

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL  
DOUTORADO

**A “Vida Comum”:**

**Espaço e Cotidiano nas Representações Urbanas da Atenas Clássica**

Tese de Doutorado

Autor: Marta Mega de Andrade (1626480)

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes

São Paulo

2000

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL  
DOUTORADO

**A “Vida Comum”:**

**Espaço e Cotidiano nas Representações Urbanas da Atenas Clássica**

Marta Mega de Andrade

Tese apresentada à Pós-Graduação em  
História Social / FFLCH / USP, com vistas à  
obtenção do título de Doutor em História  
Social. Orientador: prof. Dr. Ulpiano Toledo  
Bezerra de Menezes

Banca Examinadora:

---

---

---

---

---

São Paulo  
2000

**Agradecimentos:**

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pelo financiamento, através de bolsa de doutoramento, dos primeiros 22 meses da pesquisa.

Ao meu orientador, Prof. Ulpiano, pelos cinco anos de diálogo aberto e crítica.

Aos colegas do Laboratório de História Antiga da UFRJ, pelo apoio que me foi dado sempre que precisei.

Aos alunos de 1999/1 na disciplina Tópico Especial em História Antiga I (UFRJ), interlocutores do momento decisivo.

*Para Eduardo*

*“(...) Cada um destes homens era um mundo possível, bastante coerente, com os seus valores, os seus focos de atração, e de repulsa, o seu centro de gravidade. Por diferentes que fossem uns dos outros, estes possíveis tinham em comum, atualmente, uma pequena imagem de Speranza — tão sumária e superficial! — a volta da qual se organizavam, e num ponto da qual se encontravam um naufrago chamado Robinson e o seu servo mestiço. Mas, por muito central que esta imagem fosse, ela estava, em cada um deles, marcada pelo signo do provisório, do efêmero, condenada a voltar, num curto prazo, ao nada donde a tinha tirado o desvio accidental do Whitebird. E cada um destes mundos possíveis proclamava ingenuamente a sua realidade. O outrem era isto: um possível que se obstina em passar por real (...)”*

*(Michel Tournier, Sexta Feira ou os Limbos do Pacífico. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1991: 208)*

## Resumo

Estudo dos modos de expressar uma experiência do cotidiano na Atenas Clássica, organizando espaços, agentes, interações, em uma dimensão específica da vida social, em contraste com o paradigma político dominante na historiografia moderna sobre as *póleis* gregas. Mostramos como o cotidiano dos atenienses era visto como um modo de vida urbano, ligado à *oikía* e aparecendo no horizonte da vida privada do cidadão. Por meio da noção de “uso” do espaço, discutimos os modos de apropriação do espaço da cidade por habitantes na vida cotidiana e suas relações com o modelo das esferas pública e privada da vida do homem livre e cidadão. Sugerimos que as interações sociais em espaço urbano eram perpassadas por projetos de controle sobre o espaço habitado, favorecendo a vinculação estreita do cidadão com esse espaço, nas reiterações cotidianas de sua própria condição de “habitante privilegiado”. Abordamos, enfim, algumas questões ligadas à produção de espaços sociais nas relações de gênero, basicamente no que concernia à presença da mulher, entre o “dentro” e o “fora” da casa (estrutura física). Atenas Clássica, Gênero, Espaço Social, Vida Cotidiana.

## Abstract

This thesis is about the ways by which classical Athenians used to express an experience of everyday life, organizing spaces, actors, interactions, creating a specific dimension for social life, in contrast with the dominant political paradigm of modern historiography for Greek *póleis*. We address the everyday life of Athenians, trying to explain how it was closely linked to the *ásty*, as an urban style of life, concerning the *oikía*, and appearing in the “horizon” of a free citizen man’s private life. With the help of a notion such as “use” of space, we discuss the ways of production of urban space by its inhabitants in everyday life, and their relationship with conceptions of “public” and “private” spheres. We suggest that social interactions in urban space were trespassed by projects of control over inhabited territory in ordinary life, projects that never came to life but as ways through which citizens could “feel” they were favored in their relationship with inhabited space, which could be a matter for a silent negotiation, in the everyday’s re-productions of their own privileged status over non-citizens. Yet we focus some questions concerning the production of social spaces in gender relations context, basically in what was related to the presence of women, between “in”, and “out” the house (physical structure for habitation). Classical Athens, Gender, Social Space, Everyday Life.

## Índice:

Introdução	9
1. O Espaço Urbano e o Cotidiano na Atenas Clássica	19
1.1- A <i>Pólis</i> ateniense: entre a Arqueologia e a História	21
1.2- Abordagens do cotidiano: da reificação das relações sociais ao gênero de vida	35
1.3 - Uma história possível	44
2. <i>Ephémeros</i> : o cotidiano como um modo de vida	51
2.1 - <i>Os Trabalhos e os Dias</i> : tempo, espaço, práticas, agentes e interações	51
2.2 - A cidade cotidiana ou a “vida quando (e onde) se habita”	63
2.2.1- A Vida Comum, entre a “ <i>pólis</i> ” e a casa: <i>As Vespas</i>	64
2.2.2- A Vida Comum: <i>espaço doméstico</i> e vida cotidiana nas <i>Leis</i>	74
2.2.3 - A vida em comum: família e vida cotidiana na <i>Política</i>	85
2.3 - O modo de vida cotidiano e a cidade habitada	93
3. O “Público”, o “Privado” e o <i>Espaço Doméstico</i>	98
3.1 - “Espaço” Público, “Espaço” Privado	99
3.2 - Espaço Público e Espaço Privado entre História e Arqueologia: revisão da perspectiva	106
3.3 - O <i>Espaço Doméstico</i> : entre o cotidiano e a vida privada	119

4. O “ <i>Kat’oikian</i> ”: uma cidade para habitantes	123
4.1 - Onde está a bela Atenas? Os atenienses, a <i>pólis</i> e o espaço urbano	129
4.2 - Cidadãos e Habitantes: projetos de controle sobre o <i>espaço doméstico</i>	145
4.2.1 - <i>Tópon aprágmona</i> : a cidade de <i>As Aves</i>	146
4.2.2 - Contradições da diversidade: Atenas, Atlântida	155
4.2.3 - <i>Polyanthropía</i> : lugar e população	169
4.3 - A “cidade” dos atenienses na perspectiva da vida cotidiana	182
5. O “ <i>Kat’oikian</i> ”: masculino, feminino, vida privada	189
5.1 - O “Horizonte” da Vida Privada	189
5.2 - <i>Oikos</i> e Gênero	197
5.2.1 - A centralidade da “casa”	200
5.2.2 - Dentro e fora de “casa”: a mobilidade das mulheres	213
5.3 - A “privacidade”	228
5.4 - O espaço social das mulheres (“cidadãs”)	238
Conclusão: a “política” do cotidiano	246
Referências Iconográficas	259
Fontes Impressas	260
Bibliografia	262

