordo com nossas categorias, ela separa e ordena os fenômenos, distinguindo diferentes tipos de agentes, comparando e opondo formas de atividade. Nesse registro, espaço e movimento não são abordados como noções abstratas. Eles permanecem implícitos porque integram outros aspectos, mais concretos e mais dinâmicos, da realidade. Se Héstia é capaz de centrar o espaço e Hermes pode mobilizá-lo, é porque eles, enquanto potências divinas, possibilitam um conjunto de atividades que concernem à organização da extensão que, enquanto práxis, constituem, na Grécia arcaica, a experiência da espacialidade, e que ultrapassam o campo do que chamamos hoje espaço e movimento.²

Feitas essas ressalvas, Vernant, mais adiante, vai mais longe ao dizer que o espaço doméstico, espaço fechado, provido de teto, isto é, protegido, tem uma conotação feminina, enquanto o espaço de fora, do ar livre, tem uma conotação masculina. O domínio da mulher é a casa e ela deve se limitar a ele; o homem representa, ao contrário do οἶκος, o elemento centrífugo, cabe-lhe deixar o recinto tranquilizador da casa para enfrentar as fadigas, os perigos, os imprevistos do exterior, para estabelecer contato com o de fora, para entrar em comércio com o outro. Quer se trate do trabalho, da guerra,

² Partindo de seus estudos sobre Afrodite e suas relações com Áres, G. Piront (2020, p. 9-29) diz que Vernant contribuiu muito para uma melhor compreensão do politeísmo helênico ao ultrapassar uma perspectiva estritamente monográfica. Segundo ela, o helenista interroga as relações entre Héstia e Hermes, duas potências divinas, à luz do espaço e do movimento, delimitando suas especificidades respectivas. Ela reconhece que a lógica da oposição complementar, de inspiração estruturalista, encontra aí uma de suas aplicações mais felizes, mas observa que, embora seja uma possibilidade heurística, ela não é uma regra. No caso de Afrodite-Áres, longe de ser uma ajuda, ela é um obstáculo. Segundo Piront, mesmo a complementaridade das divindades Héstia-Hermes supõe, em cada uma delas, uma oposição e uma tensão interior que confere ao seu personagem de deus um caráter fundamental de ambiguidade. Vernant percebe claramente esse caráter fundamental de ambiguidade, que é um elemento essencial da representação grega do divino, mas, segundo ela, não dá conta dele. Piront conclui então o seu artigo, dizendo que, para devolver aos deuses toda sua “ambiguidade”, relações diferentes da polaridade devem ser exploradas, mas não é isso que parece fazer Xenofonte no *Econômico*.

do negócio, da relação de amizade, da vida pública, seja no campo, na *ágora*, no mar ou em movimento em solo firme, as atividades do homem são orientadas para fora. Segundo Vernant, Xenofonte, no *Econômico*, exprime o que o helenista chama de “sentimento comum”, quando, após ter oposto a espécie humana ao gado, uma vez que ela tem necessidade de um teto para se abrigar, sustenta que a divindade dotou o homem e a mulher de naturezas contrárias e complementares. No que diz respeito ao corpo e à alma, o homem é feito para as atividades ao ar livre e de fora, enquanto a mulher, para aquelas de dentro, também é “τῆ μὲν γὰρ γυναικὶ κάλλιον ἔνδον μένειν ἢ θυραυλεῖν, τῷ δὲ ἀνδρὶ αἴσχιον ἔνδον μένειν ἢ τῶν ἔξω ἐπιμελεῖσθαι/mais belo-honroso para a mulher permanecer dentro de casa do que passar seu tempo fora, e é mais feio-vergonhoso para o homem permanecer dentro de casa do que cuidar [das tarefas] de fora” (X. *Oec.* VII, 30).³

Ainda, segundo Vernant, no plano das atividades econômicas, a mulher representa então a “tesourização” e o homem a “aquisição”. A primeira organiza, conserva e distribui no interior do *oikos* as riquezas que o segundo adquiriu pelo seu trabalho no exterior. O sentimento dessa polaridade entre as funções econômicas dos dois sexos é tão forte que se exprime tanto nos detratores quanto nos que se pretendem elogiadores da mulher sempre pelo mesmo tipo de comparação. Em Hesíodo, em contraste com o homem que pena duramente no exterior para fazer crescer as riquezas da terra e inundar a casa com os bens necessários à vida, a mulher é apresentada, no seio da colmeia, como uma vespa, que recolhe as riquezas adquiridas pelo zangão, não no *θάλαμος* de sua morada comum, mas diretamente no fundo de seu próprio estômago: “οἱ δ’ ἔντοσθε μένοντες ἐπηρεγέας κατὰ σίμβλους ἀλλότριον κάματον σφετέρην ἐς γαστέρ’ ἀμῶνται/Permanecendo no interior do abrigo das colmeias bem cobertas, ela armazena em seu estômago o fruto das penas do outro” (Hes. *Th.* 598-599, tradução de J. Torrano modificada). Em Xenofonte, a esposa modelo é associada à rainha das abelhas que permanece na colmeia garantindo que o mel, recolhido de fora, se acumule em abundante reserva na célula dos alvéolos (esses alvéolos circulares que têm o nome de *θάλαμος*).

³ As traduções dos textos antigos são de nossa responsabilidade, salvo quando há indicações do contrário.

