

TEATRO, MULHERES E CIDADANIA EM ARISTÓFANES

Giselle Moreira da Mata*

Diante das inúmeras discussões em torno do *gender*, resolvemos lançar um desafio, nos propomos a realizar um trabalho versando uma análise do universo feminino na Antiguidade. Apesar dos avanços observados na academia nas últimas décadas, ainda são inúmeros os empecilhos. Porém, encontramos no mundo grego, particularmente na Atenas clássica, a ponta de um iceberg, para o desenvolvimento de pesquisas relativas à História de Gênero na Antiguidade Grega. Desta forma, o conjunto de práticas sobre as quais se organizou o sistema democrático ateniense, associado ao teatro, arte patrocinada por Dioniso, para nós tornou-se muito útil, possibilitando-nos um fio condutor que nos direcionou para as obras de grandes teatrólogos como as do comediógrafo Aristófanes.

Desta forma, utilizamos as obras: *Lisístrata*, *As Mulheres que celebram as Tesmophorias* e *Assembléia das Mulheres*. Estudiosos tendem a concluir em favor da participação de *Lisístrata* no festival Dionisíaco das *Leneias*, que ocorria meses antes das *Grandes Dionisíacas*, nas quais estariam inscritas as peças *As Mulheres que Celebram as Tesmophorias* e *Assembléia das Mulheres*.

Em *Lisístrata*, a greve de sexo e a tomada da Acrópole, principais atitudes femininas na peça, possuem uma simbologia. A primeira, denota sua importância ao dar filhos a *polis*, sem sexo, havia uma ameaça quanto à continuidade dos cidadãos atenienses. Já na segunda, elas buscavam legitimar sua ocupação na Acrópole enumerando os serviços prestados à cidade e aos deuses através de sua participação cívica e religiosa (ARISTÓFANES. *Lisístrata*. 640-647). Elas participam de uma série de rituais de iniciação com o intuito de preparar-se para o casamento e a maternidade, ou seja, o matrimônio e a procriação, bem como sua importância nos ritos religiosos, como as *Panatheneias* e *Tesmophorias*, na mediação do equilíbrio com os deuses, davam a elas poderes de interferir no destino da cidade.

No mundo antigo, segundo a opinião de pesquisadores, os rituais religiosos estavam interligados por ambivalências relacionadas à morte e renascimento, desaparecimento e retorno. Nestes casos, o sagrado associava-se usualmente com um ou mais processos cíclicos da natureza. Desta maneira, as mulheres atenienses tinham uma importante função mediática unindo a natureza e o sagrado. Como experiência humana, estavam intimamente ligadas as

* Especialista - UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

constantes da vida numa inter-relação entre corpo, vida, morte, cosmos, terra e fertilidade. Enraizadas na vida produtiva, as festividades eram celebrações fixadas no ciclo agrícola e associadas à fertilidade.

As Mulheres que Celebram as Tesmophorias retrata um ritual importante, As *Tesmophorias*, festividade exclusivamente feminina, em honra as deusas Deméter e Perséfone, divindades agrícolas, denotando a importância da *Mélissa* para identidade e prosperidade da cidade. É uma obra, avaliada de diferentes formas. Pesquisadores a analisam ora como uma peça sobre como os homens percebiam as mulheres, ora como uma peça sobre o tragediógrafo Eurípides ou, mais especificamente, acerca as relações entre a tragédia e a comédia. A opinião mais comum se direciona no sentido de observar o esforço do comediógrafo em questionar a produção trágica, oferecendo a todos os estudiosos do tema uma documentação extremamente importante para a compreensão de toda a complexidade desta arte patrocinada por Dioniso.