## Introdução

Podemos caracterizar o estudo que se inicia aqui como uma investigação, sobre as formas pelas quais os atenienses do período clássico experimentavam o cotidiano como um *modo de vida*, e para isso *usavam* o espaço urbano da *pólis*. Nesta operação sobre o espaço urbano na dimensão do cotidiano, modelos sociais, paradigmas da vida política, concepções centradas na imagem do homem livre e cidadão, ganhavam dinâmica nas interações sociais: como reivindicações, dentro de processos sociais de negociação de sentidos, de *status*, de hegemonias. O enfoque dessa dinâmica nos possibilita superar o hiato entre “duas Atenas”: a “cidade” (espaço urbano), o “estado” (*pólis*, em sentido estrito).

A historiografia das *póleis* tem-se pautado por uma ambigüidade constante, entre o fato político novo que nelas se havia gestado — um espaço dos interesses comuns de cidadãos, e um espaço de práticas políticas relevando da “comunidade” (*koinonía*) — e o fato empírico da cidade, do espaço urbano, a sua natureza e suas funções esperadas, por um lado, e a sua vivência, por outro lado. O apego ao fato político, para alguns totalmente inovador em termos de Antigüidade, foi capaz de tornar alguns estudiosos da cidade antiga indiferentes à cidade-estado grega como “espaço habitado”, espaço de práticas cotidianas de habitantes e assim espaço de interações sociais, nem sempre fundamentadas na “lógica” das práticas e das representações políticas.

No que concerne aos estudos sobre a Atenas do período clássico, essa ambigüidade tem raízes na maneira como os próprios autores antigos procuraram transmitir uma imagem da cidade, na forma da preeminência da política sobre a ação social e assim na preponderância do interesse público (*koinós*) sobre o interesse privado (*ídios*), bem como

na construção simbólica do espaço vivido como *espaço cívico*. No entanto, a veemência de reafirmação desse modelo pelos textos literários — caracterizada pela constante reiteração de suas bases conceituais ou pela (aparente) indiferença aos aspectos da vida social que não diziam respeito ao elo simbólico dos cidadãos com o território da *pólis* —, constitui apenas uma parte da questão dos modos de representar a cidade. Os mesmos autores antigos não puderam deixar de se reportar à cidade vivida pelos habitantes, a *ásty* de cidadãos e não cidadãos, em síntese, ao *espaço habitado*, quando se tratava de lidar com uma “outra” cidade, aquela em que os habitantes se “encontravam” cotidianamente e para a qual ser ou não cidadão não garantia, de uma vez por todas, privilégios ou identidades.

Não se trata aqui do modelo e do anti-modelo, do pólo positivo e do pólo negativo, mas de conceber, por um lado, a cidade que devia “fazer sentido” — a *pólis*, dominada pelo grupo dos cidadãos e caracterizada pela exclusão de muitos não-cidadãos —; e de lidar, por outro lado, com a cidade “aporética”, paradoxal, da (aparente) falta de sentido, que era a cidade dos habitantes. Fazer ou não fazer sentido não são estados absolutos de um discurso, que é feito de uma proposta de totalidade, mesclada a sobras, subprodutos, propostas parciais: a cidade habitada não era a linha mestra do discurso organizador do espaço político; mas a cidade vivida sempre retornava, quanto mais se procurava organizar uma cidade ideal, um perfeito espaço identificado com a *politeia* e em última análise, com o grupo de cidadãos. Nesses discursos, portanto, é possível divisar, para além da lógica de uma auto-imagem cívica, uma preocupação tangencial com a cidade dos habitantes, em suas interações cotidianas.

Tomemos o exemplo da *Política*, de Aristóteles. No Livro I, temos uma análise “racional”, teórica, abstrata, das formas de comunidade humana e da comunidade ideal, finalidade de todas as outras comunidades, que era a *pólis* autárquica. Nessa análise,

domina o argumento do interesse comum, como a base da comunidade, sendo a “família”, a “aldeia”, a “*pólis*”, partes maiores ou menores, mais antigas e mais recentes, da busca da *autarcheia*, fim último desse interesse comum. Mas ao mesmo tempo, nos livros da *Política* podemos perceber uma “sobra”, um “detalhe”, que delineia uma imbricação constante entre o que *quer* a teoria política e o que ela tem que *dizer*, para se propor consensual a uma cidade de habitantes (*plêthos tón anthrópon*; 1326a,7). A cidade dos habitantes entra em jogo também nas *Leis*, de Platão, e domina a apropriação cômica da atividade política no teatro de Aristófanes.

Certamente, esta diferença entre um paradigma político e uma cidade de habitantes não era tão clara na prática. Assim sendo, sabemos que, de acordo com o modelo político da cidade grega, havia uma ligação profunda entre o privilégio da cidadania, a *pólis* como fato político, institucional, religioso, simbólico, e o território habitado, a terra dos ancestrais, a *patris*. De fato, poderíamos nos perguntar se a procura por uma outra forma de lidar com o *habitar* não falsearia a própria experiência que os antigos em geral parecem ter tido do *habitar* como parte de uma experiência cívica, ligando indissolivelmente território, instituições, simbolismo. E isto a tal ponto que os não cidadãos, de acordo com o vocabulário em Atenas, pareciam “habitar” em território ateniense apenas superficialmente, “nas adjacências” (*metá*), enquanto os próprios atenienses se estabeleciam, fincavam raízes “dentro” do seu território (*katá*). Mas embora nunca possamos saber o quanto essa forma de ver o fato da habitação influenciava todos os habitantes, podemos dizer claramente que a partir dos discursos políticos em questão nesse estudo, depreende-se a necessidade de se referir, separadamente, a uma dimensão da vida social do cidadão em que ele estava com seus “pares” apenas — dimensão política preeminente — e a uma outra dimensão da vida social do cidadão, na qual ele encontrava os “outros”, como as mulheres, os amigos não

cidadãos, os estrangeiros, domiciliados ou aliados. Portanto, a separação analítica de duas dimensões imbricadas na vida social, serve para fazer aparecer a obra de uma ideologia, sob algo que, ao se imbricar, aparece como “natural”, “costumeiro” e assim, como um *dado*.

