

Os “usos” do feminino. Ou da participação da mulher na pólis dos atenienses no período clássico

Marta Mega de Andrade

Resumé

Cet article est issu d'une communication présentée à l'occasion de la rencontre nationale de l'ANPUH à l'UFMG en 1997. On propose ici une réflexion sur la présence féminine dans la dimension publique de la polis, moyennant les témoignages du théâtre d'Euripide et d'Aristophane. Pour approfondir le débat, il s'est fait nécessaire de considérer d'abord quelques travaux plus récents dans le champ de l'histoire de genre, insérés dans une tradition historiographique qui a eu pour objet la condition féminine dans l'Antiquité, remontant parfois au XVIII^{ème} siècle. Ensuite, on se demande sur l'expérience même de la politique: peut-elle se comprendre d'une manière plus multiple, plus mouvante et plus hétérogène que dans la perspective du concept moderne d'état? On opère avec cette possibilité pour développer la relation du féminin avec le territoire et la patrie, à travers le pathos, mais aussi à travers l'espace de l'habitation, l'espace vécu au kat'oikian, dans la vie commune d'au jour le jour.

Este artigo pretende explorar algumas das implicações da questão do limiar entre o lugar apropriado e a participação política das mulheres na Grécia Antiga. Seu enfoque é assistemático, privilegiando a Atenas do período clássico e posterior, e é claro, sem pretensão a esgotar um assunto que merece um aprofundamento maior.

Trata-se de discutir por que a figura da mulher é tão explorada politicamente, em um período em que a cidade é vista, ou *quer ser vista*, como um “clube de homens”. A questão mais direta que se nos coloca é a da relação entre o feminino e a cidade. Ora, será que o imperativo de constatar a mulher nos quadros de uma pólis como Atenas a partir do estatuto de uma “eterna menor” (Mossé, 1989) sustenta-se historicamente? Ou será que partimos de uma visão pré-concebida tanto da exploração do gênero feminino, quanto daquilo que seria o universo da política? A questão que

devemos nos colocar é a de saber se a insistência em falar da mulher, em dar fala à mulher, e em representar o sexo feminino na Atenas clássica, pode ser um sinal de que há participação política do feminino, e entender assim que participação é essa.

I — Mulher / Feminino / Estado / Política

A questão da presença e do estatuto da mulher na cidade grega não é nova. Algumas das premissas que ainda norteiam muitos estudos a esse respeito originaram-se de considerações acerca do papel da mulher na cidade grega, ainda no contexto iluminista do século XVIII. O silêncio, o recato, a adscrição da mulher ao espaço doméstico, são algumas heranças de uma época em que os textos falavam “a verdade”, sem mediações; de uma época que, ela mesma, procurava indagar sobre o espaço da mulher na sociedade liberal burguesa.

O desafio à perspectiva iluminista veio somente no pós-guerra (e principalmente no pós-68), quando os movimentos feministas, a luta pela liberdade sexual, e a imensa importância adquirida pela psicanálise, deram sentido à busca da Mulher como categoria historicamente produzida e investida de identidade, e significado. Uma das respostas a essa busca se encontra nos estudos de Sarah Pomeroy, principalmente “*Godesses, Whores, Wives and Slaves*” (1975), onde se enfatiza a mulher real, grupo social diferenciado e heterogêneo, comportando múltiplas funções, estatutos, identidades, pertencas: deusas, prostitutas, virgens, aristocratas, etc. Este tipo de abordagem foi decisivo para romper com a crença na verdade literal do texto, e ao mesmo tempo descobrir uma identidade histórica e uma presença real da mulher na pólis, ao invés da mulher a-histórica e genérica das primeiras reflexões. Categorias como “mulher” e “feminino” sofreram ainda várias problematizações, como por exemplo levando-se em consideração o campo da antropologia que, por um lado, desintegrou a correlação imediata entre o sexo físico e o gênero social (Héritier, 1987), e por outro ajudou a transformar a questão da mulher e do homem numa questão de gênero, mais do que de função em acordo com a fisiologia.

Questão de gênero: masculino, feminino. Isto envolve apropriação do corpo, formas de interação social, formas de exercício de poder, em uma palavra, tensões, negociações. Mas envolve também, como aliás não poderia deixar de envolver, uma experiência social do gênero, e um imaginário. A problematização de masculino e feminino a partir da compreen-

são do gênero — conceito relacional e socialmente produzido — constitui um dos campos historiográficos mais frutíferos nos últimos anos.