Já *Assembléia das Mulheres* representa, além de uma crítica às instituições e aos cidadãos de Atenas, uma sátira às teorias de certos filósofos, principalmente os sofistas. Inspiradas no princípio de uma relação entre a direção da coisa pública e do lar, as mulheres governaram a cidade de Atenas com a mesma eficiência com que cuidavam de suas casas. Atenas seria como uma única habitação na qual cada um poderia obter, através de fundo comum, o necessário à sua subsistência, graças a reformas de base como a comunidade de bens e de mulheres. No final da trama, a protagonista expõe claramente que seus anseios pessoais estavam acima de ideais direcionados à igualdade coletiva. Enfim, através de sofismas, a personagem atinge suas finalidades.

Neste sentido, o objeto deste trabalho se direciona para análise das personagens femininas de algumas obras aristofânicas, extraindo delas, questões importantes para as discussões relativas às relações de Gênero na Atenas clássica. Sabendo disto, nos voltamos especialmente, para a representação da esposa ideal do cidadão ateniense nas comédias Aristofânicas. Suas personagens femininas abrem espaço para discussão das fronteiras da cidadania democrática ateniense. Através do teatro de Aristófanes emerge a possibilidade de um estudo da relação entre a cidadania e as mulheres. As obras selecionadas neste estudo, nos proporcionam um debate concernente à presença feminina fora do *gineceu*, destacando seus mecanismos de atuação social para coesão e estrutura *poliade*. Sendo assim, analisamos a participação e a integração do segmento, também conhecido como *Mélissa*, por sua função na transmissão da cidadania, tendo em vista a lei de Péricles de 451- 450 a.C., que restringiu a

cidadania a filhos de pais e mães atenienses *Eupátridas*, bem como, sua importância na participação nos ritos oficiais cidadãos.

Neste sentido, a discussão da cidadania feminina na *polis* ateniense clássica segue duas vertentes. A primeira sugere, mesmo que indiretamente, de forma não institucionalizada, a integração da *Mélissa* a cidadania democrática em virtude na sua função na transmissão da cidadania e participação cívica através dos ritos religiosos. A segunda é a *cidadania de mulheres* proposta em Aristófanes, apresentada de forma risível, mas que representou um importante instrumento para avaliarmos a participação feminina na *Polis*.

Nas obras selecionadas neste trabalho, elas possuíam poderes para interferir na cidadania democrática, uma cidadania de homens, todavia, seus objetivos não denotavam um interesse em termos de “igualdade”, requisitando participação em um estatuto sobre as quais estavam excluídas, ou seja, não almejavam o poder no contexto em que se desenvolveu o sistema democrático na *Polis*. Neste sentido, emergiram sistemas de poderes femininos, estratégias sobre as quais interferiram na cidadania dos homens, cuja intencionalidade se voltava para a construção de um próprio paradigma baseado no que poderíamos denominar de *Gynecocracia*.

Desta maneira, abria-se um espaço para uma nova cidade, a de mulheres, baseada no princípio feminino, dando uma nova identidade a *Polis*. Elas não eram consideradas cidadãs, no sentido institucional da palavra, no entanto, eram essenciais para sua manutenção e perpetuação do regime. Existe uma série de estudiosos do trabalho Aristofânico, que tendem ao analisar a questão feminina em suas obras, tratando a transgressão de conduta da *Mélissa*, como uma forma de manutenção da ordem *falocêntrica*. Isto significa que, para estes pesquisadores, na verdade, o que elas realmente desejavam era a restauração a ordem, suas estratégias seguiam interesses ligados ao destaque dos problemas vivenciados na *Polis*, como forma de despertar nos homens o equilíbrio na cidade, em virtude de contextos ligados a decadência do Imperialismo ateniense, particularmente em virtude da Guerra do Peloponeso, e do surgimento de formas de pensamento trazidas pelos Sofistas, desestruturando as sólidas bases sobre as quais havia se desenvolvido a sociedade em Atenas.

Independente de seus interesses estarem voltados para uma *Gynecocracia*, ou *Falocentrismo*, o que sabemos de fato, é que dentro do contexto de uma cultura Falocêntrica em que estavam inseridas, elas impõem sua valoração defendendo a manutenção de seu *status* na sociedade enquanto cônjuges, procriadoras, e detentoras de um poder mediático entre a natureza e o universo sagrado, portanto, integradas e indispensáveis na estrutura e identidade atenienses.

