

## PÚBLICO, PRIVADO E CONTEXTOS FUNERÁRIOS

Marta Mega de Andrade\*

Apoio Furb e CNPq

*“Além disso, quando poderia eu conquistar uma glória mais ilustre senão ao conceder um sepultamento para meu próprio irmão? Todos aqui admitiriam sua aprovação, não fosse o medo a prender suas línguas. De outro modo, a tirania — bem-aventurada em muitas outras coisas — permite fazer e dizer o que lhe aprouver”. Sófocles, **Antígona**, vv. 501-506.*

### **Abstract**

*Debate on the dynamics of public/private spheres of life in classical Athens, focusing its appearance on historical and archeological studies of funerary practices, rites and spaces. Starting off with a review pointing at few capital works in the field, we stress their agreement on the problematic character of status displays in funerary rites, regarding to a positive evaluation of political and civic life for constructing Athenian citizens' identity. Yet we argue that the models through which funerary contexts are defined (often a priori), in terms of their presence in everyday social life of Athenians, between the “public” and the “private”, cannot provide strong tools for*

---

\* Marta Mega de Andrade é doutora em História Social pela USP e professora do Laboratório de História Antiga/Departamento de História/UFRJ.

*analyzing uses of spaces in a more contradictory perspective on social power relations and spatial practices. To make our point we add to this short bibliographical review a re-reading of Sophocles' Antigona as a debate on funerary contexts of uses of space for public display, confronting political institutions with relations of philia.*

Neste artigo, procuramos debater a relação entre a apropriação *pública* e a apropriação *privada* dos contextos funerários na Atenas do período clássico, tendo por base questões levantadas nos estudos de três pesquisadores: S. Humphreys (1981 e 1983), I. Morris (1992 e 1994) e N. Loraux (1994). Estes pesquisadores enfatizam em seus trabalhos a correlação entre as tentativas (legais) de retirar do círculo familiar a responsabilidade pelos mortos em guerra, a apropriação da morte em combate pela cidade a partir de 470 a. C. aproximadamente e as tensões entre forças do “público” e do “privado” nos contextos funerários durante o período que vai até o fim do V século a.C. Assim sendo, os contextos funerários — entendendo-se por isto não apenas os espaços de sepultamento mas ainda as práticas, ritos, agentes e discursos ligados ao uso desses espaços — constituiriam um dos focos mais ativos de uma oposição sempre lembrada pelos textos políticos da época entre as esferas pública e privada de interesse e ação do homem livre cidadão.

De fato, indagamos se o que está em jogo entre a família e a cidade é o maior valor dado ao público ou ao privado, ou se, de outra maneira, a questão se coloca entre duas formas de se apresentar em um espaço de aparições públicas, de exposição ao coletivo e, assim, de *publicização*, como o espaço de sepultamento: uma regulada pelo *dêmos*, outra regulada por laços de natureza diversa daqueles que unem institucionalmente o *dêmos*, laços que em princípio poderíamos chamar de “domésticos”. Efetuamos assim um ligeiro deslocamento da questão, saindo das esferas do público e do privado para focalizar os modos de apropriação de um espaço de *publicização* como o cemitério, mas também como qualquer espaço demarcado pelas estelas (funerárias, votivas, legislativas, hipotecárias)<sup>1</sup>.

## I - Os Contextos Funerários entre as esferas do "Oïkos" e da "Pólis"

Quando estuda a relação da sociedade políade ateniense do período clássico com seus contextos funerários, uma vertente predominante na historiografia do mundo grego antigo procura reconstruir um processo de institucionalização da *pólis*, ligando a ascensão dos valores políticos e comunitários a restrições ao poder das famílias aristocráticas. As leis suntuárias de Sólon, mencionadas por Plutarco, formariam parte do conjunto mais vasto de reformas em direção à valorização dos ideais comuns em detrimento de exibições privadas de riqueza e prestígio. Teriam sido estabelecidas e sancionadas, então, leis restringindo o uso dos espaços e práticas funerárias, a fim de garantir que nenhum indivíduo particular fosse honrado em suas exéquias com exibições conspícuas não condizentes com os valores coletivos. A oposição entre *oïkos* e *pólis* estaria na base da história política das cidades gregas independentes, fornecendo em alguns estudos uma dinâmica explicativa desta mesma história (Austin & Vidal-Naquet, 1986).

Embora esta explicação do processo seja por demais unívoca, ela nos permite observar, inicialmente, que, se no mesmo processo e por via dos mesmos atores envolvidos na elaboração legislativa do "novo" espaço político que era a *pólis* proibiam-se manifestações de luxo, riqueza e prestígio social de famílias e indivíduos, tradicionais nos funerais aristocráticos, os contextos funerários seriam, no mínimo, *pontos quentes* nas tensões entre as esferas pública e privada da vida. Segundo estudiosos como S. Humphreys (1983) e I. Morris (1992), a relação fundamental que se estabelecera entre as reformas políades, especialmente em Atenas e uma legislação suntuária, corolário da pressão social sobre famílias abastadas no sentido de coibir a prática dos funerais luxuosos, estaria na base dos seguintes fenômenos:

- pressão sobre a lamentação feminina
- quase total supressão das estelas funerárias e popularidade dos lécitos de fundo branco
- apropriação cívica da morte e dos mortos em combate, a partir da instituição da oração fúnebre.

