

POLÍTICA E VISIBILIDADE: O ELOGIO DAS MULHERES EM CONTEXTOS FUNERÁRIOS ATENIENSES (SÉCS. V-IV A.C.)

Marta Mega de Andrade¹

RESUMO: Sob a forma do ensaio, vamos explorar aqui uma abordagem da política que a considere como um processo mais amplo e socialmente difuso, ligado à formação e à possibilidade mesma das comunidades / associações, para além do caráter mais ou menos institucionalizado de espaços sociais delimitados para ações de governo. A ligação com a “esfera pública” ou o “comum” deve emergir de uma discussão em torno da valorização da exposição e da visibilidade como práticas que definem os agentes e o espaço da política, a cada vez, na partilha e negociação em torno das formas de comunidade e no jogo das relações de poder. O foco são os elogios funerários dirigidos a mulheres nos túmulos da Ática, marcadamente aumentados ao longo do período clássico, por se tratar de uma forma de conferir glória e renome públicos a figuras femininas. Às mulheres em geral, vincula-se um discurso normativo que tensiona os polos entre aparecimento e desaparecimento, fala e silêncio, de uma maneira que não pode ser compreendida apenas como a incidência da dominação masculina sobre “as mulheres”, em geral, mas antes de tudo como forma de colocar como problema a produção (social) do espaço político e a ação de “tornar comum”, *koinós*. Consideramos que essa ligação entre “a” questão do feminino e a do espaço político deriva do papel desdobrado pelo gênero e pela *exclusão inclusiva* das mulheres numa dimensão sociológica *constituente* em relação à forma poliade da comunidade em Atenas.

PALAVRAS-CHAVE: visibilidade, contextos funerários, mulheres, política.

ABSTRACT: In this essay the author intends to explore an approach to Politics that goes beyond its more or less institutionalized feature as delimited social spaces for government action, and takes it as a wider and socially spread process linked to the formation (and the even the possibility of existence) of communities and associations. The connection with the “public” or “common” sphere must emerge from a discussion concerning the appraisal of exposition and visibility as practices which define the agents and the space of politics, on every occasion, by way of the allotment and negotiation around the shapes of communities and the disputes of power. The main focus here consists of the eulogies addressed to women on funerary contexts in Attica, in remarkably higher number of occurrences in the classical period, because they are a way of granting glory and public renown to female figures. It is generally attributed to women a normative discourse that creates tension between the opposite poles of appearing and disappearing, speaking and silence, in ways that cannot be generally understood just as signs of male domination over “the women”. They should be primarily understood as a form of questioning the (social) production of political space and as *kóinos*, as “making common”

¹ Professora associada do Instituto de História da UFRJ e coordenadora do Laboratório de História Antiga. Apoio: CNPq e Faperj.

actions. The connection between “the” feminine and the political space problems should be considered as emerging from the role played by gender and by the *inclusive exclusion* of women in a *constitutive* sociological dimension concerning the poliadic shape of Athenian community.

KEYWORDS: visibility, funerary contexts, women, Politics.

I- Um âmbito para a política

Vamos começar colocando novamente a questão: o que é a política? Parece-me um exercício ainda muito válido sobre desengatar as tramas e promover a curiosidade, o estranhamento. Ainda mais porque, no conjunto da tradição da historiografia e dos estudos clássicos, ainda estamos confortáveis com a reserva de um âmbito específico para a política, vale dizer, a esfera institucional da pólis dominada pelos cidadãos. Durante muito tempo, esse modelo foi importantíssimo para as sociedades europeias ocidentais, modelo que de certo modo naturalizava a forma de associação reconhecida como cidade-estado.

Ao estabelecer os limites dentro dos quais pretendia discutir a política no mundo antigo, por exemplo, Moses Finley principiava com quatro exclusões. A primeira dessas exclusões servia para descartar um conceito amplo de política que pudesse ser aplicado a quaisquer relações de poder permeando grupos sociais. “O poder como exercício e o saber como regulamentação”² não seria, portanto, tema para um estudo no campo da política. Com a segunda exclusão, Finley procurava restringir a abordagem ao espaço institucionalizado mediado pelo estado. “Política acadêmica” seria, segundo ele, uma metáfora e não um objeto de análise válido para uma história da política. Com a terceira e a quarta exclusão, enfim, Finley deixava claro que, além da mediação do estado, a atividade política, para existir verdadeiramente, precisaria de um espaço institucional onde decisões fossem tomadas e executadas de modo vinculativo; um espaço, em outras palavras, em que houvesse processos de negociação, debates, julgamentos, deliberação e execução, com ampla participação dos grupos envolvidos (1983: 67-88). Excluídos do debate permaneceriam, então, não apenas os contextos que qualificaríamos como “civis”, mas ainda, no âmbito mesmo daquilo em que poderíamos reconhecer atividade de governo e administração, por exemplo, ficariam fora da análise as sociedades que não

² Foucault, 2008, vários artigos.

tivessem desenvolvido espaços constitucionais de atuação de grupos engajados, direta ou indiretamente, como cidadãos. Monarquias constitucionais, oligarquias, democracias, repúblicas parlamentares, presidencialistas, pertenceriam ao *político* cujo modelo teria se originado entre os gregos e romanos. Todas as demais formas de governo baseadas em maior ou menor grau na *autocracia* não pertenceriam a esse ambiente. Fechava-se, portanto, o circuito da política à esmagadora maioria das sociedades antigas, justificando o foco do autor na Atenas clássica e na Roma republicana.