Isto tem sido feito por historiadores como Froma Zeitlin (1996), J. Winkler (1990), Pauline Sch.-Pantel (in Duby et al., 1990), Nicole Loraux (1989), Aline Rousselle (in Duby et al., 1990), Pierre Vidal-Naquet (1993), entre outros. Esses autores descobriram a ambigüidade da experiência do gênero. Descobriram a ação do *operador* feminino no discurso grego, como por exemplo nas metáforas que, em Platão, fazem equivaler o desvelamento da reminiscência ao parto (Loraux, 1989; também Rousselle, 1990), a oposição masculino / feminino na ética do cidadão e na identidade masculina (Loraux, 1991), a busca incessante do *pathos*, feminino, pelo teatro trágico ateniense (Zeitlin, 1996; Winkler, 1990); descobriram, enfim, que ao feminino foi dada a fala, a possibilidade latente de participar na cidade, quer inaugurando uma ginococracia, quer ativamente lutando e decidindo em caso de dissensão, de *stásis* (Vidal-Naquet, 1993). Esses estudos contribuíram para demonstrar como, nos momentos e nas formas mais inesperadas da cultura grega, recorria-se às prerrogativas femininas, ao feminino como figura de imaginário, e operador de sentido.

Descobriu-se que a mulher era “bonne à penser” (Katz, in Hawley & Levick, 1995)? Expressão pejorativa esta, cuja essência, porém, muitos dos estudos mais revolucionários sobre a experiência feminina constituinte da cidadania masculina não conseguiram superar, na medida em que não se levou o desafio adiante. *Não se colocou o problema da política, ou do modelo de política aplicado à compreensão da cidadania e da cidade grega, na mesma medida em que se problematizou a condição feminina e o gênero.* Ao se referir à cidadania e à política, Nicole Loraux, por exemplo, nega a possibilidade de participação ativa feminina, na medida em que a mulher não recebe o nome de Atenas (1991), e afirma que a cidade grega é efetivamente um “clube de homens”.

A compreensão moderna da política antiga, e das cidades-estados da Antiguidade, é cadenciada pela teoria do Estado cuja origem remonta também ao século XVIII: inserida na tipologia do Estado como forma de governo, a pólis tem sua compreensão direcionada pela questão da democracia, da participação direta, do voto, da cidadania política (ou seja, dos cidadãos como o grupo dos que decidem os rumos do estado através do voto), do funcionamento dos poderes (magistraturas) e do espaço público. Não podemos deixar de marcar que, pelo viés tradicional, a pólis é uma entidade política, e a cidade é tratada como espaço político, de exercício da cidadania. E pelo que nos atrai ao “sistema político” grego — a participação direta, ou a “militância” (Veyne, 1982) — observamos as

relações sociais na pólis na direção do maior ou menor grau de participação nas atividades de um Estado, e enfim, da exclusão dos metecos, mulheres, escravos.

Nessa perspectiva, é mais ou menos claro que o universo reservado ao feminino não é o da cidadania ativa. À mulher reserva-se o espaço da casa, e quando muito o silêncio público. Além da “evidência” dos textos, como o *Econômico* de Xenofonte, a lógica do Estado nos impediria de afirmar a existência de uma dimensão a mais na perspectiva de encontro do feminino com a cidade. Ora, estamos diante da mesma lógica que leva estudiosos como Nicole Loraux (1991), Claude Mossé (1989), e Claude Vatin (1984), a aceitar a grande importância das mulheres no que se refere às práticas religiosas na pólis como uma espécie de *cidadania civil*, levando para a Grécia Antiga mais um conceito absolutamente moderno, difícil de se conceber em uma sociedade que nunca separou religião, política, e comunidade.

