

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		1 de 24									

SOURVINOU-INWOOD, C.

1995. Male and female, public and private, ancient and modern. In: E. Reeder (ed.). *Pandora*. Princeton, Princeton University Press: 111-121.¹


[tradução: Heloísa C. de S. Carvalho; revisão Marta M. de Andrade; Labeca]

Existem muitas razões pelas quais o estudo do mundo clássico constitui um *locus* privilegiado para refletir sobre o pensar; dentre elas, e não menos relevantes, estão suas muitas histórias construídas ao longo de vários séculos em diferentes meios culturais, cada uma reverberando construções ideológicas do presente e moldando as construções do passado ao longo de gerações sucessivas. Mas, nem tudo é miragem; alguns dados podem ser determinados e nem todas as construções têm igual valor quando se está preocupado em reconstruir, tanto quanto possível, determinados aspectos das realidades antigas. O fato de que estamos agora conscientes da natureza culturalmente determinada de nossas leituras sobre o outro antigo torna possível suscitar estratégias que limitarão seus efeitos em grau considerável. Uma dessas estratégias para limitar determinações culturais e ajudar a iluminar dados esparsos e ambíguos, retiramos da Antropologia. Estudos recentes² têm revisto a alegada reclusão das mulheres na Atenas Clássica, produzindo um quadro mais complexo e convincente; a sofisticada abordagem que produziu tais resultados beneficiou-se de uma melhor compreensão das complexas modalidades de operação das ideologias e suas relações com a realidade vivida, alcançada nos estudos antropológicos das sociedades modernas, sobretudo no caso das chamadas “sociedades Mediterrâneas”, categoria que inclui a Grécia assim como as várias sociedades islâmicas.

Todavia, argumentarei que apesar desta compreensão ter produzido resultados benéficos, um outro encaminhamento das “sociedades Mediterrâneas”, voltado para o estudo da sociedade grega antiga — e em particular para a posição das mulheres — tem o potencial de tornar-se em si mesmo uma

¹ Por razões de espaço eu limitei minhas anotações de rodapé ao mínimo e quase sempre me refiro a recente discussão na qual os principais eruditos são citados e a bibliografia referida.

² Cf. esp. Cohen (1991) 84: 147-67, 218: 236-40. Em minha opinião, Just (1989) 405-25 se equivoca um pouco por subestimar a carga ideológica de algumas das passagens que ele cita, e também por superestimar o confinamento das mulheres.

	Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		2 de 24

nova fonte de distorções; que mesmo quando aplicado com grande sutileza e sofisticação³, o uso das “sociedades Mediterrâneas” contemporâneas como um modelo conduz a sérios erros de leitura das realidades antigas. Estarei também reconsiderando uma perspectiva associada a essa abordagem que se tornou largamente aceita nos últimos anos, mais recentemente formulada como se segue: “Como muitas sociedades tradicionais Mediterrâneas, aquela dos gregos era separada em esferas pública e privada, ou esfera doméstica; a primeira era o mundo dos homens, a última era o das mulheres”.⁴ Uma versão dessa abordagem da relação entre o gênero e as esferas pública e privada articula uma oposição, de acordo com a qual enquanto na vida doméstica masculino e feminino tinham posições complementares, na esfera pública masculino e feminino estavam separados, sendo opostos e desiguais. Isto implica que eles eram iguais na esfera privada.⁵ Ao contrário, discuto que enquanto em uma esfera particular da vida pública, na religião, as mulheres eram complementares e iguais aos homens, na vida privada, no *oikos*, elas eram desiguais e subordinadas ao chefe de família, até mesmo nos assuntos religiosos. Uma outra versão⁶ reconhece mas atenua a importância do papel das mulheres na esfera pública, de modo a tornar possível comparar a posição das mulheres na Grécia antiga à posição das mulheres nas modernas “sociedades mediterrâneas”.

A meu ver, há duas objeções metodológicas a essa visão. Primeiro, algo que não é de interesse central aqui e que eu não posso discutir profundamente: o próprio conceito de “sociedades mediterrâneas” é o resultado de uma interpretação particular de uma série de dados e não um fato incontroverso. Como nativa de uma das culturas que se tornaram básicas na fabricação dessa construção, aquela da Grécia moderna, eu talvez esteja mais bem posicionada do que muitos para reconhecer os meios pelos quais as expectativas dos antropólogos têm moldado suas percepções, sem mencionar suas interpretações. Essas expectativas incluem, por exemplo, o privilegiar inconsciente do distanciar-se da cultura do observador e da similaridade das sociedades “instintivamente” consideradas como provavelmente semelhantes, o que conduz à estruturação, ao fazer sentido do fenômeno percebido por meio de modelos inconscientes baseados naquelas sociedades. Além disso, a distorção na própria avaliação

3 Como por exemplo, mais recentemente, por Winkler (1990) 9-10 e especialmente por Cohen (1991).

4 Pomeroy (1994) 33.

5 Foxhall (1989) 23.

6 Cf. Cohen (1991).

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		3 de 24									

do fenômeno observado, resulta inevitavelmente do fato de que as “sociedades” consideradas, por exemplo, uma aldeia nas montanhas gregas são, de *facto*, tratadas como sistemas fechados como se elas não fossem parte desse sistema mais amplo da estrutura legal e institucional do Estado grego que dá às mulheres modernas um lugar radicalmente diferente daquele da Atenas Clássica e que reflete, sobretudo, a realidade social e ideológica das classes médias urbanas que, incidentalmente, sempre mantiveram uma interação bem mais intensa com essas “sociedades rurais” do que é frequentemente reconhecido. Estes e outros problemas são ainda reforçados por uma precaução inadequada contra as estratégias conscientes ou inconscientes de auto-representação por parte do informante, em parte, como resposta interativa às expectativas do observador tal como percebidas por ele; até mesmo antropólogos conscientes destas estratégias de manipulação parecem também dispostos a acreditar que eles arrancaram a última máscara e alcançaram o último nível da realidade, ao invés de simplesmente uma nova e mais complexa máscara, correspondendo a, e desenvolvida para, preencher as mais elaboradas e novas expectativas do antropólogo, tal como o informante a percebe. O resultado de tudo isso é a criação de construções cuja relação com a realidade vivida e a idealização normativa da sociedade observada é problemática. Esses problemas metodológicos não são, obviamente, criados pela noção de “sociedades mediterrâneas”, mas ao meu ver, esse conceito os exacerba ao invés de minimizá-los. Isso não conduz ao fato de que as classificações de categorias mais amplas precisem ser necessariamente abandonadas. No entanto, o perigo em potencial de misturar distinções e estruturar percepções por meio de modelos alógenos, que deformam a realidade de cada sociedade, deve ser minimizado pelo uso de uma metodologia rigorosa. Mas essa é outra história, apesar de não divergir de nossa questão central. Na segunda objeção contra o desdobramento do conceito de “sociedades mediterrâneas”, no estudo do mundo antigo, está precisamente o perigo em potencial de encobrir distinções e estruturar percepções por meio de modelos alógenos que distorcem a realidade de cada sociedade. Até mesmo em sua mais cuidadosa vertente, esta abordagem envolve o perigo (nem sempre explicitado com sucesso) de que o que era pretendido como um modelo esclarecedor possa deslocar-se e, implicitamente, assumir o papel de uma ferramenta explicativa, pela qual dados escassos e dúbios sejam estruturados e façam sentido. Por causa das suas próprias lacunas e ambiguidades, é possível estruturar esses dados de tal maneira – e fazer tais ajustes consciente e/ou inconscientemente (tal como supervalorizar certas evidências parciais e

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		4 de 24									

desvalorizar outras ou encobrir distinções importantes) – de tal maneira que esses dados se encaixem naquele modelo explicativo e, assim, pareçam confirmar a validade do modelo enquanto, de fato, eles refletem a circularidade do processo investigativo. É, portanto, crucial não permitir que suposições acerca das sociedades sob investigação, tenham sido ou não derivadas de material comparativo, e assumidamente relevantes, e que se tornem falsos centros estruturantes e criem falsos filtros perceptivos que irão estruturar o discurso de formas insidiosas e levar a sérias distorções.