Apesar de que, atualmente, todos possamos concordar até com relativa facilidade que essa abordagem restrita não dá conta de todas as práticas que consideramos políticas — nas últimas décadas cunhou-se, inclusive, no campo da história política noções como “cultura política” e “nova história política” —, uma desejável abertura para dimensões da vida social para as quais Finley diria que a política é metáfora e não atividade a ser descrita/ problematizada encontra-se apenas timidamente esboçada ou é sugerida de modo assaz cauteloso, evitando-se maiores polêmicas no campo de estudos das sociedades políades. Talvez pela força do paradigma finleyano e da Escola de Paris; talvez pela naturalização dos pressupostos que nos levam a ver na pólis uma forma de estado — ou a primeira forma de estado. Enfim, assunto sobre o qual poderíamos alongar a discussão, mas meu propósito é outro.

Trata-se de demonstrar que, sem nenhum prejuízo para uma abordagem da pólis que vise seu funcionamento institucional, sem prejuízo para a leitura já de há muito adquirida por nós, historiadores, de uma cidade-estado governada por um conjunto mais ou menos restrito de homens livres, há outra *questão política* a se pensar, uma questão bastante atual, certamente — reafirmando que toda história é história contemporânea —, mas também uma questão da política que vinha sendo formulada em contexto ateniense, reiteradamente, ao longo do período clássico: a questão da formação mesma da comunidade territorial, dos avatares de uma “vida comum” cujos laços não podiam ser totalmente explicados pela lógica da família ou do *oikos*. Quando Aristóteles, por exemplo, discute o tema da comunidade política, ele a percebe como uma projeção a partir das comunidades naturais relacionadas à família em direção à finalidade da autarquia, ao supremo bem. Em certo sentido, isto significa: a pólis é, sempre, um projeto, um “por fazer”, a finalidade do homem

que é, por natureza, político (Wolff, 1999). E o que vemos ser reafirmado em vários discursos anteriores à *Política* é: formar comunidades é um artifício humano (ver Andrade, 2001), instável, portanto, problemático a ponto de que seja preciso, sempre, trazer para o centro do problema da política (a “prática da pólis”) um campo de considerável indeterminação, um *possível*. Este *possível* é um tema; como, por exemplo, o tema da ginecocracia, ou o tema caro a Jean-Pierre Vernant da “encruzilhada da decisão” em que o trágico no teatro coloca os homens cidadãos (Vernant & Vidal-Naquet, 1988: 41-76). Nós não temos mais olhos para divisar o horizonte do possível, a comunidade política como projeto do homem livre;³ nossas sensibilidades estão todas capturadas pelo amor ao objeto dado. As coisas são e devêm, ponto-final. Mas se uma reflexão clássica, ateniense sobre a política coloca insistentemente o problema da instabilidade da pólis, da necessidade constante de militar para constituir a cada vez a comunidade e não para simplesmente e estaticamente governá-la (Veyne, 1984), aí então, é preciso compreender precisamente o que é *esta* política, ou seja, esta prática contínua da pólis. Aproximarei essa prática daquilo que Antonio Negri (1999) chama de potência constituinte, na medida em que for lícito e adequado conceber essa potência no sentido aristotélico de potência, e não propriamente como necessária mutação.⁴ Vou propor, ainda, que pensemos esse âmbito constituinte como aquele em que certos estatutos e diferenciações ganham matizes de pluralidade ao invés da unidade proposta pela politeia, como, por exemplo, quando o cidadão é também e efetivamente (não como representação relativa) o artesão, o pai, o marido e o amigo de seu vizinho meteco, além de senhor de um par de escravos. Devemos nos perguntar se uma prática da pólis, nesse âmbito, uma reavaliação constante de sua potência e seus contornos, é efetuada *apenas* por um grupo de cidadãos. Minha resposta seria negativa: a potência constituinte envolve relações, não estatutos pré-definidos, embora esses estatutos entrem e tenham seu papel estratégico e/ou tático, a cada vez, nessas relações.

³ Embora essa visão esteja presente na filosofia de Hannah Arendt (ver 2000, 2002) e Martin Heidegger (ver 1992, esp. p. 94-97).

⁴ No sentido aristotélico, a potência não é o que tende à efetuação. O ato, os feitos ou a geração dos seres vivos mantêm a potência originária como potência na *arkhê*, princípio. Para Antonio Negri, o poder constituinte tende a efetuar a mudança, é a força viva da multidão, a revolução, enquanto a noção de revolução não está presente na filosofia grega, que trabalha com o tempo cíclico, não com o tempo evolutivo. Ver Wolff, 1999 e Negri, 1999: 57-148.