Da mesma forma que a noção de *pólis*, outras noções tributárias do ideário da cidadania na Atenas clássica devem ser colocadas em questão, e nos referimos aqui ao que pode dizer respeito à organização do espaço social em uma *pólis*. Basicamente, um cidadão via a sua vida dividida entre duas esferas diferentes, mas altamente relacionadas: a pública e a privada. No entanto, até que ponto essa forma de ordenar em torno do cidadão o espaço social se reproduzia nos modos de usar o espaço urbano? E até que ponto ela podia se referir à experiência do espaço habitado, e às relações entre habitantes? De fato, demonstraremos ao longo deste estudo que, em primeiro lugar, a referência à vida cotidiana em espaço urbano não precisava tocar a noção de esfera pública, antes conferindo visibilidade ao que chamamos de “projetos de controle” sobre o espaço habitado (capítulo 4). E em segundo lugar, que a construção da imagem de um modo de vida que seria “cotidiano”, com seu *estilo* específico — lugares, agentes, interações, práticas — costumava aparecer aos idealizadores da política e da cidade como parte da vida privada do cidadão (capítulos 4 e 5). Que resultados teriam essas constatações para a noção de vida privada, na experiência do cotidiano, e na experiência do espaço habitado? Eis uma das questões que “fecham” nosso estudo, com a discussão da presença da mulher na “casa” (capítulo 5).

A palavra correta aqui seria “mover”. Nossa tarefa é a de mover esses modelos, esses paradigmas “culturais”, dando a eles a categoria não da visão de mundo, da mentalidade ou da norma, mas a da ideologia, compreendida como uma prática discursiva sobre outrem; um projeto de consenso, uma negociação de sentido, que poderia significar

também o reconhecimento cotidiano ou não, de uma hierarquia, do prestígio, da autoridade, e do *status* do cidadão.

A Atenas “outra”, da vida cotidiana, era uma cidade para habitantes. O que significa dizer, uma cidade de “usuários” do espaço nas práticas do habitar. Isto nos conduz a uma perspectiva de abordagem, que é aquela sugerida por Michel de Certeau em *A Invenção do Cotidiano*. Para ele, o “uso” (o “consumo”) não são passivos, mas antes produtores de configurações. O uso produz algumas formas esperadas, e outras capazes de subverter a ordem das coisas, mesmo que de modo “silencioso” ou fugaz. Os modos de fazer como modos de re-produzir, pelo uso, as configurações de coisas, de relações, e de discursos recebidas, quer na forma da cultura, quer na forma da ideologia ou do senso comum, se aplicam muito bem ao ponto de partida de uma análise não do “dado”, mas das formas de conceber, e de experimentar, o espaço habitado. Certamente, esses “usos”, no caso dos habitantes da Atenas clássica, ao serem abordados em contraste com o modelo ideal da *pólis*, devem ser compreendidos no contexto desse estudo como modos de se apropriar do espaço vivido, modos de dizer o espaço habitado, modos de comunicar, de propor consensos ou de subverter consensos. Discursos, portanto, e discursos como práticas sobre outrem.

No encaminhamento dessa perspectiva, reside a importância epistemológica do cotidiano. O próprio Michel de Certeau apresenta os modos de fazer como modos de re-inventar um espaço social *na vida cotidiana*. Assim, os “habitantes” e não os cidadãos propriamente, nos parecem ser esses usuários do espaço urbano na vida cotidiana. E por isso, se vamos nos referir a dimensão cotidiana da vida social, não podemos deixar de lado nem uma definição de cotidiano, nem a produção histórica do cotidiano. Daí não nos referirmos ao cotidiano de modo genérico, como algo que se defina em si mesmo.

Neste estudo, o cotidiano é duplo. O primeiro deles é aquele que define um campo de investigação como sendo o da vida cotidiana, com seus objetos e questões específicas. O segundo, constitui-se como o cotidiano *social*, ou seja, histórico, produzido historicamente. O campo de investigação da vida cotidiana é “micro-histórico”, no sentido de que se refere a problemas localizados, lacunares, singulares, cuja ligação com um todo nem sempre pode ser traçada de modo linear (e talvez nem seja esse o objetivo); mas também o é no sentido de que as transformações que nele ocorrem não são necessariamente as mesmas e nem ocorrem no mesmo tempo “histórico” que os processos sociais globais. Seus agentes são “inocentes”, responsáveis pela construção de uma sociedade em suas transformações, sem o saber; e como “campo”, o cotidiano é a dimensão da vida social em que pressupostos são expostos a “riscos empíricos”. Portanto, modelos se dissolvem, e discursos valem menos pelo que dizem e mais pelas estratégias de ação, pela incidência sobre um campo social instável, movediço, e pronto para “estourar” os limites do modelo, fazendo emergir algumas das matrizes históricas de sua produção.

Podemos descrever desta forma o que se deve esperar da vida cotidiana como campo de investigação, embora não seja nossa pretensão, nesse estudo, propor uma nova teoria da vida cotidiana e nem esgotar todas essas “promessas” do cotidiano em nossas análises. Gostaríamos apenas de deixar claro que a vida cotidiana para nós não é tomada como a “chave” para uma vida material “mais real”, nem como os usos e costumes e nem como o lugar dos excluídos da história oficial. Voltaremos a essas questões no capítulo 1.

Junto com essa discussão, também no capítulo 1, abrimos um diálogo com a História e a Arqueologia, naquilo que foi dito pelos estudiosos da Grécia Antiga, sobre espaço social e vida cotidiana. Constatamos, de fato, que em se tratando de espaço social, a

História e a Arqueologia se distanciaram, a primeira indo em direção ao espaço representado, e a segunda restringindo seu potencial de questionamento ao espaço tomado em sua empiria, ao espaço físico. Por mais que nas duas disciplinas tenha-se optado por uma perspectiva “antropológica” de abordagem, o fosso gerado pela compartimentação artificial entre o empírico e o ideológico tem-se mostrado difícil de transpor, o que relega os historiadores a um alheamento com relação à cultura material, do qual ainda não se viu o ponto de superação. E no que se refere ao “cotidiano”, os estudos referentes à Antigüidade grega se mantiveram na “superfície”, no dado, no senso comum moderno sobre o que é o cotidiano: um conjunto mal articulado de hábitos e de “realidades”, de pessoas usando coisas de forma impensada. A transposição de impressões vulgares sobre o cotidiano para a historiografia e por essa via, para a sociedade ateniense clássica, tem como corolário a própria falta de crítica na utilização da noção de cotidiano, como se este último fosse “natural”, ou melhor, “espontâneo” em qualquer sociedade.