Pode-se argumentar que quando é usado com cuidado metodológico e centrado em similaridades explícitas, esse material explicativo pode ser esclarecedor. No entanto, isto é problemático. Primeiro, a identificação das similaridades é, em si, ideologicamente fundada, já que classificar coisas diferentes como similares, com frequência depende da operação de realçar alguns aspectos e não outros. Se nós estudarmos uma sociedade para a qual a evidência é limitada e ambígua com a ajuda de outra para a qual as evidências sejam maiores, o foco na identificação de similaridades pode, implicitamente, subvalorizar importantes diferenças e terminar por, de novo, tomar implicitamente a presença de coisas que pareçam similares nas duas sociedades como um índice de presença de outras semelhanças e, assim, seriamente superestimar o conjunto total de similaridades entre os dois sistemas. Até mesmo quando as similitudes são reais, aqueles elementos considerados teriam operado em contextos de contrastes sociais e ideológicos radicalmente diferentes, podendo mudar consideravelmente seus significados e funções. Pois, todo o elemento em um sistema é também moldado, e adquire seus significados por meio de sua relação com outros elementos e com todo o sistema. Então, quando os sistemas são diferentes, mesmo elementos que são superficialmente muito similares têm, inevitavelmente, significados diferentes. A noção de que o adultério da mulher desonra o seu marido não é limitada à Atenas Clássica e às “sociedades mediterrâneas”; ela prevalece – combinada a outro elemento, também característico das “sociedades mediterrâneas”, a noção de que o domínio público é sobretudo uma esfera masculina – em muitas sociedades, incluindo até recentemente ao menos algumas seções não habitadas por eruditos “ocidentais”. Apesar disso, não apenas todas as sociedades que combinam esses elementos divergem em outros aspectos, como também existe um amplo espectro de percepções tanto da predominância do papel masculino no domínio público (da exclusão das mulheres de todas as coisas que não são do mundo da casa, até uma limitada participação em tudo, de todas ou algumas mulheres

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		5 de 24									

em poucos, ou algum papel público e assim por diante), a natureza da desonra do marido, pela esposa adúltera, e a resposta que isso suscita – as expectativas de que ele precisa lavar a honra com sangue de sua esposa, do amante dela, ou ambos – dependendo de uma série de suposições sociais associadas.

Espero mostrar que existem tantas diferenças profundas entre as “sociedades mediterrâneas” e a Atenas Clássica que o uso da primeira para ajudar-nos a compreender a segunda é inadequado e conduz a distorções das realidades antigas, e que uma das mais fundamentais diferenças reside na forma pela qual as mulheres são dispostas em relação à esfera pública.

A *persona* social da grande maioria das mulheres era definida pelas suas prerrogativas dentro do *oïkos*; a maioria das mulheres despendia a maior parte de suas vidas na esfera privada; e, como veremos, numa classificação simbólica binária, os homens pertenciam ao público e as mulheres ao privado, ao *oïkos*. No entanto, não se trata de que as mulheres na Atenas Clássica estivessem excluídas da esfera pública; elas tinham um papel ativo e importante na vida pública por meio da religião, como sacerdotisas, assim como em outras funções de culto; seu papel era ativo em um domínio central das atividades da pólis, no qual as mulheres eram complementares e iguais aos homens. Retornarei a isto. Primeiro, gostaria de examinar a posição das mulheres na esfera privada e argumentar que, longe de serem complementares e iguais aos homens dentro do *oïkos*⁷, elas eram subordinadas ao chefe da família, até mesmo nos assuntos religiosos. Quando consideramos estas questões, o importante é não confundir categorias diferentes. Não abordamos aqui o respeito e o amor pelas mulheres dentro da família; nem a noção de que as mulheres fortes podiam usurpar o poder de homens fracos, mas antes, um posicionamento estrutural normativo, a presunção de que uma certa quantidade de poder e controle que não deveria ser “conquistada” pela afeição pessoal. Assim, também, um homem que precisava do dote que vinha com a esposa, ou o marido de uma rica epíclera⁸, está em uma posição *de facto* mais frágil do que ele deveria estar ou do que os maridos normalmente estavam, o que era percebido como

7 Como sugerido por Foxhall (1989) 23.

8 Uma mulher cujo pai morreu sem deixar filhos tornava-se uma epíclera, e sua propriedade era herdada por meio dela; a fim de que este patrimônio permanecesse na família paterna, o direito de se casar com a epíclera passava a seu parente masculino mais próximo segundo uma ordem prescritiva. Mesmo se ela já fosse casada, esses parentes masculinos tinham o direito de dissolver seu matrimônio e reclamá-la em casamento, a menos que ela já tivesse um filho. (Cf. Harrison [1968] 10-12; 309-311; cf. 132-38; Leduc [1990] 296-99; Just [1989] 95-98, 102-104).

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		6 de 24									

indesejável porque invertia a ordem natural e normativa das coisas.⁹

Uma articulação interessante da percepção das posições relativas de homens e mulheres no *oîkos* em termos hierárquicos em um contexto normativo é Górgias fr.82 B 19 D-K [Platão. *Menon*. 71e], que define uma *areté* do homem pela sua performance na esfera pública e uma *areté* da mulher como a boa administração da casa, cuidando de seus afazeres e sendo obediente ao seu marido. A obediência da mulher e, assim, sua subordinação ao marido é apresentada como o valor normativo. Simplesmente um ideal masculino? O problema com articulações *pensée claire* é que a dificuldade em desligar a criatividade do formulador da ideologia normativa torna qualquer segurança em nossas interpretações potencialmente vulnerável à circularidade. Portanto, não me alongarei em Aristóteles ou Xenofonte. Mencionarei apenas que a visão de Aristóteles de que o homem é o cabeça do *oîkos* e está em uma posição de autoridade para com a sua esposa, bem como para com as crianças e escravos¹⁰ (o que não é, em minha opinião, radicalmente diferente da posição de Xenofonte,¹¹ embora Xenofonte apresente uma versão liberal e esclarecida do domínio masculino), converge com o fragmento de Górgias e também com a imagem apresentada por outro gênero literário muito mais interessante para nossa proposta, porque ele está necessariamente articulado à suposições do senso comum – à comédia. Nas *Thesmophoriazousai*, Mica reclama de Eurípides por ter tornado os maridos desconfiados e, como resultado, as mulheres sofriam de várias maneiras, uma das quais como a seguinte: “mas as coisas, em relação as quais antes disso nós podíamos ser nossos próprios guias e retirar sem que ninguém notasse, farinha de trigo, óleo, vinho, nem mesmo isso é mais possível, pois agora os homens têm eles mesmos as chaves, maliciosas e secretas chaves Lacônias de três dentes. E, antes, nós podíamos ao menos abrir a porta secretamente com o anel-selo feito por três óbolos; mas agora esse destruidor da família¹², Eurípides, ensinou os homens a usar sobre eles mesmos pequenos selos defeituosos”.¹³ Podemos recuperar os parâmetros de uma realidade vivida que moldaram essa passagem; pois para que ela pudesse funcionar como um discurso cômico, era necessário que para a audiência fosse assumido um estado de coisas em que o homem era

9 Cf.e.g., Aristóteles. *Nicomachean Ethics* 1161 a 1-2.

10 Aristóteles, *Politics* 1253b. 1254b 13-5, 1259b-1260 a.

11 Até mesmo Pomeroy (1994) 35, reconhece que a esposa só poderia ter poder quando seu marido lhe delegava.

12 Sobre essa expressão, ver Sommerstein 1994, *ad loc* p.184

13 Aristófanes. *Thesmophoriazousai*. 418-28

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		7 de 24									

o chefe do *oikos* e sua esposa o administrava para ele sob sua autoridade. Minha alegação é a de que não há evidências para sugerir que havia alguma ambiguidade ou ambivalência na ideologia normativa com relação à noção de hierarquia no *oikos* e à posição subordinada da mulher.

