

A DIMENSÃO RELIGIOSA DAS PRÁTICAS FUNERÁRIAS: O “CASO” DE ATENAS

Marta Mega de Andrade*

Abstract

Approaching funerary practices in a polis like Athens we need to be concerned with the plurality of subjects related to the theme. From setting up spaces to ritual performance per se, from public funerals to war dead to the linking between tragedy and death, what we may call “funerary contexts” deploys itself in many aspects, crossing boundaries of what we use to point out as religious. While dealing with death, Athenians have made much more than drawing frontiers of pollution or defining sacred spaces, so that we speak about a religious dimension of funerary practices as they still have political, social, cultural dimensions; and if we aim to define which among those instances would predominate, certainly it would not be religion as we conceive it. I discuss here the relationship between funerary spaces and the religious dimension that sets a place up for understanding death as an event displaying ritual mechanisms, beliefs

Resumo

Ao abordar o tema das práticas funerárias em uma pólis como Atenas, precisamos estar atentos para a pluralidade de assuntos que lhe dizem respeito. Da disposição dos espaços de sepultamento à performance ritual propriamente dita, dos funerais públicos aos mortos em guerra à imbricação entre o teatro trágico e a morte, aquilo que podemos chamar de “contextos funerários” se desdobra em aspectos que trespassam o lugar daquilo que costumamos denominar religião. Isto significa que, na lida com a morte, os atenienses fizeram muito mais do que cercar as fronteiras do impuro e definir o espaço do sagrado, de modo que falamos de uma dimensão religiosa das práticas funerárias e, ao mesmo tempo, elas têm dimensões políticas, sociais, culturais; e, se quiséssemos definir qual dessas instâncias predomina, não seria certamente a religião tal como a concebemos. Viso discutir aqui a relação entre o espaço de sepultamento e a dimensão religiosa que

* Professora adjunta de História Antiga do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ. Pesquisa apoiada pelo CNPq.

and dialogues between men and gods, at the same time it places a dialogue between everyday life and “beyond”, meaning outer life but still meaning more than every day material interactions. In what measure mechanisms of religion and politics interfere, produce and are produced in funerary spaces is the key theme in this article.

constitui, no mundo grego daquele período, o lugar de compreensão da morte como evento que “dispara” mecanismos rituais, crenças e o diálogo entre homens e deuses, ao mesmo tempo que se lida com o diálogo entre cotidiano e “além”, quer dizer, com a “vida após a morte” mas ainda com uma dimensão mais vasta do que aquela das interações materiais no cotidiano. Em que medida os mecanismos da religião e da política interferem, produzem e são produzidos nos espaços funerários, eis o tema central deste artigo.

Keywords: funerary contexts; religio; politics; polis; social space.

Palavras-chave: contextos funerários; religião; política; pólis; espaço social.

... A ideologia funerária não aparece mais então somente como aquele eco em que se desdobraria a sociedade dos vivos. Ela define todo o trabalho que o imaginário social emprega para elaborar uma aculturação da morte, para assimilá-la civilizando-a, para assegurar, no plano institucional, a sua “gestão”, segundo uma estratégia adaptada às exigências da vida coletiva. Poder-se-ia quase falar em uma “política” da morte que todo grupo social, para se afirmar em seus traços específicos, para perdurar em suas estruturas e suas orientações, deve instaurar e conduzir continuamente segundo regras que lhe são próprias. (VERNANT; GNOLI, 1982, p. 7)

Para a abordagem das “coisas religiosas” no mundo grego, podemos nos reportar a inúmeros testemunhos: a religião parece estar por toda parte, nos textos como nas imagens, nos artefatos e nas edificações. Desde muito cedo, ainda na Antiguidade, a religião, ou aquilo que podemos englobar em um conceito de religião, constituiu-se como o ponto central de um feixe que continua nos atraindo diretamente para o seio da história e da arqueologia do mundo antigo. São os deuses, os mitos, os templos e santuários, a filosofia... Na “aurora” do pensamento ocidental, a religião parece construir mais que um quadro da vida; ela confere aos gregos uma imagem de

alteridade, para nós com um fundo de nostalgia. É certo que a vida religiosa entre os antigos podia se confundir com a totalidade da vida, como costumamos dizer seguindo os especialistas no assunto, assim como a política e a economia podem ter vindo se encontrar em uma espécie de homem grego “total”, não cindido, não dividido entre esferas que hoje funcionam como outros tantos compartimentos do sujeito fragmentado na cotidianidade.

