

AMIZADE, RESPONSABILIDADE INVISÍVEL E O CUIDADO “SOCIAL” DAS MULHERES NA ATENAS DO IV SÉCULO a.C.

FRIENDSHIP, INVISIBLE RESPONSIBILITY AND THE “SOCIAL” CARE
OF WOMEN IN ATHENS IN THE 4th CENTURY BC

Juliana Magalhães dos Santos*

Resumo: Neste artigo, concentramos nossa análise sobre a relação entre o gênero feminino e o conceito de *philia* (amizade) entre mulheres advindas da maternidade. A partir das primordiais acepções conceituais ligadas principalmente aos cidadãos atenienses do V século a.C., refletiremos como este conceito se aproximava do universo das mulheres e como poderia ser consumido e reproduzido, segundo sua dinâmica particular. Fosse uma rede de conexões sociais reelaborando conhecimentos e relações cotidianas, ou sinônimo de relação para ampliar conhecimento sobre maternidade, cuidado do *oikos* e competências relativas à cidadania e à participação na vida da *polis*, o véu que escapa à condição da cidadã recatada expõe personagens femininas com papel longe do “ideal” político, mostrando-se ativo e, até certo ponto, reflexo e reflexivo sobre os destinos da sociedade ateniense clássica.

Palavras-chave: Grécia Clássica; Estudos de Gênero; Amizade; Oikos; História das Mulheres.

Abstract: In this article, we focus our analysis on the relationship between the feminine gender and the concept of *philia*, friendship between women arising from motherhood. Based on the primary conceptual meanings linked mainly to Athenian citizens of the 5th century B.C., we will reflect on how this concept approached the universe of women, and how it could be consumed and reproduced according to its own particular dynamics. Whether it was a network of social connections reworking knowledge and everyday relationships, or a synonym for relationships to expand knowledge about motherhood, care of the *oikos* and skills related to citizenship and participation in life in the *polis*, the veil that escapes the condition of the modest citizen exposes female characters with a role far from the political “ideal”, showing themselves to be active and, to a certain extent, reflective of the destinies of classical Athenian society.

Keywords: Classical Greece; Gender Studies; Friendship; Oikos; Women’s History.

* Pesquisadora do INCT Proprietas (UFF) e colaboradora do Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (LABECA - MAE/USP). Pós doutora em História Antiga pela Université Paris I Panthéon-Sorbonne; ORCID: <https://orcid.org/0000-003-1499-2437>; jumagasantos@gmail.com

Introdução

Quando pensamos no termo amizade para a antiguidade grega, frequentemente nos vêm à memória as concepções de *philia* e *hetaireia*, geralmente associadas ao universo masculino e à vida pública. Isso ocorre porque tais concepções estão presentes em inúmeras narrativas que chegaram até nós, da tragédia à filosofia. O sentido filial e a união em laços de solidariedade política, familiar e econômica são valores que formaram as bases dos sistemas institucionais e de governança em diversas *poleis* da Ática.

Este artigo tem como objetivo central analisar como a *philia*, conceito fundamental da vida política masculina, pode ser ressignificada ao ser aplicada às relações femininas na Atenas clássica. Nossa hipótese é que, longe de uma mera imitação, a amizade entre mulheres — forjada em práticas de cuidado (maternidade, saúde, rituais) e nas brechas do controle social — constituiu uma rede de sociabilidade invisível, porém fundamental, para a manutenção do tecido social da *polis*. Para tal, analisaremos fontes literárias diversas (filosofia, tragédia, comédia e oratória), conscientes de que se trata de representações e construções discursivas sobre o feminino. É justamente nas tensões, idealizações e inversões presentes nesses textos que podemos flagrar as normas, os valores e as ansiedades que moldavam as relações sociais e de gênero na Atenas clássica.

A *Philia* no Universo Masculino: o Conceito e seus Limites

Celebrada como um dos fundamentais aspectos da formação social das cidades-estado gregas notadamente a partir do período arcaico, a *philia* é apresentada em Homero (Ilíada e Odisseia) como aspecto geral da noção de comprometimento, respeito e afeição entre homens, que poderia perdurar até a morte. Segundo Chantraine (1998: s.v. *philos*), a etimologia da palavra *philia* foi estendida a grupos sociais por proximidade física, adquirindo significância mais ampla graças à noção primária de valor social associado a relações sentimentais, de hospitalidade e eventual troca de promessas (Benveniste, 1969: p.335).