Em meu livro *A Vida Comum* (2002), analisei um aspecto dessa problemática da política envolvendo projetos de consenso (práticas discursivas, certamente), a partir dos quais procurava-se negociar e reiterar a hegemonia dos cidadãos de pleno direito sobre o espaço habitado, trazendo à tona a vida comum tomada pela dimensão cotidiana dos encontros e interações. Um dos elementos que pude perceber, então, mas não desenvolvi totalmente, foi o investimento sobre uma certa representação da cidade, do espaço “urbano” (*ásty*) que poderíamos caracterizar mais como sua supressão ou sua ausência da iconografia dos vasos áticos do período. Outros espaços eram representados: o campo, a casa, por exemplo, espaços internos em geral, espaços de sepultamento, etc. Por outro lado, em sua oração fúnebre reportada por Tucídides, Péricles fala a uma multidão de cidadãos e não cidadãos, discursando sobre a beleza dos atos dos mortos em guerra:

Não considerai somente em palavras as vantagens, sobre as quais nada se compreenderia ao se insistir longamente, falando-se sobre todo o interesse que há em rechaçar o inimigo; contemplai antes, a cada dia [*kath'hēméran*], na sua realidade, a potência da cidade, sede tomados, e quando ela vos parecer grande, dizei que os homens que adquiriram tudo isto mostravam audácia, discerniam seu dever, e na ação, observavam a honra (*História da Guerra do Peloponeso*, II, 43),

procurando fazer com que sinalização de grandeza dos monumentos atenienses fosse significativa da bravura e da *aristeía* de seus cidadãos guerreiros. Ora, ao sugerir isso, Péricles procura direcionar o olhar de seus ouvintes para essa cidade, a cidade de certo modo produzida por ele, mas uma cidade nada cotidiana, basicamente uma cidade-*pólos*, uma Cuco-nas-nuvens feita de arquétipos de cidade, reproduzindo o mote do discurso político dos cidadãos para os outros: Atenas são os atenienses. Não cabe aqui a questão da eficácia do discurso, mas das suas estratégias; não interessa saber se as palavras de Péricles produziam efeito factual nas pessoas. Mas interessa que, dentre todos os argumentos possíveis para dizer que os atenienses eram os melhores, ele tenha escolhido precisamente um que descarna a cidade e deslegitima o uso cotidiano de seus espaços vividos.

A visibilidade de uma outra experiência, múltipla e difusa, na qual diversas pessoas se cruzam, se falam, interagem é obscurecida na proposição de

Péricles. Experiência esta, aliás, que esteve presente e foi tematizada pela filosofia, quando ela se ocupou da pólis.⁵ Assim como a visada “cidadã” da pólis promovia constantemente a separação nítida entre masculino e feminino (Loroux, 1989), esfera do *oîkos* e esfera pública (Redfield, 1994), fazendo desaparecer uma das partes no discurso político dos cidadãos (o feminino, a casa), essa perspectiva também retirava do cotidiano o múltiplo, tentando fazê-lo discorrer sobre o Um: pólis = politeia. Só o fato disso aparecer de algum modo como argumento já deveria ser sinal de que tais separações eram impossíveis, sendo sempre parte de negociações que nos chegam através de discursos normativos que, no entanto, têm sempre um porém: o homem belo e bom manda na casa, mas sua mulher o complementa; o homem governa, mas o governo do masculino sobre o feminino é político; as mulheres não devem aparecer em público, mas no entanto estão insistentemente onde não deveriam, no teatro trágico, no teatro cômico, na iconografia, nos discursos dos oradores, nos cemitérios...

Mas... contudo... conjunções adversativas, diz a gramática. Giorgio Agamben nos fala da exclusão inclusiva, da vida nua incluída como exceção na lógica do poder soberano. Agamben discute muito rapidamente sua ideia a partir da *Política*, de Aristóteles, na introdução ao primeiro volume do *Homo Sacer* (2007: 9-22), chamando a atenção para a representação do homem “animal político” como uma forma de qualificar a vida nua, tornando-a *bíos*, uma vida. Ele entende bem, em outros estudos (*A Comunidade que Vem; Profanações*, e outros), que a qualificação do *ánthrōpos* como animal político não se faz separando, classificando a vida do homem da dos viventes em geral. O *lógos* qualifica o homem para a finalidade política; mas a mera vida que faz dele um vivente “qualquer” continua lá, na esfera da necessidade, da geração da vida, o *ephēmeros* para onde convergem senhor/escravo, homem/mulher, pais/filhos (Aristóteles, *Política I*; ver Andrade, 2002). A questão é, justamente, posta pela política. Tomada em sua dimensão discursiva, como campo em que se coloca a problemática do *comum*, a política não se mostra, apenas, narcisicamente; ela mostra também os seus limites. Trabalha-se nela para delimitar contornos e não tanto para separar e excluir. E penso ser por isso, mais do que pela lógica da honra e da vergonha, que ver e ser visto, publicizar,

⁵ Por ex., Platão, *Crítias*, *As Leis*, *República*; Aristóteles, *Política*.

expor ou não expor, são práticas da política na Atenas clássica. Não porque dependam ou definam o exercício de um poder (soberano), apenas. Mas porque a visada do olhar vai às margens, não para controlar ou disciplinar ou dominar, mas para acercar-se das margens, incluí-las como a sua exceção. Abstrato demais? Hora do exemplo.

