

Representações da Cidade Antiga

*categorias históricas
e discursos filosóficos*

Gabriele Cornelli (Org.)

DIÁLOGOS DA VIDA COMUM: OS ESPAÇOS FUNERÁRIOS E A CIDADE ANTIGA

Dialogues from Ordinary Life: Funerary Spaces and the Ancient City

Marta Mega de Andrade¹

Resumo: Este texto procura fazer uma reflexão sobre a dimensão pública dos espaços funerários na cidade antiga, discutindo sua importância para modalidades de *exposição*, e assim de *publicização* não tanto de idéias e valores, mas de imagens, proposições de identidade, requisições de *status*, em uma palavra, *reconhecimento*. Trata-se de uma reflexão inicial, pois, no que tange àquilo que podemos compreender como *contexto funerário*, arrolamos aqui apenas alguns fragmentos de uma primeira tentativa de aproximação dos espaços funerários, pela menção à “necrópole” do *Keirameikos*, junto aos resultados da primeira fase da pesquisa *Contextos Funerários e Exposição Feminina em Atenas*, que aborda um conjunto de dedicações funerárias feitas para e por mulheres na Ática, entre os séculos VI e IV a.C. A idéia é fazer dialogar o *espaço* e o *texto*, reaproximá-los para fundamentar a hipótese de que os espaços funerários, com suas estelas e epitáfios gravados na pedra, constituíam o que se pode definir como um contexto dialógico cotidiano, onde se podem encontrar inextricavelmente conectadas certas “funções” de publicização e exposição ligadas aos monumentos em pedra e a necessidade de expressão das famílias em um contexto mais amplo do que a esfera de trânsito dos cidadãos e da cidadania.

Palavras-chave: Contextos funerários, espaço público, morte, epigramas femininos, gênero e poder.

Abstract: This text is about the public dimension of funerary spaces in the ancient city. It discusses its importance on some modalities of exposure and making (oneself) public, not only by values or ideas but also by images, identity propositions, status claims, *social acknowledgment*, to be sure. Yet it represents a primary reflexion, so that in what we can understand as *funerary contexts*, we bring here only some fragments on a first attempt on approaching funerary spaces through an overview of the *Keirameikos* “necropolis”, together with the results of the research on *Funerary Contexts and Female Exposure in Athens*, that’s so far about a group of funerary dedications to and by women of Attica, within VI and IV centuries b.C. The idea is to create a dialogue between *space* and *text*, bonding and connecting them to give basis to the hypothesis that funerary spaces, with their steles and engraved epitaphs formed something as a dialogical context in everyday life, in which one could find deeply connected public functions of exposure tied to the monuments made of stone and the family will of expression in a broader context than the citizens/citizenship self-defined civic space.

Keywords: Funerary contexts, public space, death, female epigrams, gender and power

Espaço

Quando falamos em espaços funerários, em nossa formação de historiador ou arqueólogo, somos levados diretamente às chamadas necrópoles, características das paisagens das ruínas de cidades antigas. São estruturas mais

¹ Professora do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutora em História pela USP. Este artigo apresenta resultados da pesquisa *Contextos Funerários e Exposição Feminina em Atenas*, realizada com apoio do CNPq.

ou menos delimitadas, dependendo da cidade, presentes em locais geralmente contíguas aos muros que definem o recinto central da *asty*, e nas margens das estradas, adjacentes aos rios. Tais estruturas fornecem, de há muito, informações preciosas sobre as sociedades antigas; grande parte dos vestígios materiais da iconografia que chegaram até nós, por exemplo, são tributários das deposições em túmulos para sua preservação: centenas de milhares de vasos de cerâmica pintados puderam ser, assim, por nós, vistos, tocados, estudados.

Estamos acostumados, portanto, com o uso funerário de determinados lugares e com seu estudo arqueológico. Estamos também cientes de que esses espaços de uso funerário não são nossos cemitérios – daí a tentativa de diferenciá-los pelo termo *necrópole*. Mas este termo também pode dar uma noção equivocada da organização do espaço de que se fala (Argolo, 2006: 71 *passim*). Isso porque, apesar da presença massiva dos enterramentos e dos monumentos funerários em determinadas épocas, não podemos dizer que se trata de um espaço reservado para uma finalidade estritamente funerária, estritamente religiosa e ritual. Vale dizer, ainda, que não havia expressão no vocabulário dos gregos do período clássico para designar o que hoje chamamos de “cemitério” (Closterman, 1999: 158).

Tomemos o caso de Atenas. Na cidade, mais precisamente em suas “bordas”, como veremos, dispunham-se diversos sítios de enterramentos, concentrados em algumas regiões como a noroeste, onde, desde tempos remotos, costumava-se erigir túmulos, enterrar os mortos ou as cinzas, na região que conhecemos como a do *Keirameikos* extramuros.²

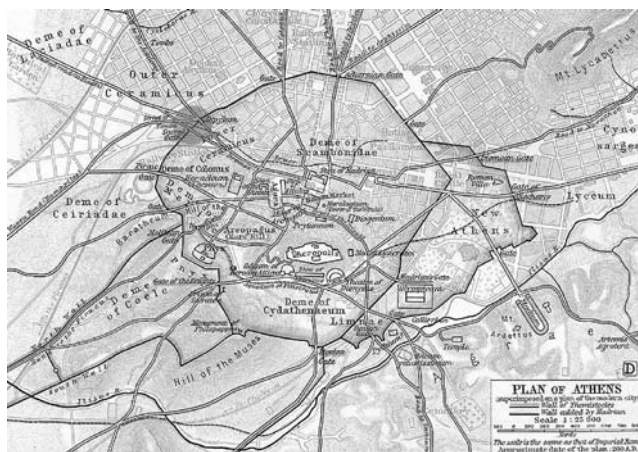


Fig. 1 – Plano de Atenas³

² Para uma descrição mais detalhada das regiões utilizadas para sepultamentos nas aforas de Atenas, remetemos ao trabalho de Argolo (2006), especialmente o capítulo 2. Disponível no banco de dissertações e teses da USP.

³ Grifo da autora, sombreado, mostrando área (aproximada) interna e externa de sepultamentos no *Keirameikos*.