Partindo do paralelo sugerido por Vernant entre Héstia e a mulher de Iscômaco, cujas atividades em geral centram-se na casa, e entre Hermes e Iscômaco, cujas atividades em geral realizam-se no exterior, esclarecemos que o intuito deste artigo é o de explicitar que o que Xenofonte, no *Econômico*, chama de φύσις, natureza dada pelos deuses a cada sexo, é, parece-nos, um recurso discursivo para justificar um costume comum, que consiste no esforço de delimitar os lugares de atuação e as tarefas ou funções complementares de mulheres e homens no âmbito da cidade, o que inclui a esfera doméstica, a *ágora* e o campo, mesmo que, como argumenta Étienne Helmer (2023b), esses lugares e tarefas ou funções complementares não sejam sempre tão fixos. Segundo o helenista, Xenofonte representa a mulher de Iscômaco não como mera vítima de preconceitos, digamos, sexistas, como querem algumas interpretações feministas, que ele qualifica como “radicais”,⁴ mas como dotada de certo poder dentro da esfera doméstica, assim como de certa autonomia de juízo por ser capaz não só de dialogar com seu marido, mas também de zombá-lo, criticá-lo e demandá-lo. Helmer pretende mostrar em seu texto que Xenofonte toma como matéria prima práticas *oikonomikas* reais, combinando duas referências para elaborar sua concepção ideal de administração doméstica e dos administradores, em particular da mulher: uma fonte socrática e uma fonte persa. Para mostrá-lo, ele propõe uma interpretação da brevíssima e ambivalente referência à Aspásia⁵ no *Econômico* (X.

⁴ Helmer (2023b, p. 1) compreende as assim chamadas “interpretações radicais” como posições partidárias e não matizadas. Pensamos, entretanto, que uma crítica “radical” pode ser compreendida em outro sentido, a saber, o de uma crítica que visa aos fundamentos sobre os quais repousam valores, costumes e crenças comuns. Apesar das discordâncias, que fazem parte do livre exercício de pensamento, gostaríamos de agradecer o professor Helmer por nos ter gentil e generosamente enviado o texto integral de sua apresentação em *Latin-America Regional Meeting - Women in the Socratic Tradition*, evento realizado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e pela *International Society for Socratic Studies* em outubro de 2023.

⁵ Sobre Aspásia, além do texto de Helmer, ver o interessante artigo de Nicole Loraux (2001). N. Loraux mostra aí que a celebridade de Aspásia se deve a dois homens: Péricles, por quem ela era amada e respeitada, e Sócrates, de quem ela era interlocutora privilegiada e recebia grande admiração. Essa situação de companheira valorizada e intelectual reconhecida, numa cidade em que a norma era que a glória de uma mulher fosse a invisibilidade e o silêncio, não seria possível se ela não fosse uma meteca, o que a impedia de ser uma esposa legítima. Foi graças

Oec. III, 14), *hetaira* que se torna concubina de Péricles e cuja habilidade dialética e de “tornar-se melhor” é associada à de Sócrates, mas também concubina de Ciro (o jovem) que não quer parecer uma *hetaira* e que é lembrada por sua temperança e despojamento.

Segundo Helmer, há, em alguma medida, no *Econômico*, uma paridade entre mulheres e homens, e é essa equivalência entre seus papéis que anuncia sua divisão de tarefas, divisão que é apresentada em detalhe por Iscômaco. O helenista, todavia, reconhece que é Iscômaco quem diz à sua esposa quais devem ser suas tarefas domésticas e que, nesse sentido, a paridade não é recíproca. Consideramos então inevitável perguntar se uma paridade que não é recíproca ainda deveria ser chamada de paridade. Helmer, contudo, argumenta que essa falta de reciprocidade não se deve a uma inferioridade natural das mulheres, mas a um sistema patriarcal que as priva de educação antes de serem entregues a seus maridos, como reconhecem Critóbulo e Iscômaco (X. *Oec.* III 13; VII 5). Vale ressaltar, no entanto, que, ainda que Xenofonte não fale de inferioridade natural das mulheres em relação aos homens, ele fala da diferença natural entre ambos os sexos e, como veremos neste artigo, é essa diferença que serve como justificativa para o estabelecimento da divisão subsequente de tarefas ou funções e delimitação de lugares de atuação de mulheres e homens na cidade. Vale ressaltar, além disso, que o Platão da *República* também faz parte de um sistema patriarcal, mas, apesar disso, não priva as mulheres dos guardiões de educação nessa obra (a mesma educação que os homens) e, em contraste com o *Econômico*, desenvolve o argumento da igualdade de natureza entre mulheres e homens, ainda que ele sugira, em algumas passagens da *República* – embora não o diga explicitamente, tal como faz Aristóteles, na *Política* – que as

a esse estatuto de meteca que Aspásia pôde ser livre para se mostrar, pensar e se exprimir. A bela milesiana permaneceu muda, mas, apesar de lhe terem sido atribuídas obscenidades, sobretudo pelos cômicos, que visavam atingir mais o chefe dos democratas, as fontes de que dispomos nos permitem estudar suas relações com Sócrates e Péricles. Quanto à comparação de Aspásia com a mulher de Iscômaco, ela me parece inadequada, pois diferentemente de uma meteca, o lugar de atuação e as tarefas da esposa no *Econômico*, como vemos neste artigo, restringem-se ao interior da casa. A mulher de Iscômaco só é livre para se mostrar, pensar e se exprimir depois de tornada dócil/domada para o diálogo e na medida em que permanece, no interior da casa, obediente a seu marido.

mulheres são, em alguns aspectos, inferiores aos homens.⁶ Sendo assim, diferentemente de Helmer, partimos do ponto de vista de que o estabelecimento da diferença de natureza, de lugar de atuação e de tarefas ou funções entre os sexos tem um papel predominante no texto de Xenofonte, compreendendo a sua parte mais extensa, a saber, a conversa entre Sócrates e Iscômaco (capítulos VII a XXI). Essa parte é subdividida em duas, a primeira, que, de um modo geral, busca delimitar o lugar de atuação (χώρα) e as tarefas ou funções (ἔργα) das mulheres no âmbito da cidade, o que inclui a casa (capítulos VII a X), e a segunda, que, de um modo geral, busca delimitar o lugar de atuação e as tarefas ou funções dos homens no âmbito da cidade, o que inclui a *ágora* e o campo (capítulos XI a XXI).

