

# O espaço funerário: comemorações privadas e exposição pública das mulheres em Atenas (séculos VI-IV a.C.)<sup>1</sup>

*Funerary Spaces: private dedications and the public exposure of women in Athens (6th-4th centuries BC)*

Marta Mega de Andrade\*

## RESUMO

Estudo sobre a comemoração funerária das mulheres em Atenas a partir dos epigramas. Trata-se de explorar a hipótese de que os contextos funerários, como espaços de ‘publicização’ e de exposição, mostram uma relação positiva da comunidade póliade com as mulheres, através da valorização de temas como o das relações de *philia* e da recorrência de elogios derivados da tradição épica, em épocas anteriores destinados apenas aos elogios fúnebres masculinos. Discute-se essa positividade sob a ótica da tese de Vernant sobre a forte conexão entre espaço público e identidade política, concluindo que a apresentação feminina em espaços funerários pode ser concebida como uma das formas pelas quais a sociedade póliade representa sua identidade, ultrapassando o quadro restrito dos valores cidadãos.

Palavras-chave: epigramas funerários; história das mulheres; Atenas clássica.

## ABSTRACT

This paper analyses the funerary celebrations of women in Athens, focusing particularly on Attic epigrams. It explores the thesis that funerary contexts, viewed as ‘publicizing’ and exposing spaces, highlight a positive relation of the polis community towards its women, by means of the valorization of question such as *philia* relationships and the recurring epic traditional eulogies, which formerly applied only to men. I seek to discuss this positivity, drawing on Vernant’s thesis of a strong connection between the public space and political identity, arguing that female presentation in funerary spaces can be conceived as one of the ways by which polis society represents its identity, moving beyond the restrictive frame of citizen values.

Keywords: funerary epigrams; women’s history; classical Athens.

---

\*Doutora em História e Pós-doutora em Arqueologia pela USP; Professora Associada do Instituto de História – UFRJ. Largo de São Francisco de Paula, 1, Centro. 20051-070 Rio de Janeiro – RJ – Brasil. marta.mega@pq.cnpq.br

Gostaria de discutir uma dimensão daquilo que Jean-Pierre Vernant denomina ‘publicidade da vida’, ligada ao universo espiritual da *polis*, tendo, contudo, como foco um espaço não institucional, o que quer dizer um espaço que a historiografia não vincula normalmente ao universo político da cidade-Estado. Trata-se dos contextos espaciais de sepultamento, que designamos por ‘necrópole’ não com o intuito de evocar um sistema fechado funcionalmente predestinado, mas pela simples razão de desvincular ‘enterro’ de ‘cemitério’. Parto da premissa de que os espaços funerários, com suas estelas e epítáfios gravados na pedra, constituíam o que se pode definir como um contexto dialógico cotidiano, onde estavam 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. Apesar dessa premissa que toma o espaço funerário como contexto de exposição e publicização distanciar-se de uma abordagem desses espaços pela via do religioso, do privado e da família, comum a estudos de epigrafia e arqueologia funerária grega, não se trata de uma perspectiva inovadora em si, já que a maioria dos especialistas na atualidade concordaria com o viés público, com a ‘atividade de publicização’ como característica do espaço funerário. Mas o recorte da problemática das relações de gênero, e das relações entre gênero e poder, justifica um debate mais aprofundado. O principal objetivo é mostrar que a aparição pública e elogiosa de mulheres nos contextos funerários a partir do último quartel do século V a.C. deve ser explicada em termos políticos, de construção de identidades de gênero tendo como correlato não somente o espaço social das famílias, mas principalmente o espaço público e político da *polis*. Retirar, então, o assunto ‘mulheres’ do contexto doméstico e privado, e recolocar o problema em termos de identidade e exposição pública, em um momento em que a exposição pública define uma dimensão política fundamental.

Quando analisamos o lugar dos sepultamentos em relação aos eixos espaciais como a *asty*, o recinto murado, as vias e as fontes etc., percebemos algumas características importantes. Primeiro, sua posição extramuros com relação à parte central de Atenas. Segundo, a contiguidade dos portões que se abriam para o território, seguindo o curso dos rios e margeando as vias principais, principalmente no caso da necrópole a noroeste, justamente no *Kerameikos*.<sup>2</sup> Essa localização dos espaços de sepultamento não é fortuita. Responde a uma modalidade de utilização do solo e dos recursos naturais desde épocas remotas, como desde épocas remotas marca um local ou um ponto significativo em termos de atividades comunitárias. Na época clássica e ainda

posteriormente, a preferência pela localização dos sítios de sepultamento na vizinhança das vias de maior circulação demonstra que a preocupação com a exposição e a publicação, digamos, de notícias sobre os mortos da comunidade era fundamental. De certa forma, tratava-se de uma exposição da comunidade para si mesma e para os outros sob a perspectiva das famílias em espaço funerário. Em outras palavras, o que estou defendendo é que os espaços de sepultamento, nesse âmbito, podem ser compreendidos como lugares de publicação de ‘notas públicas’, como a ágora ou a acrópole o serão. Lugares voltados para os olhares da coletividade, sem serem lugares apropriados pela institucionalidade política (embora possam ser usados, e até mesmo cobiçados por ela).

A importância desse lugar como espaço de exposição pode ser aferida quando nos reportamos aos conflitos políticos do início do período constitucional ateniense, quando, segundo fontes na própria antiguidade, Sólon teria editado leis limitando o fausto dos funerais aristocráticos. Ainda segundo fontes da antiguidade, algum tempo depois essas leis teriam sido endurecidas, com a proibição de construção de monumentos privados em pedra. A paisagem funerária das proximidades da *asty* foi perturbada ao longo das guerras médicas e posteriormente, quando muitos dos monumentos arcaicos foram aproveitados como matéria-prima para a construção das muralhas na época de Temístocles. Ao longo do século V, a escassez de monumentos privados é atestada, enquanto os funerais públicos aos mortos em guerra tornam-se um momento importante das comemorações cívicas, a crer no testemunho de Tucídides. Depois disso, talvez como consequência do longo período de guerras e das perdas das famílias, talvez como consequência da epidemia que matou milhares de habitantes em Atenas entre 429-428 a.C., ou talvez ainda como resultado de um reforço da expressão das famílias, os monumentos privados voltam a ser construídos, numa profusão que aumenta continuamente até fins do século IV, quando um novo decreto, reportado a Demétrio de Falero, proíbe essas construções. O costume de escrever o memorial, o epitáfio, contudo, acaba por criar um gênero literário de grande popularidade no mundo grego, no período helenístico.