Essa subordinação das mulheres aos homens no *oikos* espelha a subordinação legal das mulheres. Pelas leis da Ática uma mulher nunca chegava a uma maioria legal; ela estava sempre sob a tutela e controle do parente do sexo masculino que agia como seu guardião, seu *kyrios*¹⁴ – mesmo termo que era usado para o guardião dos menores. Ela dependia inteiramente de seu *kyrios* e em menor medida de outros parentes masculinos.¹⁵ Portanto, longe da situação de gênero no *oikos* ser diferente da esfera pública, ambas se assemelham, o que se adequa aos modos pelos quais *oikos* e pólis interagem nas realidades antigas.¹⁶ De fato, é no mínimo questionável que a posição subordinada e legalmente restrita das mulheres seja, em grande medida resultado da posição subordinada das mulheres no *oikos*. Sabemos que o sistema legal ocupava-se do funcionamento adequado do *oikos*; o *oikos* era — não totalmente e em todos os aspectos, mas parcialmente — a unidade econômica básica da pólis. Existe alguma dúvida sobre a unidade social básica ser o *oikos* ou o indivíduo, mas de qualquer modo o modelo privilegiado é o “indivíduo” como o cabeça do *oikos*. O poder político estava enraizado na posição social e econômica e ambas eram, na realidade e na ideologia, intimamente associadas aos deveres militares. Sugiro que eram essas forças que, em larga escala, determinavam o status legal minoritário das mulheres e sua exclusão da política e de outras esferas públicas não religiosas, que eram a articulação hierárquica do *oikos* e o papel subordinado da mulher em si que determinavam a exclusão das mulheres do público em correlação com a importância dos deveres militares, os quais eram eles mesmos, indubitavelmente, um dos fatores que sustentavam a percepção da superioridade natural e óbvia dos homens. Tentarei agora mostrar que, na religião, longe das mulheres terem um papel mais significativo na esfera privada do que na pública, elas tinham um papel restrito no culto do *oikos* enquanto, na esfera pública, representavam papéis iguais e complementares aos dos homens¹⁷, o que corresponde ao fato de que

14 Harrison (1968) 108-15; Just (1989) 26-39; Sealey (1990) 36-40. Sobre as mulheres atenienses e a lei, cf. Just (1989); Sealey (1990) 12-49.

15 Por exemplo, ela poderia apoiar-se em seu *Kyrios* original ou outro parente próximo masculino, se ela quisesse se divorciar de seu marido (ver Harrison [1968] 43-44).

16 Cf. e.g., a relação entre o culto do *oikos* e a pólis (Sourvinou-Inwood [1998a] 270-73).

17 Osborne (1993) 392-405 pôs abaixo de forma convincente a noção de que a exclusão

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca	8 de 24										

na religião da pólis a unidade básica não é o *oîkos*, mas o indivíduo.¹⁸

No mais importante rito associado ao nascimento de uma criança, por meio do qual ela era incorporada ao *oîkos*, a *Amphidromia*¹⁹, o pai tinha o papel central. Isto refletia a subordinação da mulher ao seu marido no aspecto fundamental da vida da família, a decisão de criar a criança ou expô-la. Porque uma criança não era admitida no *oîkos* do seu pai ao nascer, mas por meio da *Amphidromia*, poucos dias após o nascimento. Era o pai quem decidia se a criança seria aceita ou não no *oîkos* e, assim, criada. Até mesmo para uma criança legítima, era inteiramente dele a decisão de criá-la ou expô-la.²⁰ A *Amphidromia* parece ter acontecido em duas partes: a primeira envolvia um movimento em volta do bebê, quando a criança era examinada para decidir se valia a pena criá-la; na segunda, o bebê era carregado ao redor da lareira por um homem correndo, quase certamente o pai – um rito de incorporação. A *Amphidromia* articulava, entre outras coisas, a subordinação biológica da mãe centrada na produção da nova geração, a centralidade ritual e sócio-legal do pai.

O ritual do casamento permitia às mulheres um papel muito significativo. Em termos legais, o casamento envolvia uma transação entre homens, do guardião da mulher e do noivo.²¹ Para a maior parte das intenções e propósitos, no casamento a mulher passava da tutela de seu pai ou outro parente masculino para a do seu marido. Em termos rituais, a cerimônia de casamento dramatiza a transferência da moça de um *oîkos* para outro e sua transformação em uma mulher. A transferência de uma mulher de um *oîkos* para outro está no centro legal, ritual e simbólico da cerimônia ateniense de casamento e matrimônio. Correlativamente a esta centralidade ritual da mulher, as mulheres, a noiva, mas também a mãe da noiva e a sogra, tinham um papel importante.

Tem sido com frequência afirmado que o ritual funerário era responsabilidade específica das mulheres da família. Limitações de espaço me impedem de colocar aqui argumentos longos e complexos relativos a esta questão. Mencionarei apenas que questionei rapidamente²², e discutirei em maiores

das mulheres da política corresponde a uma incapacidade religiosa manifestada na sua exclusão do sacrifício ou da partilha da carne sacrificial.

18 Eu trouxe à luz o argumento sobre o qual isto se baseia em Sourvinou-Inwood (1988a) 264-67.

19 Sobre a *Amphidromia*, cf. Paradiso (1988) 203-18; Garland (1990) 93-96.

20 Cf. Harrison (1968) 70-71; Garland (1990) 84-93

21 Sobre os aspectos legais do casamento ateniense cf. Harrison (1968) 1-60; Sealey (1990) 25-36; Just (1989) 40-75. Sobre os aspectos legais e sociais do casamento grego cf. também Leduc (1990) 246-314. Sobre o ritual e as representações, Oakley e Sinos (1993).

22 Sourvinou-Inwood (1987) 24-25.

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		9 de 24									

detalhes em um futuro estudo²³, o fato de que essa noção está baseada em uma percepção heterogênea do ritual funerário como um todo desarticulado e, ainda, na elisão de um conceito que era crucial na Atenas Clássica. Afirmando que havia um conceito que nós podemos chamar de “responsabilidade ritual”, para a condução do ritual funerário culminando no enterro e também para os ritos de comemoração, as *nomina*, e que esta responsabilidade tinha que estar nas mãos de um homem. Também afirmo que as mulheres tinham papéis específicos e circunscritos no ritual funerário, de peso diferenciado e em momentos diferentes; elas tinham um papel dominante na primeira parte do ritual que envolvia o controle da desordem e da poluição (correlativamente ao fato de que nas representações coletivas dos gregos e no seu simbolismo ritual, a oposição do masculino/feminino funcionava como um dos eixos do sistema de classificação simbólica, no qual as mulheres estavam para o outro pólo das qualidades que as idealizações coletivas associavam ao masculino, de tal forma que o homem podia desdobrar-se para representar simbolicamente a ordem e as mulheres a desordem). Na segunda parte do ritual, a *próthesis*, a responsabilidade era igualmente de homens e mulheres. Na parte final, o enterro, ritual principal, era de responsabilidade dos homens. A cerimônia do enterro encerrava o período de anormalidade; era por meio desse rito que os mortos eram finalmente separados dos vivos e a nova ordem era instaurada. Assim, à medida que a trama do ritual funerário movia-se do enfoque sobre a desordem e a poluição, e envolvia a morte em direção à purgação da poluição²⁴, à separação da morte e à instauração de uma nova ordem, o papel dos atores sobre os quais haviam primeiro recaído os valores de desordem da poluição e lida com a morte, as mulheres, tornavam-se menos importante.

Finalmente, enquanto na esfera pública, as mulheres sacrificavam tanto como indivíduos quanto como sacerdotisas, em favor da pólis ou de uma de suas subdivisões²⁵, desconheço exemplos de mulheres sacrificando em favor de seus *oikoi* no contexto do culto do *oikos*, assim como aqueles de Zeus

23 As mulheres e o ritual funerário, um capítulo no livro futuro intitulado *Women Religion and Tragedy. Readings in Drama and the Polis Discourse*.

24 Foxhall (1998) 23-24 atribuiu a limitação do papel da mulher nos funerais e a regulamentação de sua participação pela lei, ao fato de que os funerais também tinham um aspecto público. Mas, como nós vimos, esta não é uma questão de imposição do público sobre o privado; é a estrutura e a lógica ritual do rito funerário que atribui diferenças específicas às mulheres e, finalmente, um papel subordinado. Além disso, e mais importante, a noção de responsabilidade ritual pelo rito funerário e o *nomina*, que é apresentado como algo importante para o chefe do *oikos* e para o próprio *oikos*, também mostra isso, e a subordinação ritual da mulher, claramente.