Tratamos aqui do lugar de atuação (χώρα) e das tarefas ou funções (ἔργα) das mulheres no âmbito da cidade, mais especificamente no âmbito doméstico, ao qual elas parecem estar fadadas no *Econômico*.⁷ Em conversa com Iscômaco, que estava sentado no pórtico de Zeus à espera de alguns estrangeiros, Sócrates lhe pergunta o que faz para ser chamado de καλὸς κάγαθός. Ele diz que de maneira alguma passa o seu tempo dentro de casa, pois sua mulher é capaz de cuidar sozinha dos assuntos domésticos. Ele, portanto, só pode ocupar-se das coisas de fora da casa (as da *ágora*, da guerra e do campo) porque sua esposa cuida das de dentro. Para ser considerado belo e bom, ele deve ater-se a esse lugar. Em contrapartida, sua mulher pode cuidar das coisas da casa porque

⁶ Para uma abordagem desse assunto, ver o seguinte texto, também de Helmer, (2021.1).

⁷ Baseando-nos na leitura do artigo de M.-L. Sronek (2018), consideramos válido ressaltar que a perspectiva presente no *Econômico*, de Xenofonte, relativa aos lugares de atuação e às tarefas das mulheres e homens livres, veicula mais um ideal e a sua reafirmação do que a descrição de uma realidade. O texto dela, assim como o livro de F. Lessa (2010), são interessantes porque, a partir de documentos arqueológicos e de uma cultura material (vasos com cenas de fontes, de idas aos poços e de colheitas de frutos, joias, estojos de maquiagem, espelhos e perfumes), bem como de um *corpus* epigráfico variado (estelas funerárias, dedicatórias votivas, tabuinhas de maldição), põem em cena mulheres trabalhadoras e socialmente ativas, levando o leitor a questionar o tão propalado ideal – construído ideologicamente por homens escritores – de que o valor da mulher ateniense está associado a seu recolhimento no espaço doméstico e à sua invisibilidade.

recebe do marido uma educação adequada,⁸ mesmo que tenha vindo da casa de seus pais ainda bem nova, com quinze anos, e sabendo apenas produzir vestimentas e controlar a alimentação. Essa educação, que consiste em ensinar à mulher as tarefas que lhe cabem, conta com o auxílio dos deuses, a quem ambos, Iscômaco e sua mulher, demonstram piedade através de ofertas de sacrifícios e promessas.

Iscômaco conta então a Sócrates o que ensina primeiro à sua mulher, mas não antes de ela tornar-se dócil (χειροήθης) e domesticada para conversar (έτετιθάσευτο διαλέγεσθαι) com ele (X. *Oec.* VII, 10). O adjetivo χειροήθης parece orientar o tom da conversa almejada.⁹ Primeiro é ensinado à mulher a finalidade geral do casamento: conseguir o melhor para a casa e para os filhos, finalidade considerada comum a ambos os sexos. A mulher de Iscômaco parece não saber, contudo, qual é o valor de suas tarefas, de suas funções específicas. Ela indaga: “Τί δ’ ἄν ἐγώ σοι, ἔφη, δυναίμην συμπρᾶξαι; τίς δὲ ἡ ἐμή δύναμις; Ἄλλ’ ἐν σοὶ πάντα ἐστίν/Em que eu poderia colaborar contigo? Que capacidade teria eu? É de ti, ao contrário, que tudo depende” (X. *Oec.* VII, 14). Introduzindo uma breve, mas não menos polêmica, discussão sobre a σωφροσύνη, ela acrescenta: “ἐμὸν δ’ ἔφησεν ἡ μήτηρ ἔργον εἶναι σωφρονεῖν/Minha tarefa, a minha mãe me disse, é ser temperante (σωφρονεῖν)” (X. *Oec.* VII, 14). Essa excelência não deve, porém, ser uma qualidade só da mulher. Segundo Xenofonte, ela deve ser uma qualidade também do homem, como diz Iscômaco na sequência: “Ἄλλὰ σωφρόνων τοί ἐστι καὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς οὕτω ποιεῖν ὅπως τά τε ὄντα ὡς βέλτιστα ἔξει καὶ ἄλλα ὅτιπλεῖστα ἐκ τοῦ καλοῦ τε καὶ δικαίου προσγενήσεται/Próprio dos que são temperantes (σωφρόνων), seja homem ou mulher, é fazer com que o que têm esteja da melhor forma possível e que as outras coisas, em sua maior parte, venham a ser acrescentadas por meio do que é belo é justo” (X.

⁸ Embora Iscômaco deva ater-se a seu lugar apropriado, este não parece ser tão fixo, pois, ao educar sua esposa, ele também tem, para Xenofonte, um conhecimento e uma atuação, ainda que de caráter pedagógico, importantes dentro de casa.

⁹ Para as possíveis significações do termo, que vai de dócil e mansa à manejável e submissa, ver Liddell & Scott (1996, p. 1985).