Através do plano da cidade, podemos localizar, a noroeste, a posição aproximada da mais conhecida necrópole da Ática, no *Keirameikos* (na fig. 1, em sombreado). Geralmente, os espaços escolhidos pelas pólis, de forma planejada ou não, para o sepultamento de seus mortos, conformavam-se na parte externa dos muros que delimitavam o espaço urbano. Eram ligeiros ou grandes aglomerados de sepulturas, algumas delas coletivas, outras individuais, e mais para o final do século V a.C., na Ática, difundiram-se os recintos familiares (*periboloi*).

Característica das mais comuns nesses conjuntos de sepultamentos era a proximidade dos rios desde uma época mais antiga, nesse caso, seguindo o curso do Eridanos e concentrando-se numa área contígua às vias de maior circulação, como em Atenas, o entroncamento das vias sagrada, panatenaica e o caminho para Colona e para a Academia (começando no *dromos*, ligando a *asty* a uma parte significativa da mesogéia), terminando o perímetro pouco antes dos (e muitas vezes nos próprios) muros da cidade. Mas essa “exteriorização” da necrópole somente ocorreu em Atenas no final do período arcaico, quando todos os sepultamentos da zona do *Keirameikos* até a ágora cessaram, e, com a construção da muralha de Temístocles (478 a.C.), passaram a concentrar-se na parte externa do “bairro” de artesãos e ceramistas.

E por quê? As explicações dão conta tanto de um aspecto religioso e ritual, ligado à sacralização do recinto amuralhado da cidade e afastamento do *miasma* intrínseco à morte (possibilidade discutida e relativizada por Garland, 1995; Morris, 1992; Closterman, 1999), como de um momento de transformações políticas e conflitos na sociedade poliáde, conectando, nesse processo, as intervenções no espaço com vistas à implantação de uma nova espécie de *koinonia*, baseada na preponderância do *demos* (Morris, 1992; Humphreys, 1983). De fato, um tipo de “especialização” acontece quando, por exemplo, a ágora de Atenas perde grande parte de suas funções políticas e vai passando a exercer um papel de eixo econômico e de convívio social e religioso de grande importância, no final do período arcaico e no período clássico; por fim, é também momento de forte afirmação de um ideal comunal que não vê com bons olhos o luxo e o fausto dos monumentos e sepultamentos privados (Morris, 1992).

Quer acentuemos as razões religiosas, quer pactuemos com a interpretação política, saímos do século VI e entramos no V a.C. com a definição de um espaço cívico que se tem o cuidado de *amuralhar*, fazendo-se circundar com essas “necrópoles”, aglomerações de sepultamentos, que, a partir de então, margeiam as entradas principais da cidade a noroeste (*Keirameikos*), nordeste (ambos os lados do portão *Diokhares*) e sudeste, e pelas quais a pólis se apresenta aos habitantes e aos forasteiros chegados do mar e do interior, em um primeiro e mais próximo encontro.

Embora a necrópole do *keirameikos* não configure o único “cemitério” ateniense, ela concentra a atenção dos pesquisadores por diversos motivos, sendo, talvez, o principal deles o fato de que se trata de um sítio arqueológico consolidado, escavado pelos alemães a partir da década de 20 do século passado, constituindo-se, hoje, como “parque” turístico dotado de um museu próprio, com

diversas publicações (ver, por exemplo, Knigge, 1991; Garland, 1995; Morris, 1992; Camp, 2001, além do clássico de Boardman e Kurtz, 1971). Mais recentemente, foram publicados os sítios da Praça do Sintagma (Parlama; Stampolides, 2000), a nordeste, revelando mais sistematicamente os enterramentos contíguos ao portão Diochares. Um outro motivo que chama a atenção para o *Keirameikos* é a sua ligação com os funerais públicos do período clássico, nos quais os oradores eram convidados a pronunciar um *logos epitaphios* diante da população reunida, quase na entrada do Dipylon, ao longo do *dromos*.

A existência de monumentos aos mortos em guerra (*poliandra*), atenienses e estrangeiros, erigidos pela pólis, converte essa necrópole num foco de manifestações públicas do regime democrático ateniense entre os séculos V e IV a.C. A necrópole do *Keirameikos* pode ser considerada, assim, como um foco de atividades e interações públicas em um primeiro sentido de *demosia*, ou seja, “concernentes à coletividade do demos”, para além de um conjunto de alocações funerárias privadas de fundo estritamente religioso e ritual (como em nosso modo de compreender, em sentido comum, a “função” de um cemitério).



Fig. 2 – Foto do sítio do *Kerameikos*, visto a partir “de dentro”, na saída da Porta sagrada e da Via Sacra

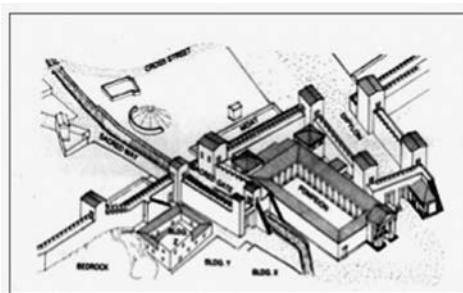


Fig. 3 – Reconstituição dos portões Sagrado (esq.) e Dipylon (dir.)

A foto na figura 2 mostra o atual sítio arqueológico do *Kerameikos*, visto a partir da posição “interna” da saída para a via sagrada. A pessoa de pé permanece em uma das bases do portão que abria o caminho de Atenas em direção a Eleusis, pela estrada que conhecemos como via sagrada ou sacra (*ierá hodós*), que se bifurcava no *tritopatreion* dando origem ao caminho, ou “rua” das tumbas e, daí, supostamente partia-se para, ou se chegava da região litorânea do Pireu. O curso do rio Eridanos seguia a margem da estrada e cruzava com ela ao entrar em Atenas; as escavações que se vêem em primeiro plano pertencem tanto a necrópole quanto às muralhas e aos próprios portões. Ao fundo, a atual igreja da Santa Trindade (*Hagia Triada*), demarca a fronteira do sítio, mas não o final da necrópole, atualmente escondida pelo desenvolvimento da cidade. Um pouco mais à direita, veríamos as ruínas do *pompeion*, denominação romana do edifício no qual se preparavam as procissões panatenaicas, destruído por volta de 86 a.C. e reocupado por oficinas e lojas após essa época. O edifício já era usado no século IV a.C, e ficava entre os dois portões, como se pode ver na reconstituição da figura 3.