25 Cf. sobre isto Osborne (1993) 392-405.

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		10 de 24									

Herkeios ou Zeus Ktezios. É, assim, porque as mulheres não podiam representar o *oîkos* ritualmente, nem mesmo em seu espaço privado; apenas o chefe masculino do *oîkos* podia fazê-lo.

Em contraste com esse papel subordinado no *oîkos*, na religião pública as mulheres tinham um papel muito importante como agentes, assim como participantes, um papel que não era subordinado àquele dos homens. Com efeito, em um fragmento de Eurípides, *Melanippe Desmoris*²⁶, a oradora sustenta que as mulheres são superiores aos homens, primeiro porque são elas que mantêm o *oîkos* limpo e próspero; e, segundo, porque elas são atuantes na parte mais importante da religião, reivindicação que ela defende mencionando importantes ofícios de culto pertencentes às mulheres como aquele da Pythia. Devo retornar a este fragmento considerando sua conexão com a prática ideológica e normativa. Aqui, eu gostaria de marcar que o valor das mulheres situa-se nas duas esferas, a da utilidade de seu trabalho no *oîkos* e a do fato de que os homens não podiam substituí-las em certas magistraturas públicas religiosas. Devo esclarecer que a exclusão das mulheres de certos cultos não é diferente da exclusão dos homens ou de outros grupos de alguns outros cultos.²⁷ De fato, a exclusão de homens pareceria mais comum do que a de mulheres. As mulheres sacrificavam como indivíduos e como sacerdotisas, e elas também, muito normalmente, faziam oferendas em seu próprio proveito; elas poderiam mesmo fundar santuários ou templos.²⁸

Um dos especialistas que adota o modelo das “sociedades mediterrâneas”, Cohen²⁹, reconhece o fato de que as mulheres tinham um papel importante na religião ateniense, mas elide os problemas que isso cria para a interpretação da Atenas Clássica nos termos do modelo das “sociedades mediterrâneas” por meio do recurso a uma referência: “para uma investigação do papel especial das mulheres na vida religiosa nas comunidades gregas modernas ver Dubisch (1983)”.³⁰ Mas esse recurso — e a referência — são enganadores, porque eles sugerem implicitamente uma similaridade que só pode ser sustentada por uma série de ocultações de diferenças radicais. Primeiro, os estudos que enfatizam o papel religioso das mulheres gregas modernas fora da casa constituem-se, de muitas formas, em um desafio, uma correção refinada de percepções da sociedade grega moderna baseada na dicotomia homens-público/mulheres-


26 Eurípides, *Melanippe Desmotis* frag. a. 1-19 (1941).

27 Cf. sobre tal exclusão Sourvinou-Inwood (1988a) 267-70; Osborne (1993) 403.

28 Cf. e.g., CEG 2,744

29 Cohen (1991) 152.

30 No final da n. 80 p. 152.

	Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		11 de 24


privado.³¹ Assim, Cohen usa um elemento que lança dúvidas sobre a validade do esquema conceitual que está no centro de sua comparação da Atenas Clássica com as “sociedades mediterrâneas” e, em grande medida, diferencia as sociedades que o possuem de outro componente da construção das “sociedades mediterrâneas”, as sociedades islâmicas como um eixo válido para comparação. Em segundo lugar, e de modo mais crucial, esta comparação não examinada entre o envolvimento das mulheres na religião na Grécia antiga e moderna encobre uma diferença radical. Consideraremos, muito resumidamente esse papel religioso das mulheres na Grécia moderna. O estudo de tais prerrogativas tem mostrado³² que “não existe uma correlação simples da dicotomia público/privado com o gênero (...) As expectativas da prática religiosa (...) podem ser vistas como atribuindo às mulheres distintamente papéis públicos na arena pública, definindo duplamente em termos espaciais e sociais”.³³ E, “sua atividade religiosa (...) transcende as preocupações localizadas da vida da vizinhança, assim como, os interesses exclusivos e competitivos da unidade familiar”.³⁴ Na superfície, isto pode não aparecer como algo radicalmente diferente da situação na Atenas Clássica mas, de fato, existem diferenças radicais. A mais crucial delas: na Grécia moderna as mulheres não se ocupam de funções sacerdotais, elas não agem como intermediárias entre a comunidade e a divindade, de cuja ação adequada depende a prosperidade da comunidade. As mulheres atenienses agiam como oficiantes religiosas públicas; elas não estavam simplesmente operando no espaço público e em público, como as mulheres gregas modernas fazem, seja como indivíduo ou como principais atores para a família. Como sacerdotisas, mas também em outras funções, em cultos, as mulheres estavam executando seus papéis rituais, estavam agindo em favor de toda pólis ou uma de suas subdivisões. Isto é, elas tinham um importante papel em um segmento crucial da esfera pública, do qual dependiam, na mentalidade grega, a sobrevivência de todos os outros, a sobrevivência da pólis. A pólis dependia, para sua sobrevivência e prosperidade, das mulheres

31 Cf. Hirschon (1983) 126-27 e cf. também 113-29; Dubisch (1983) 485-86, 201-2, e cf. também 186-202.

32 Em relação a uma comunidade (Hirschon [1983]) o que é de fato válido para a Grécia moderna em geral (cf. Dubisch [1983]) na medida em que estamos falando de seções da sociedade grega para as quais os estudos antropológicos se aplicam totalmente; pois a noção de que o que está sendo comentado remete à “Grécia moderna” em geral é simplista. Essas histórias contadas sobre as “mulheres gregas” por antropólogos certamente não refletiram minhas próprias experiências, ou as de minha mãe, ou até mesmo as de minha avó, que nasceu no século passado.

33 Hirschon (1983) 126.

34 Hirschon (1983) 127

	Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
		12 de 24

realizando seus trabalhos adequadamente; simbolicamente mais desafiante, a sacerdotisa de Atena *Polías* e, em menor extensão, a sacerdotisa de outros cultos importantes da pólis, como os cultos de Elêusis, de Deméter e Perséfone e aqueles de Ártemis Braurônia. O papel ativo da mulher era necessário para uma relação adequada com o divino; as mulheres não eram substituíveis em seu papel religioso pelos homens. Era uma mulher, a sacerdotisa de Atena, que oferecia preces pela pólis à mais importante divindade políade, no mais importante culto da pólis, e isto não poderia senão afetar a percepção da importância das mulheres no esquema das coisas. Em comparação, as mulheres gregas modernas não podem sequer entrar no recinto sagrado das igrejas. Há, assim, a fundamental distinção entre o papel das mulheres na religião grega antiga e nas “sociedades mediterrâneas” e, ainda bem recentemente, em qualquer sociedade Ocidental. O fato de que esta distinção radical pode ser ocultada dessa maneira é um exemplo de ajuste inconsciente para fazer com que os dados se adequem ao modelo explicativo. Distorcendo o bastante de um *comparandum* a outro, juntando suficientemente coisas diversas em uma mesma categoria, as construções resultantes terminam por manter uma relação muito tênue entre as realidades que elas objetivavam iluminar. Tal desmerecimento de diferenças importantes ilustra como o modelo explicativo maximiza distorções ao estruturar os dados para adequá-los, mesmo se distinções significativas são desfocadas e áreas importantes marginalizadas. E não é apenas a existência de sacerdotisas na Atenas Clássica que a torna diferente das “sociedades mediterrâneas” em relação à posição da mulher; a “posição das mulheres” não é uma essência independente, existindo à parte desse importante elemento que era o papel religioso das mulheres; a posição e a percepção correlata das mulheres formavam um sistema no qual – como em todo sistema – a cada parte é conferido significado por meio de suas relações com as outras partes e com o todo e, assim, a omissão de um segmento de um sistema para uma avaliação deste como um todo falseia as evidências. Portanto, o papel ativo das mulheres na religião é um indício de que as percepções associadas às mulheres não são as mesmas em sociedades nas quais elas não têm esse papel.³⁵ E, ainda, as percepções das mulheres não podem ser iguais em uma sociedade que depende das ações apropriadas das mulheres

35 Não importa o que motiva esse estado de coisas; o fato de que isto era possível é um dado significativo. Mencionarei apenas que o número de exceções à correspondência de gênero entre divindades e sacerdotes (cf. e.g. Holderman [1985] 301-305) mostra que essa correlação não era percebida como necessária; era um importante fator em umnexo intrincado de fatores motivantes.