Mas diante disto, a primeira pergunta que nos salta, seria: quem é a esposa do cidadão de Atenas? A *Mélissa* representava no imaginário coletivo grego a mulher ideal. Também conhecida como mulher-abelha era a imagem que a esposa legítima do cidadão ateniense deveria encarnar. A construção deste modelo era resultado da comparação da mulher com alguns animais, entre eles, a abelha, feita pelo poeta Semônides de Amorgos no poema *lambos* durante o período arcaico. Posteriormente, Xenofonte na obra *Econômico*, acrescenta outras características que se integraram a este modelo, principalmente quanto aos aspectos ligados ao cuidado com o ambiente doméstico e a forma de se portar em relação ao marido.

A *Mélissa* ou esposa legítima, *gynaiques*, eram aristocratas e viviam mais reclusas que as demais, ocupavam uma posição reduzida a fiscalizar os filhos e ao andamento da casa. (VRISSIMTIZIS, 2002: 51). Convencionalmente foram reservadas às esposas características ligadas ao exercício de atividades domésticas, a submissão ao homem, à abstinência sexual, o silêncio, a reprodução dos legítimos cidadãos atenienses, a exclusão política, intelectual e econômica em geral.

Quanto à questão sexual deviam se situar no interior da relação conjugal e seu marido devia ser o parceiro exclusivo. Elas se encontravam sob poder do marido, cabendo dar-lhe filhos, que seriam seus herdeiros e futuros cidadãos de Atenas. Desta maneira, o *status* das mulheres casadas lhes impunha regras de conduta que eram de uma prática sexual estritamente conjugal. Quanto ao marido, ele era limitado, em relação à esposa, a certo número de obrigações. Ao homem casado não se permitia contrair outro casamento, mas nenhuma relação sexual lhe era proibida em razão do vínculo matrimonial. Podia frequentar prostitutas, rapazes e escravos. Dessa forma, o casamento não limitava o homem sexualmente. A esposa também conhecida como *Mélissa*, representava entre os atenienses, um dos tipos sociais existentes na *polis*. A construção deste modelo estava relacionada à imagem de Pandora e ao espírito desta com inúmeros animais, particularmente a abelha. Portanto, a “mulher-abelha” era um termo sinônimo para designar a esposa legítima. Contudo, os trabalhos de Aristófanes salientam o fato de que a representação feminina em Atenas, numa perspectiva identitária não podemos dissociar a *Mélissa* de Pandora. “*Pandora é a Mélissa em todas as suas ambigüidades*” (ANDRADE, 2003: 124).

Sendo assim, passemos para uma análise da cidadania na Atenas clássica. Ela cidadania variava muito de uma cidade para outra e definia-se por formas de exclusão a determinados grupos da população. Atenas, sem dúvida, representava um importante centro político na Antiguidade. Somente aqueles considerados cidadãos é que poderiam participar da

vida política na *polis*, ou seja, apenas os homens livres e maiores de vinte anos possuíam a cidadania ativa (MOSSÉ, 1995: 121).

Portanto, estavam excluídos os estrangeiros, os escravos, as mulheres e as crianças. O mais importante, para os gregos antigos, era a política e a vida social em torno da *polis*. O homem “só existia”, de forma plena, enquanto cidadão, fazendo parte do corpo político. O ideal comum impunha-se a todos, e o indivíduo era visto, comumente, como parte deste órgão coletivo, deste corpo social (MOSSÉ, 1993: 40).