Os autores procuram compreender essa conexão entre a *pólis* clássica e a incidência de pressões sobre as práticas funerárias, investigando hipóteses construídas sobre a valorização social e sociológica da esfera pública

(um ideal comunal), em detrimento da esfera privada (privilégios das famílias aristocráticas). I. Morris, por exemplo, diz o seguinte:

“Proponho uma hipótese de aproximação. A de que o quinto século foi um tempo em que a exibição suntuária calou-se em toda a Grécia como parte de um forte ideal comunal (...). Um ‘ideal comunal’ deve ter significado coisas muito diferentes em Esparta, Atenas, Tessália e Cócira, mas em todos os casos estamos lidando com rituais criando estruturas sociais que eram mais igualitárias e solidárias que aquelas do sexto e provavelmente do quarto séculos.” (1992: 153)

Não cabe aqui discutir o modo pelo qual I. Morris fundamenta sua questão. Aceitaremos sua hipótese como representativa de um padrão seguido pelos especialistas no tema: vinculação do desenvolvimento político na Grécia Clássica e da democracia ateniense, em particular, à força de um “ideal comunal” e à restrição a exibições de prestígio social de indivíduos e famílias, realizadas tradicionalmente nos contextos funerários (mesmo que não apenas neles. As oferendas votivas e os jogos, por exemplo, são outras ocasiões propícias a este tipo de exibição. Contudo, a pressão social que se abateu sobre as práticas funerárias não parece ter incidido com a mesma insistência e radicalidade em outros contextos).

Podemos resumir esquematicamente o processo da seguinte maneira:

– entre os séculos VIII e VI a.C., surgem nos espaços de sepultamentos (cemitérios, mas não exclusivamente) os monumentos funerários com suas estátuas e inscrições. Os monumentos, de médio a grande porte, são vasos pintados (alguns procuram representar funerais espetaculares), estátuas de esfinges, marcos espaciais decorados e, de forma notável, estátuas de jovens rapazes e moças (*kouroi* e *korai*) que “funcionam” na paisagem como *mnēmata*, algo como “memoriais”. Essas estátuas, hieráticas e tipificadas, não se relacionam diretamente com a pessoa nem com a vida pessoal ou as crenças religiosas do morto, mas pedem por renome, memória e, sobretudo, lamentação por parte dos vivos, os próximos e os distantes. Assim, o rito funerário e o monumento que o expande em direção à Memória coletiva estariam inseridos no contexto da celebração quase heróica de um indivíduo por seus méritos. Requisitava-se, portanto, honras da comunidade a um só cidadão proeminente;

- as lutas sociais que levam à transformação da comunidade em *pólis* trazem à tona por toda a Grécia um ideal de participação política dos combatentes das fileiras de hoplitas, com a extensão da isonomia a todos aqueles que combatiam na guerra por uma mesma *pólis*. Assim, em Atenas, o legislador Sólon introduz reformas que são fundamentais para a formação da *politeía* e, ainda, segundo uma tradição mencionada ao longo da Antiguidade e consolidada por Plutarco (*Vidas*, Sólon: XXI, 4-5), sanciona leis suntuárias incidindo justamente sobre esse espaço de reiteração do prestígio de cidadãos proeminentes e famílias aristocráticas. Segundo Plutarco, o legislador de Atenas teria estabelecido limites à *próthesis* (doravante realizada no recinto doméstico) e, principalmente, à *ekphorá*: limitava as oferendas que se podia levar, o grupo que poderia seguir o cortejo, o grau de parentesco e idade das mulheres presentes e, por fim, a lamentação das mulheres. Com isso, Sólon estaria procurando eliminar um dos focos de tensão entre o modelo de isonomia e a possível emergência do poder pessoal de reis e tiranos:
- segundo Cícero (*Leis*: II-64), algum tempo depois novas leis teriam sido sancionadas, talvez no início do V século a.C., limitando mais ainda as exibições em funerais e, agora, principalmente, limitando o porte, valor e tamanho dos monumentos. Se a lei foi obedecida ou se obedeceu a um *status quo*, não sabemos. Contudo, é um fato que os monumentos funerários privados praticamente desaparecem dos espaços de enterramento na Ática (mas também em outras regiões da Grécia), ao longo dos 50 anos que separam o fim das Guerras Médicas e o início da Guerra do Peloponeso. Portanto, ao longo de 50 anos, a pressão social sobre as famílias abastadas “funcionou”, de modo que a prática do elogio e da exibição de valores individuais através de monumentos esculpidos e em contextos funerários caiu em desuso.
- Ao longo do mesmo período, observamos o crescimento da importância dos funerais públicos em Atenas, com a introdução da oração fúnebre pronunciada como elogio aos mortos em combate a cada ano, no *demósion sêma* (monumento público, no Cerâmico, aos mortos em guerra). N. Loraux (1994) percebe nesta prática original de Atenas uma apropriação política da morte dos cidadãos — a bela-morte. E, na bela-morte do cidadão anônimo, enterrado coletivamente, o elogio agora é o elogio da cidade e da *politeía*, da *politeía como cidade*. Abstração do