A pergunta agora então é: se levamos em consideração a dimensão constituinte da “exclusão”, o que pode representar a *exposição* das mulheres, e não tanto mais o esperado do ideal normativo dos cidadãos, a saber, sua desapareição no interior da casa? Abordei esse uso político do feminino nos teatros trágico e cômico atenienses (2001). Nesse caso, contudo, tratava-se de analisar tópicos de um discurso que constituía o feminino em sua ambiguidade, como raça das mulheres e como mulheres da cidade. Uma outra questão é tomar uma prática de exposição das mulheres nos contextos funerários. Isso tem lá sua importância, pois assim como o espaço do teatro ou o da ágora (analisado por Vlassopoulos, 2007), os cemitérios são lugares públicos de uma atividade pública de exposição e elogio fúnebre; espaços de exposição, de aparição, mas não espaços políticos em sentido estrito, quer dizer, *a priori*. Como diz Vlassopoulos, são “espaços livres”.

II- Exposição das mulheres em contextos funerários

Quero, então, discutir a presença política das mulheres na pólis. À primeira vista, isso nos aparece como um contrassenso, considerando-se o contexto historiográfico todo centrado na cidade-estado e em seus cidadãos. Uma contrariedade que nos empurra para outros espaços em que a cidade se articula politicamente, margens, franjas, digamos, entre os grupos sociais excluídos da atividade política de tipo “estatal” e ao mesmo tempo incluídos na esfera das famílias. Porque, quando falamos de *cidadãos*, imediatamente somos levados à figura dos indivíduos que “pactam” uma sociedade política que confere governabilidade ao campo social diferenciado. Contudo, os cidadãos em uma pólis não são esses indivíduos. Eles nada pactuaram, eles lutaram com as aristocracias no sentido de participarem em maior ou menor grau na condução dos assuntos comuns. Além disso, cada um desses cidadãos é também e indissolavelmente um chefe de família. Imbrica-se no cidadão, *portanto*, a condução do “comum” e a gestão do “próprio”, do patrimônio (ao menos em

termos esquemáticos). As mulheres a quem os atenienses denominavam *astái*, “cidadãs” têm um papel importante, constantemente reiterado pelos ideais normativos que punham em seus lugares homens e mulheres, tanto na gestão cooperativa da casa quanto num domínio fundamental para a vida da comunidade políade, que era o da religião. Começo, então, por esse ponto, e gostaria de contribuir para que, um dia, possamos compreender melhor como as mulheres se relacionam com a *sua* pólis (a pólis de suas famílias). Mas isso também é muito interessante, porque, de fato, a questão da política não separa de forma tão nítida as mulheres cidadãs das mulheres não cidadãs. Ela as aproxima, conforme podemos constatar em alguns textos principalmente do teatro, comédias e tragédias.⁶

Começo por destacar uma observação de Jean-Pierre Vernant da qual não discordo. Em seu livro *As Origens do Pensamento Grego* (1982), Vernant diz que uma das características mais fundamentais do universo espiritual da pólis é a valorização do *koinós*, da esfera do *público*, da “publicidade” da vida, e isso em um contexto histórico em que o *dêmos* retira das famílias aristocráticas diversas prerrogativas religiosas e, sobretudo, privilégios de governo. A questão da valorização social do domínio público atinge as mulheres de Atenas de algumas maneiras.

A mais reiterada dessas maneiras é aquela que focaliza o lugar das mulheres dentro da casa, no *oîkos*. A valorização do público no âmbito da sociedade políade ateniense teria um efeito restritivo sobre as possibilidades de *aparição* no espaço comum para as mulheres, o que podemos exemplificar com uma das sentenças mais emblemáticas com relação a essa restrição:

Por outro lado, se é preciso falar sobre a virtude das mulheres, para o grande número daquelas que serão viúvas agora farei brevemente uma exortação. Grande será a glória daquelas que não tomarem baixas iniciativas que modifiquem sua natureza; e a melhor de todas será aquela menos falada, bem ou mal, entre os homens *viris* (Tucídides, HGP, II.45.2).