Oec. VII, 15). O sentido de σωφροσύνη não é explicitado aí,¹⁰ mas essa excelência tem em vista, como indica o próprio texto, a preservação e o aumento dos bens, finalidade comum a homens e mulheres. Vale notar que enquanto É. Helmer diz haver no *Econômico* uma “paridade não recíproca” entre mulheres e homens, dando ênfase à paridade entre eles, M. Foucault, no capítulo III do segundo volume de sua *História da sexualidade II. O uso dos prazeres*, intitulado “Econômico”, quando discorre sobre a σωφροσύνη, diz haver no texto de Xenofonte, ao contrário, uma “reciprocidade dissimétrica” entre mulheres e homens, dando ênfase à dissimetria entre eles, dissimetria qualificada por ele como “essencial” e, nós ainda acrescentaríamos, inegável. Ele diz:

Nessa ética da vida de casado, a “fidelidade” que é recomendada ao marido é, portanto, algo bem diverso da exclusividade sexual que o casamento impõe à mulher, ela concerne à manutenção do *status* da esposa, de seus privilégios, de sua preeminência sobre as outras mulheres. E se ela supõe uma certa reciprocidade de conduta entre o homem e a mulher, é no sentido de que a fidelidade masculina responderia, não tanto à boa conduta sexual da mulher – a qual é sempre suposta – mas à maneira pela qual ela sabe se conduzir em casa e conduzir própria casa. Portanto, reciprocidade, porém dissimetria essencial, pois os dois comportamentos, mesmo supondo um ao outro, não se baseiam nas mesmas exigências, nem obedecem aos mesmos princípios. A temperança do marido diz respeito a uma arte de governar, de se governar, e de governar uma esposa que é preciso conduzir e respeitar ao mesmo tempo, pois ela é,

¹⁰ Embora o sentido de σωφροσύνη não seja explicitado aí, ele o é em outras passagens do *corpus* de Xenofonte, estando relacionado com o domínio dos apetites de modo geral, o que nos permite traduzir σωφροσύνη e ἐγκράτεια respectivamente por temperança e domínio de si. A significação de ambos os termos se recobrem em Xenofonte, sendo esse último considerado por ele como o cerne da ética (*Mem.* I, 2, 1-3), o fundamento da virtude (*Mem.* I, 5, 4), uma condição para o discernimento (*Mem.* I, 5, 5), uma condição para a liberdade, no sentido ético (*Oec.* I, 16-23; *Mem.* IV, 5, 2-6), uma condição para a amizade (*Mem.* II, 6,1) e uma condição para a riqueza e a prosperidade (*Oec.* II, 7; *Mem.* I, 2, 22). Sobre a ἐγκράτεια e sua relação com a ἀκρασία, ver o artigo de L.-A. Dorion (2003, p. 645-672), abordado por nós em profundidade em nossa tese de doutorado.

diante do marido, a dona obediente da casa (Foucault, 1990, p. 147).

Após a breve, mas não menos considerável, discussão sobre a σωφροσύνη, Iscômaco diz que, para preservar e fazer crescer o patrimônio, sua mulher deve fazer o que os deuses a tornaram naturalmente capaz (ἔφυσάν δύνασθαι), o que o costume aprova (ὁ νόμος συνεπαινεῖ) (X. *Oec.* VII, 16.).¹¹ Dito de outro modo, os deuses atribuem à cada sexo capacidades naturais específicas e o costume as reforça com sua aprovação. Todavia, embora a natureza pareça ser anterior ao costume, o que acontece, pensamos, é precisamente o contrário, ou seja, o costume é anterior à natureza e esta serve como sua justificativa legitimadora, pois, como vimos no texto de Geoffrey E. R. Lloyd (1991), a natureza serve muitas vezes como justificativa legitimadora do costume que ainda não passou pelo crivo, nem sempre dócil, do exame e do diálogo. Tomando a natureza como dom dos deuses e, portanto, como algo indiscutível, na medida em que algo dado não é algo socialmente construído (o que implicaria a possibilidade de transformação), Iscômaco elogia as tarefas próprias da mulher, a partir de uma analogia entre a mulher e a abelha rainha, entre a casa e a colmeia: “Οἶμαι μὲν ἔγωγε, ἔφην, οὐ τὰ ἐλαχίστου ἄξια, εἰ μή πέρ γε καὶ ἡ ἐν τῷ σμήνει ἡγεμῶν μέλιττα ἐπ’ ἐλαχίστου ἄξιος ἔργοις ἐφέστηκεν/Julgo que elas não são coisas de pequeno valor (οὐ τὰ ἐλαχίστου ἄξια), disse eu, se é que, numa colmeia, não são de pequeno valor as tarefas que a abelha rainha preside” (X. *Oec.* VII, 17).

Iscômaco conta então a Sócrates o que disse à sua mulher, a saber, que os deuses formaram o casal de macho e fêmea com muito critério a fim de que ele se tornasse o mais proveitoso possível (ὠφελιμώτατον) na convivência. Essa convivência é proveitosa primeiramente para que a raça dos seres vivos não pereça, uma vez que o casal gera filhos, em segundo lugar, para que os seres humanos tenham amparo na velhice, em terceiro lugar, para que estruturem a morada sob um teto. A fim de ter o que levar para o interior do abrigo, o ser humano precisa de quem faça as tarefas ao ar livre: lavra, semeadura, plantação e pastoreio. Depois de levados para o interior

¹¹ Optamos por traduzir aqui νόμος por costume, como faz P. Chantraine (1949), e não por lei, como faz S. Pomeroy (1994) e A. L. de A. Prado (1999), embora Chantraine oscile entre costume e lei em outros contextos.