Desta forma, o corpo cívico era o detentor da soberania política, o que distinguia os cidadãos dos demais segmentos sociais. Segundo Perrot, “*como a política é o centro da decisão e do poder, era considerada o apanágio e o negócio dos homens*” (PERROT, 2007: 151). Para o pensamento grego, os debates jurídicos sobre a condição por meio dos quais os descendentes eram considerados legítimos, suscitavam, para além da posse do *status* de cidadão, questões ligadas à preocupação com o dote. Havia uma necessidade de ter filhos varões, para que se enquadrassem na condição de cidadãos, garantindo a descendência e o nome da família e evitando perdas de ordem patrimonial (PERROT, 2003: 18). Desta forma, os acordos matrimoniais se realizavam sempre em família como forma de manter as riquezas em um mesmo círculo de indivíduos. Vrissimtzis, se referindo às filhas dos cidadãos, afirma:

“Não se permitia que a moça ateniense tivesse qualquer contato com o sexo oposto e tão pouco ela poderia escolher o homem com quem iria se casar, tratava-se de um acordo familiar” (VRISSIMTZIS, 2002: 36).

Diante deste contexto, tornou-se essencial destacarmos, neste estudo, a lei de 451 a.C., na qual Péricles limitava os acessos à cidadania aos nascidos de pai e mãe atenienses (MOSSÉ, 1995: 32). Desta maneira, percebemos o nascimento como a principal via de acesso à comunidade cívica e política. De imediato, em virtude à temática abordada, levantamos uma questão particularmente importante, quanto aos mecanismos de exclusão das mulheres atenienses desta comunidade. Como já vimos, “cidadão” era definido o homem ateniense, que pertencia a um grupo com características em comum e partilhassem entre si o poder das decisões. No caso das mulheres, não podiam ser definidas como “cidadãs”, em virtude da interpretação que os gregos davam à palavra, pois não participavam naquilo que era a própria essência da cidadania, associada à vida política. Mas para o caso feminino, os estudiosos tendem em concordar que, apesar de não serem “cidadãs”, no sentido institucional, as mulheres desempenhavam em Atenas um papel importante nessa cidadania, o que implicava,

mesmo que indiretamente ao pertencimento à comunidade. Para explicitarmos em que moldes poderíamos definir uma “cidadania feminina”, partimos da premissa exposta na lei de Péricles, que teria definido as condições de acesso à cidadania na *polis*, onde era preciso o nascimento ser concretizado de pais “cidadãos” (MOSSÉ, 1995: 36). Foi uma lei muito discutida, tendo em vista a limitação do número de beneficiários e o casamento com mulheres estrangeiras. Enfim, quaisquer que tenham sido os objetivos desta lei, a consequência para a maioria dos pesquisadores foi à integração das mulheres ao modelo, todavia, ainda marginalizadas no âmbito político Segundo Mossé:

“Qualquer que tenha sido a origem dos interesses da lei de Péricles, a consequência foi que a pertença cívica a comunidade cívica pertencia a homens e mulheres, embora se traduzisse na prática de modo diferente, já que as mulheres estavam excluídas dos locais onde se tomavam as decisões e juridicamente eram consideradas menores” (MOSSÉ, 1995: 40).

A mulher dependia do marido, do pai ou do tutor. O casamento legítimo era o que unia o cidadão a uma filha de cidadão. Nenhum pai ateniense e mãe estranha tinham direito à herança paterna e também de serem reconhecidos como cidadãos. A legitimidade só era reconhecida, em alguns casos, quando a esposa do cidadão não tivesse filhos homens (VRISSIMTZIS, 2002: 54). Em suma, o cidadão em Atenas era fruto de um pai cidadão e de uma mãe filha de cidadãos, unidos pelo casamento legítimo (MOSSÉ, 2008: 131). Fora de Atenas, não possuímos notícias sobre as condições para que um nascimento fosse considerado legítimo e os acessos à cidadania

A partir da lei de Péricles a definição de cidadania é a mesma para homens e mulheres. O que permite distinguir da mesma forma que os homens, as mulheres “cidadãs”, as mulheres estrangeiras e as escravas. Seu *status* era o mesmo dos homens, enquanto *Eupátridas*, *Metecos* ou *Escravos*. Sendo assim, as distinções que observamos no seio da sociedade masculina também se encontravam entre as mulheres na Atenas clássica. Livres ou escravas, cidadãs ou não cidadãs, ricas ou pobres.