⁶ Por isso, não vou restringir a questão às mulheres de famílias cidadãs. Vou me permitir extrapolar esse estatuto, partindo das evidências que nos chegam de alguns textos trágicos e cômicos, de como as mulheres, confrontadas com o espaço político institucional masculino geralmente agrupam-se à parte como “raça feminina” ou como “*dêmos* das mulheres”, e por aí vai. Estudei esses casos em diversos momentos anteriormente, então não vou me alongar sobre isso também. Ver principalmente Andrade, 2001, 2002, 2014. Penso em tragédias como *Medeia*, *As Troianas*, *Antígona*, *Hécuba*, e muitas outras, principalmente de Eurípides; penso ainda nas comédias de Aristófanes que tematizaram de algum modo a possibilidade do governo feminino: *Assembleia das Mulheres*, *Lisístrata*, *Tesmoforiantes*.

Esta é uma exortação de Péricles em sua oração fúnebre, e não nos causa nenhuma estranheza. Muito pelo contrário, parece bem familiar. Que as mulheres tenham boa reputação, quer dizer, nenhuma reputação; que desapareçam da arena pública reservada aos homens *viris*; que se calem, etc, são conselhos comuns a diversas sociedades patrimoniais e patriarcais mediterrâneas. Nossas expectativas não são de modo algum desafiadas, e reconhecemos algo que vai por si, *naturalmente*.

Não pretendo contestar o ideal normativo. Ao contrário, pretendo enfatizá-lo, aproximando-me dele a ponto de extrair mais detalhes do que está sendo dito, ou melhor, *como* está sendo dito.

Tucídides reporta na íntegra a Oração Fúnebre de Péricles. O contexto é, portanto, o dos funerais públicos aos mortos em guerra, no primeiro evento desse tipo datado do período de conflitos entre atenienses e lacedemônios. Sabemos alguma coisa sobre esse contexto e sobre o gênero do *epitáphios lógos*, bem como sobre suas condições de surgimento, pois alguns estudiosos de história literária e arqueologia ocuparam-se do assunto. Em *A Invenção de Atenas* (1994), Nicole Loraux evidencia a relação entre o elogio público aos mortos, os ideais cívicos e, precisamente, a predominância valorativa do espaço público e da mais estrita identificação (cívica) dos atenienses a sua pólis. Como gênero discursivo, a oração fúnebre configura um elogio da cidade, da politeia, elogio que de certo modo copia as fórmulas heroicas dos epitáfios privados dos aristocratas do período arcaico, fazendo recair esse viés aristocrático, essa virtude dos “melhores” sobre o espaço comum, sobre o *dêmos* e a politeia como um todo.

Sabemos por outros estudos voltados para a arqueologia — penso aqui principalmente na análise de S. Humphreys (1983) e no livro de Ian Morris (1992) — que essa emulação democrática dos ideais heroicos sobre a morte dos soldados é acompanhada de tensões entre as prerrogativas do *dêmos* e das famílias abastadas, por um lado, e regulamentações incidindo sobre o aparato nos funerais privados, por outro lado. Por mais que algumas referências sejam bem posteriores ao período clássico ateniense, as coincidências entre o fenômeno estudado pela arqueologia e o processo de regramento dos funerais privados reportado pelos textos nos autoriza a problematizar a questão da seguinte forma: dentre os diversos pontos de choque entre os “poucos” e os

“muitos” no processo de conformação da politeia ateniense, coibir as manifestações privadas de luto — e coibir a presença e exposição das mulheres nas procissões da *ekphorá* — parecem ter constituído problemas importantes. O que sugere uma tensão entre as práticas funerárias de exposição e aparato das famílias e o espaço político “igualitário” concebido para a politeia.

A oração fúnebre aos mortos em guerra ganha força num contexto em que mesmo as estelas funerárias comemorativas dos mortos são proibidas. Sem estelas, sem dizeres; sem dizeres, sem elogios. Os soldados passam a “representar”, no espaço funerário, a coletividade como um todo. Funerais privados, elogios, estelas funerárias, aparecerão novamente no último quartel do século V a.C., mas como sugere Humphreys, dessa vez perfeitamente integrados ao ideário cívico (as famílias de alguma forma entraram em cena na reprodução do civismo. Acredito que a predominância da *patris* nas Orações Fúnebres posteriores tenha a ver com isso).⁷

Ora, nesse processo, algumas coisas mudam também para as mulheres no que concerne aos funerais privados. No período arcaico, os túmulos de jovens homens e combatentes parecem ter constituído a maioria, embora qualquer dado quantitativo seja muito difícil de recuperar. Para a Ática, dentre algumas centenas de estelas dedicadas a homens, aparecem em torno de seis para mulheres. Os elogios são bastante diferentes, se é que podemos falar em elogios para mulheres. Homens recebem fórmulas épicas e heroicas da “*aretés tés sōphrosynēs*”, virtude e prudência, quase sempre. Das mulheres, apenas somos informados do nome ou do parentesco com pai e irmão (não sabemos de nenhuma dedicada por maridos); geralmente são moças virgens e os epitáfios explicam as causas da morte ou “desculpam-se” pela morte prematura da jovem, antes do casamento (ver Andrade, 2004).