do abrigo os víveres que daí vêm, é preciso quem os conserve e realize os trabalhos que exigem lugar coberto: cuidados com os filhos recém-nascidos, preparo do pão a partir dos grãos e o feitiço das vestes com fios de lã. Segundo Iscômaco, o deus (ὁ θεός) preparou a natureza (τὴν φύσιν) da mulher e a do homem para os seus respectivos trabalhos ou tarefas, a primeira para os trabalhos ou tarefas e cuidados do interior da casa e a segunda para os trabalhos ou tarefas e cuidados do exterior. Ele também preparou o corpo e a alma (τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν) do homem de modo a ser mais hábil ou forte (δύνασθαι) e a suportar melhor as intempéries, as caminhadas e campanhas bélicas, por isso lhe impôs (ἐπέταζεν) os trabalhos ou tarefas de fora. O verbo ἐπιτάσσω conota uma ordem, uma prescrição, neste caso, própria da autoridade divina. À mulher impôs os trabalhos ou tarefas de dentro, uma vez que lhe deu um corpo inferior ou mais fraco (ἥττον τὸ σῶμα). Como pôs dentro da mulher o alimento dos recém-nascidos, ele lhe impôs o encargo de nutri-los, assim como deu-lhe uma porção maior de ternura (τοῦ στέργειν) pelas crianças. Ele também lhe impôs a vigilância (τὸ φυλάττειν) do que está guardado dentro de casa, e em relação à essa tarefa de “guardiã da casa” não é pior ser tímida ou temerosa (φόβερᾶν), por isso deu-lhe maior temor (φόβος) que ao homem. Em compensação, é ao que se ocupa dos trabalhos ou tarefas de fora que o deus impôs a defesa em caso de alguma ação injusta, dando-lhe uma porção maior de coragem (θράσος). Em suma, as diferenças biológicas, em alguma medida, determinam as psicológicas, e ambas têm consequências diretas nas atribuições de tarefas e lugares de atuação de homens e mulheres no âmbito da cidade. Sendo assim, parece-nos, é visando legitimar a distribuição dessas tarefas e lugares de atuação entre os sexos que Iscômaco diz que o deus preparou não só suas naturezas, mas também seus corpos e almas.

Segundo Iscômaco, visto que homens e mulheres devem dar e receber, o deus lhes deu igualmente a memória e o cuidado (τὴν μνήμην καὶ τὴν ἐπιμέλειαν). Fez também com que tivessem igualmente domínio de si (ἐγκράτεια), permitindo, curiosamente, que pudessem superar um ao outro quanto à posse desse bem, o que o costume grego em geral requer, uma vez que requer que a esposa tenha um domínio maior sobre seus apetites do que o esposo, a quem não eram estritamente proibidas práticas sexuais fora do casamento, seja com rapazes, escravos/as, concubinas e cortesãs. A exigência de, digamos, exclusividade sexual da parte da esposa não é explícita no

Econômico, mas ela é, muito provavelmente, pressuposta aí. Embora considere que ambos tenham igualmente, ou, melhor dizendo, quase igualmente, essas qualidades de alma, que devem ser observadas com vistas àquela finalidade comum, mencionada antes, a saber, a preservação e o aumento dos bens, Iscômaco insiste na diferença de natureza (φύσις) entre os sexos, pois, segundo ele, homens e mulheres não são igualmente dotados para tudo e por isso têm necessidade (δέονται) um do outro. Por conseguinte, a sua união é proveitosa (ώφέλιμος), pois um é capaz daquilo em que o outro é deficiente. Como se pode notar, para Iscômaco, a necessidade, consequência das diferenças naturais entre os sexos, faz a utilidade. O deus, doador da natureza (φύσις), fez com que homens e mulheres fossem parceiros quanto aos filhos e o costume (ὁ νόμος) os fez parceiros na casa. O costume (ὁ νόμος) declara belas (καλῶ) as coisas para as quais o deus tornou cada um naturalmente mais capaz (ὁ θεὸς ἔφυσεν ἐκάστερον μᾶλλον δύνασθαι). Para a mulher é mais belo-honroso (κάλλιον) ficar dentro de casa do que fora e para o homem é mais feio-vergonhoso (αἴσχιον) ficar dentro de casa do que cuidar do que está fora. Belo-honroso ou feio-vergonhoso é, portanto, aquilo que aparece ao olhar comum como tal, dito de outro modo, é o juízo comum. Iscômaco considera que o juízo comum, declarado pelo costume, endossa a natureza, embora, parece-nos, o que acontece é precisamente o contrário, a natureza serve como uma legitimação velada do juízo comum, a fim de protegê-lo de investidas críticas.

Iscômaco diz que quem age contrariamente à natureza que o deus lhe deu (παρ' ἧ ὁ θεὸς ἔφυσεν ποιεῖ) está fora de seu lugar e será punido por descuidar-se das tarefas que são suas ou por fazer tarefas de mulher. O deus então não só impõe as tarefas de cada um e seus devidos lugares de atuação, mas também pune quem não se atém a elas e quem não se restringe a seu devido lugar. No *Econômico*, como veremos adiante, cada coisa deve ocupar o seu devido lugar, o que parece se estender até mesmo aos seres humanos, estes devem ocupar o lugar para o qual foram naturalmente feitos. Lançando mão de uma analogia entre sua mulher e a abelha rainha, Iscômaco ensina à primeira qual é o seu lugar e quais são as suas tarefas, as suas funções: assim como a abelha rainha deve permanecer na colmeia, a sua mulher deve ficar em casa; assim como a abelha deve enviar os outros ao trabalho, inteirando-se do que cada um trouxe para dentro de casa, recebendo-o e conservando-o até o momento de usá-lo, a sua mulher deve mandar para fora de casa os servos cujo trabalho seja fora e