A profusão de estelas erigidas para mulheres, com ou sem epigramas, acompanha nesse período a abundância de imagens femininas em geral, e em particular na iconografia dos vasos. Este último caso foi estudado por J. Bazant,<sup>3</sup> que avança a hipótese de que o foco da iconografia, no período clássico, passou a ser a vida privada do cidadão e não mais a sua figuração ‘marcial’ como hoplita, característica do estilo de figuras negras do final do período

arcaico. Certamente, autores como Humphreys<sup>4</sup> já apontaram para a perspectiva sobre a *oikias* e a vida doméstica orientando a confecção desse novo tipo de monumento funerário que se propagará no século IV a.C. Mas a visão que me parece mais interessante a respeito – e por isso voltarei a ela em momento oportuno – é a de R. Osborne (1997), conectando a figuração e comemoração das mulheres nos espaços funerários a um novo *status* conferido às esposas e filhas de cidadãos a partir da lei de Péricles restringindo a cidadania aos filhos de pai e mãe atenienses. O autor vê na presença feminina nos espaços funerários uma consequência da valorização do papel público e cidadão das mulheres de Atenas: valorizam-se as mulheres que já morreram expondo publicamente suas virtudes, enquanto se mantém essa possibilidade de cidadania introduzida pela lei em sua latência, sua iminência, não no seu ‘fato’.<sup>5</sup> Seja qual for a posição que se adote – valorização da vida privada, afirmação da possibilidade da cidadania feminina, realce da identidade pública das mulheres etc. –, os estudiosos do tema parecem concordar em um ponto: o aumento da comemoração e da dedicação à morte das mulheres aponta para uma valorização pública e poliade dessa exposição. A discordância se manifesta quanto à interpretação do significado dessa exposição feminina.

O historiador grego Christos Tsagalis representa muito bem a tese predominante, que reconhece nos espaços de sepultamento um universo de negociação entre o privado e o público, negociação esta que explicaria a exposição das mulheres. Diz ele:

A inscrição das virtudes femininas nas estelas gregas indica de modo amplo que as mulheres são comemoradas como membros da casa cuja perda é então ‘publicizada’ pela família. Sem nos prendermos a uma dicotomia muito demarcada entre público e privado, seremos capazes de compreender como preocupações crescentes com essas duas esferas puderam fazer que os parentes comemorassem publicamente cenas da vida doméstica mesmo em suas representações idealizadas esculpidas, cenas que de outro modo teriam permanecido escondidas nas áreas mais confinadas da casa, onde as mulheres deveriam operar. Como resultado disso, o *oikos* manifestava sua presença de modo mais vasto à sociedade ateniense.<sup>6</sup>

O autor não se distancia de uma abordagem que privilegia a estreita relação entre as mulheres e o *oikos*, corroborando a interpretação de parte importante dos especialistas que compreendem a comemoração de figuras femininas nas estelas funerárias áticas do século IV a.C. como forma de representar pu-

blicamente a família, dirigindo-se a negociações e a valores da esfera da *oikias*. O *timing* dessas manifestações coincide, de fato, com a chamada ‘crise’ da *polis*, sendo muito comum para os historiadores remeter aos espaços funerários e suas dedicações privadas como sinal inconfundivelmente indicativo da ‘demissão política do demos’. A questão se resumiria, assim, na aparente preponderância dos assuntos da família na vida social, o que constituiria forte indício da chegada ao fim do auge de participação política nas cidades gregas, forte indicativo do enfraquecimento da *polis* como estrutura comunitária (e identitária).

Porém, os monumentos privados não são simplesmente retomados, muito menos reutilizados no final do século V e início do século IV a.C. Segundo S. Humphreys (1983, p.121),

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 no 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.

Seguindo a posição de Humphreys, perceberemos que a paisagem funerária do momento de ‘crise da *polis*’ é profundamente cívica. Apesar da apropriação privada dos espaços de sepultamento, apesar de as estelas funerárias falarem de famílias de cidadãos e de não cidadãos, o modelo ou a ideologia que predomina é a do civismo, ou melhor, um uso do civismo como forma de elogio da família, das relações familiares, da *philia*, mesmo entre não cidadãos. Contudo, aquilo que não se explica quando a ênfase recai sobre a família não é tanto a necessidade de os grupos familiares aparecerem como parte da comunidade, mas o porquê da concomitante ênfase nas mulheres: apelo às figuras femininas em imagens, elogio das mulheres em discurso, nomeação das mulheres em público após a morte, práticas que não costumamos esperar de uma sociedade masculinizada. A posição de Christos Tsagalis, em suma, parte da pressuposição de que as mulheres atenienses existiam no espaço da casa e para a família; ela ignora a instigante hipótese de C. Sourvinou-Inwood,<sup>7</sup> para quem as mulheres encontravam sua liberdade e individualidade como agentes em espaço público, principalmente na dimensão religiosa da *polis*, enquanto

no espaço da casa e da família as mulheres poderiam apenas encontrar-se com seu estatuto de figura menor, não nomeável e, segundo o modelo das boas esposas, votadas ao silêncio e ao ‘recondito da casa’. Em relação à tese de Tsagalis, a pergunta é, então, relativamente simples: como, por que movimento histórico, por que caminhos culturais, as mulheres chegaram a poder representar, para a sociedade ateniense, a *família* como grupo? E, assim, até que ponto as dedicações femininas podem ser realmente compreendidas como referências indiretas ao grupo familiar, e não simplesmente referências diretas às mulheres *individualmente comemoradas*? Ou ainda, em que medida o elogio do indivíduo *feminino* joga sobre a família os olhares da comunidade?