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		13 de 24									

para sua prosperidade, de uma série de mulheres realizando impecavelmente suas tarefas, atuando em papéis nos quais elas não podiam ser substituídas pelos homens. Eis um dos fatores que o fragmento de *Melanippe Desmotis* articula. Outra diferença também ilustra o fato de que não podemos ter o mesmo elemento, em essência a mesma “posição das mulheres”, em sistemas religiosos e sociais radicalmente diferentes. Não apenas o sistema religioso grego cristão é diferente daquele da Atenas Clássica, com tudo que isso acarreta, mas também, e crucialmente para nosso propósito, o lugar e função da religião são radicalmente diferentes. Na Atenas Clássica³⁶, a pólis organizava a religião, tinha a última autoridade e o controle de todos os cultos e ordenava um panteão particular e um grupo particular de observâncias. Assim, a pólis era também organizada via religião, uma vez que os cultos ajudavam a definir e davam uma identidade simbólica para as subdivisões da pólis como tribos, demos e fratrias. Todas as relações e laços, incluindo os sociais e políticos, eram expressos e também definidos por meio do culto. Um resultado disto era a centralidade da religião; outro era a grande frequência da performance de festivais e de rituais, geralmente de vários tipos, e uma maior intensidade da interação dentro e entre diferentes agrupamentos – e, na maioria dos quais, as mulheres tinham papéis ativos não somente como participantes, mas também como executoras das prerrogativas religiosas. Alguns desses festivais, aliás, envolviam elementos como músicas, corais, dramatizações e competições atléticas que davam aos mesmos uma natureza bastante espetacular. Ao meu ver, as mulheres estavam presentes nas representações teatrais.³⁷ A percep-

36 Para a discussão na qual essas observações são baseadas, cf. Sourvinou-Inwood (1988a) e Sourvinou-Inwood (1990).

37 Não posso discutir isto aqui. Henderson (1991) fez um excelente estudo da presença das mulheres nas representações teatrais. Não considereei convincente a crítica de Goldhill (1994) 347-69 à Henderson. Na medida em que os modos precisos pelos quais a própria pólis se organizava nas Dionísias é um dos fatores que precisam ser cuidadosamente e sistematicamente reconstruído, a estruturação do inquérito por meio de pressupostos sobre essa questão — e sobre a construção de gênero — envolve perigos metodológicos. Outro caminho, por meio do qual o efeito de suposições determinadas culturalmente é maximizado nesta crítica se dá pelo desdobramento implícito do conceito de probabilidade; a diferença entre Goldhill e as discussões que ele critica reside nos pressupostos que moldaram (inevitavelmente determinados culturalmente) essa noção. Eu discuto a participação das mulheres nas Dionísias em Sourvinou-Inwood (1994) 270-71 n. 9 e em mais detalhes em “Tragedy and Athenian Religion”, na palestra Carl Newell Jackson Lectures, pronunciada em Harvard em abril d 1994, que será publicada em um não tão distante futuro pela Harvard University Press. Eu adicionarei que o comentário de Goldhill (164 n. 45) de que eu (em Sourvinou-Inwood [1994]) “posso não ser cuidadosa o bastante ao usar tais evidências posteriores para desvelar rituais do século quinto”, parece estar baseado em uma tênue confusão; eu não comecei com a suposição de que as evidências tardias eram relevantes para o período anterior, mas antes, formulei uma hipótese para um desenvolvimento e uma mudança na disposição espacial do festival que confere sentido ao último *eisagoge apo tes*

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		14 de 24									

ção de que os festivais e ritos proviam o entretenimento é, aliás, explicitamente articulada.³⁸

Existem também diferenças entre os papéis religiosos das mulheres na Grécia moderna e na Atenas Clássica na esfera dos rituais “familiares”. Por exemplo, na Grécia moderna, as mulheres “são as principais agentes de todas as práticas envolvendo a morte tanto fora da casa quanto nela”.³⁹ Na Atenas Clássica, como nós vimos, a responsabilidade ritual pelo enterro e pelo *nomina* depois da morte recai sobre um homem.

As diferenças entre o papel das mulheres na religião nas “sociedades mediterrâneas” e na Atenas Clássica são ainda mais radicais quando o *comparandum* é um outro componente do modelo das “sociedades mediterrâneas”, as sociedades islâmicas. Consequentemente, o desenvolvimento de modelos baseados nessas sociedades na investigação da sociedade ateniense clássica tem efeitos desvirtuantes. Mesmo se nossa percepção da Atenas Clássica é influenciada pelo modelo das “sociedades mediterrâneas” do modo mais vago e implícito, ainda assim, se produz uma imagem sensivelmente distorcida. Portanto, uma proposição tal como “as mulheres eram excluídas da vida pública na Atenas Clássica exceto na esfera religiosa”, já não é mais neutra. Ela se sustenta sobre suposições culturalmente determinadas e implicitamente dispõe esse papel religioso em uma posição de marginalidade. Na realidade, como vimos, a esfera religiosa era central na pólis antiga. Uma formulação mais neutra é aquela das esferas interconectadas que constituíam o domínio público: “na Atenas Clássica as mulheres tinham um lugar importante na esfera religiosa, mas eram excluídas da política e dos assuntos militares, e eram legalmente inferiores”.

Elocubrações baseadas em desdobramentos do modelo das “sociedades mediterrâneas” não só distorcem a posição das mulheres na Atenas Clássica, como também ocultam o papel dominante dos homens dentro do *oikos*. Porque os homens participavam amplamente em todos os aspectos do público, na maioria dos quais as mulheres estavam excluídas, já que a maior parte da vida

ascharas atestado – se os efebos formavam ou não a escolta desde o início não é relevante para o meu estudo. Mas vale a pena enfatizar que, em um apontamento metodológico mais geral, não é mais rigoroso presumir que a mudança tenha se configurado na ausência de qualquer evidência para tal mudança do que presumir que ela não aconteceu; ao contrário, é menos rigoroso, especialmente quando uma tal presunção de transformação é formulada no contexto de uma investigação estruturada por premissas anteriores.

38 Cf. e.g. Tucídides .2.38.1; cf. também Hornblower (1991) *ad loc* e Dover (1993) 57-58 sobre *paizein*.

39 Hirschon (1983) 127; cf. também Dubisch (1983) 191.

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		15 de 24									

das mulheres se passava e concernia ao *oikos*, e porque o público era parte privilegiada da oposição público-privado, na operação simbólica das representações coletivas gregas, a oposição público-privado veio a se alinhar com a oposição de gênero, de modo que o masculino correspondia ao público e o feminino ao privado. Mas este alinhamento não pode ser tomado como toda a história, nem deveríamos considerar o fato de que corresponda a certos tipos de idealizações masculinas como confirmação de sua validade na realidade vivida.