Enfim, aplicando estas reflexões para o caso de Atenas, percebemos que os homens só se tornavam cidadãos pelas mulheres, o que implicava que a cidadania pela via do nascimento só se constituía por pais que necessariamente deveriam ser “cidadãos”. Neste sentido, o que diferenciava a cidadania masculina e a feminina se dava no âmbito da participação política, que no caso das mulheres era diretamente inexistente.

Em Atenas, ser cidadão não significava apenas fazer parte de um grupo, mas participar da vida comum, ou seja, integrar a vida política, tomada de decisões dessa mesma

comunidade e no plano religioso, uma boa relação com os deuses para que garantissem benefícios e proteção (MOSSÉ, 1995: 31). Quanto às mulheres, todavia, excluídas da vida política e militar, participavam nesta esfera da civilidade definida como vida religiosa. Para a *polis*, a atividade mais importante do cidadão era a política, cujas características variavam de um regime democrático ou oligárquico. A religião também interferia no ofício do cidadão. Em Atenas, havia uma estreita ligação entre o culto às divindades citadinas e a própria cidade. Havia santuários dedicados às divindades ou a heróis locais.

O sucesso da vida cívica implicava sacrifícios e festas aos deuses protetores da *polis*, organizados pelas principais autoridades. Os atenienses organizavam celebrações, dentre elas, a procissão das *Panatheneias*, onde os cidadãos subiam a Acrópole para oferecer a deusa protetora da cidade, Atena, um manto que as filhas dos cidadãos confeccionavam. Havia, as festas em honra a Dioniso, festas marcadas por procissões, sobretudo por representações teatrais, que funcionava como um mecanismo de afirmação da unidade da cidade (MOSSÉ, 2008: 63) e as *Tesmophorias*, ritual ligado à agricultura e fertilidade. Sendo assim, a vida religiosa era parte integrante da cidade. Os cidadãos participavam destas festas, da mesma forma que deviam participar da vida política.

Desta maneira, há um outro aspecto da religiosidade cívica que gostaríamos de enfocar. A religião era a única atividade propriamente cívica aberta às mulheres e às filhas dos cidadãos. Mas eram principalmente as mulheres casadas que participavam de forma mais ativa da religião cívica. Havia uma festa que lhes era reservada, a festa das *Thesmophorias*, em honra a Deméter (MOSSÉ, 1995: 65).

Os estudos acerca da “cidadania feminina” reproduzem uma imagem que recai sobre a afirmação da menoridade das mulheres na sociedade ateniense e na Grécia antiga em geral. Esta imagem é recorrente na relação entre o feminino e a *polis* e sua presença na cidade. Segundo a autora Marta Andrade, esta questão nos conduz a um paradoxo. O cidadão, nascido de pai e mãe atenienses, era um homem e não uma mulher. Esta exclusão é intrínseca à compreensão da cidadania democrática ateniense, no sentido de negar ao feminino a cidadania, uma vez que excluía sua relação de mediação com o sexo masculino e com a própria *polis* (ANDRADE, 2001: 33).

Contudo, observamos uma positividade, talvez por se tratar de uma época de crises, concernente aos limites da cidadania. No teatro de Aristófanes, por exemplo, o questionamento sobre a identidade do cidadão ampliava-se no sentido de que a cidade produzia, na exploração do feminino, o modelo da alteridade. O que na vivência da *polis* traduzia a possibilidade da diferença ou o debate das fronteiras da cidadania .