### BREVE QUADRO COMPARATIVO DAS INSCRIÇÕES FUNERÁRIAS

Com relação ao *corpus* de inscrições funerárias dedicadas às mulheres entre os séculos VI e IV a.C., os números não são exatos, por falta de um estudo mais recente do conjunto. Deve-se considerar a ordem de grandeza. Assim sendo, Nielsen et al.,<sup>8</sup> por exemplo, apresentam o seguinte inventário para os séculos VI e III a.C. (não temos ainda um cômputo parecido que inclua os séculos VI e V a.C.): de um total de 4.519 nomes gravados em estelas funerárias, 1.472 são femininos. Desses, apenas 176 são dedicados exclusivamente a mulheres, enquanto 168 são exclusivamente masculinos. Nessas 1.490 menções a nomes femininos, podemos acrescentar, entre 115 e 130 são acompanhadas de dedicações em epigrama feitas para mulheres, dados aproximados para o período entre os séculos VI e III a.C. A ordem de grandeza dos números sugere que, em termos de inscrições sobre as mulheres, cerca de 9% das estelas receberam epigramas em verso; embora não tenhamos dados para contabilizar os epigramas dedicados a crianças ou a homens, o mesmo estudo de Nielsen et al. sugere que a sua proporção também era restrita no conjunto maior das simples inscrições dos nomes/patronímicos. Essa restrição não pode ser, contudo, vinculada a critérios de classe social ou estatuto, sendo suas razões, por enquanto, ainda desconhecidas. Não vou analisar todo o universo das inscrições femininas, mas apenas utilizar exemplos que são caracterizados por certo grau de recorrência.

#### 1. O período arcaico (560-500 a.C.)

(1) ...colocou-me como *sêma* para sua amada filha com bela forma; mas Fédimo o ergueu. (E68, Ática, interior [Vurva], c.560-550 a.C.)<sup>9</sup>

(2) Aqui Phi... sepultou a casta Lampito no solo, longe de sua terra natal. Endoios fez a estátua. (E75, Pfohl 53, Atenas, séc. VI a.C.)<sup>10</sup>

(3) *Sêma* de Frasilieia: serei sempre chamada de moça que os deuses me deram este nome em lugar do casamento. Aristión Páριο me fez. (E80, Ática, Demo Mirrinunte, séc. VI a.C.)

(4) Este é o *sêma* de Archias e sua amada irmã; Eucosmides o fez belo; e o sábio Fédimo colocou sobre ele a peça. (E169, Ática – Mesogeia, c.550 a.C.)

(5) Sou o *sêma* de Mirrina, que morreu da peste. (E170a; Pfohl 68; Ática, sul, demo Cephale at. Keratea, c.525-500 a.C.)

(6) Terpo erigiu este <belo> *sêma* de Melissa, que morreu <da peste>. (E170b, Pfohl 38; Atenas, Dipylon, final do séc. VI a.C.)

O epitáfio do período arcaico indica a presença do *sêma* ou, frequentemente, indica que ele é o *sêma*. Talvez por isso o nome dos escultores seja constantemente mencionado e sua obra louvada, já que atenção deve ser dada à pedra, ao sinal de determinado sepultamento, e não tanto à *persona*, à face publicizável de um indivíduo morto. De fato, mesmo nos epigramas não é um indivíduo que se louva, mas uma filha, uma irmã, que morreram em determinada fase da vida, deixando para trás um compromisso como o de casar-se e estabelecer uma relação entre *oikoi*.

Em comum, esses epigramas têm, à primeira vista, função informativa: morreu da peste; morreu antes do casamento; era uma irmã amada que cuidava da doença de seu irmão; ou era uma filha em idade de casar-se. Faltam, contudo, elogios ou ao menos estruturas textuais de louvor. Neste ponto é preciso citar alguns exemplos de epigramas masculinos do mesmo período:

(7) Este aqui é o *sêma* de <Antifilo>, um homem virtuoso e prudente <Aristión Páριο>s me fez. (E6; Ática, demo Prospalta, séc. VI a.C.)

(8) O pai, Cleóbulo, fez o *sêma* para Xenofantus, morto, em honra de sua virtude e prudência. (Atenas, Dipylon E71, séc. VI a.C.)

(9) Diante do *sêma* de Antifilo, o virtuoso e prudente, <derrame uma lágrima>; pois a ti a morte espera também. Aristión me fez. (E85, Atenas, c.550 a.C.)

O *agathou kai sophronos andros* (nobre e prudente) Antifilo, assim como

Antíloco, deve ser lembrado por esse ideal que, segundo Friedländer, 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 (*areté*) como da prudência (*sophrosuné*) 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. O elogio da nobreza, virtude e prudência, figurará com grande frequência nos epigramas para mulheres nos períodos posteriores, assim como permanecerá nos epigramas masculinos.

## 2. Período Clássico (440-325 a.C.)

Em todos os epigramas funerários dedicados a mulheres ao longo desse período, a mulher é nomeada, muitas vezes recebendo ainda o nome do pai (patronímico) seguido do demótico ou do ‘étnico’. Aparecem em maior número as filhas, seguidas das esposas, mães, irmãs e amas.

Nobreza, prudência e virtude são elogios recorrentes, como mostra este conjunto de exemplos:

(10) Jaz aqui Aristilla, filha de Ariston e Rodilla; eras prudente ó filha! (GaE Pl. 13, 27. Athens, National Museum 766 – Pireu, c.430 a.C.)<sup>11</sup>

(11) 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 (*megáles te aretês eúklean agéro*). Aqui, alguém que alcançou a virtude inteira (*páses aretês*), Mnesarete é mantida na câmara de Perséfone (*thallamos*). Mnesarete, filha de Sokrates. (GaE Pl. 15, 30; GV 1962; c.380 a.C.)<sup>12</sup>

(12) ---- sândros; Chaireléa, filha de Theopómpos. Gly<céra---> / filha Este túmulo aqui esconde Glycéra; nem na forma, nem nos modos, existia alguma mulher que alcançasse virtude mais plena, motivo de imenso pesar para os pais e de saudades aos seus (amigos). Ela obteve o quinhão comum e necessário a todos. (GV 543, p.132; Atenas, Laurion, séc. IV a.C.)

(13) 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 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.)



(14) QUERIPE O melhor elogio que entre os homens pode alcançar uma mulher, no mais alto grau o havia alcançado Queripe em sua morte. Aos meus filhos deixou a lembrança de sua virtude. (GV 891, p.245. Pireu c.390-80 a.C.)