Deixe-me discorrer um pouco sobre os papéis religiosos das mulheres na esfera pública. O espaço não me permite nem mesmo sublinhar brevemente as muitas prerrogativas que as mulheres tinham nos cultos, como sacerdotisas, detentoras de vários ofícios de sacerdócio, realizadoras de funções rituais específicas assim como as canéforas, como membro do coro de meninas e assim por diante - todos aqueles papéis representados em honra aos deuses em favor da comunidade. Mas quero enfatizar que, embora alguns desses papéis como aquele das canéforas, por exemplo, envolvessem o que podem ser consideradas funções subordinadas, o mais alto desses ofícios, os sacerdócios ocupados por mulheres, não eram subordinados, mas antes complementares àqueles dos homens. As mulheres não estavam hierarquicamente subordinadas aos homens nos cultos da pólis. Mesmo quando um culto envolvia mais do que um sacerdócio importante, a sacerdotisa não estava em uma posição subordinada. Ela tinha sua própria área de autoridade com a qual não era permitido aos sacerdotes colidir. Assim, por exemplo, o dêmo ateniense puniu Archias, o hierofante, por executar um sacrifício na Haloa quando não era o costumeiro naquele dia; nem era ele autorizado a realizar o sacrifício que era apanágio da sacerdotisa.⁴⁰ Certamente, isso é correlativo ao fato de que diferentes ofícios sacerdotais tinham diferentes áreas de competência. Porém, este é o princípio que prevalece, e não aquele baseado na hierarquia de gênero. É apenas no encontro do religioso com o político, como por exemplo no endereçamento à assembléia política, que o papel da sacerdotisa é diferente daquele do sacerdote, pois as sacerdotisas não podiam agir independentemente, necessitando de um parente masculino para atuar em seu favor.⁴¹

Que o papel ativo das mulheres na religião diz alguma coisa sobre elas é uma das noções propostas explicitamente no fragmento de *Melanippe Demostis*, mencionado acima. Mas uma noção como essa teria sido percebida

40 Demóstenes. 59.116-17

41 Cf. e.g. LSCG 35,16-18 (cf. Pirenne-Delforge [1994] 29-32).

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		16 de 24									

como correta ou como uma declaração aberrante de uma mulher má? Porque se trata de um fragmento, nós não podemos estar certos sobre o lugar dele na tragédia e, assim, também de sua coloração. Entretanto, a declaração é quase que certamente feita por Melanippe, e ela parece ter sido uma personagem de matizes positivos na peça. O fato de que a posição da oradora afirmando que as mulheres eram melhores do que os homens, uma posição justificada pela menção de sua indispensabilidade no *oikos* e na religião, está em conflito com a ideologia normativa, não acarreta necessariamente que essa declaração deva ser rejeitada. Esta posição é explicitamente apresentada como uma resposta, quiçá polarizada, à censura dos homens sobre as mulheres. E pode ter sido percebida como uma versão exagerada de algo reconhecido como basicamente verdadeiro. Que todas as mulheres cidadãs tinham uma baliza simbólica nos ofícios religiosos, o que na prática só algumas delas mantinham, era ilustrado pelo fato de que, no contexto legal em que os parâmetros de manipulação eram colocados por aquilo que poderia ter sido convincente aos cidadãos masculinos, a premissa por trás dos argumentos do orador em Dem. 59.110-4 é a de que todas as mulheres atenienses seriam diminuídas se uma mulher que realizou o papel de *basilina* sem ser uma cidadã ateniense – o orador afirmava – permanecesse sem punição.⁴² Por isso, a simples qualificação para se ter uma função religiosa relevante era percebida como sendo importante para todas as mulheres cidadãs. Essa qualificação constituía-se naquilo que definia e articulava sua identidade.

Vamos examinar agora uma série de outros fenômenos que nos ajudarão a discernir a posição das mulheres atenienses um pouco mais precisamente. Se os resultados dos argumentos independentes apontam em direções similares às conclusões alcançadas até o momento, esse exame pode prover algumas confirmações para a validade dessas conclusões.

Embora não seja correto dizer que a sociedade ateniense tivesse um verdadeiro sistema de classes de idade, é verdade que existiam importantes categorias etárias tanto para os rapazes quanto para as moças⁴³, e que as passagens para dentro e/ou fora dessas categorias eram ritualmente marcadas. Colocando aqui o assunto muito resumidamente, no seu terceiro ano, as crianças passavam por um rito de “apresentação” e bênção na *chóes*, o segundo dia das Antestérias; entre os cinco e dez anos, as meninas atenienses podiam

42 [Demóstenes] 59.110-104.

43 Discuti a categoria de idade para moças em detalhes em Sourvinou-Inwood (1988b) 25-30, 48-58. Sobre os ofícios rituais de moças e ritos de iniciação, cf. também Bremmer (1984) 69-71

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		17 de 24									

ser escolhidas para serem ursas, passando por um rito de iniciação, a *arkteia*, sob a proteção e o serviço de Ártemis⁴⁴; o estágio final da vida de uma mulher solteira, aquele da *parthénos* casadoira, estava ideologicamente correlacionado ao ofício ritual de canéfora, embora só uma minoria de moças chegassem a ser realmente canéforas no culto da pólis. O casamento marcava sua passagem à condição de mulher. Os rapazes atingiam uma certa idade e eram admitidos na fratria, oferecendo o sacrifício do *koureion* e cortando seus cabelos⁴⁵, em algum momento, provavelmente antes dos dezoito anos de idade, quando eles eram inscritos no dêmo e serviam como efebos⁴⁶, antes de tornarem-se plenamente adultos, cidadãos e hoplitas. Eu já argumentei⁴⁷ que essas percepções de categorias de idade femininas moldavam a representação imagética de moças e mulheres, que eram retratadas pelos tipos iconográficos correspondentes às faixas de idade, tipos geralmente baseados, mas não refletindo estritamente (e em alguns casos, não muitos) a idade biológica. Embora os sistemas de classes de idade tenham uma natureza multifuncional, educativa e aculturante, envolvendo funções sociais, rituais, cognitivas, militares, e políticas⁴⁸, o fato de que as funções militares e políticas faziam parte desse sistema produz uma relação entre os sistemas de classes de idade e o controle político, que é exercido pelos homens⁴⁹, assim como o são as funções militares. Eis o porquê dos sistemas de classes de idade serem com mais frequência masculinos, tanto no sentido de que eles existem mais frequentemente para homens como no sentido de que mesmo quando tais sistemas existem para mulheres, são no mais das vezes assimilados e subordinados aos masculinos.⁵⁰ Na medida em que isto parece constituir-se em uma modalidade geral (mais do que um modelo aplicável a certos tipos de sociedade), pode ser legítimo sugerir de forma hipotética que, em existindo algo comparável ao sistema de classes de idade na Atenas Clássica, ele concerne tanto a homens quanto a mulheres, e que os últimos não são reflexos ou subordinados aos primeiros, mas dizem respeito à categorias significantes da vida das mulheres, talvez correlacionados ao fato de que as mulheres tinham efetivamente um papel público importante

44 Quanto ao quão poucas e quais moças serviam como ursas, Sourvinou-Inwood (1988b) 114-17; mas simbolicamente todas elas o faziam.

45 Para esses problemas complexos ver agora Lambert (1993) 163-68.


46 Estou assumindo que havia uma efebria no século quinto, embora este não seja o lugar para discutir essa questão.

47 Sourvinou-Inwood (1988b) 31-67.

48 Bernardi (1985) 144-71, s.p. 160-61.

49 Bernardi (1985) 142.

50 Bernardi ((1985) 132-42.

	Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		18 de 24

no ritual.⁵¹

Consideremos, brevemente, as estelas funerárias das mulheres. As estelas funerárias gregas existiam na esfera pública. É uma supersimplificação anacrônica imaginar que a esfera pública deva ser equiparada ao funeral público dos mortos em guerra e seus monumentos coletivos inventados pela pólis ateniense democrática do quinto século. De fato, a emergência e crescimento da popularidade das estelas funerárias com inscrições, majoritariamente para os homens, mas também para algumas mulheres, relaciona-se à preservação da memória dos mortos em uma comunidade mais vasta, para além da família.⁵² Cemitérios eram lugares públicos e a pólis regulava por lei, tanto que tipo de monumento funerário privado poderia ser erguido em uma dada época, quanto o comportamento dos vivos diante desses túmulos. Estelas funerárias e cemitérios tinham um significado religioso, mas não pertenciam exclusivamente à esfera religiosa, possuindo também uma dimensão social importante, e é a esta face que a legislação limitando o luxo dos monumentos se dirige. As estelas funerárias fazem uma declaração pública acerca, sobretudo, da *persona* social do morto. Assim, em um período em que as estelas funerárias inscritas eram a mais rara das exceções, no período Arcaico, uma situação que também dizia respeito, de alguma forma, ao quinto século, o fato de que as mulheres também receberam esses monumentos não pode ser entendido como uma extensão do uso por uma rotina impensada, especialmente na medida em que podemos observar – onde isto pode ser confirmado – que os fatores determinando a escolha em erguer um monumento funerário inscrito eram os mesmos tanto para homens como para mulheres.⁵³ Consequentemente, e independentemente dos fatores que dirigiam a escolha em erguê-los para algumas pessoas e não para outras, o fato de que as mulheres receberam alguns monumentos que registravam suas vidas no período Arcaico e no quinto século, por meio da construção de suas *personae* sociais com palavras e imagens, e nomeando o monumento como signo particular de uma mulher morta, acarreta e é um índice do fato de que as mulheres não eram concebidas como ideologicamente habitando apenas a esfera privada. Eu não discutirei o caso

51 É claro, isto não altera o fato de que os ritos individuais tinham um significado específico; por exemplo, a *arkteia* tinha um significado pertinente para aculturação das moças e para o serviço da deusa Ártemis que patrocinava as suas transições.