Por isso, devemos mencionar a segunda acepção da vida cotidiana, aquela do cotidiano como social e historicamente produzido. Pois não acreditamos poder analisar a vida cotidiana de qualquer sociedade, em qualquer período da História, por meio da utilização de categorias universais.

O cotidiano só tem sentido quando é constituído como uma dimensão da vida social singular e específica, na própria sociedade na qual pretendemos estudá-lo. Por isso, nosso segundo capítulo visa buscar nas fontes literárias os avatares de um cotidiano *social*, produzido como representação de um *modo de vida*, para os atenienses do período clássico. Vamos descobri-lo como experiência de um modo de vida específico, ligado à *oikía* e à vida comum, vida de habitantes em espaço urbano. Sobretudo, vamos descobrir que ser cidadão contava muito pouco quando se tratava de exprimir uma experiência da vida

*kat' oikian*, vida “quando e onde se habita”. E que os termos da relação entre público e privado também precisariam ser reformulados, no contexto de uma experiência cotidiana do espaço urbano.

Os capítulos 3, 4 e 5 podem ser lidos em conjunto, como etapas na reformulação das noções de “espaço público” e “espaço privado” na perspectiva do cotidiano. No capítulo 3, procuramos explicitar como compreendemos essas duas noções: como práticas discursivas, por um lado, e como concepções que só podiam dizer respeito à vida dos cidadãos e a sua relação com a cidade, por outro lado. Isto justifica um redimensionamento do problema do “público” e do “privado”, normalmente discutido em bases políticas, institucionais ou simbólicas. Procuramos discutir as formas pelas quais a concepção das dimensões pública e privada da vida de um cidadão, se “diluiu” nas interações cotidianas, e até que ponto se poderia falar em público e privado como dimensões organizadoras do *espaço doméstico*, ou seja, o espaço tomado pelas práticas do habitar na vida cotidiana. Este enfoque nos leva a fazer um balanço dos estudos que trataram da questão do “público” e do “privado”, tanto na História como na Arqueologia da Grécia Clássica, no mesmo capítulo 3.

A necessidade de não tomar uma noção, muito vinculada ao espaço dos cidadãos, como uma regra geral, um *a priori*, justifica um capítulo 4, onde o “espaço público” e o “espaço privado” são confrontados com algumas formas de idealizar o espaço da cidade, da *ásty*. Utilizamos alguns exemplos da iconografia dos vasos áticos de figuras vermelhas, para pontuar uma questão bastante discutida pelos estudiosos dessa iconografia: a da ausência da cidade empírica ou do cenário urbano, como representação visual no período clássico. Como veremos, os termos desta discussão levam a duas hipóteses que podem ser complementares: a primeira, atenta para o fato de que a arte grega concentrava

seus esforços nas representações humanas, dos homens em suas ações; a segunda, procura explicar não a ausência do urbano, propriamente, mas do “público”, a partir da hipótese de uma “despolitização” da iconografia. Ambas giram em torno do paradigma dominante na História da Grécia Antiga, versando sobre a equivalência entre espaço político e espaço social. O capítulo 4 se encerra com uma análise das cidades “ideais” de *As Aves*, de Aristófanes, *As Leis*, de Platão, e da *Política*, de Aristóteles, mostrando a atuação do público e do privado nas formas de propor um controle cidadão sobre o espaço habitado dessas cidades.

No capítulo 5, por fim, entramos no horizonte da vida privada, para nele destacar melhor a presença e algumas das ações das mulheres. Cabe esclarecer: essas mulheres atenienses não “viviam” em um compartimento ao qual categorizamos como “vida privada”; elas apareciam aos olhos públicos, pela via do discurso como pela via do teatro ou da iconografia, como um agente importante da vida privada de outrem, precisamente, da vida privada do homem livre e cidadão. Neste sentido, o que significava a vida privada para as mulheres? Qual era o seu “espaço” dentro da “casa” — esse espaço paradigmático das relações de gênero —? Enfim, é possível falar em separação das mulheres, reclusão? Qual o alcance de um conceito como o de “privacidade”, na referência ao espaço físico da “casa” grega? Todas essas questões nos permitem forçar os limites da ideologia do público e do privado, dando margem à aparição de um habitante como a mulher, e mostrando como essa forma ideal de classificar esferas e espaços vinha, para ela, “de cima”, mas não necessariamente lhe dizia respeito.

Deixamos muitas coisas por fazer. Com este estudo, investigamos parcialmente um território novo, pouco explorado, que envolve não apenas uma opção por novos temas, mas formas diferentes de dialogar com as fontes e assim, uma reformulação de certos

pressupostos metodológicos, em termos dos estudos da cultura grega clássica. Embora tenhamos adquirido uma visão clara da envergadura de uma tal tarefa, certamente ela não foi realizada aqui em sua totalidade. Mas um começo é sempre um lugar aberto a múltiplas trajetórias; quando chegamos a traçar uma delas, até o fim, descobrimos como, no ponto de partida, poderíamos ter concebido mil maneiras diferentes de fazer a caminhada. Somente então podemos retornar e colocar setas, indicadoras de destinos possíveis para algumas das trilhas que deixamos para trás.

## Capítulo 1

### O Espaço Urbano e o Cotidiano na Atenas Clássica

Ao começar um estudo sobre o urbanismo grego, o arqueólogo Roland Martin constata:

“Um distanciamento se produz, portanto entre a tomada de consciência de uma comunidade política, moral, material e o nascimento das cidades. A reflexão sobre as condições morais e políticas dessas comunidades estará muito adiantada em comparação com os estudos relativos às condições materiais de sua instalação em um habitat urbano. Percebemos o reflexo desse desequilíbrio nas próprias incertezas do vocabulário (...) No idioma clássico, as incertezas subsistem e o mesmo termo designa quer o quadro político no qual se encarna o grupamento, quer o habitat onde se organiza a sua vida material.” (Martin, 1963: 13)<sup>1</sup>

Nenhum dos autores antigos que, no período clássico, demonstraram uma preocupação com modos de planejar e adequar os espaços da cidade — fundando uma primeira espécie de “urbanismo”— escapou à máxima da *pólis* como comunidade política, identificada com o grupo dos cidadãos *ísoi*. Na *Política* de Aristóteles, por exemplo, se é preciso pensar um espaço urbano ideal para a forma ideal da comunidade política é ainda esta última a finalidade de qualquer projeto de intervenção no espaço habitado. A tal ponto que o habitante chega a se confundir em alguns casos, com o cidadão.

---

<sup>1</sup> - Trad. do autor.