Mas esse retrato do homem religioso como homem total é, sobretudo, uma obra nossa, obra de nossas expectativas em relação a um elo perdido. Em uma perspectiva crítica, poderíamos apenas lembrar que se diversos objetos de estudo foram desconstruídos nos últimos cinquenta anos de historiografia do mundo antigo – a política, a economia, o sujeito, o tempo e o espaço – enquanto outros foram construídos – a cultura, o gênero – justamente a religião permaneceu intocada, como se ela e o pensamento (outro dos intocados) devessem, por algum motivo, permanecer fora da questão. Comparam-se práticas e atitudes religiosas. Mas o que são, de fato, as coisas religiosas? O que é a “religião”?

A resposta parece estar na ponta da língua: trata-se do relacionamento com as coisas divinas, a necessidade humana do sagrado, de enxergar para além do vivido uma razão, uma ordem e um equilíbrio que superam sua própria ação ou vontade. Sob esta perspectiva – que de resto resume mais ou menos diversas conceituações efetuadas por escolas de estudos do fenômeno religioso –, independentemente de se existir um vocábulo único que exprima o conceito da lida com as coisas religiosas – “religião” – esta última, em si mesma, existe em todas as sociedades e sob diversas formas, às vezes, institucionalmente organizada, às vezes, confundindo-se com o conhecimento do real e a conformação da prática social onde não há ciência ou história. Essa resposta, contudo, é resposta apenas de um modo geral. Ela nos indica que, assim como há homens e sociedades, há religião na história dos homens em sociedade, em geral. Quando se trata de compreender não mais essa ordem geral, mas a especificidade de um fenômeno histórico local, é preciso um método, uma espécie de faz-de-conta que nos permita ainda um sentimento de surpresa, uma expressão de inaudito, a presentificação de algo, *a priori*, incomparável. Reconhecemos deuses, reconhecemos ritos e mitos, mas não seria melhor “fingir” que os desconhecemos?

Tomemos o exemplo de algo que parece também tão geral que, às vezes, sucumbe sob o universal que o constitui — o rito funerário, nosso tema de discussão aqui. Não se trata de assumir o universal da morte de

cada um como base, ou o temor universal da morte como razão. É preciso compreender o porquê de uma configuração da lida com a morte no “caso” ateniense ser efetivamente singular, pertencente a um contexto histórico específico, mesmo que esta singularidade seja reconhecida por nós como *religiosa*. Para isso, uma concepção geral de religião aliada ao fato universal da mortalidade não podem atuar como “a” premissa, mas talvez apenas como um pretexto.

As atitudes dos atenienses no período clássico diante da morte não são passíveis de uma conexão unívoca com a religião. Colocando o problema em termos um tanto esquemáticos, podemos seguir uma classificação do campo religioso nas *póleis* gregas do período clássico, a partir de quatro feixes principais: religião cívica, cultos de mistério, seitas, piedade familiar. Se quisermos alocar as atitudes diante da morte e os ritos funerários em algum desses compartimentos, qual seria? O da piedade familiar? De modo algum. A responsabilidade pelos ritos funerários era da família, mas em algum momento, no início do século V a.C., passou a ser encarada também como uma responsabilidade da pólis, ao menos para o caso da morte em combate dos cidadãos. Ao mesmo tempo, se, em termos de responsabilidade ritual, a família está em primeiro plano, em termos de atitudes, representações, escatologia funerária, as crenças originárias dos cultos de mistério e, principalmente, das seitas vão se manifestar fortemente nas inscrições funerárias, a partir do último quartel do século V a.C. Por seu turno, considerando os contextos funerários de modo mais amplo, as atitudes diante da morte extrapolam mesmo a relação com essas categorias religiosas, quando se percebe uma profunda conexão dos *tà nomizomena* com a necessidade não apenas de honrar os deuses infernais, mas ainda de sustentar pretensão à herança – uma questão “legal”, diríamos – ou negociar prestígio social para indivíduos e famílias, na dimensão do elogio fúnebre característico do *mnêma*, o memorial. Neste caso, as atitudes diante da morte são, antes de mais nada, políticas, no sentido da busca de um consenso em uma sociedade mais vasta sobre a identidade social positiva ou sobre o valor público de um indivíduo morto.