Acreditamos que a experiência da política na sociedade ateniense antiga pode ter se constituído como algo muito mais fluido, mais ligado à experiência da cidade como espaço urbano e território, do convívio, e da comunidade, do que às práticas da nossa política, no estado moderno. O estado capitalista moderno é aquele que se produziu e se produz a partir de uma nova compreensão de sociedade, segundo a qual podemos falar em um lapso espaço-temporal entre o coletivo e o subjetivo, o público e o pessoal, a solidão e o convívio, a exposição do corpo e a repulsa ao toque. Conceitualmente, é aquele em que tem sentido se falar em político e civil, representatividade, soberania do povo, contrato social, indivíduo. Foi gerado de uma teoria positiva que procurava articular a dinâmica do interesse geral às capacidades individuais, à defesa da liberdade de ação e da propriedade, ou, se se quiser, aos parâmetros de uma sociedade de hegemonia burguesa. E a pólis grega, mais especificamente no caso ateniense que nos ocupa agora, não emergiu sequer como resposta política a uma teoria, que aliás é algumas centenas de anos posterior à emergência da *pólis*. Também não surgiu a partir da vontade consciente de um grupo preexistente, quer de indivíduos, quer de famílias (Snodgrass, 1986; de Polignac, 1984), de uma espécie de “contrato social” ideal. A política foi *inventada*, para que a pólis pudesse existir; e essa invenção, na época arcaica, é uma resposta bem real e eficaz aos embates, as tensões sociais, que opunham uma sociedade baseada no poder de reis e nobres, no jogo de prestígio entre famílias aristocráticas, ao grupo mais amplo dos habitantes de um território, lutando em comum, indo a santuários comuns, ouvindo as mesmas verdades religiosas, míticas, esperando das lideranças

a parte no botim e na justiça. A linguagem social comum a esses grupos foi encontrada na revolução ao nível das interações sociais, onde o poder se cria e se exerce (a esse fato podemos chamar “invenção” da política). A resolução, para além da descoberta da “coisa pública”, foi a criação da política, como modo de relação entre aqueles que tomam parte na guerra e decidem, de acordo com novos procedimentos de justiça, a parte de cada um e os rumos de todos. Para que se substanciasse a política como nova “linguagem comum”, do interesse comum dos habitantes de um mesmo território, fatores como a revolução da escrita, a adoção do combate conjunto através da falange hoplítica, a crise agrária, etc, foram determinantes.

Portanto, não podemos dizer que são os indivíduos que pactuam para criar um estado, como também não são os *gené* aristocráticos que perdem seu poder para os Tiranos, e para o povo, pois corremos o risco de nos rendermos à sedução de uma analogia incorreta. A forma do poder político é outra, as relações, os combates, as negociações que o criam também não são da mesma natureza que aquelas movimentadas pelas relações de prestígio na aristocracia.

Em certa medida, podemos afirmar ainda com base nesta interpretação do poder político (em sua diferença ao poder baseado no prestígio e na reciprocidade de famílias aristocráticas) que não há algo como a oposição do privado ao público na raiz da pólis: a esfera privada virá a ser uma criação da pólis em crise no século IV a.C., de quando datam, por sinal, a maioria de nossos textos teóricos de política antiga. Portanto, a concepção do privado gerou-se ao mesmo tempo em que se gerava a concepção do público, e não foi sobrepujada por ele. Esta afirmação tem suas consequências para qualquer estudo sobre a presença feminina na pólis, na medida em que nos convida a compreender o espaço feminino / doméstico em sua interação com o espaço cívico / político.

Mas por que esse nosso longo desvio? É necessário formular a política e a pólis como problemas não resolvidos, para que sejamos capazes de ver a presença e a atividade da mulher com relação à cidade com um olhar renovado. Isto exige que repensemos, ao mesmo tempo, aqueles cortes artificiais que regem nossa compreensão da cidade-Estado, e ajudam a promover uma imagem passiva da mulher e da experiência do feminino entre os antigos gregos. Em síntese, a diferenciação das práticas sociais entre político e civil, vida privada e vida pública, religioso e “laico” deve ser ao menos desafiada.

Estamos propondo, portanto, duas tarefas necessárias: uma, a de *refletir se se pode entender uma pólis antiga fora dos contornos da teoria*

do Estado; outra, a de se tentar abordar as experiências da cidade do ponto de vista da mulher, e do ponto de vista da produção do feminino. Como a cidade renasce desse ponto de vista? O que por ventura encontrarmos poderá chamar-se ainda política, cidadania? Em que medida o caminho que vamos propor seria capaz de trazer visibilidade à mulher na pólis, seus interesses de grupo, seus embates, sua positividade?