Esta duplicidade, que Roland Martin constata na compreensão que os antigos gregos tinham da cidade, cujas razões me parecem acertadamente definidas por ele, pode ser percebida em nossos teóricos do urbanismo, nossos arqueólogos, e nossos historiadores. Esses estudiosos traduziram o duplo aspecto da *pólis* na forma de uma separação, uma compartimentação de campos de pesquisa e de disciplinas. Assim, quando intervém a *pólis*, a “cidade-estado”, o espaço da cidade é tomado pela omnipresença do *político*; e pelo contrário, quando se quer chamar a atenção para o caráter urbano em termos de vida material, a cidade se objetifica como um conjunto de estruturas construídas com determinadas funções, tomadas então pela sua empiria.

Da duplicidade que separa arqueólogos e historiadores, que também se caracteriza por uma abordagem repartida pelo critério das “fontes” utilizadas predominantemente nas duas disciplinas — “fontes” materiais e não materiais —, junta-se a dificuldade em ver problematizada, na História ou na Arqueologia da Grécia Antiga, a noção de cotidiano. De fato, a vida cotidiana parece fazer sua entrada na História Antiga e na Arqueologia, como um correlato (ou um subentendido) da vida material. E assim, ela se presta à confusão com a “realidade” social, no primeiro caso ou se reivindica como o domínio próprio da cultura material, no segundo caso, constituindo assim, para os Arqueólogos, como que uma premissa das investigações: a Arqueologia “falaria” da vida cotidiana, e da massa dos anônimos e excluídos da História “oficial”, porque excluídos do registro escrito (Carandini, 1984).

Não encontramos no campo da História Antiga, estudos considerando a cidade modulada por empregos do espaço, tal como as práticas do habitar, lidando para isso com a noção de cotidiano. Por enquanto, apenas gostaríamos de traçar um perfil crítico do

tema pela discussão de algumas leituras do espaço empírico e do espaço “social” da *pólis* ateniense clássica, para então situar a questão do “habitar” e da vida cotidiana. Por isso, apenas as obras que contribuíram para o delineamento dos caminhos possíveis à este estudo, mesmo que em termos de comparação em negativo, serão consideradas interlocutoras. E não havendo ainda obras que tratem sistematicamente da relação entre espaço social, cotidiano, e interações na Antigüidade Grega, escolhemos dividir o debate em duas partes distintas: primeiro, o espaço; depois, a vida cotidiana.

### **1.1- A *Pólis* ateniense: entre a Arqueologia e a História**

Entre os historiadores, uma das modalidades de maior repercussão no interesse pela cidade antiga se caracterizou, em um primeiro momento, como um estudo das instituições e do caráter moral e religioso dos vínculos que levaram à cidadania (Ehrenberg, 1964; Finley, 1977; Fustel de Coulanges, 1995; Glotz, 1953). No livro *La Cité Antique* de Fustel de Coulanges, por exemplo, escrito em meados do século passado, não está em questão uma definição de espaço urbano: a cidade é, de fato, a figura unificada da *comunidade*, uma comunidade baseada em laços religiosos antes de serem relações políticas, o que permite ao autor reunir em uma só interpretação a *pólis* grega e a *civitas* romana.

No caminho traçado por F. de Coulanges, estudiosos como Victor Ehrenberg e Gustave Glotz nas décadas de quarenta e cinquenta, modificaram o interesse inicial, passando de uma história moral a uma história política; procuraram fazer um estudo da cidade-estado grega como instituição, como uma primeira forma de Estado. Tratava-se de desvendar não apenas o funcionamento das instituições, mas dialogar com as teorias

políticas do mundo grego, fazendo dos textos antigos (de Platão, Aristóteles, Aristófanes, Xenofonte) testemunhos diretos de uma teoria e uma prática facilmente enquadráveis na história dos regimes políticos. Era preciso sublinhar, então, o fato de que na história política do ocidente, a experiência da política como forma de organização de uma comunidade, de uma sociedade, entre os gregos aparecia na origem, em sua forma pura e exemplar: o paradigma da cidade-estado antiga, da democracia, da oligarquia ou tirania.

Quando a experiência política dos gregos antigos passou a ser enfocada sob a ótica das representações e do imaginário, intentou-se preservar a ambigüidade do sentido da *pólis*, o que permitiu que se desvinculasse a política do Estado, concebendo-se então a política como um gênero de vida (Lévêcque & Vidal-Naquet, 1983; Meier, 1984; Vernant, 1990b; Veyne, 1984). Como afirma Paul Veyne:

“(...) uma cidade da Antigüidade não é composta por uma população com seus dirigentes, por uma sociedade civil que seria governada como parte distinta do estado: é formada por sua própria população, com sua vida econômica e social, mas apenas na medida em que toda essa população livre ou parte dela é obrigada a militar em uma instituição que se ergue em meio a ela — a cidade; é difícil distinguir governados e poderes públicos, dado que todos participam.” (1984: 59)

O *pressuposto* da militância como forma da relação entre a sociedade e a cidade é o argumento de que Veyne se utiliza para separar a compreensão do fenômeno social da cidade antiga da teoria política; mais do que uma prática, a militância do cidadão como o ateniense que é seu exemplo constitui um gênero de vida, na medida em que ocupa de forma total a percepção individual ou a identidade social. Este gênero de vida fundamenta-se de fato, no pressuposto de que em uma *pólis* vive-se imerso na política, e isto significa: vive-se imerso em uma atmosfera que permeia as relações sociais,

hierarquizando-as e priorizando as formas derivadas do interesse comum, subjugando a “vida privada” em prol da vida *pública*, a mulher diante do homem, o estrangeiro diante do cidadão, o bárbaro diante do grego, a economia sob a política, enfim, o espaço urbano sob o *espaço cívico*.

Esta última proposição me interessa mais de perto, pois representa a penetração dos estudos baseados na preeminência da política em um campo que se pode considerar o das *representações de espaço*. Pois o *espaço cívico* é uma representação, fato para o qual os próprios autores do clássico *Clisthène, L'Athénien* chamam a atenção (Lévêque & Vidal-Naquet, 1983). Nesta obra de grande importância, os autores sublinham a relação entre geometria e política, ao mesmo tempo em que apontam para a emergência, com a cidade clássica, de um conceito abstrato de espaço, tempo, número. O *espaço cívico* seria então, esse espaço abstrato, concebido geometricamente e correlato do pensamento político que se funda, também, na idéia de geometria, ou melhor, na idéia de *isonomia*. Mas Clístenes não era um urbanista (embora possa ter patrocinado novas construções e reformas urbanas); era propriamente um político, no sentido que podemos dar a isso: um membro proeminente da aristocracia, capaz de mobilizar em seu favor uma vasta clientela, e capaz de fazer reformas conferindo à cidade, à *ásty*, um peso muito maior na gestão dos negócios comuns do que anteriormente. Fica claro, portanto, que não deve haver relação direta entre o conceito de *espaço cívico* e o espaço empírico da cidade. Pelo contrário, quando se trata de intervir esquadrinhando geometricamente o espaço da cidade — sendo Hipódamo de Mileto o nome mais antigo que a tradição pôde guardar a este respeito — Lévêque e Vidal-Naquet apontam para o divórcio entre geometria e política, na mesma

medida do desencontro entre política e sociedade, e do encontro entre cidade e espaço (geométrico).