Certamente, o que dizemos sobre as atitudes com relação à morte pode ser dito de qualquer prática social; nenhuma relação é unívoca e sempre aponta para diversos feixes, especialmente no caso do aspecto sociológico das práticas funerárias. Mas devemos ressaltar este ponto: entre os atenienses do período clássico, ao menos um dos subprodutos dos ritos

funerários – o memorial falado, escrito, construído – fincado no solo ou pronunciado entre os familiares ou no *demosion sema*, vetoriza um circuito de trocas e negociações no espaço social cuja ligação formal ao campo religioso, tal como o concebemos à primeira vista, é extremamente tênue, senão absolutamente secundária. Dito de outro modo, não é tanto o ideário de uma ou várias religiões que vigora nos espaços funerários, mas, antes de tudo, a política, definida como o jogo das trocas e negociações discursivas no espaço social. Um marco funerário faz isso: reconhece e dá a reconhecer as pessoas umas às outras em espaço público, de acordo com escolhas materiais, iconográficas e discursivas, que é preciso estudar amiúde e nas quais uma dimensão religiosa também se faz presente. Essa dimensão religiosa ainda precisa ser, contudo, configurada, a fim de que seja possível compreender seu fundamento para além das doutrinas, das idéias e dos costumes associados a elas.

Como analisar, então, não as crenças funerárias tomadas *a priori* como modalidades da piedade familiar em matéria de religião, mas os usos da dimensão religiosa da morte? Esses usos podem nos esclarecer não apenas sobre a experiência da morte como “coisa religiosa”, como fato a ser manipulado, controlado, compreendido por práticas do campo religioso, mas ainda tornar visível o *uso* da dimensão religiosa numa operação “funerária” de re-conhecimento social.

Podemos começar por ouvir Heródoto. Ele fala de outros povos e, por isso, é um bom exercício prestar atenção ao que lhe interessa. Na descrição dos costumes egípcios, Heródoto guarda um lugar especial à *theosebeia*, à piedade para com os deuses, a qual, segundo ele, entre os egípcios, é a maior que um povo pode ter. Na narrativa constante do livro II das **Histórias** (37-64), Heródoto nos auxilia a estabelecer três parâmetros de comparação: *theosebeia* significa o cuidado para com os deuses através de: 1) práticas de distinção entre o puro e o não puro; 2) separação e operação com plantas, objetos e lugares sagrados; 3) diversos costumes (ritos, festas, sacrifício) de que se servem os sacerdotes egípcios para lidar com essas distinções.

Observe-se que se ausenta dessa descrição uma doutrina, qualquer espécie de sistema que possa configurar teologia. Heródoto não se detém a explicar em termos teológicos, escatológicos ou soteriológicos o porquê das práticas de reverência aos deuses. Não há esse porquê. A necessidade das práticas está dada, e a existência da contraparte — a sociedade dos

deuses – não se coloca em questão. Os deuses estão bem vivos, ciosos de sua relação com os humanos, os mortais que os reverenciam como forças, potências superiores, cuidando para que, no caminho, não se pratique nada que seja ímpio com relação a nenhum deles. A ênfase de Heródoto recai sobre essa correção para com relação ao sagrado, operada pela série de limiares entre o “puro” e o “não puro”, através de ritos positivos (fazer) ou negativos (não fazer), dos quais o sacrifício ou as proibições alimentares podem constituir exemplos.

É claro que um trecho de Heródoto não é o bastante para delimitar o campo do religioso na Atenas clássica. E nem deve ser esse o propósito aqui. Heródoto pode nos servir para começar a pensar a respeito das expectativas gerais da sociedade ateniense sobre uma esfera delimitada da vida de todos e da cidade, a dimensão religiosa da vida social como imagem, como modelo. Com isso, portanto, não vamos admitir que as diversas práticas cotidianas que envolvem crenças em seres divinos, na força apotropaica de certos atos, na potência mágica das palavras possam ser esgotadas na “imagem” que Heródoto faz da *theosebeia* dos outros. Ao invés disso, vamos tomar esse modelo como forma de propor “pedaços” de identidade aos outros, através do realce de certas práticas e razões, em detrimento de muitas outras (como por exemplo, neste caso, as “crenças”).