(15) Philostrate, filha de Phílon. / Phílon, filho de kállippos de Aixone Aqui alguém que alcançou o termo de todas as virtudes, Phanágora, é mantida nos aposentos de Perséfone. Alkimache / Kallimachos/ Ananthrasio (GV 488, p.120, c.390-365 a.C.)

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

(17) Eukolíne Antifános. Esta mulher tinha um nome que combinava com sua índole nobre e sua vida. Ela jaz aqui embaixo da terra, tendo completado o lote para o qual nasceu. (GAe 8,14. Cerâmico, c.380 a.C.)

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

(19) Jaz aqui Fylonoe, filha de ... abençoada e prudente, dotada de todas as virtudes. (GaE Pl 24, fig. 51; GV 335, Psychiko, N Atenas, c.380-370 a.C.)

(20) Conseguiste mais louvor que todas as mulheres entre os homens, ó Antipe, e agora, apesar de morta, ainda o manténs. (GaE Pl 25, fig. 55; GV 1705; Atenas, c.380-70 a.C.)

(21) 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. (GaE Pl. 16, fig. 32, Museu de Rhodes, Rhodes, estilo Ático; c.375 a.C.)

(22) Aqui a terra cobre alguém nobre e prudente, Arquestrate, cujo homem sofre demais com saudades. (GaE Pl 23, fig. 52; GV 495, Atenas, Markopoulos, 375-350 a.C.)

(23) GLÍCERA, FILHA DE TUCLIDES O que não é frequente em uma mulher, ser excelente e ao mesmo tempo sensata, é o que alcançou Glicera. (GV 890, p.245 Pireu, c.360 a.C.)

(24) Não eram vestimentas e ouro que esta mulher admirava enquanto viveu; não, eram seu próprio homem e a prudência [que ela amava]. Mas

ao invés de sua beleza jovem, Dionysia, é sua sepultura aqui que seu homem Antiphilos adorna. (Athens National Museum 2054; GV 1810 Pireu, c.350 a.C.)

(25) Lembrança de tua virtude, Theóphila, jamais evanescerá, tão comediada, valorosa e laboriosa dotada de todas as virtudes. (GV 1490, Pireu, c.350 a.C.)

(26) Pasikrateia, filha de Eufrônio de Lamprai. Eufrônio, Aristódico. Eis Pasikrateia, filha de Eufrônio; embora o destino tenha levado sua alma, ela deixou aos seus filhos a prática da virtude e da prudência. (GaE Pl. 27, fig. 57; GV 596. Pireu, c.350 a.C.)

Como demonstrei acima, a fórmula *aretês tes sophrosûnes* já era utilizada nos epigramas masculinos do período arcaico. Ao longo do período clássico, o elogio foi ‘estendido’ às mulheres, com maior incidência entre 430-360 a.C., destacando-se uma requisição de renome aliada a uma competição pela ‘excelência’ das mulheres assim comemoradas; no período posterior, nobreza, virtude e prudência passaram a dividir espaço com outros tipos de elogios, como nestes exemplares:

(27) Aqui (*entháde*) a terra esconde a ama (*títthen*) dos filhos de Diogeites; ela veio do Peloponeso [e provou] ser de muita confiança (ou ser muito justa, *dikaiotáten*). Malicha de Kythera (GV 493, CAT i. 328-9 no. 1350; Kosmopoulou N4; Pireu, 375-350 a.C.)<sup>13</sup>

(28) A filha de Apolodoro, o liberto (*isoteles*), Méliita. Aqui a terra encobre a valorosa (*chréste*) ama de Hipprostrate; então ele agora sente saudades. Enquanto eras viva eu te amava, ama, e agora eu também ainda honro (*timé*) a ti, embora permaneças abaixo no solo, e eu te honrarei enquanto eu viver. Eu sei que mesmo debaixo da terra, se existe realmente algum prêmio para os valorosos, tu, ama, mais do que todos, tens honras guardadas com Perséfone e Hades. (GV 747; CAT i 510-12, no. 1969; Kosmopoulou, N7; 350 a.C.)

(29) Chairestrate, mulher de Menekrates de Icaria. A venerável e honrada servidora da mãe-de-todas-as-coisas jaz neste túmulo, Chairestrate, a quem o consorte estimava quando em vida e a quem sublimava quando morreu. Mas ela deixou a luz do dia abençoada por ter visto os filhos de seus filhos. (GV 421; Kosmopoulou P7; CAT i 495-6 no. 1934 prov. Pireu, c.350 a.C.)

Nesses exemplos, mulheres são comemoradas por serem ‘profissionais’, como diz E. Kosmopoulou; por terem uma atividade pública proeminente, como sacerdotisas (Chairestrate) ou como amas, como no caso de Mélita, filha de um isóteles (meteco ou liberto que recebe uma franquia ‘cidadã’), ou Malicha. Mas longe de serem alvo de reconhecimento apenas pela sua função, a sacerdotisa Chairestrate é *guné*, mãe e avó; Mélita é filha. Parece-me que isso sugere uma complexidade maior das relações sociais que são expostas nos espaços funerários para o reconhecimento das mulheres. Podemos sugerir uma mudança de foco sobre os epigramas femininos entre os séculos VI e IV a.C., com uma passagem de um momento em que se erigem monumentos às filhas em estado pré-núbil e aos filhos – e daí também a valorização do relacionamento entre irmãos, como no caso de Archias e sua irmã Phile – 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, estas 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, sem tanto foco no *oikos* paterno mas nas redes de relações entre *oikoi* o que mais se apresenta. E isso no que tange às relações de parentesco, pois se incluímos aí as chamadas ‘atividades profissionais’, o escopo das redes sociais se amplia.

Mas, ao mesmo tempo, não é o contrato (*engûe*) entre dois *oikoi* o que se faz recordar nos epitáfios; antes, recorda-se o amor de um casal, o amor pelos filhos, a amizade entre mulheres:

(30) Um memorial (*mnema*) para Mnesagora e Nikochares eleva-se aqui. Eles mesmos não se podem mostrar; o quinhão do destino os levou embora, deixando para trás aos queridos pai e mãe grande pesar, pois morreram e foram para as paragens do Hades. (Pfohl 117; GV 95 Athens National Museum 3845; Vari; 425-401 a.C.; ou 440-30 (Pfohl) a.C.)

