

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários: a Sociedade Políade da Atenas Clássica	Fev / 2010
labeca		1 de 16									

ANDRADE, M. M.

2003. Memória e renome femininos em contextos funerários: a sociedade políade da Atenas Clássica. S.P., Labeca – MAE/USP.¹

[revisão Labeca]

Por mais que se tenha formulado como questão, apontado como problema a condição da mulher e das mulheres como grupo social e sujeito histórico nas últimas décadas, ainda é possível perceber que o campo de investigação aberto por esses questionamentos está longe de definir-se de forma unívoca. É certo que se trata de pesquisa histórica, esta que busca pelo sujeito feminino em meio às transformações sociais; mas não é menos certo que se não fossem os instrumentos da Antropologia, da Sociologia e, mesmo, da Psicologia Social, não teria sido possível aos historiadores argumentarem na direção de conceitos como diferença sexual e gênero.

A historiadora Joan Scott discutiu amplamente a questão em diversos capítulos de seu livro *Gender and the Politics of History* (1999), mostrando os desafios e a dificuldade de uma problematização histórica da diferença sexual, assunto que, até um certo momento, pertencia ao domínio das ciências biomédicas. Mostrando a dificuldade em se abordar o conceito de gênero de uma forma unificada, debatendo o empirismo que marca o uso da noção, Joan Scott completa uma reflexão já presente em “História das Mulheres” (1992), na qual suscita-se a posição dessa nova historiografia como uma espécie de *suplemento*² à Historiografia tal como a conhecemos. Se, com isso, a história das mulheres complementa com informações adicionais, ela também desafia objetos consolidados na historiografia como, por exemplo o Trabalho e, mais especialmente, a Política e seu corolário, a separação entre uma Vida Pública e uma Vida Privada, um espaço público de transações masculinas, da Guerra à Política e ao Estado, do Mercado ao Direito, e o espaço privado do universo feminino das casas e das famílias.

Estariam corretas essas classificações? Quando formulo esta questão, não quero dizer que elas poderiam estar erradas mas, sim, que elas não são formas neutras de perceber a organização da diferença sexual na sociedade

1 Conferência proferida no Colóquio *Logos e Tempo*. Campinas: CPA/UNICAMP, 2003.

2 “Eu gostaria de dizer que, pensando em termos da lógica contraditória do suplemento, podemos analisar a ambiguidade da história das mulheres e sua força política potencialmente crítica, uma força que desafia e desestabiliza as premissas disciplinares estabelecidas, mas sem oferecer uma síntese ou uma resolução fácil (...)” (Scott, 1992: 76, trad. Magda Lopes).

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários:	Fev / 2010
labeca	a Sociedade Políade da Atenas Clássica	2 de 16									

e na história, calcadas na observação dos *factos*. Eis o dilema que coloca a construção da historiografia que *quer* problematizar a produção histórica de sujeitos *genderizados* (*gendered subjects*): a própria História tem que trazer à tona os processos históricos e políticos de produção de identidades, as linhas divisórias ou divisões institucionalizadas, que se reproduzem no discurso da própria História e da estrutura científica como um todo (Bourdieu, 1998: 97-106). Isto não é uma premissa, é uma necessidade vital.

Um dos campos em que podemos perceber a vital importância de se desconstruir modelos e pensar além de camadas seculares de saberes adquiridos é o dos estudos das sociedades clássicas, particularmente no caso da Grécia Antiga. Seja a separação entre as esferas pública e privada da vida, que afeta a compreensão mesma de política e sociedade nas teorias modernas em Ciências Sociais e História. A força estruturante com que a separação público/privado atinge os saberes constituídos é, em grande medida, fruto de interpretações da teoria política grega e da sua reapropriação no processo de consolidação dos estados ocidentais modernos (Katz, 1995: 31-33). Percepções de senso comum como, por exemplo, a de que o espaço feminino é historicamente o da família e da casa, o cuidado dos filhos, a capacidade feminina de criar empatia social e de, literalmente, “amar” os filhos, costumam fazer a ligação direta entre o Ocidente moderno e a Grécia das *póleis* pela mediação de seus textos como, no caso, o *Económico* de Xenofonte (Spencer-Wood, 1999: 163 e segs). A história das mulheres no processo de industrialização mostrou a transformação dos papéis femininos quando as mulheres compõem a força de trabalho industrial, alcançando um *lugar* em *uma* esfera pública. Essa história enfatiza as contradições e dilemas que emergem daí, procurando ver como essa transformação levou, historicamente, aos movimentos de emancipação feminina na modernidade.

Sem querer entrar no mérito das conclusões, gostaria contudo de chamar a atenção para uma estrutura que faz do aparecimento e da atividade em uma esfera pública a razão da emancipação, que, por sua vez, existe justamente porque as mulheres (ocidentais de classe média), hoje, têm um papel político, económico e social fundamental *na esfera pública* do trabalho, do consumo e da opinião. Isto subentende que a capacidade das mulheres atuarem como sujeitos sociais plenos depende de seu *acesso* aos instrumentos que regem a esfera pública, o que está na base da conquista dos movimentos feministas contemporâneos. Nessa visão, coloca-se a premissa de que toda liberdade e emancipação feminina pressupõe um combate na e pela esfera pública.