A dimensão religiosa da vida social é, portanto, de forma estrita, aquela em que pessoas e grupos conjugam-se para, através de práticas que envolvem a relação com essa esfera de ordem superior, através dessa *theosebeia* disjuntiva, produtora do limiar entre o puro e o impuro, o sagrado e o comum, o humano e o divino, operar transformações no reconhecimento do real por um grupo, promovendo, com isso, um *sentido* para o real a ser *consumido* pelo grupo e a ser oferecido entre os grupos como *o real*, a ordem, a regra. Interessa-nos a opinião de Heródoto, portanto, quando ele utiliza parâmetros para *oferecer* os costumes dos egípcios ao consumo dos gregos, à medida que esses parâmetros podem ser compreendidos como fórmulas gerais do reconhecimento, do diálogo possível do campo religioso entre um povo e o outro. Assim sendo, existe uma conexão entre essa delimitada dimensão religiosa e o poder político ou a ideologia *políade* que o subsume.

II

Os ritos funerários se enquadram perfeitamente nesses parâmetros. Da ordem dos “costumes”, das “coisas tradicionais”, eles envolvem diversas nuances de uma operação de consagração, realizada através de práticas corretas em acordo com a reverência devida aos deuses, lidando com o trânsito entre o puro e o não puro, assim como entre o humano e o divino. Envolvem ainda essa propriedade da dimensão religiosa das relações sociais, que é a sua ligação à ideologia *políade*, se pudermos compreendê-la em seu aspecto identitário, ou seja, como a proposição de uma imagem de comunidade para fins de interação no espaço social da pólis. Relação entre rito e identidade social, entre rito e proposições ou requisições sociais é o aspecto mais ausente das análises dos fenômenos religiosos, apresentando-se geralmente em uma conexão mecânica entre religião e poderes socialmente constituídos, ou funcionalista entre religião e idéias. O que proponho discutir a seguir é como se pode conceber uma relação orgânica entre as práticas religiosas e a política (ou a micropolítica) das interações sociais.

Vou partir de mais um exemplo. Em seu livro **The Last Word** (1991), Nadia Seremetakis estuda o papel dos cantos de lamentação das mulheres nos ritos funerários de uma aldeia da região rural de Mani, na Grécia moderna. A autora faz a distinção entre dois momentos bem demarcados (pelo tempo, pelo espaço, e ainda pelo gênero) do ritual funerário nessa aldeia nos dias de hoje: o *kláma*, rito de lamentação feminina muito antigo, e os *kidhía*, denominação conferida ao ofício fúnebre da igreja católica ortodoxa, que se segue ao *kláma* e se compõe da cerimônia na igreja, do cortejo e do enterro (p. 159-176).

Não foi sempre assim, lembra a autora. De fato, a penetração da igreja ortodoxa nos funerais da Mani rural é relativamente recente, datando do processo de fortalecimento do estado a partir do início do século XIX. A presença dos oficiantes da igreja pontuando a cerimônia fúnebre segue-se à intervenção do estado grego proibindo os sepultamentos privados e investindo nos cemitérios afastados das cidades. Paralelamente a isso, as igrejas comunais sofrem um processo de intervenção e centralização por parte da cúpula da igreja ortodoxa. Nesse contexto, a gradual privatização do *kláma* (não a sua marginalização, mas o seu afastamento do funeral “oficial”) corresponde à imposição política do estado nacional grego, como à imposição religiosa da igreja ortodoxa urbana, “capital”. Esse processo aparece

aos agentes como uma necessária evolução em direção ao “moderno”, tendo como seu contraponto o arcaísmo da Grécia das aldeias e dos clãs. “Moderno” – trata-se de um valor que se figura como o urbano, o liberal, o masculino – contra o rural, o patrimonial, o feminino. A cerimônia religiosa subentende-se como fruto da necessária e progressista imposição do urbano sobre o rural, do central sobre o local, do masculino sobre o feminino.

Apesar disso, o *kláma* permanece como um acontecimento importante do funeral. A notícia do enterro, segundo Seremetakis, é acompanhada de intensa mobilização das mulheres, geralmente parentes e, muitas vezes, não mais moradoras do local, mas já da cidade, em torno dos preparativos para o *kláma*.

E o que vem a ser o *kláma*? É o ritual feminino de lamentação, realizado dentro ou fora de casa, em praça pública ou na igreja, ao lado da sepultura, enfim, e quanto mais se penetra na história da região, em todo lugar. Em tempos idos, a parte mais significativa da cerimônia juntava uma audiência relativamente numerosa em torno de um grupo de mulheres respondendo com gritos, choro, lamúrias e sons *antifônicos* à recitação improvisada de uma ou mais mulheres liderando o coro (as coriféias). Pelo canto, pelos versos, uma narrativa é tecida: a dor da perda, a vida do morto, a causa da morte e, dependendo desta última, a necessidade de justiça, de cura ou de vingança (SEREMETAKIS, 1993, p. 119-150).