Após longo período sem referências aos espaços de sepultamento (vejam bem: ainda se veiculam imagens dos contextos funerários nos vasos

⁷ “Este é um dos fatores mais significativos na História da comemoração dos mortos na Ática. A comemoração no período arcaico era agudamente estratificada: sepulturas e monumentos esculpidos, assim como os funerais suntuosos, proclamavam alto e claro que o morto pertencia à elite. Visitar os túmulos de ancestrais famosos não era um dever sagrado, mas um modo de lembrar aos contemporâneos a glória da família de alguém. Foram os funerais públicos para os mortos em Guerra que trouxeram pela primeira vez as honras do funeral heroico ao alcance de todo cidadão ateniense, e eu sugeriria que esta foi uma significativa mudança, que estimulou o desenvolvimento, no final do século V e IV século, de monumentos comemorando as virtudes domésticas do cidadão comum. Longe de ter sido gradualmente destruída pelo crescimento do estado, como pensava Fustel, a ideia de um túmulo visível para cada homem e a “continuidade” de todos os *oikoi* foi provavelmente gerada por ele” (1983: 121, trad. minha).

cerâmicos; ainda se tematiza a morte, suas razões, os elogios heroicos, no teatro trágico), voltamos a encontrar estelas funerárias dedicadas a mulheres, poucas no século V, e um número significativo no século IV a.C. E é muito interessante perceber que, agora, são os maridos, principalmente, às vezes os pais, que dedicam elogios a filhas e esposas. Elogios: virtude, prudência imorredouros, conhecidos por todos, etc. Vejamos alguns exemplos:

É do destino que tudo o que vive tenha que morrer; e tu, Pausímaca, deixaste para trás uma penosa dor como quinhaō de seus progenitores, tua mãe Fenipe e teu pai Pausânias. Aqui eleva-se um memorial de tua virtude e prudência para que os passantes o vejam. (GV 1654; Peania, c. 390-80 a.C.)

Esta mulher deixou para trás seu marido e seus irmãos, e (legou) a sua mãe pesar, uma criança e renome por uma grande virtude que não envelhecerá (megálēs te aretēs eúklean agērō). Aqui, alguém que alcançou a virtude inteira (pāsēs aretēs), Mnesarete, é mantida na câmara de Perséfone (thállamos). Mnesarete, filha de Sokrates. (Clairmont1, pl. 15, 30; GV 1962; c. 380 a.C.)

Seja qual for o melhor elogio de uma mulher entre os homens, Kalliarista, filha de Phileratos, gozava dele quando morreu, por sua virtude e prudência; por isso seu marido Damokles fez construir para a esposa um memorial de seu amor. Assim, possa um bom destino esperar por sua vida. (Clairmont 1, pl.16, 32, c. 375 a.C. [Rhodes, estilo ático])

O corpo se contém debaixo da terra, mas prudência, Crisante, um túmulo não esconde. (Clairmont1, pl. 18, 34; GV 1778; Atenas, c. 380 a.C.)

O corpo de Timokleia encerra-se nas dobras da terra. Tua virtude deve permanecer pela eternidade, pois a memória da nobreza é imortal (Clairmont1, pl. 18, 37 Atenas, c. 380 a.C.)

E por aí vai. É claro, esses não são os únicos elogios, mas eu os destaco aqui pela semelhança formal com os elogios masculinos do período anterior. E pela maneira clara com que eles contrariam os ditames de Péricles sobre o que deve ser dito — ou simplesmente não dito — sobre as mulheres. Essas mulheres morrem com glória.

Voltemos ao *epitáphios lógos*. Péricles menciona virtudes das mulheres e enfatiza que nada deve ser dito sobre elas *entre os homens viris*. A tradução se justifica: “mulheres” diz-se *gynaîkai*; mas homens não se diz “*andrôn*”; diz-se

“arsénōn”, “masculinos”. Não é entre os homens, simplesmente, mas entre os viris que não se deve escutar nada sobre as mulheres. Então, como juntar as peças? Contextos funerários, tensões entre as prerrogativas do *dēmos* e as das famílias em espaços funerários; e uma “sociedade”, um “público” que poderia prestar ouvidos aos elogios que é formado por “homens viris”.

Tratando-se de um discurso eminentemente cívico, defenderia, primeiro, que os “homens viris” de Péricles não são os representantes do sexo biológico masculino, mas simplesmente os guerreiros, como figuras idealizadas do cidadão soldado. São “os atenienses”, especificamente aqueles a quem se prestam as honras na ocasião dos funerais, honrando-se com isso também a cidade e sua politeia. Há, portanto, um viés profundamente político nas palavras do líder do *dēmos*, através do qual o que denominamos *gênero* (masculino / feminino) é utilizado, *também*, para efetuar um crivo entre os “homens viris” e os outros. Certamente, a exortação de Péricles atinge as mulheres através do foco naquelas que se encontravam viúvas por causa da guerra. Mas não se trata de uma simples oposição essencialista entre dois sexos biológicos, a censura, nesse caso, entra e se efetua em uma determinada conjuntura.