tomar conta dos que devem trabalhar em casa, recebendo o que foi trazido de fora, separando o que é preciso gastar e cuidando para que o gasto previsto para um ano não seja feito em um mês; assim como a abelha deve ficar à frente da feitura dos favos, a fim de que sejam feitos bela e rapidamente, a sua mulher deve cuidar dos grãos de trigo, a fim de que resultem em boa comida. Além disso, a sua mulher deve tratar bem os servos, não porque esses devem ser tratados como fins, mas porque eles podem lhe ser mais úteis ao se tornarem gratos e leais. Tais cuidados tornam as abelhas tão ligadas à rainha da colmeia que, quando esta parte, todas a seguem. A mulher de Iscômaco então considera risível (γελοία) vigiar e distribuir o que está dentro de casa, se seu esposo não cuida de fazer entrar o que foi colhido fora. Em contrapartida, Iscômaco considera risível trazer algo para dentro de casa, se não há quem conserve o que foi trazido. Ou seja, risível (γελοία) é não haver complementaridade de tarefas ou funções entre mulheres e homens, pois isso seria tão absurdo quanto encher um tonel furado, dito de outro modo, isso seria tão absurdo quanto trabalhar em vão. Iscômaco acrescenta que a educação das servas também deve ser uma ocupação de sua mulher e que as servas educadas, na medida em que se tornam mais úteis, passam a valer o dobro. Os servos que passam a ser temperantes (σώφρονάς) e proveitosos (ώφελίμους) são beneficiados, enquanto se um deles parece vicioso (πονηρός) deve ser castigado. Se a mulher de Iscômaco se tornar uma companheira (κοινωνός) para ele e uma “guardiã da casa” (οἴκου φύλαξ) para os filhos, não perderá a honra com o avanço da idade. Sendo assim, como M. Foucault (1984, cap. III) diz, a “fidelidade” à esposa – o que, para ele, como vimos antes, significa nada mais do que a manutenção por parte do esposo de seus privilégios e de sua preeminência em relação às outras mulheres, o que inclui as servas – não faz parte de um acordo ou juramento pré-nupcial, ela é a contrapartida da boa condução cotidiana da esposa de si mesma e de sua casa, a qual, demandando muitas atividades, terá como consequência sua postura física agradável e sua beleza despojada, como veremos com mais detalhes adiante.

Iscômaco conta que, com suas palavras, sua esposa ficou estimulada a realizar as tarefas que lhe são próprias. Ele diz também que ela ficou envergonhada quando não soube lhe trazer algo que ele pediu, mas se responsabiliza pelo ocorrido, pois não a havia ensinado onde colocar (ὅπου τιθέναι) e, por conseguinte, de onde apanhar (ὀπόθεν λαμβάνειν) o objeto, e faz na sequência um longo elogio à

ordem (τάξις) (X. *Oec.* 3-17), coisa bela (καλὸν) e útil (εὐχρηστον) ao ser humano. Ele o faz lançando mão de cinco analogias, a saber, entre casa e o coro, entre a casa e o exército, entre a casa e a trirreme, entre a casa e a produção agrícola e, finalmente, entre a casa e o cargueiro fenício, pequeno espaço em movimento, sujeito a tempestades, muito mais difícil de manter organizado do que a casa: quão boa (ἀγαθὸν) é a ordem dos utensílios domésticos, ele diz, quão bela (καλὸν) a das sandálias em fileiras, quão bela (καλὸν) a das túnicas, dos tapetes, dos objetos de bronze, das guarnições de mesa... Até as painéis parecem algo harmonioso (εὐρυθμον) quando armazenadas de modo bem disposto (εὐκρινῶς), e não é difícil encontrar quem aprenda os lugares (τὰς χώρας) e lembre onde dispor cada coisa (καταχωρίζειν ἕκαστα). Ele lança mão, por fim, de uma analogia entre a casa e a cidade, lembrando que esta tem muito mais objetos do que aquela, mas, mesmo assim, todos os servos mostram que sabem aonde é preciso ir apanhar cada coisa (ὅποι χρὴ ἐλθόντα λαβεῖν ἕκαστα). A causa disso é que cada uma fica num lugar determinado (ἐν χώρᾳ ἕκαστον κεῖται τεταγμένη). Iscômaco, por fim, diz que espera essa ordem até mesmo em relação aos seres humanos, que devem ocupar seus devidos lugares, se querem ser encontrados. Ele argumenta que quando procuramos um ser humano, muitas vezes desistimos de encontrá-lo, e a causa disso, ele conclui, é o fato de ele “μὴ εἶναι τεταγμένον ὅπου ἕκαστον δεῖ ἀναμένει/não estar posicionado onde cada um deve esperá[-lo]” (X. *Oec.* VIII, 23). Essa disposição dos seres humanos no âmbito da cidade, o que inclui a casa, a *ágora* e o campo, seres humanos que são exortados a ocupar seus devidos lugares, é, como já o dissemos, o tema central, juntamente com o da distribuição de tarefas de cada sexo, dos capítulos VII a XXI.

Depois de fazer esse longo elogio à ordem e à disposição adequada não só das coisas, mas também dos seres humanos no espaço da cidade, o que inclui o espaço da casa, da *ágora* e do campo, Iscômaco ensina à sua mulher a organizar tudo nos cômodos, que reclamam os objetos que lhes correspondem: o aposento de dormir reclama os tapetes e objetos de maior valor, os cômodos cobertos, que são secos, os cereais e o vinho, os bem iluminados, os trabalhos e objetos que exigem luz... Iscômaco lhe diz que os aposentos das mulheres, que são separados dos aposentos dos homens, devem ter portas com trancas para que ninguém tire de lá o que não se deve e para que os servos não gerem filhos sem o consentimento do senhor.