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários:	Fev / 2010
labeca	a Sociedade Políade da Atenas Clássica	3 de 16									

Isto se projeta no estudo da Grécia das *póleis* de forma muito clara. De fato, a história que faz da condição feminina o seu objeto, no caso das sociedades antigas, vem já de longa data. As mulheres, na família, no contexto da economia e da religião, foram *contadas* por historiadores desde o século XVIII (ver o balanço de Schmitt-Pantel, 1991). Primeiro, para realçar seu lugar de direito na vida privada (e cotidiana) dos cidadãos e na vida religiosa das *póleis*; depois, para frisar que a sua alegada minoridade política e jurídica podia ser contrabalançada pelo enorme prestígio de suas atividades religiosas comunitárias conferindo-lhes, neste sentido, uma *pseudo-cidadania* civil (Vatin, 1984; ver ainda o excelente balanço de Trabulsi, 2000). Depois, para realçar sua subordinação ao gênero masculino (ao *falo*) como exemplo do que precisa ser combatido (Pomeroy, 1975; Keuls, 1985; Cantarella, 1987) e, ao mesmo tempo, mostrar a força dos grupos sociais femininos dentro da própria subordinação (suas táticas; ver, por exemplo, Winkler, 1990), para isso, usando modelos comparativos como o das Modernas Sociedades Islâmicas (ver a excelente discussão de C. Sourvinou-Inwood, 1995). Em todos esses casos, o que determina a forma como se compreende, quer o prestígio feminino, de um lado, quer a subordinação feminina, de outro, é, justamente, o fator possibilidade de acesso aos instrumentos sociais da esfera pública pelas mulheres (ou por determinado grupo de mulheres). No caso das *póleis* gregas, esse acesso pode ser medido positivamente no quesito “religião”; é, no entanto, medido negativamente no âmbito que parece determinar incisivamente a própria existência das *póleis*: o exercício institucionalizado e direto da cidadania por um grupo de cidadãos.

Isto quer dizer que o “lugar” social das mulheres estava *restrito* à esfera privada? A resposta a esta questão é bem mais complicada do que nosso histórico do problema deixa entrever. A discussão deste problema levaria o estudo para uma outra direção e, sendo assim, não nos cabe delinear as hipóteses envolvidas em toda a sua complexidade. Basta-nos, por hora, destacar que a esfera pública da qual se excluía as mulheres era a esfera da política, mais precisamente, a esfera institucional da política: governo, deliberação e guerra. A historiadora C. Sourvinou-Inwood (1995) argumenta que, ao contrário dos modelos tradicionais, que nos levam em direção às mulheres na Grécia Antiga, calcados na separação entre oíko (feminino) e pólis (masculino), na Atenas Clássica podemos perceber uma subordinação estreita da mulher ao homem no que diz respeito aos assuntos da esfera do oíko (inclusive no direito privado), enquanto na dimensão religiosa da vida da comunidade política, a mulher alcançava um papel ativo e independente da tutela masculina. Acrescente-se a isto, a observação de Karen Stears sobre

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários:	Fev / 2010
labeca	a Sociedade Políade da Atenas Clássica	4 de 16									

o modo como subestimamos a dimensão religiosa da vida das comunidades políades da Grécia Antiga, em prol de uma preponderância da atividade política que não fazia jus à ubiquidade do fenômeno religioso³, deveremos concluir pela possibilidade de mudar a equação tradicional das relações de gênero, as mulheres atenienses encontrando seus espaços estratégicos na pólis e não no oïko.

Podemos supor, então, a existência de um *outro* espaço público nas póleis, espaço cujas dimensões se potencializam por meio de formas de apropriação religiosa, por exemplo? Não desejo separar religião de política, mas apontar para a questão de se perceber que ao concordar com a afirmação de que não se podem separar, numa pólis grega, sociedade, política e religião (seguindo a linha dos fenômenos totais da escola sociológica francesa), deve-se estar atento para o fato de que tal afirmação também diz que, ao observarmos o “religioso” observaremos o “político”, *mas não certamente o mesmo político a ser observado no uso das instituições*. Desse modo, o “político” sozinho, no sentido estrito que a ele conferimos na atualidade, não dá conta da dimensão total do político numa pólis grega, assim como o “religioso”, sozinho, não pode dar conta da ubiquidade do fenômeno religioso nas sociedades políades. Ao contrário do que se afirma normalmente, estamos dizendo que não há preeminência da política sobre todas as outras dimensões da vida social, se continuamos a trabalhar com um conceito restrito de política institucional. Político é o aparecimento, o entrar em relação em uma pólis.