Isso nos dá uma perspectiva importante sobre o eixo espacial de saída da cidade em direção a Eleusis, e de saída da procissão das Panateneias pelo portão do Dipylon, seguindo a via panatenaica até o *dromos*. Ambos os portões ocupavam uma posição central entre as saídas do Pireu, a sudoeste, e a Erian, mais ao norte, conjunto que demarcava o espaço de passagem mais movimentado entre a cidade e a região litorânea, atravessado cotidianamente por centenas de pessoas a caminho dos portos, santuários e dos *demoi* rurais como Colona e Acharnia.



Fig. 4 – Reconstituição em 3D do *Dipylon* e do *Ierá Pyle*; vista externa

Na reconstituição apresentada na figura 4, uma reconstrução hipotética do entroncamento das portas do Dipylon (maior, à esquerda) e Sagrada (*Ierá Pyle*, à direita), como se fosse visto de fora para dentro da cidade em meados do século V a.C. Pela reconstrução, é possível perceber os diversos “montículos” de sepultamento, maiores e menores. Contudo, nenhum monumento funerário é avistado, considerando-se nesse caso, como hipótese, o quase desaparecimento desses monumentos da paisagem entre 490 e 430 a.C.

Esse entroncamento das duas portas tem uma importância significativa na vida religiosa, na vida econômica e na vida cotidiana da cidade. A via sagrada, por exemplo, encontrava-se com a via panatenaica e ambas formavam uma só via chegando à ágora, assim como de lá saíam em direção ao *dromos*, e através dele ao território norte e noroeste; ou em direção ao litoral e a Eleusis. Vale lembrar, ainda, que o *Kerameikos* era um bairro de oficinas, residência de oleiros e outros artesãos, concentrando diversas atividades, do comércio à prostituição, entre a ágora e a necrópole extramuros. Um pouco antes da saída pelo Dipylon, uma fonte abastecia com água os habitantes; e poderíamos dizer desse conjunto, no mínimo, que a dicotomia “sagrado”/“profano” se aplicaria muito mal a uma tal organização (ou desorganização) das atividades, assim como a oposição mecânica entre público e privado.

É interessante notar que os monumentos públicos aos mortos em guerra, atenienses ou não, acabavam por situar-se ao longo do *dromos*,⁴ ao lado de um banho público de forma arredondada, cercados por espaços de sepultamento. O banho público parece ter funcionado regularmente no século V a.C., tratando-se então de um complexo considerável de piscinas aquecidas (Knigge, 1991: 159-160). Essa intensa ocupação do *dromos* pode explicar a extraordinária largura de aproximadamente 39m da estrada, conferindo a esse espaço um aspecto diferente do sítio às margens da via sagrada. Apesar de todo o sítio ter sido usado para fins funerários, foram as margens mais à esquerda da via sagrada, a chamada “rua das tumbas” e a área entre ambas que conheceram de forma mais significativa, no final do V e ao longo de todo o IV século a. C., o desenvolvimento de uma nova monumentalidade funerária, seja em túmulos individuais (*tumuli*) ou em recintos de família (*periboloi*).



Fig. 5 – O banho público e o monumento aos espartanos (403 a.C.), na rota noroeste (*dromos*) a partir do portão do Dipylon em direção à Academia

⁴ “The extraordinary width of the Dromos is explained by the events that took place here, according to the ancient tradition. Every winter the Epitaphia, the funeral ceremonies for the Athenians and their allies who had fallen in war, were held in front of the Dipylon (...)” (Knigge, 1991: 157). A localização do *demosion sema* permanece, contudo, incerta.

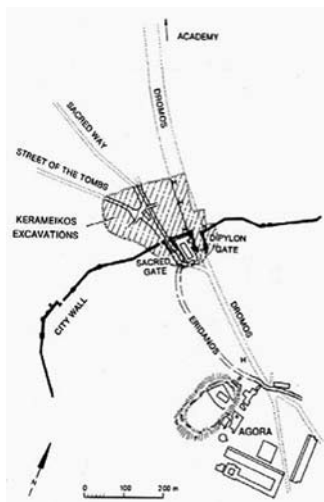


Fig. 6 – Cruzamento da Via Sagrada com a Rua das Tumbas



Fig. 7 – Parte dos *tumuli* e dos peribolos entre a via sagrada e a “rua das tumbas”

Humphreys (1983: 121) afirma que este hábito novo de erigir memoriais privados de um tipo bastante diferente daqueles que ocuparam a região do *Kerameikos* no período arcaico (muitos dos quais foram derrubados e utilizados na construção da muralha de Temístocles) pode ser compreendido como um modo pelo qual as famílias se apropriaram da ideologia cívica da bela-morte do cidadão, emulada nos funerais públicos e reiteradas pelo *logos epitaphios*. Poderíamos dizer, com isso, que a nova monumentalidade, acompanhada da provável aquisição privada de pedaços da terra para acomodação de peribolos e outras formas mais individualizadas de sepultamento, constituía uma forma de alçar a família, ou a esfera da família, novamente ao espaço público, fazendo da família (*oiktias*) o centro de uma ideologia cívica e o foco da pólis como sociedade.

Com isso, e apesar da maior concentração da monumentalidade privada na área entre a via sagrada e a rua das tumbas, vemos que os sepultamentos privados ocupavam a mesma zona “estratégica” que os monumentos públicos, entre o portão sagrado e o portão do Dipylon; e, nessa região, acabaram por reiterar o aspecto público da monumentalidade funerária, mesmo aquela comemorativa de indivíduos e famílias, sem uma conotação diretamente coletiva.

Alguns estudiosos, preocupados com o problema da apropriação dos espaços de sepultamento, consideram difícil determinar se as famílias podiam dispor de uma área pública definida para erigir seus memoriais ou se elas adquiriam essas áreas, e de quem eram adquiridas (Garland, 1995; Closterman, 1999). Mas acredito que a questão da apropriação não deve se guiar pela forma jurídica da ocupação do espaço para sepultamentos privados. De fato, a *escolha* de sítios com grande movimentação de pessoas, ao longo das vias mais importantes, próximos às entradas da cidade, mas, ao mesmo tempo, ligados às áreas residenciais e não “cívicas” (no sentido funcional do espaço), tornava essa espacialidade visível e importante na perspectiva da vida cotidiana, dos usos cotidianos das estradas, da captação d’água, do comércio, do trabalho e do “lazer”. Essa visibilidade cotidiana define a necrópole como lugar de publicização, de exposição, mas não um lugar institucional; espaço de comunicação da sociedade antes do que da pólis, embora ela tenha ensaiado inserir-se aí, primeiro com a interdição à monumentalidade privada e entre 490 e 430 a.C., depois, com a ocupação da área cortada pelo *dromos* com monumentos públicos como o *demosion séma*.