2 — Usos do Feminino

Se não fomos capazes, ou não pudemos até hoje encontrar a opinião da mulher na História Antiga, encontramos certamente o feminino. Interprete-se: o lugar-comum que nos autoriza a buscar na produção cultural a “voz” que precisa dizer mais do que quer, e ao mesmo tempo que estabelece um dito gera um não-dito, cuja fonte pode ser uma experiência partilhada do feminino, ou do gênero. A sociedade ateniense clássica produziu esses testemunhos em profusão: na literatura, no teatro, nas práticas religiosas, na escultura, na iconografia em geral, muito pouco foi produzido sem que o feminino tivesse seu lugar de aparição.

No que se refere a um estudo que já foi por mim realizado, acredito que pude demonstrar como, no teatro de Eurípides e no de Aristófanes, a voz feminina fala diretamente à cidade, principalmente ancorando-se na religião, mas ainda partindo do que seria próprio ao feminino (o *pathos*, dor e sofrimento, paixão, sexualidade, casamento e universo doméstico). Nesse próprio, desvenda-se uma relação entre mulher, espaço da cidade, e territorialidade. Deixemos por enquanto de lado a indagação que procura pelas diferenças reais entre os diversos estatutos do feminino na cidade, em prol de uma homogeneidade falsa, certamente, mas frutífera no primeiro momento da análise. Pensemos no quadro que se nos desvela na aproximação da mulher à pólis, como território.

O que se entende por território é, ao mesmo tempo uma dimensão material — o território que a pólis controla nas fronteiras do qual os habitantes se julgam cidadãos em uma *patrís* comum — uma dimensão religiosa e imaginária (terra ancestral e autoctonia) e uma dimensão diferenciada de tempo-espaço social. O território surge quando grupos reconhecem-se, como já afirmamos, de resto, como habitantes, residentes, vizinhos, dando esse contorno as suas relações: quando o espaço habitado, demarcado por certos santuários, promove a experiência da vida em comum — *kat' oikían*. Quando, em resumo, o *espaço habitado* passa a ser um vínculo tão ou mais forte nas relações sociais que o parentesco ou a

hospitalidade (Finley, 1990). Historicamente, os acontecimentos que levaram a essa experiência datam das décadas anteriores ao próprio século VI a.C..

O espaço habitado encontra-se no cerne do argumento feminino, quando as mulheres do teatro de Eurípides e de Aristófanes, principalmente, negociam sua participação nos destinos da cidade. Em Aristófanes, como em Eurípides, essa participação surge quando a pólis dá lugar à patrís, a terra ancestral. Trata-se então, na maioria das vezes, de uma situação de guerra, na qual a mulher decide intervir, ou é obrigada a tal, por ser o único olhar, o único testemunho a experimentar a realidade de uma cidade destruída.

Esses exemplos são de Eurípides:

“Que de mim e de meus descendentes seja afastada esta imagem assustadora, sentadas em seu trabalho, ricas Lídias, esposas Frígias, que uma a outra se perguntam: quem é aquele que agarrará meus belos cabelos, para me levar às lágrimas, para me arrancar como uma planta, do solo de minha pátria em ruína?” (*Ifigênia em Aulis*, vv. 783-789)

[Coro]: “Ai! Que súplicas bastariam para chorar teu rebaixamento? Não é mais na região do Ida que, em meus afazeres, farei correr a agulha! Pela última vez vejo a casa paterna, pela última vez. São penas mais pesadas as que me aguardam: o leito de um grego, e maldita a noite que a ele me condenará!” (*As Troianas*, vv. 197-203)

[Coro]: “[...] eu celebrava por entre os coros a rainha das montanhas, Ártemis, nascida de Zeus, quando um grito de morte vindo das muralhas entrou até o fundo de cada lar [...] Em torno dos altares corria o sangue troiano, e, em seu leito deserto, mulheres com cabeças raspadas testemunhavam a glória dos belos filhos da Grécia, e o luto da pátria troiana” (*As Troianas*, vv. 551-567.)

Nos três exemplos observamos, a primeira vista, que não é necessário deslocar a mulher de seu espaço *adequado*. Ao contrário, a mulher fala da pátria, em coro, exatamente por causa de seu lugar adequado, e privilegiado para falar como tal. O jogo do dentro e do fora, exterior, fronteira, e interior, só pode ser praticado pelas mulheres. A elas cabe a experiência de poder ouvir o grito que vem dos penhascos da cidadela — a fronteira — penetrando no fundo de cada casa. A elas cabe ainda um outro jogo, o da equivalência: o corpo feminino, e o solo da pátria; os cabelos como as plantas arrancadas, dizendo a desintegração do território. Qual o maior horror da guerra, senão a possibilidade da perda de liberdade do território, e, assim a dissolução da comunidade, da pólis?