É claro que o sentimento religioso, seja ele a piedade, a fé ou a descrença, ou mesmo a necessidade de lidar com o sofrimento (como apontado por Geertz em “A religião como sistema cultural”, 1978, p. 101-142), constitui um dos ingredientes da lamentação ritual. Essa constatação, contudo, não dá conta, sozinha, das implicações do *kláma*, por exemplo, sob a perspectiva de um discurso-verdade, ou, como define N. Seremetakis (1993), uma *performance* que estabelece *requisições de verdade* (*truth claims*). A força das mulheres na lamentação, segundo a autora, baseia-se nessa zona de produção de *requisições verdadeiras*, nesse enclave que o rito instaura entre os poderes normalmente constituídos, já que as histórias contadas pelas mulheres podem desencadear uma condenação, tanto quanto conduzir à absolvição “social” de alguém que, porventura, tenha sido condenado pela justiça dita “oficial”.

Qual é a dimensão religiosa deste “todo”, que, certamente, envolve as crenças e as práticas das pessoas, mas que vai além disso para incidir sobre

a produção (ou desvelamento) do verdadeiro e do falso, do real e do fictício, do bom e do mau, do justo e do injusto? Como podemos compreender todas as perspectivas sob as quais colocamos uma prática como esta, um ritual de lamentação, a partir de um ponto de vista em que *o religioso seja tomado como fundamental* justamente porque ele instaura um campo onde é possível, para além de representar ou “fantasiar” uma ordem social (tal como uma ordem das coisas), agir sobre ela, não devido ao que se acredita que o ritual faz – possibilita a passagem para o outro mundo, reequilibra a sociedade, etc. –, mas porque o momento que ele inaugura é precisamente um momento de suspensão, de respiro, momento em que toda a ordem não vige mais, apenas a ordem daquilo que *pode ser feito ou dito* por intermédio do próprio rito? Ora, o que eu estou sugerindo é que uma primeira forma de abordar o *todo* daquilo que chamamos prática religiosa é observá-la como um enclave.

III

Vejamos novamente o caso dos ritos funerários atenienses. Como prática, operação, costumamos classificar esses ritos como ritos de passagem. Essa forma de classificação remonta tradicionalmente a Van Gennep (1978 [1909]), uma referência que não é decerto um passo dado em falso. Foi ele que buscou uma taxinomia dos ritos, em especial, dos ritos de passagem, no início do século XX. Mas isso também foi feito no âmbito de uma tradição positivista, para a qual, grosso modo, cada rito devia ter uma função. Daí que a noção de passagem seja vinculada, neste caso, à função de superar uma transição, um limiar, entre um aqui e um além: passagem do morto à sua nova “vida”, passagem dos vivos pelo estado de perda à renovação de suas próprias redes sociais. Nesse sentido, as três etapas do rito – separação, margem, agregação – têm como explicação, como causa dos atos praticados em torno do morto pelos oficiantes incumbidos de operar o ritual, as crenças religiosas sobre a vida após a morte. Ora, à força de se dar atenção às crenças na passagem, tanto à escatologia, quando o foco se coloca no morto, como à poluição religiosa, quando o foco passa para os vivos que lidam com o cadáver, obliterou-se justamente a compreensão desse mecanismo que comporta uma separação, uma liminaridade e uma agregação. Passar de um estágio a outro, de um tipo a outro, de uma classe a outra... trata-se, sempre, de disjunção, de consagração da di-visão social, como

aponta P. Bourdieu (1996). Então, para a explicação dos ritos de passagem comportando seus três estágios, não basta que se atente para aquilo em que se crê, como por exemplo na boa partida do morto e no bem-estar dos vivos, eliminando a poluição, o desconforto e o sofrimento da perda. É claro que, para a consciência dos envolvidos, os ritos servem para lidar com isso; mas antes de encerrarmos nesta consciência da função a investigação, é preciso compreender como o ritual consagra a di-visão, operando a disjunção entre duas categorias de seres socialmente significativos: os vivos e os mortos.

Aqui, duas coisas precisam ser compreendidas. Primeiro: como redimensionar nossa compreensão dos ritos funerários como ritos de passagem, a partir não da função de passagem, mas da di-visão consagrada entre um “lá” e um cá que se instaura em um enclave. Depois, como considerar os mortos como “significativos”, sob o prisma do espaço social?