Perseguindo essa trilha fundamental, aberta por pesquisadoras como C. Sourvinou-Inwood e K. Stears, propomos uma discussão acerca de um embate no e pelo espaço público, envolvendo a construção de uma visibilidade feminina. Esta visibilidade, ou esta *exposição*, a sociedade políade *permite* — e permite ver-se por meio dessa exposição como sociedade — no uso que faz dos contextos funerários. Por contextos funerários, compreendo não apenas os espaços arqueológicos dos cemitérios ou necrópoles mas, ainda, tudo o que se liga à morte como processo (ritos funerários e utilização dos espaços) e como experiência social. Isto me permite fazer o exercício que proponho, de *ler* um epitáfio *vendo* seu monumento funerário, *correlacionando-o aos enunciados*

3 “É fácil para observadores modernos, vivendo em uma sociedade largamente desprovida de rituais significativos, conferir pouca importância à práxis correta; mas não deveríamos subestimar o poder latente que aqueles encarregados da performance ritual devem ter controlado. Talvez não tenha se tratado do poder financeiro, legal ou político que nós mesmos valorizamos, mas apesar disso o conhecimento ritual constituía uma força potencial.(...)” (Stears, 1998: 120, trad. da autora).

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários: a Sociedade Políade da Atenas Clássica	Fev / 2010
labeca		5 de 16									

ditos no teatro sobre a morte de *Alceste*.

1 – O Sema de Melita

Vou utilizar aqui o exemplo de apenas um monumento funerário. Trata-se do chamado sema de Melita, datado de meados do século IV a.C. e encontrado no Pireu. Sua localização específica foi contudo perdida, encontrando-se o monumento hoje no Museu do Pireu. A estela de mármore do Hymeto mede 0,90m x 0,28m. No topo, uma coroa de folhagens diversas circunda o mesmo à frente e ao lado. Logo abaixo encontra-se a inscrição. Na metade superior, no interior de uma moldura, gravou-se a cena: homem de pé estende a mão para mulher sentada em uma cadeira. Aperto de mãos e gesto de *aidós* por parte da mulher que levanta o véu com a ponta dos dedos.



Bibliografia. : Conze no. 162, pl. 51; Clairmont GaE no. 39, pl. 19
Schefold, AntK 13, 1970, 108 no. 39; Daux 545; Humphreys, Studies VI, 114.

Coleção: Piraeus Museum 20

Vale dizer que tal forma de representar relações que unem os membros de uma mesma família nos relevos funerários é bastante comum, enraizando-se na tradição, iniciada em Atenas após 430 a.C., de representar justamente cenas de relacionamento familiar nos monumentos dedicados aos mortos⁴. A inscrição em

⁴ “Este é um dos fatores mais significantes na História da comemoração dos mortos na Ática. A comemoração no período Arcaico era agudamente estratificada: sepulturas e monumentos esculpidos, assim como os funerais suntuosos, proclamavam alto e claro que o morto pertencia à elite. Visitar os túmulos de ancestrais famosos não era um dever sagrado, mas um modo

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários:	Fev / 2010
labeca	a Sociedade Políade da Atenas Clássica	6 de 16									

forma de diálogo, logo abaixo do entalhe superior, diz o seguinte:

Χαῖρε, τάφος Μελίτης . Χρηστή γυνη ἐνθάδε χεῖται
Φιλοῦντα ἀντιφιλοῦσα τον ἄνδρα Ὀνήσιμον ἦσθα κρατίστη
τοιγαροῦ ποθεῖ θανοῦσάν σε, ἦσθα γαρ χρηστή γυνή. -
και συ χαῖρε, φίλτατ' ἀνδρων, ἄλλα τους ἔμους φίλει.

IGII2 12.067; GV 1387; GG 101; SEG 29259; Hansen CEG2 no. 530

Saudações, túmulo de Melita. Jaz aqui uma boa mulher. Amante de seu amante homem Onésimo, eras a melhor. Por isso agora ele continua lamentando a tua morte: eras uma boa mulher. — saudações também, mais querido dos homens, ama os meus.

Ressaltam-se as seguintes características:

- o contexto dialógico do epigrama: o leitor se faz espectador de um diálogo entre ausentes que são a mulher falecida e seu marido, cuja presença se fixa pelo mesmo plano de representação do epigrama gravado. Homem e mulher estão, assim, juntos, não precisando o marido estar vivo e efetivamente ali para que o diálogo se mobilize. Assim, a leitura do epigrama *mimetiza* um diálogo;
- a referência às relações homem/mulher no casamento como relação duplamente ativa e recíproca: *philoûnta antiphiloûsa*. O passivo na relação seria sugerido não no epitáfio, mas na cenografia da estela, pela posição sentada da mulher que estende a mão ao homem de pé;
- a referência a um contexto de relações marido/esposa em que se reforça a presença em relação de um homem e uma mulher, unidos por *filia*. De fato, o sentimento de *filia* é redundante nas repetições de flexões em torno de *phíleîn* — amar, prezar, admirar — que pontuam o *texto*;
- enfim, o *texto* termina com a requisição da mulher, um imperativo que solicita ao homem que “ame os dela”, o que significa, provavelmente, seus filhos com ela. Mais uma vez reduplica-se o sentido de *phíleîn* que parece costurar uma relação entre o casal.

de lembrar aos contemporâneos a glória da família de alguém. Foram os funerais públicos para os mortos em Guerra que trouxeram, pela primeira vez, as honras do funeral heróico ao alcance de todo cidadão ateniense e, eu sugeriria, que esta foi uma mudança significativa, que estimulou o desenvolvimento, no final dos séculos V e IV a.C., de monumentos comemorando as virtudes domésticas do cidadão comum. Longe de ter sido gradualmente destruída pelo crescimento do estado, como pensava Fustel, a idéia de um túmulo visível para cada homem e a “continuidade” de todos os oïkos foi provavelmente gerada por ele” (Humphreys, 1983: 121; trad. da autora).