(31) Hêrophile e Anthemis Este aqui é o *sêma* de Anthemis: por toda volta seus amigos colocam laços lembrando sua virtude e amizade. (GaE pl. 146, no. 69; Pfohl, 112; Pireu, séc. IV a.C.; ou Pfohl, séc. V, ant. 430 a.C.)

(32) Ampharete É o filho de minha filha que aqui seguro com amor, aquele que eu segurei nos braços quando, em vida, víamos a luz do sol e agora (ainda) seguro, morto como estou morta. (GV1600; Pfohl 104 Athens, Keirameikos Museum – Keirameikos 410 a.C.)

(33) Salve, túmulo de Mélita. Jaz aqui uma mulher de valor. Amante de seu

amante homem Onésimo, eras a preponderante. Por isso agora ele continua lamentando a tua morte: eras uma boa mulher. – salve também, mais querido dos homens, ama os meus. (GaE pl. 19 fig. 39; GV 1387; Pireu, c.360 a.C.)

(34) [I] Em vida, Arquestrate, filha de Lisandro, do demo de Pito, recebias os maiores elogios por teu caráter. Agora, ao abandonar a luz pela morte que o Destino te reservou, grande dor e saudade deixas aos teus e, mais do que ninguém, ao teu esposo. [II] Após uma vida de piedade e honradez, morri quando chegou o final que minha vida tinha designado. [III] Morri, o que é motivo de dor para minha mãe, meu irmão, meu esposo e meu filho. Neste lugar me cobre a terra, comum para todos os mortos. A que aqui está enterrada sou eu, Arquestrate, filha de Lisandro, do demo de Pito. (GV 1986, p.624, Pireu, c.350 a.C.)

(35) Myrtis, a filha de Hierokleia e esposa de Moschis, jaz aqui; por seu caráter ela agradava enormemente seu homem e seus filhos. (GaE Pl. 20, fig. 40; GV 343, Atenas, c.350 a.C.).

## Continuidades e transformações

Uma primeira regularidade nas comemorações funerárias das mulheres é a atenção dada às filhas. Embora no período arcaico algumas delas apareçam como virgens mais que como filhas, é ainda uma classe de idade que, por assim dizer, representa-se nos monumentos. Por classe de idade compreenderemos não uma simples faixa etária, mas uma instância de classificação social dos papéis femininos em acordo com certas fases da vida, geralmente demarcadas por ritos de passagem (ou ritos de consagração, como o casamento). Uma filha casadoira, uma *parthénos*, vê-se em posição social bem diferente das mulheres adultas, uma posição que alguns etnólogos considerariam liminar: entre a infância e a adolescência, entre a virgindade e o casamento, entre a casa paterna e a casa de um futuro marido a quem se destina. Alguns historiadores apontam para a valorização social da *parthénos*, justamente pelo valor simbólico da liminaridade e da aliança possível que ela encarna.<sup>14</sup> A filha virgem não é, ainda, uma mulher (*guné*), mas postula-se que o será. E quando ela morre antes do casamento, isso é motivo de comoção e de *notícia*: foi para a câmara de Perséfone, morreu de peste etc. A simbologia das esculturas de *korai* também leva a sugerir como fundamental a liminaridade entre a fase da vida em que a jovem

morreu e a destinação ao casamento (a *koré* de Keratea, por exemplo, carrega uma romã como símbolo de fertilidade e do estado pré-núbil).<sup>15</sup>

Jean-Pierre Vernant, em seu artigo sobre Hestia e Hermes como potências ligadas a uma experiência do espaço e do movimento na Grécia arcaica,<sup>16</sup> lida com o papel da moça no *oikos* paterno mostrando como a filha jovem pré-núbil carrega consigo a força simbólica do *oikos* do pai, sendo uma guardiã da lareira (*hestia*), guardiã de identidade da casa paterna, em seu enraizamento no espaço bem como em sua permanência no tempo. Nesse ponto, a filha se relaciona ao irmão de forma complementar: ela é a comunicação com as potências divinas e a garantia de unidade de um *oikos* que o irmão encarna materialmente. A morte de uma filha, nessa idade, representa de certo modo a perda dessa comunicação e o desequilíbrio dessa proteção à unidade.

Mas é também a perda de um elo possível de ligação e de aliança com os outros *oikoi*. E os contextos funerários do período arcaico, ao menos por essa análise inicial do epigrama, focalizam isso, essa perda e esse momento; focalizam a quebra do elemento de ligação entre *oikoi*, assim como comovem o passante com a perda de filhas e de filhos jovens.<sup>17</sup> São casas que falam através dos epigramas, e falam delas mesmas em meio a um espaço de interações sociais entre casas.<sup>18</sup> Não me parece haver valorização das mulheres como indivíduos, nem que elas estejam presentes nos monumentos funerários como indivíduos, mesmo que sejam reconhecidas pelo nome. É, sempre, um estatuto, um grau de relacionamento com *oikoi* que se descortina: a filha casadoira virgem e pudente; a irmã querida que cuida de seu irmão doente etc.

As filhas do período posterior (basicamente 400-325 a.C.) não são mais somente casadoiras, e pouco aparecem ligadas aos irmãos. Na maior parte das vezes, elas são, além de filhas de um pai cujo nome em vários exemplos se segue do demótico ou étnico, *alochoi* e *gunaí*, cuja morte causa pesar aos pais e aos maridos. São também frequentemente mães, de forma que somente em poucas exceções é possível separar o estatuto de filha do de mãe ou esposa. Não se focaliza tanto uma classe de idade, mas um conjunto de relações familiares que se cruzam no discurso funerário sobre as mulheres.

A proposta há muito tempo discutida por C. Sourvinou-Inwood em artigo intitulado “Male and female, public and private, ancient and modern” (1995) me parece instigante para a compreensão desse quadro. 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 *polis*,

as mulheres viviam uma espécie de minoridade legal, sendo dependentes dos homens e excluídas das decisões políticas, ao passo que no *oikos* elas encontrariam seu espaço próprio e sua identidade. Sourvinou-Inwood propõe o desafio de ver isso 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 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 *polis* que elas operam de forma independente como oficiantes nos rituais, sendo aí, na dimensão religiosa da *polis*, que as mulheres encontram seu reconhecimento e sua força como ‘parte’ da cidade.