A compreensão desse espaço como público é o assunto que nos interessa aqui. Mais precisamente: em que sentido uma necrópole como a do *Kerameikos* constitui um lugar público? Já mencionamos o “lugar público” em sua acepção de *demosios*, “coletivo”, aplicável aos *polyandra* bem como ao *demosion séma*. Contudo, podemos ainda enfatizar um sentido mais comum, mais “banal”: lugar de passagem, de movimento, das idas e vindas cotidianas. É claro que, sendo esse espaço usado para os rituais ligados à morte, não é de se estranhar que a sua ocupação tenha também este caráter “público” das formas de religiosidade: demonstrar-se praticante de uma determinada piedade religiosa, aquela que se *mostra* pela operação correta dos *nomizomena*, do conjunto de ritos costumeiros que engajam a família na morte como processo e passagem.

Mas, na medida em que não estamos tratando de um espaço religioso nem de uma instituição religiosa capaz de opor o sagrado ao profano, percebemos que a religião como *leitmotiv* não pode sobre-determinar todas as questões. De fato, o espaço funerário, quando referido a pólis, é e não é *religioso*. Ele o é na medida em que a religião não tinha realmente um domínio separado no mundo antigo, sendo, ao contrário, pertinente à vida inteira, ao tempo-espaço e à existência da própria comunidade. Mas, ao mesmo tempo, isso torna a religião ubíqua e a sua mescla com as interações, práticas, representações, multifacetada. Por isso, não nos interessa, no âmbito da investigação, o espaço funerário tomado em si mesmo pela função funerária, religiosa e ritual. Não que os ritos não tenham um papel, pois eles têm, aliás, figura central na organização

desses espaços, como nos mostra Ian Morris em seus estudos. Mas há, contudo, outras preocupações regendo tal organização, cuja “banalidade” normalmente afasta o enfoque dos pesquisadores.

O aspecto “banal” que menciono aqui diz respeito à utilização dos espaços de sepultamento para um tipo estranho de “conversa”, tanto no sentido literal de propor um diálogo quanto no sentido figurativo do *ato de palavra*, ou seja, de um espaço que de algum modo “serve” para mobilizar discursos. Assim, em vez de *espaço*, colocamos em foco o *contexto*, ou seja, a dimensão *total* em que um *espaço* aparece de modo triplo, como dizia H. Lefebvre (1973): como espaço vivido, praticado e concebido, indistintamente.

Tomemos um exemplo, e este exemplo vem da literatura, mais precisamente do diálogo *Fedro*, de Platão. O que se encontra lá? Uma alocação: Sócrates é guiado por Fedro para fora dos muros da cidade, seguindo, pés descalços, o curso do Ilissos até alcançarem a sombra de uma árvore. Lá chegando, ambos constataam tratar-se de um lugar sagrado, provavelmente dedicado a Achelous (divindade ligada às águas) e às ninfas “a julgar pelas figurinhas e estátuas de terracota” (230b). Teria-se passado, ali, a estória do rapto de Oreítia por Boreas (tão popular na iconografia ática)? Resposta negativa de Sócrates. A porta pela qual saíram os amigos não foi nem a sagrada, nem a do Dipylon. Saíram na direção de Agra, portanto pelo centro-leste. Como no perímetro das outras saídas da *asty*, os amigos atravessaram locais de sepultamento, mais discretos com certeza, talvez não dotados de monumentos mas, antes, túmulos e montículos. De qualquer forma, o espaço funerário não é mencionado, e os caminhantes preferem eleger, na paisagem, o rio, as árvores, as lendas. Eis um desses usos estranhos dessa estranha espacialidade, que se presta tão bem ao rito funerário como ao mito, à religião, ao simples passeio cotidiano.

Compreendemos, então, que o espaço funerário fazia plenamente parte da vida comum, dessa dimensão de encontros e negociações corriqueiras, que, como veremos, ao trazer à tona as dedicações funerárias femininas, que são o elemento básico da nossa pesquisa, têm um papel político na vida da cidade.

Texto

Prudência, virtude e o agon das mulheres

Nos epitáfios femininos do período arcaico, faltam estruturas textuais de louvor nas dedicações a mulheres.

[E] 75. Atenas, base de mármore, séc VI a.C. *Aqui Philtiades de Samos sepultou a casta Lampito no solo, longe de sua terra natal. Endoios fez a estátua.*

Já nos epigramas masculinos, uma fórmula se destaca:

[E] 71 Atenas, Dipylon. base oblonga de mármore, 560-510 a.C. *O pai, Cleóbulo, fez o sêma para Xenofantus, morto, em honra de sua areté e sophrosuné.*

[E] 85 Atenas; fragmento de base de mármore. c. 550 a.C. *Diante do sêma de Antíloco, o nobre e prudente, derrame uma lágrima; pois a ti a morte espera também. Aristíon me fez.*

O *agathou kai sophronos andros* (nobre e prudente) Antifilo, assim como Antíloco, deve ser lembrado por este ideal que, segundo Friedländer ([E], 1987), faz eco à poesia lírica de um Tirteu ou Theognis em seu elogio do hoplita, ganhando, portanto, conotações “marciais”. Do mesmo modo, em honra tanto da virtude (*aretê*) como da prudência (*sophrosunê*) de Xenofantus, seu pai fez o *sêma*. Ainda segundo Friedländer, teríamos aqui uma variação daquele ideal guerreiro de Theognis, com conotações “moralizantes” e conexões com a poesia de Sólon (o comedimento como virtude). Ideais que fabricam uma imagem estilizada do cidadão-soldado, ou melhor, do hoplita cidadão do período arcaico.