Por enquanto, podemos ensaiar uma substituição das noções de passagem e divisão pela noção de *disjunção*. Isso porque disjunção significa separação, mas envolve um procedimento e não uma ruptura pura e simples. As práticas com as quais se cerca a morte, podem ser vistas como ritos disjuntivos, que pressupõem o engajamento dos praticantes através de crenças acerca da condução correta dos homens para com os deuses ou a ordem das coisas, num processo altamente perigoso, já que envolve um limiar. Um limiar a ser franqueado é um espaço *outro* entre dois *mesmos*. O espaço cotidiano das pessoas é o “cá”, uma identidade; o lugar dos mortos é um “lá”, outra identidade. Por mais que esse “lá” crie expectativas, ele não é propriamente desconhecido. Em muitos casos, ele é conhecido em profusão, por dezenas de estórias que o cercam e o esquadrinham. Já o lugar onde é possível comunicar, re-ligar, é esta liminaridade mais extensa do que a soleira de uma porta, onde se colocaria tudo em risco, não fosse a necessária eficácia do ritual. A passagem do mesmo ao mesmo, poderíamos dizer, é o postulado do rito, da operação que só pode se efetuar com correção ou não se efetuar de forma alguma – e daí provocar o rompimento, o trespassamento do limiar, sabe-se lá em que direção (certamente, em desagrado aos deuses). Propriamente, os atenienses chamam esses ritos como os ritos funerários de *nomizomena*, “costumeiros” ou “práticas tradicionais”, pois é aquilo que se faz, que é preciso fazer, e algo em relação ao que se exige correção.

Mas o lugar dos mortos não é apenas o *topos* do “além”. Se, à maneira de um mundo imaginado, ele se dá a conhecer pelas estórias, um outro lugar se conhece porque se vive nele, se passa por ele: são os espaços funerários que, diferente de nossa experiência hoje, não se separam da vida cotidiana da cidade. Costumamos dar o nome de “necrópole” aos sítios arqueológicos marcados pelos sepultamentos, mas este nome não era usado na Atenas clássica. Embora seja uma denominação comum em Arqueologia, trata-se de uma solução, até certo ponto, inadequada, que nos induz a familiarizar-nos com a necrópole tal como se fosse o nosso “cemitério”. As diferenças são, contudo, muito significativas para que não sejam mencionadas aqui.

Por exemplo, quanto ao isolamento das sepulturas. O fechamento do espaço da cidade com a definição de um espaço cívico intramuros, característica da formação das *póleis*, foi acompanhado de forma geral pela preocupação dos legisladores em retirar de dentro do recinto murado os sepultamentos mais antigos, que estavam um pouco por toda parte, e, muitos, concentrados no coração da vida da cidade, a *agora*. Essa separação entre o espaço cívico e o espaço funerário é normalmente interpretada como relativa à preocupação com a poluição da morte, por algum motivo, naquele momento, incompatível como o recinto mais simbolicamente carregado do convívio entre cidadãos. Matéria do puro e do impuro, portanto: espaço cívico purificado, sacralizado, *versus* mortalidade humana impura, que deve ser obscurecida, retirada dos olhos comuns e do convívio entre deuses e homens — pois a cidade é também morada de vários deuses, principalmente a divindade *políade*.

Os mortos não foram, por isso, cercados, cerceados por um isolamento purificador, tal como nos cemitérios que começaram a ser inaugurados em meados do século XIX. Eles foram habitar a fronteira entre o recinto interno e o território aberto, nas bordas das muralhas. E por todo o território isso parece ter se repetido: fronteiras entre o espaço cercado de muralhas e o lado de fora, fronteiras entre as propriedades rurais e as vias, os espaços de sepultamento tinham em comum essa característica de serem, ao mesmo tempo, jogados para fora, mas não para longe. As sepulturas passaram, desde muito cedo, ainda no período arcaico, a ser cavadas e assentadas com monumentos (algumas delas), nas *marginis* das muralhas e das propriedades, contíguas às vias principais de acesso, como no caso do cerâmico, em que os sepultamentos se estendem a partir dos portões princi-

pais da cidade (Dipylon e Portão Sagrado), em feixes que acompanham as vias que seguem para a Academia, o Pireu e Eleusis. Também do lado contrário, a NO de Atenas, seguem em feixes para a *mesogeia*, sepulturas ainda pouco escavadas, a partir dos portões Diochares e Erian.