Mas a “confusão” entre duas categorias colocadas de modo parcial, como espaço físico e *espaço cívico*, se estabelece quando J-P. Vernant procura refletir sobre a obra *Clisthène, L'Athénien* à luz de seu interesse pelas transformações mentais patrocinadas pela passagem do *mythos* ao *lógos* ou do pensamento mítico (pré-lógico) ao pensamento racional dos gregos do período clássico (Vernant, 1990b). A *pólis* emerge na obra de Vernant como a figura de uma nova sensibilidade, um universo espiritual (Vernant, 1982), tomado pela positividade, pela laicização das práticas sociais. A cidade grega do período clássico marcaria, como fenômeno total, uma verdadeira instauração do político (1990b: 227).

O espaço social pode ser, então, caracterizado como o espaço político; pode ser sinônimo de espaço político já que a unidade que os gregos percebiam entre *politela* e sociedade desautorizaria a abordagem de um sem o outro. O espaço da cidade é, assim, o espaço público e as formas de representar esse espaço, expressadas nas diversas manifestações do espírito grego: literatura, filosofia, teatro, escultura. A “casa” é o duplo da “cidade”, é o feminino em contraposição a um masculino, o escuro ao invés do claro, o interior de um exterior, a riqueza (economia) em oposição à política. Por não ser espaço político, integra o espaço social apenas na medida em que se opõe ou complementa a experiência cívica do espaço.

O artigo em que J-P. Vernant se dedica ao estudo de práticas rituais e estruturas do pensamento religioso focalizando a casa e a família, não se refere ao período clássico, mas ao arcaico, e procura desvendar uma experiência arcaica do espaço e do

movimento (Vernant, 1990c). A premissa da análise que Vernant realiza sobre essa experiência, é a mesma que propicia sua interpretação da “emergência” de um espaço conceitual como laicização ou forma positiva do pensamento, em uma palavra, *lógos*. Para ele, no contexto de um pensamento mítico tal como o período arcaico entre os gregos, categorias abstratas como “espaço” ou “movimento” ainda não se teriam separado das práticas sociais (privilégio do vivido sobre o concebido). Portanto, os gregos do período arcaico teriam traduzido de forma mítico-religiosa uma experiência básica do habitat de uma humanidade sedentária: do centro, do deslocamento; da fixidez e do contato; do fechamento e da troca. Esta tradução era feita na forma de duas divindades opostas / complementares — Hermes e Héstia; e dizia respeito às formas de ordenar atividades que ultrapassavam nosso conceito abstrato de espaço, atividades que definiam prerrogativas e identidades, por exemplo, entre os gêneros.

Com o estudo sobre as formas míticas de expressão do espaço e do movimento nas figuras de Héstia e Hermes, J-P. Vernant aborda a experiência do espaço, uma vivência religiosa do espaço e certas práticas religiosas, também, do espaço. Mas ao retê-las em um período arcaico, ao conduzir a associação da experiência ao pensamento mítico, Vernant se exclui da possibilidade teórica de reunir para o período clássico o vivido ao concebido, na abordagem de um espaço social. O espaço político que caracteriza o universo das *póleis* é abstrato, pensado, representado como espaço segundo o modelo da Geometria. E, como disse, espaço político e espaço social são, para Vernant, duas formas de designar uma mesma experiência. Entretanto, afirmar que a experiência que ultrapassa o conceitual é “mítica” ou pré-lógica não seria uma maneira de iludir-se diante do fato de que toda experiência do espaço é, antes de tudo, pré-lógica, vivida antes de ser pensada? O

espaço conceitual, político ou cívico, não é mais espaço social do que o espaço vivido e expressado religiosamente nas figuras dos dois deuses. J-P. Vernant acaba por identificar em termos de mutação intelectual no tempo (passagem do mito à razão), fenômenos que são, de fato, co-pertencentes ao espaço social: a vivência, a prática, e a representação. A meu ver, a contraposição não deveria ser feita entre vivência social e religiosa do lugar habitado e espaço geométrico, visto que um e outro não são necessariamente excludentes (apenas para uma determinada corrente na história da sociologia se pode representar tal oposição, na comparação entre pensamento primitivo e pensamento racional). A oposição é inerente às estruturas míticas ou racionais da experiência do mundo: a linguagem positiva tende a conceituar e a separar do vivido formas do entendimento. O processo pode ser histórico no âmbito da história de uma forma do pensamento ocidental; não no que concerne à história do espaço social.

A premissa de que, para os gregos antigos, a concepção política do espaço se confundia com o espaço social, figura ainda como fundamento de estudos do *espaço cívico* como constituinte da identidade do cidadão e de sua *polis*. A problemática da relação entre o *espaço cívico* e as narrativas de autoctonia (filhos da terra / filhos de Atena), marca dois momentos da obra da historiadora francesa Nicole Loraux nos anos oitenta: os livros *L'Invention d'Athènes* (1981), e *Les Enfants d'Athéna* (1990). Neste último, a autora procura desvendar uma relação entre os espaços da cidade e a reafirmação da autoctonia do cidadão ateniense, através da contraposição de diversas narrativas míticas fundadoras desses espaços. Para ela,

“ O espaço cívico não é qualitativamente indiferenciado (...) Com mais exatidão, eu diria que, dos confins do território à cidade (*ásty*) ele comporta uma série de centros

concêntricos e cada vez mais simbólicos: no centro do território, a *ásty*, que é a cidade como um concentrado de cidade, e no coração [alto] da cidade, a Acrópole (...) Opondo-se a este alto o cemitério do Cerâmico, embaixo, no eixo da *ásty* e da *chôra* (...) Mas se se quiser inscrever a autoctonia, mito fundador, no espaço da *pólis* [cité] — e, dessa maneira, da cidade [ville] —, não pode ser indiferente que seu prestígio tenha sido celebrado oficialmente nesse lugar onde a democracia enterra todos aqueles que a serviram” (1990: 42-43)<sup>2</sup>

Como se as variações nas formas de narrar a autoctonia se inscrevessem em lugares significativos do *espaço cívico*, integrando, modulando o lugar e constituindo, com ele, um circuito narrativo. O lugar receberia então seu sentido profundo através da inscrição, nele, dos *tópoi* de um imaginário político<sup>3</sup>:

“Assim, a polaridade que imediatamente constatamos no seio do discurso ateniense da autoctonia, entre o filho da terra e os filhos da pátria, encontra seu enraizamento em uma polaridade interna ao espaço cívico. Estudar o mito de origem em seu lugar, *na* cidade, implica portanto que nos ponhamos a destrinchar essa articulação entre os lugares e os discursos, tópica ateniense que distribui os enunciados sobre a autoctonia entre dois pólos simbólicos do espaço cívico de Atenas.” (1990: 44)<sup>4</sup>.