Fosse pela união entre companheiros de armas, pelo entrelaçamento filial através do casamento ou por afinidades políticas, o termo chegou até o início do período helenístico com diversos regimes conceituais, unidos sob a tutela da benfeitoria mútua (Belfiore, 2000: XV). Assim, encontramos em Platão (Leis 8.837a; *República*, 4.442c-e; *Banquete*, 188d) e Aristóteles (*Política* 5.1314a; 5.1313b; 7.1325a; *Ética a Nicômaco*) o aspecto de utilidade

filial entre iguais (homens), sob a forma de redes de sociabilidade com caracteres políticos virtuosos para a defesa de si frente a ambientes hostis, em busca do bem comum.

Os termos em grego utilizados por tais documentações indicam que o adjetivo φίλος (*philos*) pode ter uma variedade de significados como “adorado”, “predileto”, “amante”, “amado”, “querido”, “amigo”, “marido”, enquanto a forma feminina, φίλη (*philē*), pode ter conotação de “querida”, “amiga”, “amada”, “desejada”, “adorada”, “esposa”, “predileta” (Liddell & Scott, 1940). De acordo com Aristóteles:

Um amigo é definido como: (a) alguém que deseja, e promove por ação, o bem real ou aparente de outro pelo bem desse outro; ou (b) alguém que deseja a existência e preservação de seu amigo pelo bem do amigo. (Este é o sentimento das mães em relação aos filhos e de antigos amigos que brigaram.) Outros dizem que um amigo é (c) alguém que frequenta a companhia de outro e (d) que deseja as mesmas coisas que ele, ou (e) alguém que compartilha as alegrias e tristezas de seu amigo (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1166a.1).

Nesse sentido, para Aristóteles, o controle das práticas filiais residia em um sistema político saudável, pois a amizade, a virtude, o prazer e o bem-estar precisavam estar separados (inclusive espacialmente) para não igualar o sistema social e as trocas político-econômicas advindas dele, a ponto de gerar um sistema tirânico. Quando discute a comunidade de mulheres e crianças proposta por Platão na *República*, Aristóteles argumenta que a unidade da *polis* exige o controle dos elementos básicos que a compõem. Nesse contexto, as mulheres, bem como as crianças, figuravam como elementos sujeitos a esse controle, por serem a estrutura da unidade social base — o *oikos* — e, simultaneamente, a garantia do futuro da *polis* (Aristóteles, *Política* 2.1262b).

Mulheres e *Philia*: Evidências e Paradoxos

Pensar que as relações de amizade só cabiam aos homens seria camuflar a complexidade das dinâmicas sociais e a expressão identitária da *polis*. Diferentes laços de amizade (homens/mulheres; mulheres/mulheres) são atestados tanto em representações iconográficas de maneira contundente — pelo menos desde o período arcaico — quanto em relatos escritos.

Utilizando-se da filosofia para complexificar as potencialidades e os limites da *philia*, os casos de Diotima (Platão, *Banquete*, 201d-212b) e Aspásia (Platão, *Menexeno*, 235e-249d; Xenofonte, *Memoráveis*, 2.6; *Econômico*, 3) visam apresentar aspectos gerais do

companheirismo e da amizade. De acordo com Platão, a associação se dá por meio de admiração e exemplo, sem necessariamente estar ligada aos laços filiais.

No caso de Diótima — cuja existência hipotética pode ser vista como elemento retórico —, ela representa, reafirma e assegura a sabedoria simbólico-mitológica da *polis*, cujos atributos podem ser associados a Athena e aos valores como *philia*, *sophrosyne*, e o desejo (*eros*) pelo belo/bom que gera equilíbrio (Platão, *Banquete*, 201d-207c). Assim, proteger a cidade, além de ser um mecanismo de defesa interno, é um elemento que alimenta e nutre a vida cotidiana a partir da proteção daqueles que um dia formariam o quadro de novos cidadãos.

Já Aspásia, apesar de sua posição não cidadã, recebe validação filial por estar associada a Péricles e sua posição política de destaque. Sua menção soa mais como uma representação generalizante dos ideais democráticos direcionados ao feminino do que como um sentimento compartilhado entre a companheira de Péricles e os cidadãos. Xenofonte, em *O Econômico* (3), menciona-a como exemplo de contribuição e boa conduta no cuidado das estratégias cotidianas do *oikos*.