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários:	Fev / 2010
labeca	a Sociedade Políade da Atenas Clássica	7 de 16									

Afastando-nos um pouco do epigrama e observando a estela, o primeiro detalhe a se notar é a dimensão reduzida dos entalhes epigráficos. Para ler o escrito é preciso debruçar-se (ou alçar-se, dependendo da posição da estela que hoje, infelizmente, nos escapa) sobre o monumento. Assim, esse marco tumular entabula com seu potencial observador um diálogo de próximos.

Proximidade que também é exigida para a observação da cena que foi entalhada, logo abaixo do epitáfio, em uma moldura quadrada que utiliza muito pouco da superfície da estela. A cena, como já havia notado, é padrão, ou, se se quiser, mistura alguns padrões ligados ao respeito mútuo nas relações familiares: marido e mulher unidos em aliança pelo aperto de mãos; mulher que expressa seu respeito ao marido pelo gesto de virtude exemplar que é *aidós*, *pudor*. A cena remete, então, a um tema que não destoa, não chama a atenção em uma “paisagem funerária”, tema que pode ser interpretado como dizendo respeito a:

- precedência do marido nas relações matrimoniais entre homem/mulher, expressada pela posição ereta a partir da qual toca sua esposa em um aperto de mãos.
- submissão da mulher no mesmo contexto, expressada por dois gestos: o *aidós* que identifica iconograficamente esposas de boa índole e queridas pelos seus maridos; a posição sentada, que a coloca num plano de passividade corporal com relação ao marido perfeitamente ereto que lhe estende a mão, sem afetação nem lamentos.

Esta identificação de Melita à boa esposa não deixa de estar presente também no epigrama: Melita é *khrestes*, isto é, boa, útil, prestativa, solícita. Contudo, o frio afastamento imposto pelo gesto padronizado do aperto de mãos não condiz com o diálogo entre amantes que, sob o nome da filia, o epitáfio procura representar. Claro que uma relação de filia envolvendo marido e mulher remete ao laço familiar, a um *páthos* relacionado a esse laço e não necessariamente ao amor tal como o expressamos. Mas a força desse superlativo *krátiste* (a melhor) com o qual o marido se refere a sua amante (note-se que as duas flexões *philoûnta* e *philoûsa* são ativas e, portanto, não temos um amado e um amante e, sim, dois amantes) reside no domínio, na predominância que implica: ser a melhor é predominar. A mulher de Onésimo era a melhor de suas amantes, ou seja, a mais forte. Isto definitivamente não se procura representar na iconografia da pedra, o que nos leva à sugestão de que, enquanto nesta última repete-se uma cenografia largamente padronizada, combinando códigos para a leitura de certos valores da conduta familiar, no epigrama correspondente propunha-se não uma *decodificação* mas, antes, um *speech act*. Certamente, a própria forma

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários: a Sociedade Políade da Atenas Clássica	Fev / 2010
labeca		8 de 16									

dialogada conduz à palavra em ato, mas não é ao ato formal (diálogo) que me refiro. Refiro-me, antes, à capacidade do discurso atuar, ser uma palavra *eficaz*. Assim, o *speech act* ou “ato discursivo” seria formado pela combinação de enunciados projetando *efeitos* bem reais sobre aqueles que com eles entabula uma negociação (ou, como costumeiramente falamos, uma “leitura”).

Tomemos a requisição final: *ama os meus*. Podemos supor, por exemplo, que tal requisição visaria resguardar o lugar dos filhos dessa esposa falecida em uma provável futura família do marido, para isso procurando manter na lembrança a *força* que essa mulher tinha na relação amorosa do casal. Este tipo de acento positivo conferido às relações homem/mulher no casamento, embora comum na epigrafia tumular, é muitíssimo raro nas fontes literárias (Redfield, 1994).

Fincado ao solo, talhado em uma lápide, o *texto* do epitáfio de Melita atravessa as épocas e continua a falar aos seus supostos espectadores, mesmo muito tempo depois da morte da comemorada esposa. Obviamente, dizer que se trata de um imperativo quase da ordem da justiça familiar não significa supor que ele funcionaria como a letra de uma lei. Em outras palavras, o discurso dessa estela funerária deve ser compreendido menos em um contexto pragmático de causas e efeitos, de requisições e efetivações, e mais no contexto estratégico/tático das negociações. Sem *status* institucional de lei ou direito, resta à injunção final da esposa a *esperança* de provocar o sentido do justo e, assim, engajar testemunhos, ou melhor, formar *opiniões*, sobre a conduta do homem que, em dedicando a ela um *táphos*, prometia honrar seu predomínio como amante honrando àqueles unidos a ambos pela filia.