Depois de percorrerem todos esses espaços, ele e sua mulher separam os itens do mobiliário: objetos para sacrifícios, adornos femininos para festas, vestes masculinas para festas e guerras, tapetes, calçados, armas, fusos para fiar, utensílios que servem para o preparo de cereais, utensílios de cozinha, de lavanderia e os usados para fazer as massas... Esses itens são guardados em seus devidos lugares para que a esposa aprenda aonde ir buscá-los ou mandar ir buscá-los. Também é atribuição dela a escolha da governanta, que deve ser a serva mais comedida (ἐγκρατεστάτη), seja no comer e beber o vinho, no sono e nas relações com homens. A governanta deve ser estimulada a ter justiça (δικαιοσύνην), pois assim obterá recompensas. A justiça parece, portanto, ser mais um meio para se obter um fim – como, por exemplo, o de tornar-se mais rico (πλουσιώτερον) e livre (ἐλευθεριώτερον) – do que um fim em si mesmo. Iscômaco, enfim, diz à sua mulher que lhe cabe ser uma guardiã dos costumes/leis (νομοφύλακας),¹² elogiando os servos que os põem em prática e punindo os transgressores. Não lhe cabe sequer sentir-se sobrecarregada, pois, segundo Iscômaco, parece ser natural (πεφυκέναι) para a mulher temperante (σώφρονι) cuidar de seus filhos e de todos os seus bens. Iscômaco tenta, portanto, naturalizar os valores, como se esses não fossem o resultado de um construto social passível de questionamento e de mudança.

Ao ouvir tudo isso, Sócrates diz: “Νῆ τὴν Ἥραν, ἔφην, ὃ Ἰσχόμαχε, ἀνδρικήν γε ἐπιδεικνύεις τὴν διάνοιαν τῆς γυναικός/Por Hera, Iscômaco, disse eu, quão viril (ἀνδρικήν) mostra ser a inteligência de sua mulher” (X. *Oec.* X, 1). A utilização deste adjetivo, ἀνδρικός, em geral, atribuído a homens, pode fazer o leitor esquecer que o que Iscômaco espera de sua mulher é a obstinação em realizar todas as tarefas para as quais, ele diz várias vezes ao longo da conversa com Sócrates, ela foi naturalmente feita, a saber, as de dentro de casa. A “virilidade” feminina consiste, portanto, na aquiescência da mulher às palavras de seu marido. Este também espera dela total despojamento, ou seja, espera que ela não tente enganá-lo com maquiagens e sapatos de solado grosso, que escondem o que ela naturalmente é (ἐπεφύκει). Segundo Iscômaco, quando se tem vida em comum, não há como não ser apanhado numa tentativa

¹² Neste passo da conversa, poderíamos traduzir νόμος por lei, mas pensamos que o termo grego recobre as duas significações, a saber, a de costume e a de lei, pois a lei parece ser aí o próprio costume.

de enganar-se mutuamente. Para apresentar-se verdadeiramente bela, ou seja, para apresentar-se bela não só na aparência, ele a aconselha a não ficar sempre sentada, isto é, a ficar postada diante do tear, a vigiar a governanta, a circular para ver se cada coisa está onde deve, a molhar a farinha, a sovar a massa, a sacudir as roupas e tapetes, a dobrá-los... Fazendo esses exercícios de casa, ela terá, segundo ele, não só mais saúde, mas também uma cor melhor, dito de outro modo, é ao exercer as tarefas de casa que ela terá uma postura melhor, tornando-se agradável ao esposo e, por conseguinte, mantendo a sua preeminência em relação às outras mulheres. A beleza da mulher está estritamente ligada à realização de todas as tarefas do lar mencionadas.

Explicitada a divisão dos lugares de atuação (χώρα) e das tarefas ou funções (ἔργα) das mulheres e dos homens no âmbito da cidade, o que inclui a casa, a *ágora*, o campo,¹³ bem como o papel que o argumento da distinção da natureza (φύσις) entre os sexos desempenha nessa divisão, a saber, o papel implícito de legitimá-la, a fim de proteger os costumes e os juízos comuns, que estão em sua base, de uma crítica “radical”,¹⁴ abordamos o tema da transitividade entre as esferas privada e pública no *Econômico*, de Xenofonte, desenvolvido por V. Azoulay (2009). Para o helenista, no que concerne à arte de comandar, a distinção entre as duas esferas seria neutralizada no *Econômico*: essa arte repousaria sobretudo na capacidade do que comanda — seja ele a esposa, a governanta, o intendente ou o senhor — de inspirar nos subordinados o ardor da obediência voluntária, o que pressuporia seu reconhecimento e sua gratidão (χάρις). Deste modo, essa arte de comandar, tomada emprestada do chefe militar, seria uma competência transversal e permitiria uma transitividade entre as esferas da vida social: o οἶκος e a πόλις, sendo a diferença entre essas esferas mais de ordem quantitativa do que qualitativa, pois, como dizem as *Memoráveis* (III, 2, 12), os bons administradores da casa se diferem apenas em número dos bons administradores públicos. Ora, por mais que a mulher

¹³ Nos restringimos aqui a explicitar os lugares de atuação e as tarefas das mulheres. Os dos homens serão abordados com mais detalhe em outro artigo.

¹⁴ O termo “radical” sendo compreendido como na nota 4 deste artigo.

exerça nessa obra um poder considerado real, sendo comparada à abelha rainha, comandando as servidoras que a seguem com uma obediência voluntária, esse poder, que permite ao senhor o tempo livre (σχολή) para cuidar também dos interesses públicos, não excede o domínio do οἶκος, razão pela qual ela é considerada no *Econômico* não como guardiã sem mais, como Platão chega a considerá-la na *República*, mas como “guardiã da casa” (οἴκου φύλαξ), sendo seu domínio de atuação restrito a essa esfera. Como vimos, por uma determinação divina, o οἶκος é, por natureza, o lugar de atuação da mulher, que deve desempenhar, segundo Xenofonte, as tarefas que lhe são próprias, vale repetir, à guisa de conclusão, as do interior da casa.

