

DÍKE, CIDADANIA E MULHER NA PÓLIS

Prof. Fábio de Souza Lessa – LHIA

A discussão sobre a concessão ou não de *status* e estatuto de cidadã às mulheres atenienses, ou gregas, num contexto mais amplo, é uma constante nos estudos sobre a mulher antiga. Particularmente, somos da opinião de que o sistema políade grego concedeu à mulher o *status* de cidadã. No tocante a esta questão, nosso posicionamento não representa uma oposição aos trabalhos de especialistas contemporâneos, tais como: Sarah Pomeroy, Luis Garcia Iglésias, Jacques Mazel e, com uma reserva, Claude Mossé. Estes, no decorrer de seus trabalhos, empregam o conceito *cidadã* quando se referem à mulher livre, filha e esposa de cidadão¹.

Teremos, assim como os especialistas mencionados acima, cautela ao fazermos uso do conceito cidadã, pois a mulher não atuava diretamente e normalmente na esfera política/pública – porém em períodos de anormalidade veremos mulheres atuando nesta esfera – que era reservada exclusivamente aos cidadãos do sexo masculino².

J-J Maffre lembra que as esposas dos cidadãos não pertenciam ao corpo político de sua *pólis*, mas faziam parte de seu corpo cívico³. Apresentaremos, a seguir, alguns argumentos que justificam a inclusão feminina no corpo cívico de sua *pólis*.

O primeiro é o seu local de nascimento, que viria a determinar ou não a inserção feminina no corpo cívico. Neste sentido, destacamos a existência, em Atenas, de uma lei tardia, isto é, para o final do período Clássico, que proibia a união matrimonial legal entre uma cidadã ateniense e um estrangeiro ou vice-versa. Esta lei nos é fornecida pelo discurso falsamente atribuído a Demóstenes:

Se um estrangeiro co-habitar com uma cidadã por qualquer meio ou artifício, o denunciará ante os tesmotetas aquele que quiser dos atenienses a quem é lícito. Se for condenado, será vendido ele e sua propriedade, e a terceira parte será de quem houver conseguido a sua condenação. Seja também se a estrangeira co-habitar com o cidadão segundo as mesmas normas, e o que co-habitar com a estrangeira que houver sido condenada deve mil dracmas⁴.

Esta lei foi utilizada pelo orador como um argumento para que o cidadão Estéfano fosse punido por ter casado com a estrangeira domiciliada de nome Neera, que se fez passar por cidadã, ou a questão estaria centrada no fato de Neera permanecer exercendo as funções de *hectaria*, mesmo após o seu casamento com um cidadão. A existência de uma punição para indivíduos envolvidos nesta situação comprova que a sociedade políade reservava às cidadãs um espaço privilegiado, exclusivamente reservado a elas. Dessa forma, a esposa legítima de um cidadão é necessariamente uma cidadã.

Representando uma necessidade por parte de Atenas em restringir seu corpo cívico, esta lei surge num contexto bastante peculiar, qual seja, o momento de restabelecimento da democracia em 403 a.C., no qual estão presentes as dificuldades sócio-econômicas vividas pela comunidade ateniense após a guerra do Peloponeso – 431 a 404 a.C. —. Este conflito resultou no fim do Império, que garantia a Atenas, entre outros benefícios⁵, a concessão de terras a seus cidadãos em sua *klerouchiai* – aqui especificamente, os do sexo masculino – e o provimento de algumas necessidades básicas, como o abastecimento desta *pólis* em situações de carência alimentar.

Residiam também de forma premanente em Atenas estrangeiras, porém estas mulheres deviam pagar à *pólis* um imposto anual chamado *metoikion* no valor de seis dracmas⁶. Este é certamente um aspecto de oposição entre estrangeiras e cidadãs, pois um dos mais conhecidos privilégios atribuídos aos cidadãos é o não pagamento de impostos diretos a sua *pólis*.

Como um segundo argumento, podemos mencionar a atuação feminina direta na transmissão da cidadania. Estamos nos referindo à Lei de Péricles – 451/450 a.C. –, que iguala homem e mulher na transmissão da legitimidade cívica. O conteúdo desta lei, que curiosamente só foi mencionado tardiamente, será presente no discurso de Plutarco e de Aristóteles. Este último observa que:

[...] por causa do número crescente dos cidadãos e por proposta de Péricles, decidiu-se que só gozariam de direitos políticos aqueles cujos pais fossem ambos cidadãos⁷.