O que nos permite constatar que qualquer viajante, passante, morador que tivesse algo a fazer na cidade, fatalmente teria que passar, em seu caminho, por centenas de sepulturas. Isso não é uma forma de isolar e conter a poluição; muito ao contrário, parece uma maneira de reconduzir os mortos à vida comum.

Nesse sentido é que os mortos podem ser tidos como socialmente significativos. No que concerne aos enterramentos, as práticas de disposição dos espaços funerários contemporâneas ao auge da pólis levam os transeuntes a entrar em conversação com os mortos, num processo de interação que ultrapassa os limites dos ritos fúnebres. Certamente, como defende Morris, os espaços funerários são organizados segundo padrões derivados dos ritos; e, por isso, os tipos de sepulturas, bem como sua disposição e a configuração dos objetos a elas vinculados, são todos produtos dos rituais funerários. Mas o próprio Morris demonstra que essa derivação do rito é mais complexa do que a simples ligação direta entre uma crença e um artefato. Portanto, espaço organizado pelo rito, devemos, contudo, buscar compreender essa relação que se estende para além, em direção à produção do espaço funerário como lugar de encontro e de diálogo.

Mas, neste ponto, são necessárias mais algumas considerações. De imediato, não é do cadáver que se trata, como se o corpo fosse ainda um “resquício” do indivíduo morto, cuja proximidade consola aqueles que o perderam. Como se diz em diversos epigramas funerários do final do V século a.C.: o corpo, a terra esconde. Fim, pois este corpo, inumado ou cremado, foi consagrado aos deuses infernais pelo ritual, sendo engolido pela terra e entregue ao “antro de Perséfone”. Não se trata também da “alma”, seja ela sombra ou já *psuché*, conforme a crença e a época. Esta última seguiu seu caminho em direção ao Hades, outro benefício do ritual correto. Não é uma pessoa, nem em corpo nem em sombra, que permanece como que vagando sobre sua própria sepultura. É uma pedra que “fala”: signo (*sêma*) funerário ou memorial (*mnêma*).

Erigir um monumento para marcar o sepultamento de alguém parece ter sido uma necessidade cada vez mais premente a partir do século VIII

a.C. De início e até o final do século VI a.C., esses monumentos (vasos, estátuas, diversas esculturas) poderão ou não determinar por escrito a sua função. Trata-se sobretudo de *sêmata*, signos ou sinais distintivos que demarcam o espaço. Ao passar por um *sêma* funerário, sabe-se que há um enterramento no local, mas, muitas vezes, mesmo sem que haja inscrições, sabe-se que há, ali, o sepultamento de um ou outro indivíduo conhecido por uma comunidade mais restrita. À medida que a cidade expulsa para as margens os sepultamentos com seus *sêmata*, consolida-se um espaço funerário “especializado” em produzir memória, através do monumento, do nome (do morto como do artista que fez o monumento, para os anos 500 a.C.), da inscrição de epigramas. Acompanhando o estudo de C. Sourvinou-Inwood (1995) – podemos dizer muito genericamente que passamos do *sêma*, marco ou sinal distintivo, ao *mnêma*, monumento “em memória de”.

Porque o indivíduo que morreu deve ser lembrado, na medida do possível. Essa necessidade faz com que, por exemplo, todas as estelas funerárias dedicadas a mulheres a partir de 400 a.C. apresentem um nome próprio, acompanhado ou não de um epigrama. Uma conjunção entre nome, imagem e elogio compõem um todo, de forma alguma representativa de cada um dos *mnêmata* já catalogados, mas que, de qualquer maneira, servem para a compreensão da mudança do escopo do que deve ser lembrado. Nos monumentos funerários dos séculos VIII e VII a.C., a lembrança era função da memória da comunidade mais próxima. Ao longo do século VI a.C. – e a partir dos poucos monumentos que chegaram até nós – é possível observar uma diferença: as inscrições dedicadas aos homens recebem dedicções em forma de elogio e um nome próprio; as raras dedicções às mulheres, na maior parte dos casos, não recebem nomes próprios nem elogios (apenas a causa da morte é questão). Existe aqui já um movimento em direção à ampliação da lembrança a uma comunidade mais vasta, indicada, muitas vezes, pela inclusão do “passante” na inscrição (pare e veja; pare e chore, etc.), mas ainda muito restrita a certas famílias e voltada para certos indivíduos representativos: do sexo masculino, na maior parte das vezes; e do sexo feminino, principalmente quando se trata de jovens em idade de casar-se. Do final do V século a.C. em diante, não é tanto a comunidade restrita, mas o monumento é que garante a memória. Esse monumento “especializou-se”: ganhou contornos de escultura pública, imitando modelos e estilos da arquitetura monumental da cidade; nele gravam-se ou pintam-se cenas cujo tema central é o relacionamento social (muitos autores conside-