Transferindo essa discussão para os propósitos desta pesquisa, diria que no espaço público dos sepultamentos e necrópoles 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 de a 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. E 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. A exposição feminina permite que recaiam sobre as famílias o louvor e as honras de terem alimentado e abrigado tão virtuosa e valorosa mulher.

Além disso, o amor (*philia*) é um 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. No período arcaico, por exemplo, temos a referência a uma irmã (querida) cujo nome é Phile e, ainda, a um amada filha e uma amada mãe. Mas 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. Vimos que Anthemis é comemorada por sua virtude e *philia*; e

diversos maridos declaram amar, e mesmo venerar a mulher-esposa-consorte. No epitáfio de Méliita, n.33, os termos derivados de *philia* perfazem quase todo o enunciado do diálogo.

Em seu artigo na coletânea *O homem grego*,<sup>19</sup> James Redfield analisa o que denomina ‘desaparição da vida privada’ na ideologia dos atenienses do período clássico. E uma das suas constatações para sustentar justamente que há uma desvalorização ideológica do ‘privado’ no contexto do discurso oficial da *polis* democrática é a ausência de histórias de amor, ou da ausência de uma valorização positiva do amor no período. Essa constatação é feita a partir de uma análise em que 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 dessa 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 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 ou Dionysia 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 a melhor 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, cubram de honras! Podemos presumir que as honras devidas a Beltiste ou Méliita 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 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.

De modo geral, a perspectiva historiográfica sobre os elogios femininos – um tema que, de resto, é pouco frequente – segue o caminho de uma explicação que não ultrapassa a dicotomia ‘privado-feminino’ *versus* ‘público-masculino. Segundo Burton,<sup>20</sup> por exemplo, 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 esta afirmação, a autora apoia-se em Aristóteles (*Política* I.1260), por quem isso é dito literalmente (quando se distinguem virtudes de conduzidos e de condutores, *archomenoi* e *archontes*), e no diálogo *Menon*, de Platão.<sup>21</sup>

Seja. Mas vejo ao menos dois problemas em concordar com isso. Primeiro, Burton assegura-se, aqui, de uma 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* a *areté* e *sophrosuné* nos epitáfios dedicados a homens e mulheres no período clássico? Em que medida isso pode explicar o *agon* entre mulheres em torno da *areté*? Em que medida pode 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 (dirigida à comunidade) de elogios masculinos?

A segunda objeção refere-se ao foco da abordagem. Para Burton, como para Osborne (1997), 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: *aretês tes sophrosúnēs* 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. Após, o *topos* continua, mas convive com uma diversidade bem maior de referências, algumas das quais poderiam ajudar a questionar a posição de elite das mulheres comemoradas.<sup>22</sup> Contudo, e como já aponte, no período arcaico o elogio destina-se aos homens, valorizados por sua atuação pública como guerreiros, *hoplitai*. Entre 400 e 375 a.C., louvores derivados de *areté* e *sophrosûne* são direcionados indistintamente a homens e mulheres, assim como diversas outras fórmulas (como “alcançou o termo de todas as virtudes”, ou “desceu ao antro de Perséfone”). E não posso encerrar a questão afirmando que para um homem e para uma mulher, *aretês tes sophrosûnes* 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 diferentemente, 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... passa-se entre os dois rios de pré-concepções. Basta perguntar-se 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/político requisita, permite, autoriza. As mulheres – esposas, filhas e mães, em primeiro lugar – parecem ter justamente entrado nessa dimensão pública do espaço da cidade.

É desse fenômeno que Osborne fala em seu artigo “Law, the democratic citizen and the representation of women in classical Athens” (1997). Ele discute sua hipótese com base 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 desse ‘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 *polis*, uma cidadania formalmente constituída. Mas, para o autor, a valorização das mulheres nos espaços funerários, tanto em monumentos como nos epitáfios, poderia ser mais bem explicada se tomássemos esse reconhecimento de um tipo de cidadania como referência. Uma espécie de transposição simbólica: as mulheres cidadãs não podem conduzir a *polis*, ou seja, não podem atuar na esfera institucional, masculina e militar, da política; mas por conta desse 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.<sup>23</sup>

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.

Primeiro, quanto à periodização. Osborne compara dois períodos, o arcaico (560-490 a.C.) e o clássico (basicamente século IV a.C.). Os contrastes são, aqui, claros e definitivos: passamos de um período de escassez de representações femininas a outro, de proliferação dessas representações. Mas se observarmos de perto o que acontece com os epigramas funerários entre 440-325 a.C., veremos que a homogeneidade da afirmação comparativa se subdivide em uma variedade de tipos e de temporalidades.

Entre 440 e 400 a.C., por exemplo, num momento imediatamente posterior à lei de Péricles e em que ainda se vive a Guerra do Peloponeso, a peste, as crises institucionais, golpes oligárquicos e transformação dos monumentos funerários, são comemoradas filhas, em maior número, e companheiras (*hetairai*), contra um número também equivalente de epitáfios em que o *status* não é determinado. Observe-se que não estou levando em consideração a iconografia, assim como ainda não é o caso de contar com as inscrições, em que o nome de uma mulher pode aparecer seguido de *guné* ou *thugáter*. Os epigramas são poucos e não comemoram filhas, esposas e mães, mas filhas – que podem, ainda, ser mães – e companheiras. Ao menos nos epigramas, não se

faz perceber uma relação direta entre a figuração de um modelo socialmente proeminente de *asté* e a valorização do *status* das mulheres em contextos funerários.<sup>24</sup> Se pudermos supor que a escolha por redigir o epigrama também funciona dentro do contexto de requisições públicas dos espaços de sepultamento, talvez como um instrumento a mais de negociação de prestígio das famílias, o fato de as esposas não serem mencionadas como esposas em dedicatórias, mas o serem, por exemplo, como companheiras, é um dado a ser levado em consideração.