Além dela, temos expressões de companheirismo entre figuras políticas e cortesãs em outros documentos, como entre Sócrates e a cortesã Teódota (Xenofonte, *Memoráveis*, 3.11) e entre Estéfano e Neera ([Demóstenes], 59). Nestes escritos, a relação de poder assimétrica expressa o questionamento e a objetificação física como elemento anterior à *philia*, com o objetivo de transformar a performance feminina em modelo de beleza, bondade e comportamento “correto”. Especificamente no caso de Neera, não só a manutenção da unidade cidadã é questionada, dado o status não cidadão da acusada, como ela também é transformada em proxeneta da própria filha, sob o argumento de que já teria sido *hetaira*. Logo, o cuidado de Neera com o *oikos* e a família seria um exemplo perigoso, agindo como elemento social desagregador a partir do espaço privado.

Voltando a *O Econômico* (VII:13), Xenofonte parece aprovar a amizade entre Iscômaco e sua esposa, indicando que o termo representaria uma parceria intencional que os conectava a outros sentimentos e propósitos comuns (Booth, 1993: p.41). Isso seria uma pré-configuração do exercício da cidadania plena, que também poderia instigar o amor conjugal através de obrigações sentimentais expressas em engajamento ativo no *oikos* (Bascou-Bance, 2002: p.23). Essa expressão não seria necessariamente recíproca, se considerarmos que o que se esperava do exemplo de casamento para os gregos era baseado

em interesses sociais com o fim de reproduzir o ideal cidadão. Porém, segundo Booth (1993: p.39), a relação representaria acima de tudo uma autarquia organizada visando à satisfação de seus integrantes, constituindo modelo necessário à comunidade, ainda que a parte concernente às mulheres estivesse relegada a reagir em prol da ação masculina.

Aqui vemos que o conceito, embora relacionado a uma mulher, parece indicar sua circularidade em função da dimensão filial comum ao universo masculino, partindo do homem e voltando para ele através do fim útil do ideal de companheirismo: o cuidado necessário ao equilíbrio da vida cidadã.

A Inversão Cômica e a Tragédia: *Philia* como Ameaça e Dever

Essa circularidade guarda certa similaridade com a comédia aristofânica *Lisístrata* (412-411 a.C.), sátira de inversões de valores e papéis *poliades* atenienses. Segundo Robson (2013: p.259), o papel da *philia* é central em *Lisístrata*, pois tem significado particular para as mulheres, uma vez que está subjacente à unidade feminina em sua campanha pela paz (ou contra a continuidade da guerra), através da abstinência sexual. Como exemplo, o prefixo *phila* é utilizado para abordar as amigas com tratamento de cumplicidade: “Eles virão, querida (...)” (ἀλλ’ ὃ φιλάττη) (*Lisístrata*, v.1:15); “Queridas espartanas! (...)” (ὃ φιλάττη Λάκαινα) (*Lisístrata*, v.1:80]. Percebe-se que os homens não fazem uso da palavra para se referirem aos demais companheiros com a mesma intensidade afetiva.

Invertendo a noção de circulação conceitual a favor das mulheres da peça, notamos que a subversão proposital reforça o senso de direcionamento do termo — que, na realidade, seria para homens — ao mesmo tempo em que critica o escopo da relação entre mulheres, colocando-as como agentes de uma ação que não lhes seria familiar. Na peça, a *philia* só se torna sentimento compartilhado na esfera masculina quando a perspectiva da paz une os homens às mulheres pelo mesmo objetivo (Robson, 2013: p.261), demonstrando o fim útil da amizade e seu papel necessário ao conceito.

Segundo Blundell (1995: p.137-138), o ideal desejável dos homens para as mulheres bem-nascidas indicaria que suas amigas fossem restritas aos limites do *oikos*, devido à necessidade de defender a descendência da prole e a instituição do casamento de possíveis interessados em corrompê-las. Porém, entre as brechas de tal assunção, deparamo-nos com a esposa de Eufileto, em Lísias, que circula com sua escrava entre mercados (Lísias 1:16) e lhe informa que sairia de casa para acender a lamparina da porta vizinha (Lísias 1:14). Ou as

mulheres que se tornaram enfermeiras e trabalhadoras têxteis devido aos prováveis problemas causados pela guerra do Peloponeso, informa Demóstenes (57:45). Tais exemplos mostram que, apesar das necessidades sociais lhes imporem tais práticas, a circulação de mulheres — entre cuidados de feridos, do cuidado dos restos de uma cidade em decadência, e da troca de mantimentos, ferramentas ou peças de trabalho — era um dos meios pelos quais elas teciam redes de amizade e cuidados necessários à vida e à sobrevivência dos habitantes da *polis* ateniense.