Somente a experiência feminina pode dizer esse horror, do sofrimento, do *páthos* da guerra.

A *patris*, longe de ser uma expressão retórica equivalendo à *pólis* em certas ocasiões religiosas, traduz uma outra determinação da cidade em si: a do solo, do lugar. Quando a comunidade percebe o lugar no qual se vive e se convive, a figuração do feminino se apresenta, e a mulher *fala*, comunica a experiência do lugar. Vimos a questão da guerra, onde o território é dito interior e exterior, muro e casas, etc.

Mas essa ligação da mulher à terra ancestral subentende mais do que o lugar como limite, como qualidade, experiência. A pátria possui um viés religioso bastante diferente da *pólis*, sem que se possa, entretanto, separar uma da outra: de fato, a *patris* introduz o vínculo com a terra dos pais, mas ainda o compromisso com o futuro, e, neste sentido, se liga à família e a habitação. A religião *poliade* é influenciada, de certa maneira, pela necessidade de agir e deliberar em conjunto e em face ao estrangeiro, *xenós*, mas a modulação da pátria nos impede de afirmar que as práticas religiosas sejam “utilitárias”. Esta compreensão nos levaria a imaginar que a política torna os atenienses praticantes de uma religião que não toca nos vínculos emocionais, o que não é verdadeiro. As mulheres sentem o *páthos* religioso, transmitem e transformam pelo seu próprio corpo, na prática ritual. Eis uma outra vinculação do feminino à *patris*, pela religião, mais ainda, pela implicação material, mental e emocional das mulheres com a religião, no ritual.

Na peça *Lisístrata*, Aristófanes faz o coro de mulheres dizer:

[Coro]: “Escutai, ó cidadãos, pois abordamos um tema útil à cidade, o que é natural, posto que ela me nutriu no brilho e no luxo. Já na idade de sete anos, eu era arréfora; aos dez anos eu triturava o grão para nossa Patrona; em seguida, envolta na pele, fui urso nas Brauronias. Enfim, tornada mulher alta e bela, fui canéfora, e portava um colar de figos secos” (vv. 635-645)

Arreforias, Panatenéias, Brauronias, e Caneforias. Quatro celebrações que ligam a *polis* ateniense ao seu passado, a seu futuro, ao seu instante, em uma palavra, ao tempo. Não é o caso aqui de se explicar o significado de cada um desses ritos envolvendo a relação do feminino com a cidade. Importante é observar que a cada ciclo de sua vida, a jovem é chamada a intervir nos destinos da *polis*, através de sua participação religiosa. Esse trecho de Aristófanes é e foi muito utilizado, por fazer sobressair sem entremeios a importância da atividade religiosa da mulher na cidade, e, por conseguinte, a importância da mulher na cidade em sua

reivindicação clara de “cidadania”, ou do direito de tomar a palavra diante dos cidadãos. Aristófanes parece reverberar um “senso comum”, acerca do modo como a mulher pode pensar em falar aos cidadãos em termos de política e guerra (o que é certamente o assunto de da peça *Lisístrata*). Para tornar a ação de Lisístrata verossímil, é preciso lembrar os espectadores a atividade religiosa determinante da mulher nos rituais.

Em resumo: na expressão religiosa e imaginária de uma experiência do espaço e do tempo da cidade ateniense, a mulher atua como operador de sentido, o feminino confere visibilidade à pátria. Mas a mulher mesma atua em palavras, gestos, danças, esperadas ou não, na configuração da identidade da pólis em seus extremos — guerra e paz, exterior e interior, urbano e agrário, liberdade e escravidão, velho e novo, semelhança e diferença. Podemos nos perguntar — e encontraremos respostas para isso no “riso dos oprimidos” de J. Winkler, por exemplo — se essa prerrogativa não pode ser usada para reverter o poder do gênero masculino, fazendo surgir, mesmo que em lapsos temporais curtos e sem causar danos efetivos, a “pólis das mulheres”.