Em segundo lugar, o viés político das palavras de Péricles, embora reafirme o privilégio dos soldados-cidadãos e se refira, portanto, à delimitação das prerrogativas de governo do *dēmos*, não se desdobra *dentro* da arena política institucional, mas no diálogo *fora* dela, mesmo que apontando para a sua posição hegemônica com relação ao quadro social mais vasto (mulheres, estrangeiros, escravos ou simples ouvintes na ocasião dos funerais). Assim sendo, dizer que a virtude de uma mulher resume-se a que não se fale dela “entre os homens viris” é uma proposição *política*, e não simplesmente uma exortação moral que congela as realidades estáticas de relações de dominação entre os sexos. E por que, afinal, o ponto de vista de Péricles é político nesse caso em particular? Porque está em jogo uma dinâmica de visibilidade e de exposição na vida comum. Lembremos que as mulheres atenienses possuem um papel especial nessa vida comum, relativo às práticas religiosas que oficiam pela comunidade e não tanto pela família.⁸ As esposas devem resguardar-se

⁸ “[...] discuto que enquanto em uma esfera particular da vida pública a religião as mulheres eram complementares e iguais aos homens, na vida privada, no *oikos* elas eram desiguais e subordinadas ao chefe de família até mesmo nos assuntos religiosos” (Sourvinou-Inwood, 1995: 111; trad. minha).

precisamente porque elas *podem* falar como politeia, o que quer dizer, porque isto é *possível*. Tomemos o exemplo de Lisístrata, na peça de mesmo nome:

Escutem todos, ó cidadãos, pois abordamos um assunto útil à cidade, o que é natural posto que ela me nutriu no luxo e no brilho. Já na idade de sete anos, eu era arréfora; aos dez anos eu triturava o grão para nossa Patrona; depois, coberta com a pele, eu fui 'ursa' nas Brauronias. Enfim, ao me tornar grande e bela moça, fui canéfora, e carreguei um colar de figos secos. (Lis, vv.635-645.)

Lisístrata fala à comunidade. Ela pode fazê-lo porque seu texto foi escrito para ser uma “comédia”? Ela pode fazê-lo porque Lisístrata era, realmente, uma sacerdotisa, e portanto ocupava um cargo público? Seja como for, me interessam os argumentos e não a validade ou não de seu lugar de fala. Ela clama ter sido “nutrida” por Atenas. Ela afirma ter realizado todos os ritos reservados às meninas e moças das famílias aristocráticas que perfaziam o elo de ligação entre as moças das famílias cidadãs e a pólis. Ela não diz que o fez por ser filha de fulano, esposa de cicrano. Seu direito à palavra, ou melhor, seu direito presumido à palavra, ela (ele, Aristófanes) não o percebe na esfera das relações familiares, mas precisamente na religiosidade da comunidade políade. Quando se trata de instituições políades, portanto, parece-me que, para as mulheres, elas seriam outras; e pólis, comunidade política, poderia querer dizer, e de fato se disse assim, frequentemente nos textos clássicos, território, no sentido religioso mesmo da comunicação entre o habitat e a obra dos homens e a dimensão de realização dos deuses.

O exemplo de Lisístrata não é único. Ao contrário, é comum ver as heroínas do teatro pedirem a palavra ou falarem a um público sobre assuntos de interesse comum. Nos espaços funerários, nas sepulturas dispostas na maioria das vezes ao longo das entradas principais da *ásty* e seguindo suas principais vias, são as famílias (pais ou maridos, com mais frequência) que dão voz e elogiam as esposas e filhas, chamando-as virtuosas, prudentes no século IV a.C. Esse fenômeno pode ser, e foi abordado, tendo suscitado diversas hipóteses (Osborne, 1997; Burton, 2003; Andrade, 2011) que não pretendo avançar aqui. Enfatizo, contudo, a relação entre a palavra das ou sobre as mulheres, a perspectiva religiosa sobre a pólis como território habitado e conduzido pela comunidade política e a aparição, a exposição do feminino que essa última

perspectiva parece promover. Há uma *política* aqui; uma prática da pólis. Mas para que possamos compreender essa possibilidade como algo dado dentro do campo político ateniense — e não algo que lhe seja exótico, que seja para a política espécie de recalque — é preciso modificar o viés pelo qual nós naturalizamos a relação da política com o pacto e com o governo. Temos que explorar mais, por seu turno, uma noção de política que enfatize os processos de negociação, o convergir e o formar-se de *comunidades*, processos *constituintes* que antecedem, coexistem e sucedem as instituições.