2. *A melhor de todas as mulheres e os direitos do leito*

Tomar o enunciado na estela funerária como um *Speech act* nos leva em direção ao discurso como prática — prática discursiva. Já tocamos um pouco neste assunto, ao nos referirmos anteriormente à inserção do enunciado num contexto cotidiano mais de negociações do que de normas. Interessante é refletir sobre como essas negociações — e não “legislações” — lidam com possibilidades de ação, antes do que com determinações à ação propriamente ditas. Interessante também é a localização desta prática que procura *projetar* um consenso no espaço funerário, onde a imobilidade do enunciado se mobiliza pela função ornamental ou monumental da estela. O monumento, *mnêma*, por mais tímido que possa nos parecer quanto ao porte, remete ao que deve ser lembrado, entabula uma conversação com aqueles “vivos” que o interpelam em

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários: a Sociedade Políade da Atenas Clássica	Fev / 2010
labeca		9 de 16									

seu caminho, trespassa épocas em que o monumento como artefato se insere em novos contextos, nos quais o *speech act* inicial se despe da injunção da mulher e assume plenamente a menção a um memorável feminino, memória da virtude das boas esposas.

O enunciado migra. Costumamos usar termos como “intertextualidade” para dar conta desta migração, o que só pode ter um êxito parcial. De fato, *intertexto* supõe um jogo de compartilhamento contemporâneo de *modos de dizer*. Mas a migração dos enunciados pode ser detectada, também, quando constatamos que o Monumento se faz presente em várias épocas históricas, incluindo-se aí sua trajetória atual como objeto de Museu. A intertextualidade não serve de base ao nosso próximo exemplo, pois ela supõe apenas o *texto* e suas proposições, quando precisamos, na verdade, combinar o compartilhamento do sentido à transmigração dos enunciados pelos campos ou contextos sociais de mobilização dos mesmos.

O sema de Melita reverbera com paralelismo surpreendente os tópicos do modelo funerário feminino de Alceste, bastante popular no teatro ateniense desde sua primeira apresentação por volta de 438 a.C. Surpreendente porque *Alceste* é já uma peça que tematiza a morte, a comoção, os ritos e representações a ela ligados. Por isso, Eurípides faz de *Alceste* uma transposição para o teatro de todo um *pathós* vinculado aos contextos funerários propriamente ditos. É neste sentido que a figura de Alceste se constitui como um modelo funerário feminino, na medida em que Alceste se dá a reconhecer no teatro segundo enunciados semelhantes àqueles que identificam as boas esposas e sua relação positiva com os maridos na paisagem demarcada pelas lápides funerárias. Assim, quem copia quem? Alceste e Melita fabricam-se do mesmo barro e com moldes para os quais a peça *Alceste*, de Eurípides, *talvez* tenha proporcionado senão a “ideia”, certamente um ponto de partida ou síntese inicial.

Não vou fazer aqui uma descrição da peça. Basta lembrar que Alceste é a esposa de Admeto, que decide morrer em seu lugar. A melhor das mulheres, a esposa boníssima e insubstituível, enfim, o ponto culminante do modelo da boa esposa falecida configura-se na epifania desta personagem feminina enquanto morre, processo que é acompanhado direta ou indiretamente pelos espectadores.

Vou dirigir a atenção para o começo da peça, entre o párodos, o primeiro e o segundo episódios, momento em que dialogam a serva de Alceste e o líder

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários: a Sociedade Políade da Atenas Clássica	Fev / 2010
labeca		10 de 16									

do coro (corifeu)⁵ e, em seguida, Alceste e Admeto. O primeiro momento é demarcado pela manifestação de opiniões e julgamentos positivos expressos pelo corifeu com relação à esposa Alceste, diante dos fatos narrados pela serva quanto aos procedimentos da mulher diante de sua própria morte:

Corifeu – *Alceste, que em minha opinião e na de todos, veio a ser a mais nobre dentre as mulheres [áriste] para seu esposo. (v. 84-5).*⁶

Após a fala do corifeu, entra o coro no teatro e perfaz seu primeiro canto, abrindo-se, então, o primeiro episódio. Ainda aqui a narrativa da serva induz o corifeu a pronunciar elogios semelhantes:

Corifeu - *Que ela bem saiba que morre com glória [eukleês] e a mais nobre dentre as mulheres [áriste] que estão sob o sol, e muito (vv. 150-2).*⁷

Serva - *A mais nobre [áriste], certamente, quem o contestará? Por que nome chamaríamos aquela que a supera? Como poderia qualquer mulher dar maior prova de que honra seu marido [protimáo] , senão desejando morrer por ele? Isto, é claro, toda a pólis já sabe, mas aquilo que ela fez dentro de casa, vocês ficarão admirados ao ouvir (vv.153-8).*⁸

Parece-me que uma ênfase se coloca no caráter público das virtudes (nobreza) de Alceste. Nobreza e Glória são benefícios que se confere à luz do dia, àqueles que se individualizam expostos a um público; valores inerentes a um *agón* envolvendo prestígio. Assim, a Glória, a nobreza e a preponderância de Alceste sobre todas as outras mulheres ecoa pela cidade, que a reconhece. Como se Alceste ganhasse, no espaço público, uma competição envolvendo essa *aristeía* feminina.