A principal explicação para a instituição da presente lei por Péricles, que nos é apresentada pelo próprio filósofo, é a contenção do número de cidadãos. Observamos que este é um traço em comum entre esta lei e a

citada anteriormente através do depoimento atribuído falsamente a Demóstenes, o qual, vale ressaltar mais uma vez, é posterior a 403 a.C.

Ainda quanto à Lei de Péricles, é importante salientar que ela foi revogada num momento seguinte à sua aprovação e, segundo Sarah Pomeroy, sua revogação está associada a uma baixa no número de cidadãos em Atenas⁸. A lei de 403 a.C., que segue os moldes da Lei de Péricles, é certamente mais uma evidência de que esta última não foi de fato respeitada.

A aceitação da criança do sexo feminino e o seu reconhecimento enquanto filha legítima por seus pais cidadãos, através de sua apresentação à família e à *Fratria* ateniense, assim como também através do cumprimento dos devidos sacrifícios aos deuses, são por si só suficientes para a sua inclusão no corpo cívico ateniense.

Também é um privilégio das cidadãs a participação em algumas festas religiosas; como exemplo mais comumente citado temos as Tesmofórias. Esta era uma festa agrária em homenagem a Deméter – deusa da fertilidade da terra, da colheita e da civilização – e sua filha Perséfone, da qual só participavam, de acordo com Aristófanes, as ilustres mulheres atenienses⁹, ou seja, as esposas legítimas dos cidadãos, estando submetidas à continência sexual no decorrer de três dias, período este que corresponde ao da festa.

A seguir teremos a oportunidade de observar as oposições fundamentais entre duas festas religiosas, a saber: as Adonias e as Tesmofórias.

Como aspecto básico a ser analisado, temos a distância que separa a esposa legítima – *melissa* – da cortesã – *hetaira*. Enquanto que as Adonias permitem a participação das concubinas – *pallakai* – e das cortesãs, as Tesmofórias são restritas à participação das esposas legítimas, conforme mencionamos acima, sendo excluídas desta cerimônia as escravas¹⁰, as mulheres de metecos e de estrangeiros. Outro contraste entre as tesmóforas e as devotas de Adonis está no comportamento sexual que o ritual impõe a cada uma delas: as tesmóforas são, como sabemos, submetidas à continência sexual, estando os homens totalmente afastados da cerimônia; enquanto nas Adonias as mulheres e homens se relacionam como amantes seguindo o modelo do casal Adonis-Afrodite¹¹.

Sarah Pomeroy enfatiza que a religião era a esfera pública mais importante na qual a mulher podia atuar normalmente, não representando esta atuação, para a autora, uma alteração da situação social feminina, já que a experiência religiosa estava subordinado à *pólis*, que como

sabemos era dirigida por homens¹². Claude Mossé ainda é, neste aspecto, mais enfática, pois afirma ser a religião a única atividade cívica exercida pela mulher¹³. A importância da experiência religiosa para nós está no fato de esta ser uma esfera pública de atuação da mulher, permitindo a ela sair do gineceu.

Nos deteremos agora em uma outra cerimônia religiosa à qual as cidadãs também tinham a sua participação assegurada. Encontramos as cidadãs participando também das Panatenéias, cerimônia religiosa em homenagem à deusa Atena, protetora da *pólis* e da unificação política dos atenienses. As cidadãs participavam das Panatenéias conjuntamente com os cidadãos, adquirindo as jovens um maior destaque, principalmente aquelas que recebiam a denominação de *kenéphoroi*. Estas jovens pertenciam às nobres famílias e, principalmente, deveriam ser virgens. Não se dar permissão para uma jovem conduzir os cestos sagrados era lhe atribuir uma mancha na sua reputação.

Tucídides e Aristóteles descrevem esta questão. Híparcos convidou a irmã de Harmôdios para ser portadora do cesto em uma procissão religiosa. Após o convite, expulsou-a declarando que ela não havia sido sequer cogitada, pois não merecia. Este tipo de recusa representava um grande insulto à família¹⁴.