Bibliografia

Primária

CAMPELO, A.; GOMES, C. (1998). Aristóteles. *Política*. Porto, Vega Universidade.

CHANTRAINE, P. (1949). Xénophon. *Économique*. Paris, Les Belles Lettres.

DORION, L.-A. (2011). Xénophon. *Les Mémoires*. Paris, Les Belles Lettres. (1 ed. 2000)

LEROUX, G. (2004). Platon. *La République*. Paris, GF Flammarion. (1 ed. 2002)

PEREIRA, M. H. da R. (2005). Platão. *A República*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

POMEROY, S. (1994). Xenophon. *Œconomicus*. A Social and Historical Commentary. Oxford, Clarendon Press.

PRADO, A. L. de A. P. (1999). Xenofonte. *Econômico*. São Paulo, Martins Fontes.

TORRANO, J. (2003). Hesíodo. *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo, Editora Iluminuras.

Secundária

AZOULAY, V. (2009). Cyrus, disciple de Socrate ? Public et privé dans l'œuvre de Xénophon. *Études platoniciennes : Socrate : vie privée, vie publique* 6, pp. 153-173.

BRISSON, L. ; DORION, L.-A. (2004). Pour une relecture des écrits socratiques de Xénophon. *Les études philosophiques* 2, 69, p. 137-140.

DORION, L.-A. (2018a). *Socrate*. Paris, Presses Universitaires de France/Humensis.

DORION, L.-A. (2018b). Comparative Exegesis and the Socratic Problem. In : DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (eds.). *Plato and Xenophon: Comparative Studies. Mnemosyne supplements: monographs on Greek and Latin language and literature*, Boston, Brill, p. 55-70.

DORION, L.-A. (2003). *Akrasia et enkrateia* dans les Mémoires de Xénophon. *Dialogue* XLII, p. 645-672.

FOUCAULT, M. (1990). *História da sexualidade. O uso dos prazeres*. Trad. : Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal.

HELMER, É. (2023a). La reciprocidad al centro: economía y Antropoceno desde el *Económico* de Jenofonte. *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica* LXII, 164, p. 81-91.

HELMER, É. (2023b). La esposa de Iscómaco y las dos Aspasia en el *Económico* de Jenofonte. Texto presentado no evento *Women in the Socratic Tradition*. ISSS, Rio de Janeiro, October 26-27, p. 1-10.

HELMER, É. (2022). Semelhantes inferiores: quais lugares para as mulheres na cidade justa de Platão? Trad. Janaína Mafra. *Añansi: Revista de Filosofia* 3, 1, p. 152-167.

HELMER, É. (2022). A remodelagem política do *oîkos* na *República*: da família ao modelo familiar, da economia doméstica à economia política. Trad. Janaína Mafra. *Añansi: Revista de Filosofia* 3, 1, p. 143-151.

HELMER, É. (2021a) Semblables inférieures : quels lieux pour les femmes dans la cité juste de Platon ? *Plato Journal* 21, p. 97-109.

HELMER, É. (2021b) *Oikonomia, philosophie grecque de l'économie*. Paris, Classiques Garnier.

HELMER, É. (2011). Le remodelage politique de l'*oikos* dans la *République* : de la famille au modèle familial, de l'économie domestique à l'économie politique. *Plato Journal* 11, p. 1-11.

LESSA, F. (2010). *Mulheres de Atenas: méliッサ – do gineceu à agorá*. Rio de Janeiro, Manuad.

LLOYD, G. E. R. (2018). *Phusis/natura/nature* : origins et ambivalences. Dans DESCOLA, P. *Les Natures en question*. Paris, Odile Jacob, p. 19-32.

LLOYD, G. E. R. (1991). The Invention of Nature. In: LLOYD, G. E. R. *Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 417-434.

LORAUX, N. (2001). Aspasia, l'étrangère, l'intellectuelle. *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne] 13, p. 2-16. Disponible em <http://clio.revues.org/index132.html>. Acessado em 20/10/2023.

PIRONTI, G. (2020). Notes de voyage en pays parisien (Deuxième partie : Invitation au voyage. Autour d'Hestia-Hermès - Paris, 19 octobre 2007). *Cahiers Mondes anciens. Histoire et anthropologie des mondes anciens* [En ligne] 13, p. 9-29. Disponible em <http://journals.openedition.org/mondesanciens/2686>. Acessado em 06/06/2024.

ROSSETTI, L. (2015). *O diálogo socrático*. Trad.: Janaína Mafra. Col. Cátedra (UnB). São Paulo, Editora Paulus.

SRONEK, M.-L. (2018). Des femmes invisibles dans l'Athènes Classique ? Les effets du travail pour une redefinition de la place des femmes dans la vie publique. *Archimède. Archéologie et Histoire Ancienne* [En ligne] 5, p. 134-144. Disponible em <https://shs.hal.science/halshs-01826270>. Acessado em 06/06/2024.

VERNANT, J.-P. (1990). *Mito e pensamento entre os gregos. Estudos de psicologia histórica*. Trad.: Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Instrumentos filológicos

BAILLY, A. (1969). *Abrégé du Dictionnaire Grec-Français*. Paris, Ed. Hachette.

CHANTRAINE, P. (1977). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, Klincksieck.

LIDDELL, H.; SCOTT, R.; JONES, S. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Oxford University Press. (1 ed. 1843)

MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; NEVES, M. H. de M. (2010). *Dicionário grego-português*. Vol. 5. São Paulo, Ateliê Editorial.

Submetido em 17/03/2024 e aprovado para publicação em 15/06/2024



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença Creative Commons Attribution, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado.

Gostaria de enviar um artigo para a Revista *Archai*? Acesse <http://www.scielo.br/archai> e conheça nossas *Diretrizes para Autores*.