A cidade descoberta pelo estudo de Nicole Loraux não é certamente aquela dos urbanistas; seu espaço é qualitativamente diferenciado, o que significa, apropriado no jogo das relações sociais, ou melhor, das trocas simbólicas. O espaço da cidade é esta superfície de inscrição para uma textualidade social feita de tensões, oposições, complementaridades, dirigidas aos sentidos mais que ao intelecto, e por isso estruturantes não apenas do apelo "patriótico" que une os cidadãos a sua cidade, mas de uma experiência

<sup>2</sup> - Trad. do autor

<sup>3</sup> - Em *L'Invention d'Athènes* (1981) a ambigüidade na passagem do *tópos* discursivo aos *tópoi*, lugares,

cidadã e autóctone do próprio espaço urbano, do espaço físico da cidade. O *tópos*, o lugar, é de uma só feita enunciado (discurso) e visibilidade (materialidade, construção).

Este *espaço cívico* pode ser questionado segundo os mesmos argumentos com que Marc Augé (1994) questiona a relação do antropólogo com o lugar: partilha da ilusão de totalidade entre os "indígenas" e o pesquisador, que dela necessitam já que toda cultura usa o simbolismo para comunicar, e investe de sentido os objetos e lugares. O problema da leitura unívoca dos espaços de cultura é que o privilégio das narrativas que os ultrapassam torna esses espaços fixos, enrijecidos, demarcados com muita facilidade. O espaço da autoctonia é revivido, reproduzido em sua identidade; mas esses espaços paradigmáticos, como a Acrópole, o que mais eles "dizem"? O que "dizem" às mulheres ou aos marinheiros estrangeiros que a avistam ao se aproximarem do Pireu?

O problema da textualidade, da confusão entre lugares percorridos e circuitos de leitura, reside no fato da ligação entre texto e cultura, sintaxe e gramática, variações e estrutura, não contemplar as contradições próprias aos circuitos espaciais realizados a partir não apenas dos hábitos, mas das tensões e negociações cotidianas. Se o *tópos* pode ser investido de *tópoi* discursivos, é porque ele pode e deve co-existir, co-participar nas relações humanas, e ele mesmo investir sentido — e força — a essas relações. Portanto, mais do que de um problema de estrutura, estamos lidando com a ausência de um questionamento de *poder*: o que o lugar possibilita? Viver, praticar, conceber são dimensões dinâmicas, históricas (se se quiser seguir ainda Augé, são identificadoras, relacionais e

---

também marca a análise da oração fúnebre como discurso de autoctonia.

<sup>4</sup> - Trad. do autor.

históricas). E o *espaço cívico*, de Vernant à N. Loraux, permanece efetivamente comparável a um Jardim Inglês — arrumado, compartimentado, definido, mas artificial.

Também não encontramos abordagens que reflitam sobre a produção social do espaço em todas as suas dimensões na história urbana ou na história do urbanismo grego antigo. Os historiadores da cidade (*ville*, em francês; *city* ou *town*, em inglês) são historiadores de uma ciência — o urbanismo —, de uma prática — a Arquitetura — e de um espaço definido, físico, descoberto e classificado pela Arqueologia. Em sua maioria, aceitam como “diferença” entre antigos e modernos, o fato de que os antigos gregos confundiam sua concepção de cidade e sua concepção de um sistema político; isto, nas palavras de R. Martin, explicaria porque uma preocupação legitimamente urbanística demorou a nascer na Grécia Antiga, em comparação com o surgimento da cidade (1963).

Comum a todos os autores desta linha de pesquisa está o ponto de partida no espaço empírico. As divergências se dão, *grosso modo*, no foco do interesse de cada um: quer o urbanismo teórico e prático (Coppa, 1981; Giuliano, 1978; Greco & Torelli, 1983; Martin, 1963; Owens, 1991; Wycherley, 1976), quer as expressões gregas históricas que permitem ao historiador obter indícios de configurações físicas e “atitudes” (Marchese, 1983; Rich & Wallace-Hadrill, 1991). Algumas obras coletivas congregam essas tendências (como Murray & Price, 1991).

Roland Martin fez escola no que se refere ao urbanismo antigo. Em *Histoire de l'Urbanisme*, há dois vetores: um que leva à história de uma ciência do urbanismo; outro, que propõe formas de abordagem do espaço da cidade. O primeiro aponta para uma cronologia dos testemunhos de uma preocupação com o planejamento urbano, de

Hipódamo de Mileto, passando por Platão e Aristóteles, até Vitruvius. O segundo dirige a divisão da cidade em partes funcionais: habitação, administração, política, defesa. Apesar do cuidado que Roland Martin demonstra em preservar a historicidade de seu objeto, partindo da classificação que os gregos usavam para definir o planejamento urbano — fato que não é comum a todos os historiadores do urbanismo antigo (Greco & Torelli, 1983) — ainda não se trata de historicizar a produção do espaço, mas a ciência do urbanismo.

No seu livro *Storia dell'Urbanistica*, Greco & Torelli (1983) apresentam um outro caminho à ciência do planejamento urbano. Procuram abordar o cuidado com o espaço da cidade, mas ao mesmo tempo em que apresentam as fontes tradicionais (Aristóteles, Platão, Aristófanes, *corpus* hipocrático, Vitruvius, Pausânias, etc), as etapas tradicionais (as cidades minoicas, micênicas, coloniais, arcaicas, clássicas e helenísticas) e os exemplos de “plantas ortogonais” também tradicionais (Esmirna, Mileto, Pireu, Olinto, Thurii, Rodes, Priene, Halieis, e outros), ligam a atividade do planejador à história da cidade; mas essa ligação é perpassada pelos “fatos” históricos. Em suma: não é o próprio espaço social aquilo que se toma como produção da história (social), e o planejador juntamente com o espaço planejado seguem paralelamente aos eventos da História.