Inicia-se a narração da serva, que traz para a cena do teatro os acontecimentos do interior da casa. O trecho seguinte faz parte deste quadro:

5 Assim como o conjunto do coro, o corifeu não se individualiza na ação como um personagem em si. Ele intermedia a relação entre o espaço do coro e o espaço da cena, destacando-se não tanto como personagem mas como a voz (dialogada) do coro. Na peça *Alceste*, trata-se de um coro de anciãos tessálios, cidadãos de Feras.

6 *Alkéstis, emoi pasi t' aristê / doxasa gunê posin eis hautês gegenêsthai.*

7 *istô nun eukleês ge katthanoumenê / gunê t' aristê tôn huph' héliôi makrôî.*

8 *-pôs d' ouk aristê; tis d' enantiôsetai; / ti chrê legesthai tèn hyperbeblêmenên / gunaika; pôs d' an mallon endeixaito tis posin protimôs' êthelous' hyperthanein ;/ kai tauta men dê pas' epistatai polis : / ha d' en domois edrase thaumasêi kluôn .*

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários: a Sociedade Políade da Atenas Clássica	Fev / 2010
labeca		11 de 16									

Serva - Então ela entrou em seu quarto. Aqui finalmente ela chorou e disse, 'Oh, leito nupcial onde desfiz o laço e ofereci minha virgindade ao homem por quem hoje morro, adeus! Não te odeio, embora sejais sozinho a causa de minha morte: por não ter desejado abandonar a ti e ao meu marido, agora morro. E tu serás o bem de uma outra mulher, que não terá mais virtudes do que eu, embora talvez mais ventura'. Ela caiu sobre o leito e o beijou, molhando-o todo com um rio de lágrimas (vv 175-184).⁹

A entrada no interior da casa muda o registro, sendo narrados os atos finais de Alceste. A heroína derrama lágrimas pela perda do leito do casal. Existe aqui um apelo à relação amorosa que o leito e o desatar do laço que prende as vestes da noiva sugerem. Mas além disso, não é estranho ao teatro de Eurípides o argumento de legitimidade feminina baseado nos direitos do leito, tal como Medéia, por exemplo, clama em sua vingança contra Jasão¹⁰. Assim, há uma relação simbólica no casamento entre a oferta da mulher e sua entrada no leito, perfazendo a própria legitimidade da mulher como esposa na casa. Outra mulher, após a morte de Alceste, *possuirá* esse leito, e isso é o que Alceste lamenta, chorando um rio de lágrimas.

Para a mulher, parece-me adequado dizer que o leito tem *mána*. Ao ligar-se a ele, emergem relações que conduzem ao momento inicial da oferta de si como virgem, enfim, da *passagem*. Por isso, pelo fato de ser o instrumento de uma *passagem*, o leito permanece, ele demarca a fronteira e a mulher casada o *possui*. Observe-se que a mulher, de fato, não tem nada de próprio na nova casa em que coabitará com o marido. O elogio da amante pode, enfim, se vincular ao *reconhecimento* dessa posse, mais do que ao amor propriamente dito.

No segundo episódio, Alceste e Admeto entram na cena, entabulando o diálogo que culmina com a morte da melhor de todas as mulheres. Vou destacar apenas alguns trechos, embora a leitura do episódio como um todo se fizesse necessária. Admeto parece fora de si, na dor e no luto:


Admeto – *Ai, palavra de dor*

mais mortal para mim que a própria morte!

Em nome dos deuses, recusa-te a me abandonar.

9 *kapeita thalamon +espousa kai lechos / entautha dê 'dakruse kai legei tade :/ Ôlektron ,entha / parthenei' elus' egô / koreumat' ek toud' andros ,hou thnêiskô paros , / chair' :ou gar echthairô s' :apôlesas de me / monon :prodounai gar s' oknousa kai posin / thnêiskô .se d' allê tis gunê/ kektêsetai , /sôphrôn men ouk an mallon, eutuchês d' isôs . / kunei de prospitnousa, pan de demnion / ophthalmotenktôi deuetai plêmmuridi .*

10 Ver particularmente o canto coral entre os versos 410 e 445 (cf. Andrade, 2001: cap. 3).

	Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários: a Sociedade Políade da Atenas Clássica	Fev / 2010
labeca		12 de 16

*Em nome dessas crianças que serão órfãs,
recue, coragem. Tu morta, ah! Que será de mim!
Em ti está minha vida, em ti está minha morte
Pois venero o teu amor [sên gar philian sebomestha] (vv273-9).¹¹*

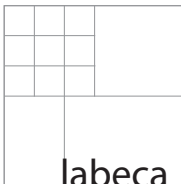
Venerar o amor de Alceste como se venera, respeita e teme a um deus. O amor aterroriza e percebe-se a imagem de devastação que o poeta quer conferir a seu personagem em luto (Segal, 1992). Mas, ao interagir com essa forma explícita da manifestação do luto e da dor, Alceste não fala nos mesmos termos. Em palavras cantadas de lamento, Alceste chora pela terra que abandona, pelos filhos, pela luz do dia e por sua juventude. Não se refere ao amor conjugal e, diante desta veneração à filia manifesta por Admeto, ela replica sem lamentos, de forma direta e longamente, manifestando, enfim, um desígnio final:

Alceste - Vedes, Admeto, em que estado me encontro. Antes de morrer quero que saibas o que desejo. Eu te respeitei a ponto de dar a minha própria vida para resguardá-lo à luz do dia. Morro, quando poderia ter sobrevivido a ti e me unido ao homem tessálio de minha escolha, vivendo nesta casa opulenta e soberana. Mas separada de ti recusei viver com meus filhos órfãos, e desprezei a felicidade que tinha de ser jovem e estar viva. (...) Bem, então, lembre-se de mostrar sua gratidão por isso. Não pedirei um dom equivalente em retribuição pois nada é mais precioso que a vida, mas solicito o que é justo, como verás. Pois tu amas nossos filhos tanto quanto eu, se tens bom juízo. Cuide então para que em minha casa eles permaneçam os mestres e não tome outra mulher que seria para eles madrasta, menos nobre que eu e que, com inveja, se voltaria contra nossos filhos (vv 280 e segs).¹²

A preocupação de Alceste é a de *expor* seu desejo final e, assim, tornar pública uma requisição que se fundamenta na sua já reconhecida nobreza

11 *oimoi :tod' epos lupron akouein / kai pantos emoi thanatou meizon . / mê pros se theôn tlêis me prodounai , /mê pros paidôn hous orphanieis , / all' ana ,tolma . / sou gar phthimenês ouket' an eiên : / en soi d' esmen kai zên kai mê †: / sên gar philian sebomestha.*

12 *Admêth' ,horais gar tama pragmath' hôs echei , /lexai thelô soi prin thanein ha boulomai . /egô se presbeuousa kanti tês emês / psuchês katastêsasa phôs tod' eisoran / thnéiskô ,paron moi mê thanein huper sethen , / all' andra te schein Thessalôn hon êthelon / kai dôma naiein olbion turan-nidi . / kouk êthelêsa zên apospastheisa sou / (...) eien :su nun moi tōnd' apomnêsai charin : / aitêsomai gar s' axian men oupote / psuchês gar ouden esti timiôteron, / dikaia d' ,hôs phêseis su :tousde / gar phileis / ouch hêsson é'gô paidas ,eiper eu phroneis : / toutous anaschou despotas emôn domôn / kai mê 'pigêmêis toisde métruiian teknois , / hêtis kakiôn ous' / emou gunê phthonôï / tois soisi kamois paisi cheira prosbalei.*

	Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários: a Sociedade Políade da Atenas Clássica	Fev / 2010
		13 de 16

como a melhor das mulheres. Aqui, tal qual o sema de Melita, exige-se que se cuide e se ame os filhos de Alceste. Que estes últimos preponderem na casa, sejam resguardados da presença de uma outra mulher que poderia, ao ter seus próprios filhos, selar um destino secundário para os filhos da morta. Essa mesma intervenção de Alceste termina com a apropriação das palavras antes pronunciadas entre a serva e o corifeu, ou seja, palavras de *reconhecimento público*:

Alceste – *Adeus, sejam felizes. E orgulhe-se, meu marido, de ter escolhido uma mulher excelente, vocês, meus filhos, por terem nascido de uma boa mãe* (vv323-5).¹³

Eis um resumo dos pontos que destacamos na análise desses trechos de *Alceste*:

- Existe, na peça, um consenso, uma opinião geral expressa pelo coro, de que Alceste é a mais nobre das mulheres;
- A figura do marido se constrói na lamentação, no *páthos* da perda de um amado;
- A figura da esposa se constrói no resguardo de alguns direitos: o leito, a garantia para os filhos que ficam;
- Os direitos da esposa são justificados: pela sua nobreza e respeito com relação ao marido (retribuir com garantias aos filhos do casal); por sua preeminência com relação a qualquer outra mulher, preeminência reconhecida por toda a cidade. Não há referências àquela mesma filia que funda os lamentos do marido.

O contexto funerário confere a *Alceste* a autorização, pois, para o aparecimento à luz do dia de uma competição e individuação feminina em torno da aristéia. Este reconhecimento público envolve a legitimidade de uma requisição de preservação, para a esposa que morre, da *posse* do leito do casal, resguardando, com isso, o lugar dos filhos órfãos na família. A dor extrema de Admeto ligada a perda da filia que significa a morte de Alceste, torna-o vulnerável e suscetível à promessa desse resguardo. Alceste é, assim, tanto quanto a Melita do epitáfio, *kratisté*, a mais forte em todos os sentidos.

Muito já se disse sobre esta força de Alceste, na maior parte das vezes como *anomalia*, trazendo-se então a análise para o campo da excepcionalidade de (algumas) mulheres. Ou então, para a excepcionalidade do laço amoroso, que justificaria o enfraquecimento do marido em seu luto. De minha parte,

¹³ *chairontes euphrainoisthe :kai soi men ,posi , / gunaik' aristên esti kompasai labein , / humin de ,paides ,mêtros ekpephukenai .*

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários:	Fev / 2010
labeca	a Sociedade Políade da Atenas Clássica	14 de 16									

embora esteja lidando com um estudo apenas iniciado e carecendo de um maior aprofundamento, não apostaria nem na excepcionalidade nem, muito menos, na anomalia. Apostaria, certamente, nessa *autorização* como *norma social* dos contextos funerários, *autorização* para a *exposição* de valores positivos da mulher que se apodera do que é seu no casamento.