Mas se não devemos apressar conclusões, devemos aos menos refletir sobre a perspectiva feminina da cidade, e da participação política. O último trecho que gostaria de apresentar é também da *Lisístrata*, de Aristófanes. Diz o seguinte:

[Lis.]: “Primeiro, seria necessário, como fazemos com a lã bruta lavada em um banho, após ter retirado as impurezas da cidade, sobre um leito, à golpes de bastão, eliminar os mesquinhos e separar os pelos duros; aqueles que se aglomeram e fazem tufo para chegar aos cargos, separá-los e arrancar as cabeças uma a uma; depois, reunir em uma cesta a boa vontade comum e geral, e juntando metecos e, no estrangeiro, aqueles que nos são amigos, e os devedores do tesouro, misturá-los também. E, por Zeus, quanto às cidades povoadas com colonos desta região, seria preciso reconhecer que são para nós como tantos pelos da lã caídos pelo chão, cada um de seu lado; em seguida, tomando a todos o seu fio, trazê-lo aqui, reuni-lo em uma só massa, em uma grande bola, e com ela tecer, então, um manto para o povo.” (vv. 570-585.)

Engraçado, e bastante poético, a primeira vista o trecho com as palavras de Lisístrata parece seguir a abordagem tradicional do governo feminino: as mulheres farão exatamente o que, no universo doméstico, lhes é reservado. A arte feminina por excelência é a tecelagem. Fiar e tecer são atividades que a mulher traz consigo, desde a casa dos pais, onde, a acreditar-se na narrativa de Xenofonte, é preferível que ela nada aprenda. A arte acompanha a mulher desde menina, e a raça das mulheres recebe-a

como dom de Atena. É enfim, o campo de saber no qual o feminino domina incontestavelmente. Nada de extraordinário, pois, seria a identificação da forma de governo das mulheres com a sua arte própria de tecer.

O mais espantoso, entretanto, é o resultado da “tecelagem” para a cidade; o tipo de tecido que o fio feminino produz. A arte feminina unirá, para tecer um manto, a “boa vontade geral”: metecos, aliados estrangeiros, os contribuintes do tesouro, as cidades de colonos de origem ateniense, tantos fios quantos os necessários para tecer ao povo seu manto. Arte feminina, de misturar os fios diferentes em um cesto, fazendo deles uma só bola, e, dos fios entrelaçados e misturados, cobrir o *demós*. Vemos, com isso que, para Aristófanes, a “solução” da Guerra entre gregos, não reside somente no pan-helenismo, se entendermos por essa designação uma ideologia baseada na comunidade cultural do povo da Hélade. Ao utilizar-se do exemplo da tecelagem, Aristófanes capta o momento em que a arte feminina de entrelaçar fios de lã para fazer tecidos identifica-se mais com a *natureza* das mãos que agem no entrelaçar, a natureza feminina. Momento em que a diversidade reúne-se para formar um só; momento de instabilidade em que, no ato de tecer, ainda jaz no cesto a multiplicidade dos fios de diferentes procedências, ao mesmo tempo em que, movimentando o tear, vai-se produzindo o manto, o Um só dos diversos fios. No governo das mulheres, na atividade feminina, a unidade da cidade se quebra, e é à multiplicidade dos estatutos que se clama. Os cidadãos já não se encontram “sós”. A guerra, negócio da *polis* e seus cidadãos, concerne a todos os que gravitam, de algum modo, em torno dos *atenienses*.

Território, terra ancestral, multiplicidade: eis o que a participação feminina na política (na arte de gerir a pólis) articula. A pólis dos homens se nutre desse imaginário, que precisa entretanto da participação da mulher para ser reproduzido. Alguns anos depois, já no século IV a.C., Platão introduzirá na reflexão sobre a cidade das *Leis*, a pergunta sobre o tipo de acontecimentos dos quais as leis da cidade devem se ocupar. Diz ele que:

“Na vida própria da casa [*idíai gàr kai kat' oikías*], muitas e pequenas coisas [*pollà kai smikrà*] podem acontecer sem vir à luz para todos, coisas que são resultado das penas, prazeres e desejos de cada um em particular, e que são contrárias às convenções do legislador; essas produzirão nos hábitos dos cidadãos toda a sorte de formas sem semelhança umas com as outras. Isto é um mal para a *polis*. Mas por outro lado é ao mesmo tempo impróprio e funesto dispor leis firmes, por causa da trivialidade e freqüência [*smikróteta autôn kai puknóteta*] dessas coisas.” (788a)

Para encerrar, proponho uma última e rápida reflexão a partir desse trecho das *Leis*. A habilidade feminina para lidar com o múltiplo, ordená-lo, classificá-lo, tecê-lo, não sugeriria que a participação ativa da mulher na cidade existe virtualmente, porque somente ao gênero feminino cabe transitar, com a necessária liberdade, pelo contraditório burburinho das coisas pequenas e freqüentes da vida comum?