Entre 400 e 375 a.C. as esposas (*alochoi* e *gunai*) e mães, mas ainda filhas, ganham maior distinção nos epigramas funerários atenienses; o nome dos pais aparece com mais frequência associado aos epigramas, seguido do demótico ou étnico. O nome do marido também pode aparecer, como marido (*anér* ou *pósis*). E, dentre outros elogios, *areté* e *sophrosúne* aparecem de forma constante, em uma espécie de competição pública entre mulheres.

Pela atenção dada às esposas, pela insistência em modelos de virtude e comedimento de uma forma competitiva, os epigramas funerários desse período são os que mais corresponderiam a uma análise que correlacionasse a comemoração da *asté* a sua representação pública como ateniense. Mesmo assim, embora a monumentalidade dos espaços funerários faça parecer que se trate de uma constatação mais ou menos homogênea, é possível separar já alguns casos em que, com certeza, não se louvam *astai*: a ama Málica, por exemplo, não é ateniense. E nem Beltiste, filha de Numenio de Heracleia. São apenas dois exemplos em um conjunto de vinte epigramas, mas na maior parte deles, a não ser pelo contexto de sepultamento, é difícil dizer qual é o estatuto das famílias a que essas mulheres pertenciam.

Não se trata de colocar em dúvida uma regra porque há exceções. Friso, apenas, que 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.

Veremos isso no período que vai de 375 a 325 a.C., quando as esposas e filhas continuam a aparecer nos epigramas em maioria (ainda esposas como filhas e filhas como esposas e mães), confirmando o encaminhamento de um processo que vinha desde o final do século V. Mas para além disso, aparecem

outras mulheres comemoradas por uma atividade como sacerdotisa ou parteira. Continuam sendo comemoradas filhas e esposas de famílias não cidadãs; mais uma ama receberá um epitáfio, Méliata, filha de um *isoteles*. Como ela, outras mulheres não atenienses receberão louvores; e aparecem esposas, virtuosas, comedidas e nobres. Mas elas são agora mais amadas do que competidoras entre si; são mais domésticas, mais valorosas esposas (*chresté guné*) do que dotadas de todas as imorredouras virtudes. Teria essa ligeira mudança de registro alguma relação com uma melhoria do *status* social das mulheres, ocasionada pela melhoria do *status* legal da *asté*? Não vejo *a priori* uma conexão.

De 400 a 350 a.C., mais de 80 anos se passaram desde a lei de Péricles; a democracia ateniense viu-se em um período de radicalização como sistema, após a derrota dos golpes oligárquicos e, mesmo em meio à crise e perda de hegemonia, uma reconstrução parcial da Liga de Delos. O endurecimento do sistema democrático pode ter favorecido o ressurgimento da força literal da lei de Péricles, a fim de depurar o quadro da cidadania; o que, de fato, não parece condizente com a valorização das mulheres em geral.

Em síntese: 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 *inatos*. Seria razoável, então, sugerir que essas mesmas sepulturas confeririam legitimidade e valor às mulheres. Contudo, se posso concordar em que muitos dos casos encontrados demonstram essa preocupação em valorizar a filha e a esposa atenienses, não me parece que a explicação por essa 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.

A valorização das figuras femininas pela iconografia vem de longa data, desde antes de 470 a.C. nos vasos pintados. E nos espaços funerários não há como separar as figuras femininas entre as atenienses e as não atenienses; são monumentos padronizados que podem servir a umas e a outras, sem distinção. Assim, a profusão iconográfica de figuras femininas pode estar relacionada ao fenômeno que Bazant (1984; 1985) estuda e Osborne chega a mencionar: os cidadãos atenienses fazendo-se reconhecer pelos seus elos domésticos, pela *oikias* e pela família. Contudo, isto só resolveria a ‘parte’ em que devemos fo-

calizar o cidadão. Mas as imagens dos vasos e as imagens das estelas, assim como os epigramas funerários, não são textos inderditos, imagens para ‘iniciados’. São, muito ao contrário, elementos que circulam ou entre os quais se circula. São elementos da vida cotidiana, dos espaços de práticas, dos usos e dos ritos. Nesse sentido, não vejo como é possível atrelar seu significado a uma relação exclusiva do cidadão com a *polis* e com as outras famílias de cidadãos.

Restringindo-me à particularidade dos epigramas, perguntaria, de outro modo, em que medida a valorização da exposição feminina nos espaços funerários responderia, gradualmente, a uma conjuntura de renegociação do *status* de cidadão diante de uma cidade que não se constrói apenas com cidadãos. Em que medida o louvor das mulheres e das *famílias* carrega consigo uma linguagem comum, através da qual a cidadania pode reafirmar seu perfil autóctone, mas ainda através da qual é possível negociar prerrogativas sobre o espaço habitado?

A exposição, e não a esperada reclusão das mulheres, atenienses ou não, deve ser o ponto de partida: as famílias expõem suas mulheres; a cidadania não é um elemento comum a essa exposição, mas o louvor e a *philia* parecem sê-lo. Trata-se, então, de prestígio social (como diz o filho de Beltiste, digno de honras)? Trata-se de fundamentar socialmente, por meio da opinião pública, uma requisição legal de estatuto ou herança? Como isso estaria ligado à valorização da cidadania feminina, no âmbito de uma ideologia de autoctonia?<sup>25</sup> 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. Esse fenômeno se liga a um espaço social de negociações entre famílias; as cartas são postas na mesa, e essas cartas são pedaços de imagens e enunciados que falam e nomeiam as mulheres. Isso que ocorre entre 440-325 a.C., para os espaços funerários, não se restringe aos cidadãos, embora possamos concordar em que eles se façam representar majoritariamente e provoquem a emulação dos outros. Certamente, isso aponta para um lugar público e politicamente importante, ocupado pelas mulheres como indivíduos valorosos, nobres e, de certa forma, heroicos. 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’.

## NOTAS

<sup>1</sup> Resultados de pesquisa realizada com apoio do CNPq e da Faperj.

<sup>2</sup> Sobre o posicionamento das necrópoles, ver ARGOLO, P. F. *Imagens da Família nos contextos funerários: o caso de Atenas no período clássico*. Dissertação (Mestrado – MAE, USP). São Paulo, 2006; e KNIGGE, U. *The Athenian Kerameikos*. History, Monuments, Excavations. Athens: Deutsches Archäologisches Institut Athen, 1991.