3. Conclusão

Teria Melita tomado Alceste, personagem da Tragédia, como modelo, solicitando de seu marido um epitáfio que instaurasse no próprio espaço da comunidade a memória duradoura de uma promessa? Teriam os responsáveis pelo sema de Melita se inspirado na peça de Eurípides, ou teriam eles, assim como Eurípides várias décadas antes, feito *escolhas* dentre os enunciados possíveis aos contextos funerários? São todas questões pertinentes a estudar. Respondê-las demanda uma análise mais aprofundada de séries de epitáfios e estelas, o que escapa ao enfoque “experimental” que escolhemos desenvolver aqui.

Para terminar esta experimentação, voltemos a Melita; voltemos ao ver e ler o monumento funerário. Dissemos antes que haveria um descompasso entre a cenografia da estela, plena de códigos a serem decifrados no olhar, e o *texto* do epitáfio como enunciado, ato de palavra. De fato, este último não se decifra, se *reconhece*. Mas será isso possível? Será possível que a cenografia afinal não esteja tão contraditoriamente justaposta ao epitáfio, mas que seja o seu *signal* necessário, o *senão* que faltaria ao reconhecimento público da boa esposa como aquela que *pode* solicitar algo em retribuição? A *validação* do *speech act*? Há diversas formas possíveis de direcionar a leitura do epitáfio, sendo uma delas esta que une a imagem como signo de validação do enunciado. Mas isto não esgota o ato de palavra; ou seja, o enunciado somente necessita dessa validação quando inserido no jogo das relações sociais que estabelecem os critérios dessa mesma validação como, por exemplo, o jogo competitivo e *público* que envolve a casa do marido e a família (parentela) da esposa. Retire-se este jogo, o que *sobra* então?

Sobra a filia ativa entre homem e mulher, essa mesma da qual o Admeto de Alceste parece falar sozinho. O *táphos* dedicado a Melita nos apresentou um exemplo de casamento entre amantes que se dirigem um ao outro de forma mutuamente positiva, enquanto, no teatro, Eurípides enfatizou talvez deliberadamente a fortaleza de Alceste, contraposta à quase insanidade de

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários: a Sociedade Políade da Atenas Clássica	Fev / 2010
labeca	15 de 16										

Admeto. Não devemos fechar todas as portas quando acreditamos ter encontrado *uma lógica*, mas antes esperar outras tantas subversões tão possíveis quanto efêmeras mas, de qualquer modo, desafios ao projeto de consenso, envolvendo a exposição feminina e a *publicização* de identidades, valores e nomes em contextos funerários.

Referências Bibliográficas:

ANDRADE, M. M.
2001. *A Cidade das Mulheres: cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro, LHIA.

BOURDIEU, P.
1998. *A Economia das Trocas Linguísticas*. São Paulo, EDUSP.

CANTARELLA, E.
1987. *Pandora's Daughters*. Baltimore, John Hopkins University Press.

HUMPHREYS, S.
1983. *The Family, Women and Death*. London, Routledge & Kegan Paul.

KATZ, M.
1995. Ideology and the status of Women in Ancient Greece. In: Hawley, R., & Levick, B. (eds.). *Women in Antiquity*. London, Routledge: 21-43.

KEULS, E. C.
1985. *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Greece*. New York, Routledge.

POMEROY, S.
1975. *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*. New York, Schocken Books.

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

SCHMITT-PANTEL, P.
1991. L'Histoire des Femmes en Histoire Ancienne Aujourd'hui. In: Duby, G., Perrot, M., & Schmitt-Pantel, P. (eds.). *Histoire des Femmes en Occident*. Vol. 1: L'Antiquité. Paris, Plon: 493-502.

SCOTT, J. W.
1992. História das Mulheres. In: Burke, P. (org.). *A Escrita da História*. São Paulo, UNESP: 63-96.

SCOTT, J. W.
1999. *Gender and the Politics of History*. New York, Columbia University Press.

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários: a Sociedade Políade da Atenas Clássica	Fev / 2010
labeca	16 de 16										

SEGAL, C.

1992. Euripides' Alcestis: Female Death and Male Tears. *Classical Antiquity*, 11 (1), 142.

SOURVINOU-INWOOD, C.

1995. Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern. In Reeder, E. (Ed.), *Pandora*. Princeton, Princeton University Press: 111- 121.

SPENCER-WOOD, S. M.

1999. The World They Household. In: Allison, P. M. (ed.). *The Archaeology of Household Activities*. New York, Routledge: 162-169.

STEARNS, K. E.

1998. Death Becomes Her: gender and athenian death ritual. In: Blundell, S. & Williamson, M. (eds.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*. London.

TRABULSI, J. A. D.

2000. Uma Cidade da 'Inclusão': mulheres, estrangeiros e escravos na cidade grega positivista. *Phoïnix*, 6: 207-225.

VATIN, C.

1984. *Citoyens et Non-Citoyens dans le Monde Grec*. Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur.

WINKLER, J.

1990. *The Constraints of Desire*. New York, Routledge.