Essa fórmula aparece no período clássico, mais especificamente no século IV a.C., em grande quantidade de dedicações funerárias femininas, como no epigrama de Arquestrate:

[GV] 495, Atenas, Markopoulos , c. 375 a.C. *Aqui a terra cobre alguém nobre e prudente [agathèn kai sóphrona], Arquestrate, cujo homem [andri] sofre demais com saudades*

Aliados a essa referência à poesia lírica e ao épico, surgem nos epigramas do período *topoi* sobre o *kleos*, a glória e o renome, das mulheres falecidas. Mais frequentemente, enunciados como “alcançou o termo de todas as virtudes” (ou seja, chegou à maior virtude que um mortal poderia obter), e ainda “obteve virtude imorredoura” ou “elogio eterno”, sugerem um contexto competitivo cujo prêmio é a imortalidade e a plenitude da *aretê*. Aparentemente, instala-se uma competição sobre quem tem “mais louvor” ou “mais virtude” entre as mulheres.

[GAe] 18.37 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*

[GAe] 25.55; Atenas, c. 380 a.C. *Conseguiste mais louvor [pleïston épainon] que todas as mulheres entre os homens, ó Antípe, e agora, apesar de morta, ainda o mantém.*

c. 380-70 a. C. estela tipo IV

[GV] 890, Pireu, c. 360 a.C. *Glícera, filha de Tuclides. O que não é freqüente em uma mulher, ser excelente e ao mesmo tempo sensata [esthlèn kai sóphrona], é o que alcançou Glícera.*

Além da importância da virtude e do renome em um contexto agonístico, surge com frequência uma injunção à visibilidade dos elogios, como testemunho de valores de virtude e honra, mas também como prova das opiniões elogiosas e das honras que um filho (não nomeado) merece por fazer com que todos possam ver a sua piedosa (*hosíos*) mãe.

[GV] 1654; Peania, c. 390-80 a.C. *É do destino que tudo o que vive tenha que morrer; e tu, Pausímaca, deixaste para trás uma penosa dor como quinhão de seus progenitores, tua mãe Fenípe e teu pai Pausânias. Aqui eleva-se um memorial de tua virtude e prudência [aretês sophrosúnes te] para que os passantes [pariôsin] o vejam [horân].*

[GV] 287, Pireu, c. 390 a.C. *Beltiste, filha de Numenio de Heraclea. A minha piedosa mãe [hosíos] enterrei, para que todos possam vê-la [pâsin idésthai]. Por isso sou digno de elogio e honras*

Sui generis esta conexão entre enterrar e fazer ver a todos, *pâsin idésthai*. Pois ela indica que o ato de sepultar o corpo de Beltiste é requerido para fazer com que se a veja, Beltiste, uma piedosa (*hosíos*) mãe. E muito longe vai a idéia de que não se deve falar nem ouvir das mulheres uma só palavra.

Como não ceder à tentação de fazer a analogia com os *topoi* da Oração Fúnebre aos mortos em guerra, pronunciada nos funerais públicos por oradores escolhidos? Como já foi observado, esses elogios eram usados no período arcaico no contexto do louvor militar e “militante”. Um ideal de cidadania com raízes em Sólon e na poesia lírica arcaica se descortinava através desses epigramas, todos masculinos. Mas seria preciso ainda compreender como se dá, e principalmente por que se dá esta passagem de um elogio guerreiro aos epitáfios das mulheres.

No século IV a.C., algumas mulheres são também comemoradas por serem “profissionais”, como diz E. Kosmopoulou (2001); por terem uma atividade pública proeminente, como sacerdotisa (Chairestrate, P7) e como médica/parteira (Phanostrate, M1), ou por terem sido amas, como o caso de Melita (N7), filha de um isóteles (meteco ou liberto que recebe uma franquia “cidadã”). Mas longe de serem alvo de reconhecimento apenas pela sua função, a sacerdotisa Chairestrate é *guné*, mãe e avó; a parteira Phanostrate é *guné*; e Méliita é filha. Parece-me que isso sugere uma complexidade maior das relações sociais que são expostas nos espaços funerários para o reconhecimento das mulheres.

Não é possível generalizar a partir de poucos exemplos, muito menos estender certas hipóteses a um número significativo de monumentos. Mas podemos sugerir uma mudança de foco sobre os epigramas femininos entre os séculos VI e IV .C., com uma passagem de um momento em que se erigem monumentos às filhas em estado pré-nubere e aos filhos – e daí também a valorização do relacionamento entre irmãos, como no caso de Archias e sua irmã Phile ([E] 169) – representando a proeminência e o prestígio social de

um *oikos* paterno, a um outro em que, mesmo que ainda se obedeça à lógica das filhas casadas ou por se casar, essas aparecem muito pouco como irmãs, e frequentemente como esposas e/ou mães. As “filhas” parecem estar, agora, no mínimo entre duas casas e com outros laços externos, não sendo tanto o foco no *oikos* paterno mas nas redes de relações entre *oikoi* o que mais se apresenta. É isso no que tange às relações de parentesco, pois se incluímos aí as chamadas “atividades profissionais”, o escopo das redes sociais se amplia de uma forma que ainda é preciso debater.

A hipótese que gostaria de seguir, quanto a essa questão em particular e no futuro da pesquisa, liga-se a uma proposta há muito tempo discutida por C. Sourvinou-Inwood em artigo intitulado *Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern* (1995). Ela propunha inverter os termos da equação com a qual abordamos as relações de gênero na Grécia Clássica, entre o público e o privado, ou entre a pólis e o *oikos*. Normalmente, nos estudos sobre as mulheres, acontece de se desenvolver a temática da condição feminina a partir de uma premissa: a de que, com relação à pólis, as mulheres viviam uma espécie de minoridade legal, sendo dependentes dos homens e excluídas das decisões políticas, enquanto que no *oikos* elas encontrariam seu espaço próprio e sua identidade. Sourvinou-Inwood propõe o desafio de ver isto ao contrário: enquanto no *oikos* as mulheres dependem dos homens (pai, irmãos, marido) como seus tutores – o que aparece muitas vezes nos discursos dos oradores áticos – e não têm uma responsabilidade religiosa fundamental como operadoras de ritos da casa (apenas em pontos particulares, como por exemplo em uma fase do rito funerário), é no domínio da pólis que elas operam de forma independente como oficiantes nos rituais, sendo aí, na dimensão religiosa da pólis, que as mulheres encontram seu reconhecimento e sua força como “parte” da cidade.