nome, do corpo, do indivíduo e sua absorção na unidade maior do corpo dos cidadãos. Este seria o ponto culminante do ideal de preeminência da vida pública e desapareição do privado.

- A partir de 425 a.C., os monumentos privados vão reaparecendo nos cemitérios atenienses. Contudo, agora são monumentos diferentes. Não são estátuas hieráticas de belos modelos de moças e rapazes ou esculturas de inspiração homérica, mas estelas retangulares nas quais se esculpem *cenas* que são ideais padronizados de vida doméstica: senhora-serva, aperto de mãos, gestos femininos de *aidós*, brincadeiras de crianças com pequenos animais, mas ainda a figura do hoplita, evocam uma *comoção* familiar, um diálogo com a família e da família com a sociedade políade, uma imagem, portanto, não do indivíduo heróico que se destaca, mas do convívio, quer na *oikías* quer entre concidadãos (Morris, 1994: 74).

O que se destaca no processo é que o ressurgimento massivo dos monumentos privados a partir de 425 a.C. (aproximadamente) – “privados” posto que erigidos às expensas de pessoas privadas para familiares ou amigos – não se constitui como uma retomada dos modelos antigos de apropriação dos contextos funerários pelas famílias aristocráticas. Primeiramente, o que salta aos olhos é a diferença entre os monumentos mais antigos e as estelas funerárias do período: enquanto os primeiros comportam estátuas, esfinges, figurações de cenas de batalhas épicas, os últimos fazem representar grupos de pessoas próximas, mais freqüentemente famílias: maridos e esposas, pais e filhos, irmãos, senhora/serva, dentre outros, além de emular modelos hoplíticos presentes em alguns relevos do *demósion sêma*.<sup>2</sup> E não se trata apenas de mudança estética, de uma perspectiva heróica para a atenção a relações sociais comuns da *oikías*; trata-se de uma visão *sociológica* bem diferente do que permanece para ser lembrado, já que os “novos” monumentos parecem apontar para um cotidiano de ações e relações comuns<sup>3</sup>. Poderíamos dizer que o sujeito “privado” dos monumentos funerários anteriores a 480 a.C. não retornará, sendo substituído pelo grupo “privado” nos monumentos pós-430 a.C. Formas diferentes, pois, de construir o “privado”, de expor o “oikos” e/ou prestigiar uma família.

Procuramos ressaltar justamente que não se trata de uma esfera privada original que perde seus poderes para o corpo cívico e o espaço público, apenas para voltar à tona e reafirmar-se como a essência da organização

social no século IV a.C. Por outro lado, este “público” que se afirma nos funerais não é genérico como a abstração da “*pólis*” (cidade, estado, comunidade política). Embora no discurso das orações fúnebres transpareça o elogio da *pólis* e, freqüentemente, o elogio daquilo que é *patrís* — adjetivo para o que é ancestral, qualidade da terra dos pais, dos cidadãos autóctones (Loraux, 1994) — o espaço circunscrito para o ritual e o monumento aos mortos em guerra é *demósios*, mais especificamente, o *demósion sêma*. Contrastado aos locais de sepulturas privadas, o monumento público se diz como pertencente ao *dêmos*, à coletividade concreta, a base da democracia, conjunto dos cidadãos de direito e de fato.

Nos 50 anos de democracia sustentada pelo império, parece ter se construído **um novo** “privado” em concomitância com o *demósios*. Como afirma S. Humphreys:

Este é um dos fatores mais significativos na História da comemoração dos mortos na Ática. A comemoração no período arcaico era agudamente estratificada: sepulturas e monumentos esculpidos, assim como os funerais suntuosos, proclamavam alto e claro que o morto pertencia à elite. Visitar os túmulos de ancestrais famosos não era um dever sagrado, mas um modo de lembrar aos contemporâneos a glória da família de alguém. Foram os funerais públicos para os mortos em Guerra que trouxeram pela primeira vez as honras do funeral heróico ao alcance de todo cidadão ateniense, e eu sugeriria que esta foi uma significativa mudança, que estimulou o desenvolvimento, no final do século V e IV século, de monumentos comemorando as virtudes domésticas do cidadão comum. Longe de ter sido gradualmente destruída pelo crescimento do estado, como pensava Fustel, a idéia de um túmulo visível para cada homem e a “continuidade” de todos os *oikoi* foi provavelmente gerada por ele. (1983: 121).