Bibliografia das Fontes Citadas

Aristófanes

ARISTOPHANE. *Les Oiseaux, Lysistrata*. (trad. H. Van Daele). Paris: Les Belles Lettres, 1926b, C.U.F., vol. III.

Eurípidés

EURIPIDE. “Les Troyennes”, “Iphigénie en Tauride”, “Helène”, “Les Phéniciennes”, “Les Bacchantes”, “Iphigénie à Aulis”. *Tragédies Complètes*. (trad. Marie Delcourt Curvers). Paris, Gallimard, 1962, Bibliothèque de la Pléiade, (2 vols).

EURIPIDES. *Iphigenie at Aulis, Hecuba, The Daughters of Troy, Helen*. (trad. Arthur Sway). Cambridge, Cambridge/Harvard University Press, 1952-6, The Loeb Classical Library, vol. 1.

EURIPIDE *Hippolyte, Andromaque, Hécube*. (trad. L. Méridier). Paris, Les Belles Lettres, 1927, C.U.F., vol. II.

Platão

PLATO. *Laws*. (trad. R. G. Bury). Cambridge: Harvard University Press, 1994. 2 vols.

Bibliografia de Referência

ANDRADE, Marta Mega de. *A “cidade das mulheres”*: alteridade do feminino e cidadania ateniense (455-322 a.C.). Niterói, 1994. Tese de mestrado, Universidade Federal Fluminense.

- DE POLIGNAC, F. *La Naissance de la Cité Grecque*. Paris: La Découverte, 1984.
- DUBY, Georges, PERROT, Michelle & SCHMITT-PANTEL, Pauline. *Histoire des Femmes en Occident*. Paris: Plon, 1991. Vol. 1, L'Antiquité.
- FINLEY, M. I. *Grécia Primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- HÉRITIER, Françoise. "Masculino-Feminino". In: ROMANO, Ruggiero. *Enciclopedia Einaudi*. Parentesco. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987.
- HUMPHREYS, S. *The Family, Women and Death*. Comparative Studies. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- HUMPHREYS, S.C. *Anthropology and The Greeks*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- KATZ, Marilyn A. "Ideology and the 'status of women' in ancient Greece". In: HAWLEY, R. & LEVICK, B.(ed). *Women in Antiquity*. New assessments. London, Routledge, 1995, pp. 21-44.
- LORAUX, Nicole. *Les Expériences de Tirésias*. Le féminin et l'Homme grec. Paris: Gallimard, 1989.
- LORAUX, Nicole. *Les Enfants D'Athéna*. Idées Athéniennes sur la Citoyenneté et la Division des Sexes. Paris: La Découverte, 1990.
- LORAUX, Nicole. "A cidade grega pensa o um e o dois". In: (CASSIN, Barbara, LORAUX, Nicole & PESCHANSKI, Cathérine). *Gregos, bárbaros, estrangeiros*. A Cidade e seus Outros. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- MEIER, Christian. *Introduction à l'anthropologie politique de l'Antiquité Classique*. Paris: PUF, 1984.
- MOSSÉ, Claude. *Les Femmes dans l'Antiquité*. Paris: Seuil, 1989.
- POMEROY, S. *Godesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York, Schocken Books, 1975.
- SNODGRASS, A. *La Grèce archaïque*. Paris: Hachette, 1986.
- VATIN, Claude. *Citoyens et Non-Citoyens dans le Monde Grec*. Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1984.

- VEYNE, Paul. "Critique d'une systématisation: les *Lois* de Platon et la Réalité: *Annales*. 1982, vol. 37 (5-6).
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Le Chasseur Noir*. Formes de Pensée et Formes de Société dans le monde grec. Paris: Maspero, 1991.
- WINKLER, J. *The Constraints of Desire: the anthropology of sex and gender in ancient Greece*. New York, Routledge, 1990.
- ZEITLIN, F. *Playing the Other*. Gender and Society in Classical Greek Literature. The University of Chicago Press, 1996.