Nas tragédias de Eurípides, vemos a manifestação de amizade partindo de mulheres ou para mulheres, em diálogo entre as protagonistas e a manifestação de consciência social corporificada na líder do coro ou no coro (Eurípides, *Hécuba*, v.1036-1293; *Electra*, v.175-866; *Andrômaca*, v.816; *Helena*, v.275-330). As personagens expressam, através da memória atualizada pela infalibilidade do destino, o exemplo de sujeição feminina, ao mesmo tempo em que funcionam como antíteses desse mesmo ideal por praticarem ações associadas aos homens (temperança, honra). Esse paradoxo pode ser entendido como um símbolo do extremo desconforto social gerado pelos traumas de uma cidade em constantes guerras e disputas políticas.

Para Sófocles, tanto em *Electra* (v.947) quanto em *Antígona* (v.531), o ideal de modelo feminino, fustigado por disputas familiares, resulta na restituição da honra familiar através do sacrifício pessoal, equiparando-se, de certa forma, à noção de “bela morte” (Vernant, 1979: p.31-62). Ao que parece, as amigas/amigos se restringem àquelas do âmbito familiar, onde é possível construir certo nível de segurança e confiança frente às disputas políticas, indicando a importância da vida privada como local preferencial para a elaboração de laços de *philia*. Além disso, vemos o trabalho invisível do cuidado na hora da morte, amplamente conhecido por ser feito por mulheres, cumprindo a função de instruir que o primeiro e último tributo à cidade deve passar por mãos femininas. Polínicos, irmão de Antígona, simboliza o corpo ultrajado de que fala Vernant, assim como o exílio e a fraqueza moral de Orestes, irmão de Electra, deixando ambas as protagonistas com a responsabilidade invisível de ter que lidar com as consequências dos atos de familiares.

Assim como nas tragédias, as peças de Aristófanes indicam a percepção popular que tentava imprimir certos parâmetros de como uma mulher deveria se comportar. *Lisístrata*, ao convocar as amigas para uma greve de sexo, de maneira a trazer de volta os homens para casa e minar os efeitos danosos da guerra do Peloponeso, resumia, através da concepção

aristofânica, um feminino *hybristés* (sem medida), ardiloso, inconsequente e desequilibrado sexualmente. Logo, as mulheres juntas no mesmo espaço poderiam ser motivo de preocupação e comoção social. A inversão de sinais simbólicos com a substituição da fala pública de homens por mulheres potencializava a mensagem pelo oposto radical de onde ela saía. Isto é, as amizades entre mulheres representavam um comportamento a não ser seguido.

Ao mesmo tempo, serviam como suporte crítico à aspiração elitista da tragédia e da retórica (Aristófanes, *Tesmoforiantes*, v.52), encarnavam a impotência da fala pública (Aristófanes, *Lisístrata*, v.648) e a hipocrisia demagógica (Aristófanes, *Assembleia de Mulheres*, v.128-389), a sexualidade ambígua masculina (Aristófanes, *Tesmoforiantes*, v.295) e, numa segunda leitura que subjaz às ironias aristofânicas, o cansaço daqueles “deixados para trás”, como as mulheres, em ter que lidar com todos os aspectos da *polis*. A subversão da “voz da cidade” através da ação feminina indicava que a gravidade da crise social avançava a tal ponto que as mulheres soavam como indivíduos razoáveis ou porta-vozes incômodos que apontavam falhas nas instituições políticas, religiosas e culturais.

Porém, apesar da crítica velada a um suposto comportamento feminino descontrolado, sobressai, como pano de fundo, a possibilidade de articulação e união entre mulheres, incluindo mulheres de diferentes status e ocupações sociais. E, para além disso, evidencia-se a estafa social de uma política e de um modelo de governança onde o poder agregador da *polis* não encontra no tecido social mais frágil — as mulheres — a elasticidade econômica, social e jurídica para se manter articulado. Tal cansaço e angústia geram medidas desesperadas de um gênero que produz um trabalho social invisível, visto como passivo ou sequer visto como trabalho (organização do lar, despesas econômicas, organização simbólica e prática da estrutura familiar), tendo que também exercer um poder, voz e postura pública ativa não pensada — ou direcionada — para elas.