O que a autora diz é que aquilo que reconhecemos como “interesses privados” nos cemitérios antes de 480 a.C., e aquela nova figuração do *doméstico* que emerge no final do mesmo século não são as mesmas manifestações necessariamente das *mesmas* famílias e dos mesmos interesses. S. Humphreys sugere que a comemoração dos *oikoi*, dos grupos familiares no final do século V a.C., emerge como uma forma de apropriação dos funerais públicos e em sintonia com as linhas de força destes últimos, no que tange, por exemplo, à consagração de heróis coletivos e anônimos por monumen-

tos funerários de grande porte.<sup>4</sup> No que tange, ainda, à perspectiva de uma continuidade do grupo familiar no espaço funerário. Isto quer dizer que os novos monumentos nascem do hábito e do valor positivo conferido pela sociedade à celebração tal como esta se apresentava nos funerais públicos; mas também quer dizer: nasce da *mesma* experiência *cívica* projetada como ideal nos tópicos da Oração Fúnebre e insistentemente presente em outras paragens, como, por exemplo, no teatro trágico e nas temáticas da iconografia dos vasos. Sai de cena a aposta do grupo familiar em seus líderes de prestígio: entra em cena a *oikías*, o grupo doméstico que, em sentido estrito, convive sob um mesmo teto, e em sentido amplo, compartilha uma *vida comum* (Andrade 2002). Não há solução de continuidade, o que significa que não se pode considerar a presença de uma esfera pública e uma esfera privada universais a organizar as relações sociais.

## II - Contextos Funerários: espaços de exposição, práticas de *publicização*

Destacamos, assim, uma dupla ramificação do problema inicial — conflitos entre as forças políticas e sociais do *oîkos* e da *pólis* no uso dos contextos funerários:

1. O choque entre controle político e formas privadas de utilização dos contextos funerários ao longo do período configura, no último quartel do século V a.C., um “novo” uso privado dos espaços de sepultamento;
2. Este uso privado expressa um ideal de convívio doméstico derivado do modo como os contextos funerários foram *organizados* pelas forças políticas na cidade, através da apropriação da morte em combate dos cidadãos — morte *paradigmática* — pelo *dêmos*, tornando-a “coisa pública” (*demósios*), com a síntese entre ritos públicos e orações fúnebres característica da segunda metade do século V a.C.

Deveríamos discutir então que, se uma “nova” apropriação privada pode ser correlata das formas políticas de valorizar a morte em combate, se ela pode nascer de uma espécie de “imitação” sociológica a partir dos pressupostos do *demósion sêma*, o que está em jogo não é a dicotomia *oîkos* (privado)/*pólis* (público), mas antes maneiras de usar um espaço essencialmente (habitualmente) público, porque espaço de *exposição* e, assim, requisição à comunidade para além dos laços de sangue ou vizinhança.



Neste caso, trata-se do que é “público” no sentido mais simples do termo: público é o que é exposto, o que está à vista de todos e se propõe a todos. Mas que não se confunda com “estar em público”, tal como o compreendemos. Porque “público” é também o *político*, aquilo que diz respeito ao comunal na *pólis*. Esta instituição política que se fundamenta no governo direto por um *dêmos* que é, ao mesmo tempo, uma *politeía* e um conjunto de chefes de famílias habitantes, não nos coloca diante de uma ideologia procurando justificar interdições e permissões a uma sociedade dividida segundo os seus pressupostos. A *politeía* se forma a partir do *dêmos*, e esta coletividade em Atenas está na base de um poder social forte o bastante para se fazer unívoco, a despeito de seus conflitos, ao apropriar-se *simbolicamente* de um espaço social e mostrar aos *outros* (não cidadãos, estrangeiros, mas também para a posteridade) este espaço como *espaço cívico* (Andrade, 2003). Sob esta ação, contextos de exposição, lugares onde *tornar público* constitui um dos modos possíveis de emprego das práticas e dos discursos, tornam-se eminentemente lugares *políticos*. E assim não se pode separar o ato de *expor* dessa perspectiva política: *expor* é mostrar-se no espaço comum; *expor-se* em um lugar determinado numa *pólis* grega tem implicações políticas e agonísticas que estão fora da *impessoalidade* e ausência de ação que caracteriza este nosso simples “estar” *em público*, que normalmente significa, justamente, o oposto do entrar em relação (social), engajar-se.<sup>5</sup>