A possibilidade de a mulher herdar os bens familiares de seus pais constituía o penúltimo argumento que sustenta nossa afirmação de que à mulher pode ser concedido o *status* de cidadã. É necessário esclarecer que a mulher só se torna uma herdeira legítima numa situação específica, qual seja: quando sua família não possui filhos varões, pois a administração e transmissão da herança familiar eram de responsabilidade masculina. Nesta circunstância, cabia às filhas a perpetuação do *oikos*. Na sociedade grega estas mulheres eram conhecidas como *epikeroîn*. Tais herdeiras foram objeto de uma complexa legislação¹⁵, que determinava o seu casamento com o parente mais próximo do lado paterno, visando assim à continuidade da família¹⁶.

De acordo com S. Pomeroy, a *epikleros* nunca possuía verdadeiramente a propriedade paterna, ela era reduzida apenas à função de mediadora na transmissão da propriedade familiar a seu marido e/ou filhos¹⁷. Vernant consegue ser mais direto nesta questão, quando reduz a função do marido como também intermediária, pois ambos – marido e mulher – apenas asseguravam a transmissão do avô ao neto¹⁸.

À mulher não era reservada a possibilidade de ser proprietária de bens de raízes¹⁹. W. K. Lacey concebe as mulheres espartanas como uma

exceção, isto é, seriam as únicas mulheres a terem o direito de ser proprietárias de terra. Certamente este historiador ao fazer tal afirmação se pauta no testemunho não muito preciso de Aristóteles, o qual afirma que:

[...] as mulheres se tornaram possuidoras de cerca de dois quintos de todo o território da Lacedemônia, por causa do grande número delas que herda propriedades e da prática de dar grandes dotes; (...) mas agora os pais têm poderes para dar herdeiras em casamento a quem quiserem, e se eles morrem sem ter deixado disposições testamentárias específicas a este respeito o executor do testamento, seja ele quem for, pode dá-las em casamento a quem ele quiser²⁰.

A citação acima ainda nos permite verificar que o procedimento a ser cumprido por uma herdeira em Esparta difere daquele imposto pela sociedade ateniense. Enquanto na *pólis* espartana a herdeira pode ser dada em casamento a qualquer pretendente, em Atenas ela deve ser desposada pelos parentes paternos, seguindo uma ordem de casamento preferencial que inclui num primeiro plano seus tios.

Esta questão também fez parte das preocupações do legislador Charondas – da região de Catane, na Sicília – com a perpetuação da família. Este legislador revisou a lei sobre a *epikleros*, estabelecendo que ela deveria casar-se com o parente mais próximo ou, se ela fosse pobre, este parente deveria providenciar um dote de 500 dracmas. Neste caso, portanto, ele não se casava necessariamente com a herdeira²¹. A *epikleros* pobre representava um caso singular, pois ela não teria muito, ou quase nada, que herdar de seus pais. Observamos dois pontos importantes associadas a esta problemática. O primeiro é que o parente mais próximo pelo lado paterno não estava, necessariamente, obrigado a casar-se com ela. O segundo está relacionado ao critério mais importante para atrair o interesse de um marido – a quantidade de riqueza que a acompanhava.

Temos, por fim, o último argumento: a própria existência semântica do termo cidadã no Período Clássico Grego. Em grego, *polítis*. Ele é empregado, no século IV, por Aristóteles em sua *Política*: *[...] em algumas democracias o filho de mãe cidadã – polítidos – é cidadão²².*

Três séculos após o período de Aristóteles e Demóstenes, o encontramos novamente, agora num discurso historiográfico, desta vez na *Biblioteca de História* de Diodoro da Sicília. Numa passagem onde aborda a participação na vida pública das esposas dos cidadãos de Thurium, este historiador faz uso do termo *polítis*²⁴.

Julgamos que a presença deste termo nas obras de Aristóteles, Demóstenes e Diodoro, assim como a sua própria existência semântica, nos possibilitem aplicá-lo ao modelo predominante na documentação textual e também à iconografia grega.