Transferindo essa discussão para os propósitos desta pesquisa, diria que a hipótese a desdobrar é a de que, no espaço público dos sepultamentos, as mulheres são reconhecidas por uma *persona* social que deve muito a um tipo de identidade pessoal baseada obviamente não no “eu”, mas em uma estrutura de exposição fundamentada no louvor (e na censura). Essa estrutura já “funcionava”, por assim dizer, no universo masculino das realizações bélicas: podemos conferir sua importância nos poemas de Homero, além de sua conexão com a memória e a palavra do poeta. É claro que essas mulheres comemoradas nos túmulos têm sua identidade entrecortada por laços familiares, muito mais até do que aparecia no período anterior. Essas redes de relações complexificam a forma de reconhecimento da posição social da mulher falecida, mas o reconhecimento social que esses muitos elos requisitam vem do elogio e não somente do fato da mulher *aparecer* inserida nessas redes (embora as duas coisas estejam inextricavelmente relacionadas). Ora, o louvor faz lembrar, expõe publicamente, aos olhos de todos, para que todos vejam. É assim, é na exposição e num espaço público que as mulheres são valorizadas como mulheres, conferindo, no mesmo movimento, valor ao pai, ao marido e aos filhos.

O amor

O amor (*philia*) é um outro tema que pontua os epigramas do período clássico. É difícil compreender qual o escopo de uma relação de *philia*, mas pelos exemplos dos epitáfios podemos arrolar algumas delas empiricamente. Entre 440-325 a.C., vemos surgir uma série de relações qualificadas como *philia*, por exemplo com a menção aos *philois*, os amados, que são provavelmente os filhos. Uma moça (?) de nome Anthemis (Pfohl, 1967: 112) é comemorada por sua virtude e *philia*; e diversos maridos declaram amar, e mesmo venerar a mulher/esposa/consorte. No epitáfio de Méliita, os termos derivados de *philia* perfazem quase todo o enunciado do diálogo:

[GAe] 19.39; Pireu, c. 360 a.C. – *Saudações, túmulo de Méliita. Jaz aqui uma mulher de valor. Amante de seu amante homem Onésimo, eras a melhor. Por isso agora ele continua lamentando a tua morte: eras uma mulher de valor. – saudações também, mais querido dos homens, ama os meus.*

Em seu artigo na coletânea *O Homem Grego* (1994), James Redfield analisa o que denomina “desaparição da vida privada” na ideologia dos atenienses do período clássico. E uma das constatações que ele faz para sustentar justamente que há uma desvalorização ideológica do “privado” no contexto do discurso oficial da pólis democrática é a da ausência de histórias de amor, ou a ausência de uma valorização positiva do amor no período. Redfield lança mão dos oradores áticos e dos historiadores, basicamente, a fim de mostrar que, na literatura, uma espécie de ideologia “oficial” abordava o casamento como parte de um universo de públicas e masculinas transações; como um contrato, enfim, entre dois homens. Não me cabe discutir a propriedade ou não desta observação; mas se, de fato, tomamos o ideal normativo da boa-esposa focalizando os contextos em que se discute uma postura feminina ideal nos diversos textos atenienses, desde as tragédias até os diálogos socráticos, veremos que se enfatiza o papel de *conduzido* ou *governado* que as mulheres virtuosas deveriam empenhar-se em assegurar da forma como melhor sua natureza impunha. Não se nega o amor (*philia*) entre homem e mulher no casamento; apenas ele não aparece como elemento relevante.

Quando nos deparamos com a profusão de declarações de amor que os homens fazem para as mulheres nesses epigramas funerários, percebemos que, se podemos falar de tipos, de padrões de representação, esses padrões não condizem necessariamente com aqueles que os textos do período clássico mobilizam. Poderíamos supor, por exemplo, que mulheres como Méliita, Mnesareta ([GAe] 15, 30) ou Dionysia ([GAe] 10, 20) são exemplos de boas esposas, mas isso reduziria tanto a capacidade que seus epigramas têm de dizer outras coisas! A começar pela ampla rede de relacionamentos que às vezes conecta uma dessas esposas à mãe, ao pai, aos irmãos, e mesmo a um tipo de atividade como o de sacerdotisa. Além disso, Dionysia não amava a riqueza, mas antes amava seu marido e a prudência; Méliita era amante de seu homem, e,

se era *chresté*, era também *kratisté*, a melhor; e não será lembrada por nenhuma atividade de gineceu, assim como Mnesareta não o será, mas antes por ter alcançado o termo de todas as virtudes, uma *areté* imorredoura. E Beltiste, que o filho quer que os outros vejam e que, por isso, o cubram de honras! Podemos presumir que as honras devidas a Beltiste ou Mérita advinham de sua figuração como boas esposas; mas podemos apenas presumir, pois não é isso que os epigramas nos dizem. Nos espaços funerários, as esposas são honradas e são amadas e é perfeito exibir isto, e mesmo competir por isto: pelo maior amor do consorte, pelo maior quinhão de virtude, honra e louvor que uma mulher pode obter.

Acredito que não estamos ainda preparados para absorver a sensível diversidade dos discursos sobre as mulheres nos epigramas funerários. Vou exemplificar com a discussão de dois artigos que foram fundamentais no percurso deste estudo: o de Diana Burton (2003) e o de Robin Osborne (1997). Na opinião de ambos, que de resto reflete uma perspectiva geral sobre o tema da representação das mulheres em monumentos funerários, as imagens das estelas funerárias clássicas buscam representar as boas esposas de uma elite, inseridas nas relações domésticas e familiares; os epitáfios, por conseguinte, elogiam essas esposas com virtudes que, como *areté* e *sophrosuné*, *querem dizer outra coisa quando aplicadas às mulheres*. Para sustentar essa afirmação, D. Burton tem, por exemplo, o apoio de Aristóteles na *Política* I. 1260, em que isso é dito literalmente (quando se distinguem virtudes de conduzidos e de condutores, *archomenoi* e *archontes*), e do diálogo *Menon*, de Platão; isso sem falar em outra herança socrática, o *Econômico*, de Xenofonte, que também propõe uma competição pela virtude, estando cada um em seu lugar complementar, mas diferente, o homem e a mulher.⁵

Seja. Mas vejo ao menos dois problemas em concordar com isso. Primeiro, D. Burton assegura-se, aqui, de um explicação que se impõe aos dados dos contextos funerários por uma já tradicional preeminência do consolidado *corpus* literário da Grécia clássica; é como o prisioneiro que quer ser algemado de novo, após vislumbrar os portões da prisão que se entreabrem. Se eu vejo o burburinho da rua, por que gostaria de rever as grades que me separavam dele?