Aparecer em forma de *sêma*, *mnêma*, *táphos* e outros nomes dos monumentos funerários, constituía uma requisição e, ao mesmo tempo, um confronto com relação à comunidade. Neste sentido, é compreensível que, no momento mais radical de democracia ateniense, o *dêmos* tenha tomado para si as rédeas deste confronto, procurando neutralizar as possíveis rivalidades e conjuras entre famílias de cidadãos abastados. No primeiro discurso fúnebre aos mortos em combate que chegou até nós através de Tucídides, Péricles já exorta os presentes a admirarem a cidade, e, nela, os sinais de sua grandeza: grandeza coletiva, que não abria passagem à grandeza de um só. Portanto, esses *sinais*, marcos espaciais de uma hegemonia ateniense, deveriam evitar exposições que pudessem vir a diluir a “pureza” da relação entre *pólis* e *politeía* (Tucídides II, 43). Podemos supor que os lugares públicos do travamento dos embates políticos e agonísticos se institucionalizam, por exemplo, na Assembléia e mesmo no teatro, sendo a introdução da Oração Fúnebre a imposição da cidade ao uso *público* dos contextos funerários, como deixa entrever N. Loraux (1994). Um *uso* neutralizado pelo interesse de um

coletivo capaz de apagar a corporeidade mesma dos seus soldados: se Atenas são os atenienses, a recíproca é também verdadeira.<sup>6</sup>

Mas esta é apenas a primeira parte da História. Ela responde à pergunta: *qual era o ideal?* A mesma N. Loraux abre caminho para mostrar o descompasso entre o discurso fúnebre e os ritos funerários dos quais eram uma parte, de modo a deixar entrever que a oração fúnebre colocava em relação determinações antigas dos contextos funerários como dimensão de *exposição* e *publicização*, e a atual experiência política em que “público” vem a designar mais abstratamente aquilo que pertence não a um só, mas ao *dêmos*. Colocava em relação um espaço social de publicização e um aparato de controle desta força potencial da publicização em proveito da *politeía*. Neste sentido, compreender os novos monumentos funerários das famílias é, de alguma forma, inserir-se nesse contexto de controle. Mas também pode ser, como sugeriremos a seguir, divergir da *politeía*.

### III - Tornar-se *Público*: a *politeía* diante da *oikías*

A tragédia *Antígona*, de Sófocles, foi apresentada por volta de 440 a.C. Vamos situá-la, então, no momento intermediário em que temos essas forças sociais em presença: pressão sobre manifestações privadas de luxo que entram em choque com prerrogativas consuetudinárias das famílias aristocráticas; consolidação das manifestações públicas patrocinadas pelo *dêmos* em prol dos mortos em guerra (apropriação pública da morte em combate); fabricação de uma *outra* relação das famílias com os contextos funerários, manifesta nos léцитos de fundo branco e na nova monumentalidade com seus motivos e epitáfios. Uma releitura da peça de Sófocles a partir desta contextualização pode ser esclarecedora.

Não é nosso intuito desenvolver uma análise aprofundada da peça, mas apenas sugerir um encaminhamento possível para essa tarefa, especialmente quando o tema investigado concernir aos contextos funerários. Trata-se da estória de Antígona, filha de Édipo que, diante da perda de dois entes a ela ligados pela *philia* familiar, seus irmãos Étéocles e Polinices, resolve cumprir as injunções do costume religioso contra as leis da cidade, prestando as honras fúnebres a Polinices. Antígona quer cumprir seu dever para com aqueles a quem se liga por laços de *philia*, prestando as honras fúnebres ao irmão que morreu traindo sua cidade. Creonte havia proibido que seus concidadãos o fizessem, legando ao *dêmos* o espetáculo de um corpo

insepulto e entregue às aves de rapina. Ao mesmo tempo, Creonte realiza para o outro irmão todos os ritos e todas as honras que a cidade pode conceder a um combatente (v. 195 e segs.).

Creonte age, assim, dentro da mais perfeita lógica do controle político da morte em combate, chamando para a cidade — nele personificada — o direito de decidir quem *pode* aparecer na homenagem aos mortos. Mas Antígona desobedece ao tirano, dirige-se ao corpo insepulto de seu irmão, pronuncia algumas palavras, lava-o e joga sobre ele um punhado de terra: singela homenagem (v. 410 e segs.), que porém devia ser realizada à luz do dia precisamente para que pudesse ser vista (v. 85 e segs.). Capturada, Antígona proclama a justiça do ato e clama para si a morte como o coroamento da fama mais ilustre que poderia esperar (v. 500 e segs.). Embora a jovem fundamente seus atos nos deveres para com os deuses infernais (deveres dela, como relacionada ao morto por laços de *philia*), a peça não confere a ela uma legitimidade senão condescendente: Ismênia, os cidadãos de Tebas, os guardas, Creonte, Tirésias, compreendem e até mesmo se compadecem, mas não se trava nenhum embate quanto ao direito de fato pertinente à irmã. O embate (*agôn*) se trava, de outro modo, em torno do que é mais justo ou do que se faz de forma gloriosa e mesmo do amor (*philia*) que leva Hemon a interceder pela noiva.