Finalizando, devemos considerar que o *status* de cidadã concedido à mulher grega antiga se encontrava condicionado às possibilidades reais do mundo grego. Neste contexto, deve ser entendida a sua exclusão da vida pública, pelo menos, repetimos, nos períodos de normalidade, e a sua condição é atingida através de práticas sociais em que a mulher tem um espaço definido na sociedade cujas atividades significam a própria reprodução da estrutura políade. A polarização público/privado; interior/exterior; fecundação/guerra; silêncio/fala; nos indicam relações complementares entre cidadão/cidadã.

Notas

¹ MOSSÉ, C. *La Mujer en la Grecia Clásica*. Trad. C.M. Sánchez. Madrid: Nerea, 1990, p. 54; POMEROY, S. *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas: Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Akal, 1987, pp. 76 e 78; MAZEL, J. *As Metamorfoses de Eros: O Amor na Grécia Clássica*. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 208; IGLÉSIAS, L. G. "La Mujer u la Pólis Griega". IN: Gonzales, E.G. (org.) *La Mujer en el Mundo Antiguo*. Madrid: Ediciones de la Univ. Autónomas de Madrid, 1986, pp. 109 e 116.

² Ver: FINLEY, M. I. *Democracia Antiga e Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp. 32 - 33.

³ MAFFRE, J. *Op.cit.*, p. 37.

⁴ DEMÓSTENES. Contra-Neera. In: *Discursos privados*. Madrid: Gredos, 1983, p. 37.

⁵ FINLEY, M. I. *La Grecia Antigua: economía y sociedad*. trad. T. Sempere. Barcelona: Crítica, 1984, pp. 60-84; CHEVITARESE, A. L. *A democracia ateniense e seus limites*. Rio de Janeiro: IFCS-UFRJ, 1989, (mimeo), p. 31.

⁶ No caso de estrangeiros do sexo masculino este imposto era o dobro do valor, ou seja, 12 dracmas. Ver: MOSSÉ, C. *Op. cit.*, p. 67.

⁷ ARISTÓTELES. *A Constituição de Atenas*. trad. N. M. Cruz. Porto: Livraria Educação Nacional, 1941, XXVI. Ver também: PLUTARCO. Péricles. In: *Vidas paralelas*. trad. G.C. Cardoso. São Paulo: Paumape, 1991, v. 1. p. 37.

⁸ POMEROY, S. *Op. cit.*, p. 83.

⁹ ARISTÓFANES. *As mulheres que celebram as Tesmofórias*. trad. M. F. S. e Silva. Coimbra: INIC, 1988, v. 330. Quanto à participação das mulheres nas Tesmofórias, consultar: HERÓDOTO VI, 16.

- ¹⁰ ARISTÓFANES. *Op. cit.*, v. 294.
- ¹¹ DETIËNNE, M. O mito do Orfeu no mel. In: :E GOFF, J., NORA, P. *História: novos objetos*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976, pp. 58-59.
- ¹² POMEROY, S. *Op. cit.*, p. 92.
- ¹³ MOSSÉ, C. *Op. cit.* p. 62.
- ¹⁴ TUCÍDIDES VI, 56; ARISTÓTELES. *A Constituição de Atenas* 18, 2-3.
- ¹⁵ MOSSÉ, C. *Op. cit.*, p. 56.
- ¹⁶ POMEROY, S. *Op. cit.*, p. 77; MOSSÉ, C. *Op. cit.*, p. 56; MAZEL, J. *Op. cit.*, p. 208.
- ¹⁷ POMEROY, S. *Op. cit.*, p. 77.
- ¹⁸ VERNANT, J.-P. *Op. cit.*, p. 133; LACEY, W. K. *The family in Classical Greece*. London: Thames and Hudson, 1972, p. 24.
- ¹⁹ MOSSÉ, C. *Op. cit.*, p. 62; LACEY, W. K. *Op. cit.*, p. 24.
- ²⁰ ARISTÓTELES. *Política*. trad. M. G. Kury. Brasília: UnB, 1988, 1270 b.
- ²¹ DIODORUS SÍCULUS. *Library of History*. London: William Heeinemann (Loeb), vol. IV, 1970, XII 18, 3-4.
- ²² ARISTÓTELES. *Política* 1278 b-28.
- ²³ DEMÓSTENES. Contra-Neera. In: *Op. cit.*, 16.
- ²⁴ MOSSÉ, C. *Op. cit.* p., 55.