52 Elaborei a discussão e evidência sobre as quais as declarações relacionadas às estelas funerárias são realizadas aqui em Sourvinou-Inwood (1995) 140-297. Para uma discussão detalhada da mentalidade associada à emergência e desenvolvimento das estelas funerárias inscritas, cf. *ibid.* 279-94.

53 Para uma discussão dessa questão cf. Sourvinou-Inwood (1995).

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		19 de 24									

evidente dos epitáfios das sacerdotisas. As sacerdotisas detinham uma importante função pública, e esta *persona* social é apresentada em seu monumento funerário.⁵⁴ Ninguém podia duvidar que elas operavam na esfera pública, e além de suas estelas funerárias existiam também estátuas que as representavam nos santuários em que tinham servido.⁵⁵

O tipo de elogio outorgado a mulheres nos epitáfios no período Clássico também sugere uma situação mais complexa do que algumas ortodoxias atuais permitem conceber.⁵⁶ As formulações de elogio dos epitáfios das mulheres no período Clássico⁵⁷ envolvem termos algumas vezes comparáveis àqueles usados para os homens. De uma mulher é dito frequentemente ser *khrestes*, *sóphron*, ou ambos, ou *agathé* e *sophron* ou ter *areté* e *sophrosyne*, ou simplesmente *areté*.⁵⁸ De uma mulher é dito ter amor por seu marido e *sophrosyne* mais do que roupas e jóias.⁵⁹ Aliás, o apego emocional entre o homem e sua esposa é, às vezes, descrito como recíproco.⁶⁰ Também, de uma mulher é dito que ela teria agradado muito seu marido e filhos por meio de seu comportamento e caráter.⁶¹ De outra, é dito ter sido trabalhadora e econômica.⁶² Em um caso, notavelmente, é dito de uma mulher ser *eusynetos* (inteligente).⁶³ Outra virtude às vezes atribuída à mulher, assim como ao homem, é aquela de ser *eusebes*, piedosa.⁶⁴ As virtudes que elogiadas eram aquelas apropriadas

54 Cf. dois exemplos de epitáfio, aquele para Myrrhina, a primeira sacerdotisa de Atena Nike (CEG 1,93) e aquele para Chairestráte, sacerdotisa de Cibele (CEG 2,566; cf. Daux [1972] 537, fig. 4), que junto com seu sacerdócio também referia-se ao lugar dela e aos sentimentos para consigo e sua família. As estelas funerárias das sacerdotisas e de outros membros femininos ligados aos cultos serão discutidas em detalhe por J. B. Connely em seu futuro livro sobre sacerdotisas.

55 Cf. a base da estátua de Lysimache, que tinha sido sacerdotisa de Athena Polias, encontrada na Acrópole (cf. também Humphreys (1983) 107-108).

56 Sobre o elogio de mulheres nos epigramas do quarto século, cf. também Humphreys (1983) 107-108.

57 Há somente uma expressão arcaica de elogio para mulheres *aidóia*, merecedora de respeito (CEG 1,66; cf. também Stecher [1981] 18); no período Arcaico, os temas de elogio não são sempre presentes nos epitáfios e algumas das poucas estelas funerárias áticas inscritas para mulheres eram dirigidas para moças que morreram sem se casar, em cujos epitáfios outros temas eram importantes (cf. e.g. CEG 1,24).

58 *Chrestie*: cf. e.g. CEG 2,526,530; *sóphron*: cf. E.g. CEG 2,479,486; combinação dos dois: CEG 2,491; *areté*: cf. e.g. CEG 2,493,510; *agathé kai sóphron*: cf. e.g. CEG 2,539; *areté e sophrosyne* : CEG 2,611

59 CEG 2,573.

60 Cf. CEG 2,530 (cf. Em Daux [1972] 545).

61 CEG 2,536.

62 CEG 2,537.

63 Ambos *sóphron* e *eusynetos*: CEG 2,516

64 Cf. CEG 2,543;603. Referindo-se (indiretamente) ao masculino como *eusebes*: CEG

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		20 de 24									

a uma boa esposa e mãe⁶⁵, com exceção, talvez, da intelectual *eusynetos*, à qual retornarei. Era esta *persona* social da esposa e mãe, da matrona, com frequência representada nas imagens por meio do esquema “senhora e serva doméstica”⁶⁶, que definia a grande maioria das mulheres atenienses; a matrona era uma das duas *personae* femininas representadas nas estelas funerárias arcaicas e clássicas, a outra sendo aquela da moça solteira em idade casadoira, enquanto as representações da *persona* social dos homens os colocava como atletas, guerreiros, idosos com um bastão, ou em alguns casos com a ferramenta de sua profissão.⁶⁷ No quarto século houve um certo redirecionamento para imagens baseadas na família, nas quais o morto do sexo masculino, bem como o do feminino, era representado como membro de um grupo familiar,⁶⁸ uma tendência que começou no final do quinto século. Com certeza, a representação da *persona* da esposa e mãe também transmitia isso, também era um sinal metonímico para todas as conotações associadas àquelas percepções atenienses, incluindo a administração do grupo familiar, a participação em certas atividades religiosas e assim por diante. Acontece o mesmo com o personagem do atleta nas estelas arcaicas representando o todo da *persona* do jovem aristocrata do sexo masculino, definindo-o por meio de atividades que perpassavam o privado e o público.⁶⁹ Em menor medida, isto é verdade para a *persona* da *parthénos* casadoira ou esposa e mãe; elas não pertenciam simplesmente à esfera privada. Era a sua *persona* social que definia a mulher e também a tornava elegível para certos tipos de ofícios públicos, religiosos. A *parthénos* casadoira, por exemplo, era canéfora, uma função correlativa precisamente a essa *persona* e a esse grupo social etário.

Outro motivo associado a epitáfios de homens e mulheres é aquele de pessoas saudosas do falecido, o que também se constitui certamente como elogio.⁷⁰ No caso das mulheres, é sua família ou seus amigos que dizem sentir sua falta.⁷¹ No caso dos homens, esse lamento é atribuído com frequência a

2,545

65 Cf. também Lefkowitz (1981) 26.

66 Cf. Sourvinou-Inwood (1985) 328-37 com bibliografia.

67 Sobre as imagens da *persona* social do morto no período Arcaico e estelas funerárias do quarto século, cf. Sourvinou-Inwood (1995) 217-78,328-37.

68 No quarto século, os epigramas funerários e as imagens enfatizam o relacionamento íntimo com a família: cf. Humphreys (1983) 107-10.