Podemos notar essas interações, entre a afronta e o cansaço, através do prisma de um período de desgaste político democrático fragilizado por anos de envolvimento na guerra do Peloponeso em *Assembleia de Mulheres*. Vemos a protagonista Praxágora tentar driblar a curiosidade do marido a respeito de suas atividades fora de casa (atividades políticas) e menciona que foi visitar “uma companheira, uma amiga que estava em trabalho de parto”, e que alguém havia sido enviado para buscá-la (v.529). O mesmo artifício cômico para despistar intenções envolvendo a mesma temática é utilizado em *Lisístrata*, quando uma personagem tenta fugir à greve de sexo ao mencionar a necessidade de uma parteira, pois está

em trabalho de parto (v.706). Interessante nessas peças é o princípio da astúcia (*métis*) como recurso narrativo aliado à prática social feminina de cuidado do corpo e da saúde.

Redes de Cuidado e Saber Feminino: Parteiras, Corpo e Cidade

Eurípides indica a amizade envolvendo mulheres e suas relações com o corpo ao mencionar o apoio e cuidado da enfermeira à saúde de Fedra: “Se sua doença é uma daquelas que não são mencionadas, aqui estão as mulheres para ajudar a ajustá-la aos direitos” (Eurípides, *Hipólito*, v. 294). O tragediógrafo repete o argumento de amparo à saúde feminina feito entre mulheres quando menciona a relação entre Alceste e a filha, afirmando que “sua mãe nunca a verá casada, não estará ao seu lado para encorajá-la no parto, (...) onde nada é melhor que a boa vontade de uma mãe” (Eurípides, *Alceste*, v. 319).

A respeito da natureza fisiológica do corpo feminino, a não equivalência entre homens e mulheres pode ser atestada em diversos escritos relativos à natureza de cada um, expressos no meio social e político, como em Platão (*República*, V, 455d-e) e em Aristóteles (*Política* 1.1254b). Este último também tratou das qualidades inferiores do feminino através da análise e comparação do comportamento biológico (*Geração dos Animais*, 726b-737a).

É interessante notar que Platão, ao mencionar em *Teeteto* as debilidades e qualidades do corpo humano, comparava a capacidade das parteiras — entre elas sua mãe, Fenarete — e das mulheres em incentivar o nascimento e a geração da vida à habilidade masculina em produzir reflexões sobre a vida através da distinção entre o real e o imaginário, além de serem os principais responsáveis pela reprodução humana (Platão, *Teeteto* 149b-150c). Ainda que a passagem do *Teeteto* seja uma metáfora socrática para o “parto das ideias”, ela é reveladora ao utilizar o saber feminino — o ofício das parteiras — como analogia, permitindo-nos entrever o valor e o conhecimento presente nessa rede de cuidado entre mulheres.

Ao se comparar com as parteiras e se considerar um “provedor de ideias”, Sócrates indicava que a capacidade de abstração não era comum às mulheres, apenas sua ação material, que no caso era feita através do nascimento. Essa comparação entendia que, para além da participação feminina, o papel da parteira tinha importância relativa de acordo com a função médica, pois eram “dignas no exercício do trabalho e evitavam ser consideradas casamenteiras sob a suspeita de se tornarem alcoviteiras” (150a). Porém, ainda assim, eram consideradas “as únicas casamenteiras adequadas” (*idem*). Adequadas no sentido de saberem quais uniões produzirão os “melhores filhos possíveis” (149e).

Tais afirmações soam como confirmação e, ao mesmo tempo, paradoxo a respeito dos malefícios advindos das amizades entre mulheres. A fala indica que a proximidade e possíveis laços de amizade entre mulheres casadas, solteiras, parturientes, mães e parteiras pode incentivar uma necessidade democrática (o casamento). Porém, pode também incentivar discussões a respeito das preocupações femininas envolvendo a relação sexo/corpo. Essas preocupações passavam, por exemplo, pelo reconhecimento de práticas médicas para o conforto feminino na hora do parto, com o uso de drogas para aliviar ou estimular dores, com o uso de encantamentos e práticas abortivas “se assim desejassem” (149c-d).