Péricles discursa em meio às sepulturas do Cerâmico extramuros, em um período em que já se percebe uma certa retomada dos espaços privados de sepultamento. Há uma série de tensões perpassando a conjuntura: os oligarcas simpáticos ao regime espartano; a identificação das sepulturas privadas com famílias aristocráticas (mesmo que nem todas sejam verdadeiramente aristocráticas ou cidadãs); a importância das mulheres nos ritos funerários e a paulatina reentrada das mulheres nesses espaços que lhes confere nome, glória, publicidade, *visibilidade*. Eu estaria tentada a sugerir que o regime democrático ateniense não via, inicialmente, com bons olhos a presença feminina no espaço público das necrópoles, protagonizando requisições públicas quanto à honra, virtude e renome, já que essa presença pública de mulheres poderia vincular-se à apropriação privada da visibilidade pública; à apropriação privada dos elogios heroicos aos mortos. E, contudo, é a própria *comunidade* democrática que, ao retomar os ritos privados de comemoração aos mortos, confere essa visibilidade heroica às suas mulheres. Mas para compreender isso em toda a sua amplitude, teríamos que entender melhor esse “privado”, ao qual denominei em um estudo publicado intitulado *A Vida Comum: espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica, o espaço doméstico* (precisamente, espaço habitado, espaço da vida comum dos habitantes, que, com algumas sérias restrições, poderíamos fazer coincidir com a noção de *geopólis*, discutida por Josiah Ober, 1996: 161-187).

Com esses encaminhamentos, quero enfatizar a agência política que a sociedade políade vinculava às mulheres. Não falo de indivíduos do sexo biológico feminino; não falo de grupos de mulheres, mas de um horizonte de expectativas confrontando a presença pública e a visibilidade “antinormativa” das mulheres em espaços onde se desdobravam as tensões entre o *dêmos*, os que governavam a pólis, e os que nela viviam. A questão da visibilidade

feminina em contextos funerários não é uma questão de práticas, hábitos, costumes da família. Enfim, falar ou não falar “delas” concerne às negociações liminares e nunca resolvidas de uma vez por todas, da hegemonia do “clube de homens viris” sobre a comunidade sob o governo da pólis. O questionamento do tema do feminino e da política nos leva em direção a uma dimensão de abertura, portanto, da “comunidade política” à “prática política da comunidade”.

Bibliografia

- AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Lisboa: edl. Presença, 1993.
- _____. *Homo Sacer. Poder soberano e vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- _____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ANDRADE, M. M. *A cidade das mulheres. Cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: LHIA, 2001.
- _____. *A vida comum: espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- _____. *Público, Privado e Contextos Funerários*. Phoênix, v. 10, 2004, p.229-245.
- _____. O Espaço Funerário: comemorações privadas e exposição pública das mulheres em Atenas, séculos VI-IV a.C. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 31, n. 61, 2011, p. 185-208.
- _____. A Cidade das Mulheres: cidadania feminina ou a polis revisitada. In: Feitosa, L. et alii (orgs). *Amor, desejo e poder na Antigüidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Unicamp 2003 / Unesp 2014.
- ARENDT, H. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2002.
- BURTON, D. Public Memorials, private virtues: women on classical athenian grave monuments. *Mortality*, vol. 8, no. 1, 2003, p. 20-3.
- CLAIRMONT, C. *Gravestone and Epigram*. Mainz: Von Zarbern, 1970. (Clairmont 1)
- FINLEY, M. I. *A política no mundo antigo*. Lisboa: eds. 70, 1986.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Parmenides*. Indianapolis: Indiana UPress, 1992.
- HUMPHREYS, S. "Family Tombs and Tomb Cult in Classical Athens: tradition or traditionalism?". *The Family, Women and Death*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983, p. 79-130.
- LORAUX, N. *Les Expériences de Tirésias*. Paris: Gallimard, 1989.
- _____. *A invenção de Atenas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994b.
- MORRIS, I. "Taking it with you: grave goods and Athenian democracy". *Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 103-127.

NEGRI, A. *O poder constituinte*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

OBER, J. *The Athenian Revolution: essays on Ancient Greek democracy and political theory*. Princeton, Princeton University Press, 1996.

OSBORNE, R. Law, the Democratic Citizen and the Representation of Women in Classical Athens. *Past and Present*, 155, 1997, p. 3-33.

PEEK, W. *Griechische Vers-Inschriften*. I. Grab-Epigramme. Chicago: Ares Publishers, 1988 (GV).

REDFIELD, J. O Homem e a Vida Doméstica. In: Vernant, J.-P. (Ed.), *O Homem Grego*. Lisboa: edl Presença, 1994, p. 147-171.

SOURVINOU-INWOOD, C. “Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern”. In: Reeder, Ellen. (ed.), *Pandora*. Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 111-121.

WOLFF, F. *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso editorial, 1999.

VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1982.

VERNANT, J.-P., & VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

VEYNE, P. “Os Gregos Conheceram a Democracia?”. *Diógenes*. UNB, 6, 1984, p. 57-82.

VLASSOPOULOS, K. Free spaces: identity, experience and democracy in classical Athens. *Classical Quarterly*, 57.1, 2007, p. 33-52.