ram estar em presença de cenas de relacionamento familiar); por fim, nomes dos que morreram são inscritos, quase sem que haja exceções a esta nova regra; e os mais afortunados recebem ainda um epigrama. Assim, a lembrança do indivíduo morto pode ser difundida entre aqueles e por aqueles que nada têm a ver com a comunidade local.

O monumento funerário é também um produto do ritual. Podemos sugerir mesmo que sua aparição em centenas de cenas de visitação ao túmulo, no momento em que as grandes esculturas são proibidas e se restringe a pompa dos funerais privados entre 490 e 420 a.C, tenha funcionado como metonímia, indicando que o rito (ainda) se realizava corretamente, apesar de tudo. Uma forma de síntese icônica ou sinal diacrítico, portanto, através do qual a perfeição do ritual se daria a reconhecer. No monumento, juntam-se as duas partes: memória do morto, memória do rito.

Isto é o que me parece melhor definir a dimensão religiosa das práticas funerárias: elas instauram no seio do vivo um espaço de reafirmação da memória do morto pela reafirmação da força do rito.

Citando literalmente a introdução de Vernant & Gnoli para **La Mort ert les Morts dans les sociétés anciennes** (1982, p. 7):

(...) Para um grupo humano, constituir-se um passado comum, elaborar uma memória coletiva, enraizar o presente de todos em um “outrora” desaparecido, mas cuja lembrança se impõe, unanimemente partilhada, é também e antes de tudo conferir a certos personagens defuntos ou a certos aspectos desses personagens, graças a um ritual funerário apropriado, um status social tal que eles permanecem, em sua condição de mortos, inscritos no coração da vida presente; que eles intervêm nesse presente enquanto mortos; que eles exercem um papel no domínio das forças sociais das quais depende o equilíbrio da comunidade e a permanência de sua ordem.

Podemos captar o que os autores querem dizer de diversas maneiras, mas eu prefiro compreender esta intervenção dos “mortos enquanto mortos” através do *mnêma*. O memorial inscreve a lembrança do morto no coração da vida presente, mas, como pedra tumular, ele faz mais do que lembrar um indivíduo. O memorial pronuncia uma mensagem pública, em espaço público. E faz isso a partir do *sagrado* que o constitui, ou da sua

força específica: a de se tratar de um artefato originado do enclave ritual, capaz de reverberar este enclave para além das etapas definidas do ritual levado a cabo por um certo conjunto de oficiantes. Então, diferente do *kláma* transitório, o monumento funerário no solo da Atenas do período clássico pode ter sido capaz de perpetuar o enclave, o que significa, no mínimo, manter um limiar aberto entre dois “mesmos”.

Bibliografia

- ANDRADE, M. M. (2007). **Repertório de Inscrições Funerárias femininas na Ática** (análise preliminar). São Paulo: MAE-USP (não publicado).
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas lingüísticas: O que falar quer dizer**. São Paulo: Edusp, 1996.
- GEERTZ, C. A religião como sistema cultural. **A interpretação das culturas**. Zahar, 1978, p. 101-142.
- MORRIS, I. Taking it with you: grave goods and athenian democracy. **Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 103-127.
- SEREMETAKIS, N. Women and Priests, Voice and Text. **The Last Word: women, death and divination in inner Mani**. Chicago: UCP, 1991, p. 159-176.
- SEREMETAKIS, N. Durations of Pain: the antiphony of death and women’s power in southern Greece. *In*: SEREMETAKIS, N. (ed.) **Ritual, Power and the Body**. New York: Pella Publishing, 1993, p. 119-150.
- SOURVINOU-INWOOD, C. **Reading Greek Death**. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- VAN GENNEP, A. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1978.
- VERNANT, J-P. Introduction. *In*: VERNANT, J-P.; GNOLI, G. (org.). **La Mort et les Morts dans les Sociétés Anciennes**. Paris: Éd. De la Maison des Sciences de l’Homme, 1982, p. 5-15.