O cuidado do corpo, do ponto de vista da segurança biológica e da saúde das mulheres, não assume protagonismo social explícito para os atenienses do período clássico, pois o que interessava era a capacidade feminina e da profissão de assegurar a estrutura democrática através do nascimento de novos cidadãos. Isso pode ser atestado por Platão quando menciona que o exercício da profissão deveria ser realizado após passado o tempo da concepção e que mulheres estéreis em idade reprodutiva não eram capazes de se tornarem parteiras, pois não possuíam habilidades conferidas pela maternidade (149b). Esse exercício só teria sido possível para mulheres mais velhas que não conceberam, pois Ártemis, uma deusa sem prole, conferiu essa possibilidade, “honrando-as por sua semelhança com ela” (*idem*). Tal conhecimento sobre práticas relativas ao parto pode ter vindo da mãe de Sócrates, que também era parteira; sendo uma mulher mais velha, em idade não reprodutiva e também cidadã, daria a entender que tais práticas poderiam não se restringir a escravas, estrangeiras ou mulheres sem laços cidadãos.

Se olharmos para a tradição hipocrática, a comparação do comportamento feminino ao de animais atesta a busca de semelhanças e diferenças na estrutura psicológica e emocional que levam à gravidez e ao parto (*Doenças das Jovens*, 2.217, L 8.420). Semônides de Amorgos, já no século VII a.C., exemplifica com o Fragmento 7 essa relação ao comparar comportamentos femininos a oito espécies de animais (porca, raposa, cadela, burra, doninha, égua, macaca, abelha) e dois elementos naturais (terra, mar), todos associados a um aspecto selvagem porém gerador e fecundo. Esses escritos apontam uma irracionalidade inerente ao corpo feminino, expressa de forma mais complexa e detalhada que a aristotélica, que pouco explora as consequências físicas e a influência do corpo das mulheres na *polis*. Ao tentar descrevê-las, ambos os autores expressavam como se estruturam os elementos que compunham o universo *poliade* e as maneiras como deveriam ser controladas. Controlar o

corpo, o espaço de ação e as conexões femininas fazia com que o impacto da democracia sobre a *polis* não causasse danos à estrutura social e política implementada.

Isso significava dizer que o cuidado do corpo, a segurança biológica e a saúde das mulheres e suas amigas não assumiram protagonismo social, pois o que interessava era a capacidade feminina de fortalecer a estrutura democrática através do nascimento de novos cidadãos. Se persistirmos na trilha aristotélica, as parteiras poderiam ser consideradas indivíduos duplamente “menores”, tanto pela condição de serem mulheres quanto por sua função social, pois Platão menciona que o ofício não deveria ser celebrado. Porém, esse ideal não parece corresponder a uma realidade esperada, tanto é assim que as comédias, tragédias e oradores deixam escapar que uma das saídas femininas para o espaço público era dirigir-se à casa de outra mulher para cuidar de sua saúde física e mental. Essas eram uma das armas invisíveis do cuidado social feminino que, apesar de guerras, sátiras e tragédias, construiu táticas que mantiveram o que restou da unidade *poliade* e a chama das práticas democráticas acesa.

Considerações Finais

Em todas as conexões de amizade aqui pensadas, compreendemos que a ocupação do espaço no sentido heterotópico, atribuído por Foucault (2001), soma, apesar das inversões, um espaço de valores que circundam o gênero feminino na sua relação com a cidade. Entre peças e orações, a heterotopia se realiza devido ao fato de o espaço público e a amizade entre mulheres serem dois elementos propensos ao controle e à discussão masculina ateniense, sendo o último conceito central na vida social e política da *polis*. Ainda que o tempo manobre o espaço para as relações em curso, as táticas e micro-táticas, como apregoa Certeau (2002), encontram na “arte do fraco” o ponto crucial, a força de suas ações, a ponto de servirem de contraexemplo no teatro.

A *philia* entre mulheres poderia soar como ameaça implícita à preponderância masculina, porém o valor heterotópico da rede de saberes se fortalecia da mesma maneira que as relações se estreitaram. Não deixando, ao final, perder de vista o *oikos* como bastião físico de uma imposição social privada. Ainda assim, apesar de imposições sociais, sexuais e culturais, as mulheres deixavam entrever, entre frases, orações e representações em objetos iconográficos, o pertencimento à cidade através de uma participação ativa ainda que velada: na celebração de cultos públicos, em visitas a templos, no cuidado aos mortos ou numa

simples troca de gentilezas com as vizinhas ao lado.