<sup>3</sup> Ver ANDRADE, M. M. As ‘visitadoras’: a presença das mulheres nas imagens da morte dos homens. *Anais Eletrônicos do XVI Ciclo de Debates em História Antiga*, 2007; BAZANT, J. Les vases athéniens et les réformes démocratiques. In: BÉRARD, C.; BRON, C.; POMARI, A. *Images et société en Grèce Ancienne*. L’iconographie comme méthode d’analyse. Actes du Colloque International de Lausanne. Lausanne: Cahiers d’Archeologie Romande, 1984, p.33-40; BAZANT, J. *Les citoyens sur les vases athéniens du 6e. au 4e. siècle av. J.-C.* Praga: Academia, 1985.

<sup>4</sup> 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; tradução minha.

<sup>5</sup> “A exclusão formal das mães não atenienses da sociedade política levou a uma ênfase nas esposas e mães atenienses, trazendo as mulheres literalmente para o seio da vida pública”. OSBORNE, R. Law, the democratic citizen and the representation of women in Classical Athens. *Past and Present*, v.155, 1997, p.3-33, p.32.

<sup>6</sup> TSAGALIS, C. *Inscribing sorrow: fourth century attic funerary epigrams*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008, p.192, tradução minha.

<sup>7</sup> SOURVINOU-INWOOD, C. Male and female, public and private, ancient and modern. In: REEDER, E. (Ed.). *Pandora*. Princeton: Princeton University Press, 1997, p.111-121.

<sup>8</sup> NIELSEN, T. H. et al. Athenian grave monuments and social class. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v.3, n.30, 1989, p.411-420, p.411.

<sup>9</sup> FRIEDLANDER, P. *Epigrammata*. Greek inscriptions in verse from the beginnings to the Persian Wars. Berkeley: University of California Press, 1987 (neste artigo, abreviado ‘E’).

<sup>10</sup> PFOHL, G. *Greek poems on stones, I. Epitaphs*. Leiden: Brill, 1967 (abreviado ‘Pfohl’).

<sup>11</sup> CLAIRMONT, C. *Gravestone and epigram*. Mainz: Von Zabern, 1970 (abreviado ‘GaE’).

<sup>12</sup> PEEK, W. *Griechische Vers-Inschriften*. I. Grab-Epigramme. Chicago: Ares Publishers, 1988 (abreviado ‘GV’).

<sup>13</sup> KOSMOPOULOU, A. ‘Working women’: female professionals on Classical Attic gravestones. *Annual of the British School at Athens*, 2001, p.281-319.

<sup>14</sup> BRULÉ, P. *La Fille d’Athènes*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

<sup>15</sup> Ver sobre isso D’ONOFRIO, A. M. Aspetti e problemi del monumento funerario attico arcaico. *AION*, Napoli, v.X, 1988, p.83-96; RICHTER, G. M. A. *The archaic gravestones of Attica*. London: Phaidon Press, 1961; ver também OSBORNE, 1997.

<sup>16</sup> VERNANT, J.-P. Hestia-Hermes. Sobre a expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos. In: *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p.151-192; ver também VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1982.

<sup>17</sup> HOFFMANN, G. La jeune-fille et la mort: quelques stèles à epigramme. *AION*, Napoli, v.X, 1988, p.73-82.

<sup>18</sup> LEADER, R. E. In death not divided: gender, family and state on classical athenian grave stelae. *American Journal of Archaeology*, v.101.4, 1997, p.683-699.

<sup>19</sup> REDFIELD, J. O homem e a vida doméstica. In: VERNANT, J.-P. (Ed.). *O homem grego*. Lisboa: Presença, 1994, p.147-171.

<sup>20</sup> BURTON, D. Public memorials, private virtues: women on classical athenian grave monuments. *Mortality*, v.8, n.1, 2003, p.20-35.

<sup>21</sup> “As virtudes descritas – *arete*, *eukleia* (bondade e renome) são encontradas em epítáfios 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 *arete* e *sophrosyne* não são as mesmas para homens e mulheres” (BURTON, 2003, p.26-27).

<sup>22</sup> É o caso de *chresté* ou *ergatis*, que espero poder discutir em etapa posterior da pesquisa.

<sup>23</sup> “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 sugiro ainda que esta nova linguagem simbólica, por seu lado, afetou as atitudes atenienses [com relação às mulheres]” (OSBORNE, 1997, p.11).

<sup>24</sup> Quando um epigrama é transcrito, também o acompanham as diversas inscrições presentes na estela, e assim muitas vezes é possível recuperar um contexto familiar ao qual se liga uma comemoração feminina. Há também espaços de sepultamento das famílias, os *periboloi*, que poderiam indicar a procedência de uma família cidadã, mas esta referência ainda não pôde ser considerada. Por enquanto, me interessa discutir a hipótese de Osborne a partir dos epítáfios e do que eles dizem.

<sup>25</sup> Nicole Loraux estuda o ideal de autoctonia em duas obras diferentes: LORAUX, N. *L’invention d’Athènes*. Paris: Mouton, 1981; LORAUX, N. *Les enfants d’Athéna*. Paris: La Découverte, 1990. Neste último, a autora procura demonstrar como o ideal de autoctonia

exclui radicalmente as mulheres, retirando delas o nome ateniense ao asseverar que o ateniense nasce de um pai e do solo da pátria. Detienne e Sissa, em *Os deuses gregos* (1990), questionam essa interpretação de Loraux, citando o exemplo da tragédia perdida *Erecteu*, de Eurípides, em que Praxiteia, *uma ateniense*, esposa do primeiro autóctone, faz um discurso totalmente voltado para a autoctonia como nascimento da *terra-mãe*, aquela que dá seus frutos, como aliás a oração fúnebre de Demóstenes também afirma. Tendo a concordar com a opinião de Detienne e Sissa a esse respeito. Ver: DETIENNE, M. A força das mulheres: Hera, Atena e Congêneres. In: DETIENNE, M.; SISSA, G. (Ed.). *Os deuses gregos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.245-267.