No confronto entre as deliberações de Creonte e os atos de Antígona, o “eixo Creonte” é demarcado pela pontuação das instituições políticas (cidadania, liderança do *dêmos*, deliberações, combate), ao mesmo tempo que ganha valor negativo na aproximação ao poder tirânico; o “eixo Antígona” é demarcado pelas relações de *philia* (bem-querer) que tecem os laços entre os amigos e familiares, no caso o conjunto dos irmãos filhos de Édipo, ganhando duplamente um valor positivo: na aproximação às tradições devidas aos mortos “queridos”; na relativa fama (boa-fama, *eúkleia*) que advirá do feito ao nome de Antígona. Várias questões estão aí em jogo: como podem as decisões políticas sobrepujarem as leis e deveres para com os mortos? Como pode a vontade política confrontar os deveres de *philia*? E de outra forma, por que a irmã deve aparecer publicamente como heroína desses deveres de *philia*? Todas essas perguntas têm já prontas, atrás de si, diversas respostas consonantes, levando em direção à tensão família/cidade<sup>7</sup> e à responsabilidade feminina sobre os ritos funerários.<sup>8</sup> Gostaríamos de discutir um outro encaminhamento de resposta: se o que está em questão é, por um lado, a disputa entre as forças políticas e as prerrogativas da família em

torno das práticas funerárias, por outro lado não seremos colocados diante do *oikos* e da *pólis* abstratamente, mas diante de uma irmã virgem — noiva que faz questão de estar em exposição, fazendo valer a *philia*, sendo capaz de morrer pela glória da realização do ato — e de um líder, rei no mito, tirano na *pólis*, que defende desmesuradamente o direito da instituição política sobre as mortes dos combatentes. É possível vislumbrar que Sófocles coloca em debate — se assim podemos descrever algo como um propósito para a tragédia e para o teatro como instituição política — as instabilidades que emergem nos contextos funerários quando é preciso concatenar a *eúkleia* — correlata ao ato de honrar a *philia* aos mortos — com o (requerido) predomínio do *dêmos* e das relações políticas sobre os espaços públicos (de exposição). Isto para o caso particular do modo como o regime democrático ateniense lidou com as ambigüidades do seu poder sobre o espaço.

Não estariam então em confronto aqui, antes do *oikos* e da *pólis*, duas maneiras de se apropriar do espaço público, uma que atua em conformidade com o *demósios*, outra que se funda na imemorial questão da honra, da *eúkleia*? Mas enquanto a glória da coletividade tem um só nome — Atenas (a acompanhar o raciocínio de Péricles em sua Oração Fúnebre) —, a honra da jovem moça traz à tona o seu nome, proclama publicamente que quem perfaz o ato é Antígona. A grave instabilidade dos espaços de sepultamento tem nesse ponto uma de suas bases: trata-se de nomes e memórias de corpos cravados numa paisagem que não deveria deixar-se trespassar pela experiência do nome cotidiano de cada um, tal como o modelo do espaço cívico — este “jardim inglês” — requisitava a todos os habitantes (Loraux, 1990; Andrade, 2002).

A releitura da peça *Antígona* mostra que teria havido no teatro uma ressonância dos conflitos envolvendo uma apropriação *simbólica* do espaço pela instituição política e sua *utilização* pelas famílias (ou seria mais apropriado: por aqueles engajados em relações de *philia*?), respondendo ao caráter *político* de toda exposição no espaço urbano. Curiosamente, nestes ecos de um campo de batalha, o que está em jogo não é a honra de Polinices (definitivamente perdida) e apenas em segundo plano o dever da família. Por questões múltiplas. Sófocles “escolheu” enfatizar o quinhão de Antígona, a sua boa fama, a sua honra e a sua morte. Quem se *expõe* no contexto funerário assim produzido é a jovem filha de Édipo. Mas não é isso também algo próprio desta conjuntura que faz das mulheres porta-vozes de uma espécie de civismo polfado e religioso? De qualquer forma, resta-nos sugerir que não é a *persona* do indivíduo morto, lembrado pelo monumento, que está em

questão (ao menos não somente ela). É também o *tornar público* e visível a uma comunidade mais ampla *quem* perfaz o ato, *quem* patrocina o sepultamento, os funerais, os monumentos.

O que a peça não aborda é a “solução”, na emergência de um novo emprego dos contextos funerários pelas famílias em sintonia com a maneira pela qual a instituição política dele havia-se apropriado. Contudo ela fornece alguns indícios: simplicidade da homenagem ao irmão morto, contraposta ao funeral patrocinado por Creonte; valor crucial da visibilidade em ambos os casos; acento sobre uma injunção ritual relativa aos laços de *philia*; papel proeminente de uma jovem moça virgem; investimento ainda aqui nas relações de *philia* (Hemon e Antígona; Antígona e Ismênia; Eurídice e Hemon).