O binômio sexo/corpo busca expressar um desejo cidadão, ainda que indireto, no caso feminino, do cuidado de si. O termo “cuidado de si” remete às preocupações de Foucault (1988) quanto ao estabelecimento de uma norma social ética a partir de uma estrutura estética e lança luzes sobre a maneira como poderia ser concebida a relação corpo/comportamento a partir de uma visão socrático-platônica. Porém, sua concepção apenas introduz a reflexão para aquele universo espaço-temporal masculino e cidadão, possivelmente atingindo de maneira paralela quem não ocupava o centro das discussões *poliades*, como as mulheres. Isso significa dizer que “o termo *epimeleia* (*heautou*) não designa simplesmente uma preocupação, mas todo um conjunto de ocupações” (Foucault, 1984: p.55) que estão vinculadas à reflexão filosófica a respeito da alma, e cujo tratamento do corpo ético prevalece e interfere na estrutura física.

A partir disso, entendemos a base do pensamento de Platão a respeito da não importância do corpo feminino na política e a condição biológica inferior expressa por Aristóteles, em que o cuidado do corpo da mulher era associado à natureza e à vida selvagem. Essa condição pode ser explicitada pela maneira como se racionalizava cada elemento estruturante da *polis*, e que recaiu na construção dos compêndios hipocráticos sobre a saúde da mulher, por exemplo. Considerada tendo comportamento biológico diferente do masculino, a mulher respondia a estímulos físicos próximos aos de animais. Portanto, controlar o corpo, o espaço de ação e as conexões femininas fazia com que o impacto da democracia sobre a *polis* não causasse danos à estrutura social e política implementada — mas isso não impediu que as mulheres, nas brechas desse controle, tecessem as redes de *philia* e cuidado que mantiveram a cidade de pé.

Referências Bibliográficas

ARISTÓFANES. Lisístrata. In: **Aristophanes: Birds, Lysistrata, Women at the Thesmophoria**. Trad. Jeffrey Henderson. Boston: Harvard University Press, 2000.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Lucía Rodríguez-Noriega Guillén. Madrid: Gredos, 1997.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

BASCOU-BANCE, P. **La mémoire des femmes**: anthologie. Paris: Les Guides MAF, 2002.

BELFIORE, E. ***Murder Among Friends: Violation of Philia in Greek Tragedy***. Oxford: Oxford University Press, 2000.

BENVENISTE, E. **Le vocabulaire des institutions indo-européennes**. Paris: Minuit, 1969.

BLUNDELL, S. **Women in Ancient Greece**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

BOOTH, A. The Age for Reclining and Its Attendant Perils. In: SLATER, W.J. (ed.). **Dining in a Classical Context**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991, p. 105-120.

CERTEAU, M. de. **A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. Paris: Klincksieck, 1998.

DEMÓSTENES. **Contra Neera**. [Demóstenes] 59. Trad. Glória Onelley. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

EURÍPIDES. Hécuba; Electra; Alceste; Hipólito. In: **The Plays of Euripides**. Trad. E. P. Coleridge. London: George Bell and Sons, 1891.

FOUCAULT, M. Outros espaços. In: FOUCAULT, M. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Ditos e Escritos III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

HIPPOCRATES. Diseases of Young Women. In: **Hippocrates Volume IX: Coan Prenotions / Anatomical and Minor Clinical Writings**. Translated by Paul Potter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010. (Loeb Classical Library, No. 509)

HOMERO. **Ilíada**. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Benvirá, 2003.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.

LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1940.

LÍSIAS. **Discourses**. Translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930. (Loeb Classical Library)

PLATÃO. **Banquete**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2013.

PLATÃO. **Leis**. Trad. R.G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1967-1968.

PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

ROBSON, J. "Aristophanes, Lysistrata, and the Politics of Female Friendship". **Classical Quarterly**, v. 63, n. 1, p. 259-273, 2013.

SÓFOCLES. Antígona; Electra. *In: The Antigone of Sophocles*. Ed. Richard Jebb. Cambridge: Cambridge University Press, 1891.

VERNANT, J.-P. "A Bela Morte e o Cadáver Ultrajado". **Discurso**, São Paulo, n. 9, p. 31-62, 1979.

XENOFONTE. Memoráveis; Econômico. *In: Xenophon: Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*. Trad. E.C. Marchant e O.J. Todd. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Recebido: 15/10/2024

Aprovado: 20/10/2025