Sabendo disto, para a maioria dos estudiosos o feminino e Cidade-Estado parecem, por definição, figuras incompatíveis. Entretanto, encontram-se interligados em diversos momentos. Com efeito, a cidadania ateniense clássica encontra-se fundada na própria oposição entre os sexos, na alteridade. A ênfase na questão ocorre no sentido de que não se descarta o fato de que havia uma relação do feminino com a *polis* de uma forma “passiva”. Todavia, essa passividade não esgota uma cumplicidade existente entre o feminino e a cidade. Nos pressupostos que se basearam a cidadania democrática ateniense, viviam intercaladas as questões das terras cívicas, da cidadania e da guerra. Os sintomas da crise que atuaram sobre a Democracia afetaram a identidade da *polis*. Na emergência e na gradativa dissolução da cidadania democrática, a cidade apresentava-se como questão. Neste sentido, as obras de Aristófanes faz emergir os elos do feminino com a cidade.

Para finalizarmos, o princípio inicial da cidadania deixa transparecer algumas pluralidades, como a relação com o feminino e com o poder político. Desta maneira, anunciava-se o complexo e dinâmico sistema democrático ateniense. Uma cidade que excluía as mulheres do poder, mas as integrava pela via do casamento legítimo e da religião.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Documentação Textual:

- ARISTHOFANES. *Lysistrata*. Trad. F. W. Hall e W. M. Geldart. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- ARISTHÓPHANE. *L'Assemblée des Femmes. Tome V*. Trad. H. Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1930.
- _____. *Lysistrata. Tome III*. Trad. H. Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1926.
- _____. *Les Thesmophores*. Trad. Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- _____. *Les Thesmophores. Les Grenouilles. Tome IV*. Trad. Victor Coulon; Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1926.
- _____. *Les Nuées*. Trad: Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1960.
- ARISTÓFANES. *Lisistrata*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.
- _____. *Revolução das Mulheres*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- _____. *As Mulheres que Celebaram as Tesmofórias*. Trad. Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. *As Nuvens - Só para Mulheres - Um deus chamado Dinheiro*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- PLATÃO. *O Sofista*. Trad. Sebastião Paz. São Paulo: DPL Editora, 2005.
- SEMÔNIDES DE AMORGOS. *Iambos*. Trad. Jacinto Lins Brandão. In: *Ensaio de Literatura e Filologia*. Belo Horizonte: UFMG, 1983. p.211-227.
- _____. *Oeconomicus*. Trad. T. Michael. London: William Heinemann, 1938.

XENOFONTE. *Econômico*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

AGUIAR, Neuma. *Gênero e Ciências Humanas. Desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro: Record / Rosa dos Ventos, 2007.

Obras Gerais

ANDRADE, Marta Mega. *A Cidade das Mulheres – Cidadania e Alteridade Feminina Clássica*. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga, 2001.

_____. O público, o privado e o espaço doméstico. In: *A vida Comum: Espaço, cotidiano, e cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 93-114.

_____. ‘A “Cidade das Mulheres”. A Questão feminina na Polis Revisitada’ In: *Amor, Desejo e poder na Antigüidade. Relações de Gênero e Representações do Feminino*. (orgs) FUNARI, Pedro Paulo A.; FEITOSA, Lourdes Conde; Glaydson José da Silva. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2003. p.115-147.

BONNIE, G. Smith. *Gênero e história. Homens, mulheres e a prática histórica*. São Paulo: EDUSC, 2003.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro Grego. Tragédia e Comédia*. São Paulo: Vozes, 2006.

CANTARELLA, Eva. *La Calamidade ambigua. Condicion e imagen de la mujer en la antigüedad griega e romana*. Madrid: Ediciones Clásicas S.A, 1996.

DUARTE, Adriane da. *Dono da Voz e a Voz do dono – A Parábase na Comédia de Aristófanes*. São Paulo: Humanitas, 2000.

LESSA, Fábio de Souza. *O Feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

MOSSÉ, Claude. *Péricles: O Inventor da Democracia*. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

_____. *O Cidadão na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1993.

PERROT, Michelle. *Minha História das Mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.