Neste sentido, a “resposta” dos grupos sociais pode ter sido mais ampla do que uma provável migração das estelas funerárias para os léцитos de fundo branco, uma “subversão” ou uma maneira de burlar a pressão da comunidade política. I. Morris argumenta que as décadas de pressão e interdição somadas à popularidade dos léцитos de fundo branco a difundir imagens substitutivas das estelas funerárias teriam desgastado seu potencial “subversivo” como monumento (1994:86). Se a retomada dos monumentos privados significa a concessão ao fim de uma batalha já ganha e não uma reviravolta do “privado” sobre o “público”, a questão deve migrar definitivamente de uma determinada função monumental para a de uma *modalidade* de exposição.

Assim, podemos compreender a sugestão de S. Humphreys, em relação a um novo *acordo*, incluindo um *determinado* tipo de família – a da *oikías*, certamente não a dos *genê*<sup>9</sup> – como célula no imaginário político. Isto explicaria a migração do acento sobre a *eúkleia* para o reforço da *philia* como tessitura de uma outra dimensão política do espaço público e urbano – a do encontro das famílias cidadãs no *espaço cívico*.

Não se trata de uma “nova” apropriação privada dos contextos funerários que esteja *em acordo* com o predomínio da esfera pública. As formas de apropriação, as divergências e os conflitos não podem ser concebidos mecanicamente a partir de uma oposição constante das esferas pública (cidade) e privada (família) da vida do cidadão. Vemos esta questão menos do ponto de vista de um confronto do *oikos* e da *pólis*, do que do ponto de vista de uma *negociação* envolvendo as forças sociais que procuram predominar *em um espaço de publicização*. Sugerimos que existiu um foco de negociação.

portanto, na qual tanto o *tornar público* quanto a *família* precisaram se engajar em se transformando, para responder ao caráter *político* de toda exposição espacial, na medida em que essa exposição se realizava pela instauração perene de marcos em pedra ao longo dos caminhos e dos muros. Na medida em que essa exposição remetia, ainda, a *quem* iria se apropriar e se fazer representar empiricamente no *espaço cívico*.

Vamos terminar por aqui, já que qualquer desenvolvimento ulterior dependeria da inclusão de novas variáveis, como por exemplo esta do que vem a ser o *espaço cívico* (sem mencionar aqui a questão de definir o alcance das relações de *philia*). Mas gostaríamos de finalizar sugerindo que pode haver mais substância *política* nesse convívio familiar que se faz representar nos contextos funerários do final do século V a.C. do que se permite entrever, caso nos atenhamos a eterna “luta” entre o público e o privado. Afinal, a auto-representação do *dêmos* como *politeía*, como instituição política e de governo, estaria pronta para receber, para *convergir* com a auto-representação da “família política”?

### Documentação

- CÍCERO, M. T. *De Re Publica / De Legibus*. Trad. Clinton Walker Keyes. Cambridge, Harvard University Press, 1928.
- PLUTARCO. *Plutarch's Lives with an English Translation by Bernadotte Perrin*. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1914 (<http://www.perseus.tufts.edu> p. Sólon, inglês/grego).
- SÓFOCLES. *The Antigone of Sophocles. Edited with introduction and notes by Sir Richard Jebb*. Cambridge. Cambridge University Press. 1891 (<http://www.perseus.tufts.edu> p. inglês/grego).
- TUCÍDIDES. *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*. Livros I e II. Estabelecido por Jacqueline de Romilly. Paris: Bouquins, 1990. (Francês; J. de Romilly).

## Bibliografia

- ANDRADE, M. M. *A Vida Comum: espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Cidade e Cidadania: uma prática do espaço". *Phoînix*, Rio de Janeiro, 9: 264-275, 2003
- AUSTIN, M. & VIDAL-NAQUET, P. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa: Ed. 70, 1986.
- ARENDT, H. "As Esferas Pública e Privada". *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense, 1987, pp. 31-89.
- FOLEY, H. "Sacrificial Virgins: Antigone as Moral Agent". *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton: Princeton University Press, 2001, pp. 172-200.
- GARLAND, R. "Visiting the Tomb". *The Greek Way of Death*. Ithaca: Cornell University Press, 1985, pp. 104-120.
- HERMAN, G. *Ritualised Friendship in the Greek City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- HUMPHREYS, S. "Family Tombs and Tomb Cult in Classical Athens: tradition or traditionalism?" *The Family, Women and Death*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983, pp. 79-130.
- \_\_\_\_\_. "Death and Time". In: \_\_\_\_\_ & KING, H. (eds.). *Mortality and Immortality: the anthropology and archaeology of death*. London: Academic Press, 1981, pp. 261-284.
- KONSTAN, D. "The Classical City". *Friendship in the classical world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 53-89.
- LORAUX, N. *Les Enfants d'Athèna*. Paris: La Découverte, 1990.
- \_\_\_\_\_. "A Oração Fúnebre na Cidade Democrática". *A Invenção de Atenas*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1994, pp. 37-95.
- MORRIS, I. "Taking it with you: grave goods and athenian democracy". *Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 103-127.
- \_\_\_\_\_. "Everyman's Grave". In: BOEGEHOLD, A. L. & SCAFURO, A. C. *Athenian Identity and Civic Ideology*. Baltimore: The John Hopkins University Press. 1994, pp. 67-101.
- PATTERSON, C. B. "The Family in Homer and Hesiod". *The Family in Greek*