Ora, mesmo Aristóteles, quando afirma as diferenças entre *areté* e *sophrosuné* do conduzido e do condutor, segue um debate que ele refere à figura de Gorgias e ao *Menon*, de Platão; refere à herança socrática, portanto, que de resto deu seus frutos no que tange a uma compreensão/valorização do casamento e do amor (que segue uma direção diversa da do casamento). Mas em que medida essa herança poderia dar conta *de todas as referências* à *areté* e *sophrosuné* nos epitáfios dedicados a homens e mulheres no período clássico? Em que medida

⁵ “As virtudes descritas – *areté*, *eukleia* (bondade e renome) são encontradas em epitáfios tanto masculinos como femininos (...) Mas estas virtudes compartilhadas não necessariamente implicam uma falta de distinção entre virtudes masculinas e femininas após a morte. Aristóteles afirma com firmeza que as virtudes, tal como *areté* e *sophrosyné* não são as mesmas para homens e mulheres” (Burton, 2003: 26-7)

isso pode explicar o *agon* entre mulheres em torno da *areté*? Em que medida poderia explicar outros atributos, como *eusebes*, *eusynetos*, *hósios*, ou *chresté*? Por que não tentar fazer, então, o movimento inverso de partir dos discursos nos epitáfios e, inseridos nos contextos funerários, mobilizá-los em uma história que os envolve num circuito não de espelhamento com a literatura, mas de apropriação política, envolvendo talvez aqueles que Aristóteles chamava de *archontes* e *archomenoi*?

A segunda objeção vem de encontro ao foco da abordagem. Para Burton, como para Osborne, o elemento a ser compreendido é o elogio em si, palavra com conteúdo e significado: honra, nobreza, etc. Mas e o *topos*? Se considerarmos o enunciado, o *speech-act* dos epitáfios, não é tanto o sentido do elogio que importa, mas uma emulação “artefactual”, material, de um pedaço de fórmula, um pedaço de inscrição: *aretés tes sophrosúnes* é um desses *topoi*. Posso dizer dele que significa outra coisa aplicado às mulheres; mas posso mudar o foco, das mulheres em si, para um contexto social de exposição feminina e de públicas requisições, e verificar que a fórmula, antes de distinguir homens e mulheres, aproxima, ambos, de uma estrutura arcaica de elogio público.

Continuidade, portanto, de dois elogios que surgem frequentemente conjugados, entre o período arcaico e, pelo menos, o período que vai de 400 a 375 a.C. E não posso encerrar a questão afirmando que, para um homem e para uma mulher, *aretés tes sophrosúnes* diziam coisas diferentes. Pois, de fato, na paisagem funerária o provável usuário, consumidor, leitor dos monumentos *vê a mesma coisa*. E frequentemente vê o mesmo em estelas que também são muito parecidas na atenção que conferem a figuras femininas e grupos familiares. Daí a inferir que ele lia diferente, e que ao ler *sophron* como atributo de uma mulher ele imediatamente a remetia à reclusão do espaço doméstico, à subordinação ao marido e ao comedimento sexual/verbal... passam entre os dois rios de pré-concepções. Basta se perguntar como esse ato imaginativo poderia compor “comedimento casto, ocultado, feminino, subordinado” com a imensa requisição de exposição dos contextos funerários, com a constante injunção a que o passante pare e veja, com a frequência da proposta de competição entre as mulheres, para ao menos começar a sugerir que isso possa ser uma transformação discursiva profundamente ligada àquilo que se espera, ou àquilo que o espaço público requisita, permite, autoriza. As mulheres – esposas, filhas e mães, em primeiro lugar – parecem ter justamente entrado nessa dimensão pública do espaço da cidade.

É esse fenômeno que Osborne fala em seu artigo *Larw, the democratic citizen and the representation of women in classical Athens* (1997). Ele discute sua hipótese baseada numa espécie de acordo simbólico representado pela lei de 451 a.C. atribuída a Péricles. Talvez a “jurisprudência” mais conhecida do período clássico seja essa lei, que teria limitado a cidadania a filhos de pai e **mãe** atenienses. O que Osborne argumenta é que a lei, por mais que se possa

discutir sua aplicação de fato, e por mais que se possa levar em consideração ou relativizar o significado deste “e mãe ateniense”, deve ter suscitado um jogo de negociações simbólicas em torno da figura **da ateniense**, da *asté*. Isso não quer dizer que se tenha podido esperar da ateniense uma participação no governo da pólis, uma cidadania formalmente constituída. Mas, para o autor, a valorização das mulheres nos espaços funerários, tanto em monumentos como nos epitáfios, poderia ser melhor explicada se tomássemos esse reconhecimento de um tipo de cidadania como referência. Uma espécie de transposição simbólica: as mulheres cidadãs não podem conduzir a pólis, ou seja, não podem atuar na esfera institucional, masculina e militar, da política; mas por conta deste impedimento, elas passam a ser valorizadas *publicamente* como cidadãs, em uma dimensão que foi sempre um calcanhar de Aquiles para o sistema político da democracia ateniense: o espaço religioso público dos sepultamentos. Robin Osborne sugere, assim, que a presença elogiosa das figuras femininas nos espaços funerários representa uma melhora no *status* social das atenienses, a partir do final do V século a.C.⁶

Tendo a concordar com essa sugestão; e o artigo de Osborne é muito bem fundamentado. Contudo, após um contato maior tanto com os epitáfios como com as inscrições, monumentos, e organização dos espaços, tenho dúvidas em relação à centralidade da lei de Péricles para esse jogo de requisições simbólicas; assim como também tenho dúvidas no que diz respeito à passagem da constatação dessas requisições em contextos funerários à suposição de uma melhora do *status* social das atenienses.