69 Cf. Sourvinou-Inwood (1995) 222-26, 235-40.

70 Sobre o desejo do morto, cf. Sourvinou-Inwood (1995) 170-72.

71 Cf. e.g., CEG 2,539 (seu marido); 543 (seus amigos); 522 (filha); 530 (marido); CEG 1,104 (todos os seus amigos).

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		21 de 24									

um grupo mais vasto, e o mesmo é verdade para uma mulher, Phanostrate⁷², que era uma parteira e doutora, e assim entrara em contato com um grande número de pessoas. Ela é um exemplo unitário de mulher cuja *persona* social é diferente da maioria das outras, e que é colocada dentro de um círculo mais vasto que a esfera privada; poder-se-ia sugerir que era no espaço privado que ela operava, o espaço privado do *oikos* de outras pessoas,⁷³ mas a escolha da fórmula *pasin potheine* nos faz aludir às formulações dirigidas aos homens. A noção da existência das mulheres em um cenário restrito é também desafiada por uma série de fórmulas que não se encaixam na ortodoxia moderna, sustentando que o melhor em relação às mulheres é não falar de modo algum delas, para o bem ou para o mal.⁷⁴ Tal concepção é baseada em uma passagem de Tucídides [2.45.2] na qual se afirma isso. No entanto, atualmente, Kallet-Marx discutiu de forma convincente que esta injunção se dirige não a todas as mulheres atenienses, mas apenas às viúvas de guerra, para com as quais a pólis tinha assumido uma relação comparável àquela do *kyrios*, assim como ela o faz para com os órfãos de guerra.⁷⁵ Se isto for correto, não apenas a injunção poderia ter sido irrelevante para as mulheres em geral, como também poderíamos localizar o contexto como contribuindo ainda mais para polarização realmente clara na estrutura geral. De fato, vários epitáfios contêm fórmulas expressando a noção de que a mulher morta foi elogiada em vida. As formulações podem ser sugestivas de um círculo mais vasto, atribuindo a esta mulher uma personagem social positiva.⁷⁶ Uma indicação definitiva da reputação além de um círculo limitado é sugerida pelo elogio atribuindo *eukléia* (boa fama, renome) para uma mulher, que implica em um círculo mais amplo e é também usado para homens⁷⁷.

72 CEG 2, 569.

73 O epitáfio registrado em CEG 2,571, comemora uma *persona* que poderia estar entre Phanostrate e a maioria das mulheres embora próximas desta última, já que ela executara as tarefas de mãe substituta dentro de um *oikos*. Sobre o trabalho das mulheres fora de casa, cf. Fantham et al. (1994) 106-109; Cohen (1991) 151-52.

74 O caminho mais fácil seria postular uma mudança entre o quinto e o quarto séculos, mas como nós vimos, a mudança que de fato teve lugar se deu em prol de uma orientação familiar mais direcionada, não uma mais pública.

75 Kallet-Marx (1993) 133-43.

76 CEG 2,493,543, 546.

77 Cf. CEG 2,513; ela deixou para seu filho *megalos ste aretés eukleanagero*, uma fórmula comparável àquela usada para um homem CEG 2,570. O significado disto não é alterado pelo fato de que a honra do marido da falecida e/ou de seu filho era realçada pelo registro de sua boa reputação; o prestígio do ofertante do monumento e dos membros da família do morto está frequentemente implicado na edificação de uma estela funerária. O que importa é que o argumento de que ela tinha boa reputação estava registrado em um espaço público e no domínio público.

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		22 de 24									

Quanto à possibilidade de comparação dos elogios dirigidos aos homens e às mulheres, embora seja verdade que as palavras de elogio não denotam uma essência que seja imutável sem levar em conta o tipo de pessoa para quem as atribui — e de fato o fragmento de Gorgias, citado acima, ilustra precisamente que a *areté* do masculino e feminino são coisas diferentes⁷⁸, e quando *sóphron* é usado para mulheres, o viés de autocontrole pode ter sido o sentido dominante⁷⁹— isto é, apesar de tudo, significativa. Além do mais, a virtude intelectual denotada por *eusynetos* é especialmente surpreendente para uma mulher na medida em que, ao meu ver, esta expressão é somente usada uma vez como elogio em um epigrama do período Arcaico ou Clássico, como elogio para um homem louvado por suas qualidades intelectuais.⁸⁰ Assim, os epitáfios refletem o fim mais positivo do espectro das representações coletivas sobre as mulheres, a ideologia normativa sobre as boas mulheres (existiam, é claro, somente boas mulheres nos epitáfios), na qual elas eram concebidas de modo radicalmente diferente dos homens. O outro pólo que implica no potencial das mulheres para selvageria e para trazer a desordem e a catástrofe para os homens e para as famílias, é representado negativamente pela noção polarizada da “mulher má”, frequentemente proposta na tragédia e geralmente nos mitos.

Se for correto que as mulheres respeitáveis não eram nomeadas em público, essa proibição não era válida na esfera da religião. Não somente as sacerdotisas eram nomeadas, mas também, e mais significativamente, as mulheres eram nomeadas elas próprias em dedicações⁸¹, e outros as nomeavam dedicadoras em inventários⁸². Assim, outras mulheres respeitáveis além das sacerdotisas eram nomeadas na esfera pública, mesmo enquanto vivas. Isso pode sugerir que as mulheres eram nomeadas em uma dimensão do público, na qual tinham uma *persona* social não totalmente referida às suas posições no *oîkos* e às suas relações com os homens; elas tinham uma tal *persona* na religião, tanto como sacerdotisas quanto como devotas individuais e, assim, elas eram nomeadas na esfera religiosa.

78 Aristóteles assegura firmemente [*Política* 1260] que virtudes como a *areté* e a *sophrosyne* não são as mesmas para homens e mulheres. Para uma discussão dessa questão em *pensée claire*, cf. Platão, *Menon* 71e ff., cf. 73.

79 Sobre o uso da *sóphron* em epitáfios Arcaicos e Clássicos, cf. também Humphreys (1983) 107-108.

80 CEG 1,67.

81 Cf. e.g., CEG 1,259,273; CEG 2,774.

82 E.g. *Inventory III from the Asklepíeion*, cf. E.g. 1,15 (cf. o texto em Aleshire [1989] 129-34).

<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>										Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca		23 de 24									

Ao menos algumas filhas, em pelo menos algumas fratrias, foram introduzidas como crianças por seu pai,⁸³ uma importante subdivisão da pólis, cuja função não era simplesmente, embora também fosse, religiosa. Isso indica que algumas mulheres tinham um lugar em aspectos da esfera pública que não eram simplesmente religiosos. Em menor grau, todas as mulheres eram levadas em consideração nas fratrias, porque quando um homem se casava ele celebrava a *gameliá*, um sacrifício seguido por uma refeição para seus companheiros, em nome de sua esposa.⁸⁴ Este rito parece ter envolvido a recepção, embora não a verdadeira introdução no conjunto de membros, da mulher na fratria de seu marido. A importância do estabelecimento da cidadania da mãe ateniense, como resultado da lei de cidadania de Péricles, pode ter dado ao rito de recepção, que é um fato citado pelos oradores como uma prova de legitimidade da criança, uma importância acrescida a que podemos denominar um preço “político”.

Deixe-me resumir minhas principais conclusões. Primeiro, o desdobramento do modelo das “sociedades mediterrâneas” para ajudar na investigação da sociedade ateniense Clássica em geral, e a posição das mulheres em particular, é metodologicamente perigoso; ele maximiza a intrusão de determinações culturais e produz construções que deformam significativamente as antigas realidades. Segundo, o papel das mulheres na esfera pública da religião tinha uma importância muito mais significativa do que é levado em conta pelos estudos nos quais a investigação sobre as prerrogativas de gênero é estruturada por meio da oposição do público-privado. Terceiro, longe de mulheres e homens terem prerrogativas complementares e iguais na esfera privada, enquanto na esfera pública havia hierarquia e a posição dos dois gêneros era sempre desigual, em uma esfera pública particular, a da religião, as mulheres eram complementares e iguais aos homens, enquanto, no *oîkos*, elas eram hierarquicamente desiguais e subordinadas ao chefe da família, mesmo nos assuntos religiosos. Apenas no encontro da religião com a política é que mesmo as sacerdotisas têm que depender de seus parentes masculinos, pela “minoridade legal” das mulheres de Atenas que, eu discuto, pode ser um reflexo de sua subordinação dentro do *oîkos*. Finalmente, as mulheres também tinham lugar (mais ou menos limitado) em aspectos da esfera pública que eram parte, mas não podem ser confundidos com o religioso – uma presença limitada nas fratrias e uma presença definitiva nos cemitérios e na memória da comunidade

83 Cf. agora Lambert (1993) 36-37, 178-88.

84 Sobre *gameliá*, cf. Lambert (1993) 182-85.

<table border="1"><tr><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td></td><td></td><td></td><td></td></tr></table>													Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno	Fev / 2010
labeca	24 de 24													

por meio das estelas funerárias inscritas, mesmo quando eram extremamente raras. Os epitáfios refletem o fim mais positivo do espectro das representações coletivas sobre as mulheres, a ideologia normativa sobre as boas mulheres, na qual elas não eram concebidas de uma forma radicalmente diferente dos homens.