- History*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 44-69.
- POMEROY, S. "Death and the Family". *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities*. Oxford: Clarendon Press, 1997, pp.100-140.
- RHODES, P. J. "Public Documents in the Greek States: Archives and Inscriptions". Part I. *Greece and Rome*, Vol 48, no 1, abr 2001, pp. 33-44.
- SOURVINOU-INWOOD, C.. "Male and female, public and private, ancient: and modern". In: REEDER, E. (ed.). *Pandora*. Women in classical Greece. : Princeton: Princeton University Press, 1995, pp. 111- 121.
- THEML, N. *O Público e o Privado na Grécia, do VIII ao IV Século a.C.*: o modelo ateniense. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

## Notas

---

<sup>1</sup> Em artigo relativamente recente, P. Rhodes investiga a relação entre arquivos e publicação epigráfica na Atenas do V século a.C., afirmando em certo momento que "Atenas acostumara-se a publicar documentos em larga escala a partir dos anos 450, e eu digo todos os anos aos meus alunos que por volta do final do período clássico a Acrópole ateniense não deve ter sido como a paisagem romântica que gostamos de imaginar, mas deve ter parecido mais com um cemitério, com estelas erigidas por onde quer que houvesse espaço" (2001:36). Daí a constatação de uma prática de tornar público (uma lei, um decreto, uma dedicação em santuário, etc.) através de instrumentos epigráficos ou do entalhe em tabletes de madeira/argila. Esta prática de publicação só pode ser eficaz se preexiste a ela um hábito de leitura, como se para consultar algo de domínio público eu não me dirigisse ao Arquivo Nacional, mas ao santuário, à praça ou à estrada mais freqüentada para, aí, ler uma estela.

<sup>2</sup> "Em lugar de honrarem a eles mesmos ritualmente como heróis operando acima ou fora da pólis, os aristocratas do IV século criaram uma estrutura ritual na qual absorveram aquilo que previamente havia pertencido a comunidade como um todo, e se autodefiniam como seus líderes de uma forma que não teria sido possível no V século" (Morris, 1994:74).

<sup>3</sup> O verbo *philéin* marca uma presença importante em certos casos, particularmente envolvendo epítáfios de esposas e maridos. Desenvolver o assunto mereceria um outro artigo; remetemos a discussão para Herman (1987) e Konstan (1997) e Theml (1998).



<sup>4</sup> De outro modo, monumentos funerários de médio a grande porte aparecem frequentemente relacionados aos *períboloi*, espécie de recinto circundado por muros onde se erigiam monumentos aos membros de uma mesma família (pais, filhos, irmãs e irmãos), embora não somente a eles (Humphreys, 1981 e 1983; Garland, 1985).

<sup>5</sup> “Em segundo lugar, o termo ‘público’ significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele (...). O que torna tão difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos não é este o fator fundamental; antes, é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las, (...)” (Arendt, 1987:62).

<sup>6</sup> I. Morris argumenta que até 420 a. C. aproximadamente, as únicas manifestações suntuárias públicas que podiam ser ligadas aos cidadãos mais ricos eram as liturgias, permitidas (e em larga medida requisitadas) pelo *dêmos* em benefício aparente da própria cidade (1994:71).

<sup>7</sup> Muitos estudiosos (ver o balanço de Foley, 2001) se ativeram a contradição no conteúdo, analisando assim a oposição do *oikos* (moralidade privada e mais “tradicional”, baseada em leis não escritas do passado aristocrático “excomungado” pela *pólis*) à *pólis* (moralidade pública e política, inovação da cidade-estado, positiva e laicizada, baseada em leis escritas, legisladores e interesses comuns).

<sup>8</sup> C. Sourvinou-Inwood (1995) faz um interessante balanço crítico a este respeito.

<sup>9</sup> Concordamos com as críticas de S. Humphreys (1983) ao modelo de família extensa aristocrática do período arcaico conhecido como *génos*, difundido pelos trabalhos Fustel de Coulanges. Contudo, se a organização efetiva da sociedade aristocrática em famílias extensas deve ser relativizada à luz de diversos testemunhos arqueológicos, particularmente aqueles advindos dos espaços funerários, o modelo de organização baseada em laços de sangue e hospitalidade, modelo épico e homérico, podia informar o modo como os aristocratas se faziam representar como chefes de um *oikos* de prestígio (Ver Pomeroy, 1997; Patterson, 1998).