No que pude constatar até esse momento do estudo, as mulheres parecem receber epigramas não tanto pelo estatuto de suas famílias (cidadãs ou não), mas por uma necessidade de louvor que, sugiro, não passa, necessariamente, pela cidadania formal, legal, como um valor. Os espaços funerários, com seus monumentos e inscrições privadas, não são espaços exclusivos dos cidadãos ou das famílias cidadãs. Nesse sentido, a decisão de louvar alguém com um epitáfio não me parece, ao menos no momento atual da pesquisa, depender de uma relação direta com o espaço político institucional da cidade.

A valorização das mulheres em contextos funerários parece-me um fenômeno que extrapola o simbolismo da *asté* como esposa e mãe *ateniense*. A análise de Osborne fornece um modelo explicativo legítimo: já que as mulheres podem ser legalmente consideradas cidadãs, de alguma forma isso precisa ser concretizado para que, justamente, seja possível pleitear para uma esposa o estatuto de ateniense. Ora, é nas sepulturas dos ancestrais que, de há muito, os magistrados precisam ancorar a sua pretensão de serem atenienses *natos*. Seria razoável, então, sugerir que essas mesmas sepulturas confeririam legitimidade e valor às mulheres. Contudo, se posso concordar que muitos dos casos encontrados demonstram essa preocupação em valorizar a filha e a

⁶ “Sugiro que esta requisição simbólica teve, de fato, um efeito em como os atenienses simbolizavam sua própria identidade, encorajando o reconhecimento público de esposas e mães atenienses. E eu sugiro ainda que esta nova linguagem simbólica, por seu lado, afetou as atitudes atenienses [com relação às mulheres]” (Osborne, 1997: 11).

esposa atenienses, não me parece que a explicação por esta via possa dar conta das especificidades do discurso dos epigramas, e não me parece ainda que possa ser estendida para a compreensão de um fenômeno geral de valorização da exposição feminina em imagens e palavras.

Em síntese: as famílias expõem suas mulheres; a cidadania não é um elemento comum a essa exposição, mas o louvor e a *philia* parecem sê-lo. As requisições sociais e a mobilização da opinião pública nos espaços funerários não são fenômenos exclusivos do período clássico: prestígio e opinião seguem juntos, desde o período arcaico, senão nos epigramas para as mulheres certamente nos epigramas dedicados aos homens, como procurei mostrar. Colocar a figuração do feminino no centro do prestígio e no cerne da opinião pública não condiz com a visão do silêncio e da reclusão aplicados às mulheres. O que torna mais intrigante a profusão da exposição feminina em contextos funerários entre 440-325 a.C., não se restringindo de maneira alguma aos cidadãos, embora possamos concordar que eles se façam representar majoritariamente e provoquem a emulação dos outros. Certamente, isto aponta para um lugar público e politicamente importante, ocupado pelas mulheres como indivíduos valorosos, nobres, e, de certa forma, heróicos. E o *timing* dessa representação a liga ao fato político do momento final da democracia, momento de enfraquecimento do *demos* e, talvez por isso mesmo, radicalização do regime. Essa relação entre ideologia política, entre marcos simbólicos de sustentação de um grupo hegemônico de cidadãos, e o aparecimento de elogios às mulheres em espaços funerários de exposição, indica fortemente que, por meio das requisições de louvor das famílias, está se gestando um espaço de negociações políticas em um espaço de convivência entre os cidadãos e os “outros”. Banalidades.

Bibliografia

- Andrade, M. M. (2002). *A “Vida Comum”: espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP & A.
- Andrade, M. M. (2004). “Público”, “privado” e contextos funerários. *Phoenix*. Rio de Janeiro, v. 10, 229 - 245.
- Argolo, P. F. (2006). *Imagens da Família nos contextos funerários: o caso de Atenas no período clássico*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Boardman, J.; Kurtz, D. (1971). *Greek Burial Customs*. London: Thames and Hudson.
- Burton, D. (2003). Public Memorials, Private Virtues: Women on Classical Athenian Grave Monuments. *Mortality*, v. 8, n. 1, 20-35.
- Camp, J. (2001). *The Archaeology of Athens*. London/ New Haven: Yale University Press.

- Clairmont, C. (1970). *Gravestone and Epigram*. Mainz: Von Zabern.
- Closterman, W. E. (1999). *The Self-Presentation of the Family: the Function of Classical Attic Peribolos Tombs*. Ann Arbor: PhD Phil. Thesis, John Hopkins University.
- Friedländer, P. (1987). *Epigrammata*. Greek Inscriptions in Verse from the Beginnings to the Persian Wars. (1948). Berkeley: University of California Press.
- Garland, R. (1985). *The Greek Way of Death*. Ithaca: Cornell University Press.
- Humphreys, S. (1983). Family Tombs and Tomb Cult in Classical Athens: tradition or traditionalism? in Humphreys, S. *The Family, Women and Death*. London: Routledge & Kegan Paul. 79-130.
- Knigge, U. (1991). *The Athenian Kerameikos*. History, Monuments, Excavations. Athens: Deutsches Archäologisches Institut Athen.
- Kosmopoulou, A. (2001). "Working Women": Female Professionals on Classical Attic Gravestones. *Annual of the British School at Athens*.
- Lefebvre, H. (1973). *La Production de L'Espace*. Paris: Anthropos.
- Morris, I. (1992). *Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: University Press.
- Osborne, R. (1997). Law, the Democratic Citizen and the Representation of Women in Classical Athens. *Past and Present*, n. 155, 3-33.
- Parlana, L.; Stampolides, N. C. (eds.) (2000). *Athens: the City Beneath the City. Antiquities from the Metropolitan Railway Excavations*. Athens: N. P. Goulandris Foundation Museum of Cycladic Art.
- Peck, W. (1988). *Griechische Vers-Inschriften*. I. Grab-Epigramme. (1955). Chicago: Ares Publishers.
- Pfohl, G. (1967). *Greek Poems on Stones, I. Epitaphs*. Leiden: Brill.
- Redfield, J. (1994). O Homem e a Vida Doméstica. in J.-P. Vernant. (ed.). *O homem grego*. Lisboa: Presença. 147-171.
- Sourvinou-Inwood, C. (1995). Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern. in Reeder, E. (ed.). *Pandora*. Princeton: Princeton University Press. 111- 121.