Neste ponto é preciso abrir parênteses para comentar as diferenças de abordagem entre a história do urbanismo grego e a história do mundo romano. Neste último caso, impulsionados por uma polêmica<sup>5</sup> que a partir dos anos setenta levou arqueólogos e

---

<sup>5</sup>- Polêmica aberta pelas discussões em torno da definição de “urbano” para o mundo antigo, e mais precisamente no campo da História Econômica. A perspectiva weberiana defendida por M. I. Finley e A. H. M. Jones forneceu um modelo, um ideal-tipo a contrapor ao economicismo de um Rostovtzeff, em que “o ponto de partida do historiador da cidade antiga deve ser a estreita associação do *hinterland* com a cidade” (Finley, 1977: 310): as relações cidade-campo entrariam em cena, traduzindo a complementaridade e a tensão entre ambos, a partir do foco centralizador da cidade: os proprietários de terras absentistas citadinos manteriam o elo cidade-campo, colaborando para a união dos dois em uma definição de cidade, e também para a tradução do espaço urbano como político-administrativo, e monumental, em contraposição ao campo,

historiadores a pesquisarem à fundo o papel das cidades no Império Romano, os estudos do espaço urbano vem assumindo contornos de uma abordagem em termos de sistemas interligados de atividades / lugares. Assim, por exemplo, Greene (1986) pôde mostrar em uma análise eminentemente realizada a partir das *surveys* arqueológicas, que longe de constituir-se como unidade produtiva e autárquica como as fontes escritas poderiam deixar entrever, muitas das mais importantes *villae* rústicas da Gália e da Itália eram verdadeiros centros de atividade social e talvez, em determinadas regiões, centros mais efetivos que os municípios em termos de difusão da cultura romana e, conseqüentemente de controle sobre populações autóctones (o que se define como romanização).

Certamente, as fontes para a história urbana e rural do mundo romano são muito mais abundantes — sejam elas materiais, textuais, visuais — do que as fontes para o estudo da cidade grega; e junto a isso, pode-se lembrar que a ambigüidade do conceito de *pólis* (muito mais marcada do que a noção de município) exerce um fascínio ainda difícil de se descartar entre historiadores e arqueólogos do mundo antigo (somente um tal fascínio seria capaz de explicar por que as novas técnicas de pesquisa arqueológica aplicam-se a regiões periféricas e a épocas remotas do mundo grego, deixando o modelo ateniense intacto). Mas de qualquer modo, é preciso dar ao avanço da Arqueologia suas reais dimensões: o espaço continua sendo, para os pesquisadores dos sistemas espaciais, da ordem da empiria.

Para nós, nem a opção historiográfica pela *pólis* e pela simbologia do espaço político, nem a opção arqueológica pela empiria, seriam adequadas ao estudo das experiências cotidianas do espaço urbano. Na perspectiva cotidiana, seria preciso, de fato,

problematizar o espaço como produto e produtor de relações sociais e assim, considerar como um artefato socialmente produzido — o espaço — se constitui também como matriz de interações sociais, além de um ingrediente estratégico nessas interações. É claro que, em se tratando de História Antiga, a noção de espaço (social) não pode ser aplicada como um postulado, mas antes deve abrir um campo de debates, sobre o espaço e o cotidiano *socialmente produzidos*, debate este que já vem sendo realizado no campo dos estudos arqueológicos de “espaços domésticos”, ou seja, das estruturas físicas das casas gregas (Kent, 1993)<sup>6</sup>.

Este debate deve incluir não somente uma discussão sobre as “fontes” e suas possibilidades, mas principalmente deve partir da possibilidade de uma abordagem cotidiana da História, a partir dos testemunhos com os quais efetivamente podemos contar — textuais, visuais, materiais. Nos textos literários, por exemplo, temos conceitos de há muito aceitos e “dados”, como espaço público e espaço privado, “casa”, cidade e campo, etc. Como pudemos constatar, temos inclusive um modelo de compreensão das relações sociais na *pólis*, baseado nesses conceitos que os textos literários atenienses apresentavam e reiteravam.

Mas esses conceitos “esgotam” todas as dimensões do espaço como *artefato*? A consideração do espaço como *artefato* — produto, *meio*<sup>7</sup> e matriz de relações sociais —,

---

<sup>6</sup> - Neste aspecto, tem-se dado preferência ao estudo de padrões de comportamento em termos de habitação, que poderiam ser inferidos a partir da análise arqueológica das casas. As noções de “sistemas de atividades”, e de “sistemas de alocação” (Rapoport, 1993), também são discutidas no campo da Arqueologia dos espaços domésticos, mais uma vez com referência a padrões possíveis de comportamento (Goldberg, 1999; Nevett, 1999).

<sup>7</sup> - A afirmação de C. Tilley sintetiza bem o locus do problema: “O enfoque alternativo começa por abordar o espaço como um *medium* antes que como um container para a ação, algo que se envolve na ação e não pode ser separado dela. Deste modo, o espaço não existe e não pode existir à parte com relação aos acontecimentos e atividades nos quais ele está implicado. O espaço é socialmente produzido, e diferentes sociedades, grupos

nos parece ser desconhecida dos estudos de História Antiga. Ela não se aplica à *pólis*, nem ao *oîkos* ou à “casa”, que costuma ser o correlato da *pólis* na tradição historiográfica. Entretanto, este espaço (social) pode e deve ser compreendido em História como “ingrediente” essencial a quaisquer estratégias de dominação, mas também a quaisquer táticas de resistência. Nesta necessidade, reside a importância de se investir na perspectiva de uma história do cotidiano; pois somente na vida cotidiana é possível entrever o espaço, ao mesmo tempo, nas dimensões do vivido (da experiência), do praticado, e do concebido (Lefebvre, 1973)<sup>8</sup>. E assim, por exemplo, mostrar como o *espaço cívico*, o espaço concebido dentro da lógica de um imaginário político que se apropria do espaço urbano da Atenas clássica, pode ser mobilizado cotidianamente no contexto de certas vivências, e de certas negociações nas interações dos cidadãos e dos habitantes, na cidade (*ásty*).

Refletindo sobre a perspectiva cotidiana da noção de espaço (social), vemos que se o espaço é produto e produtor de interações sociais, ele tem uma “história” intimamente ligada com a história de uma formação social. Mas não exatamente com a história linear de um grupo, de uma nação ou de uma instituição; a “história” do espaço é uma história de apropriações, de reconquistas, enfim, de *usos*. Podemos articular esses usos a uma história nacional, por exemplo, mas esta história nacional não esgota, e mais ainda, praticamente não se dá conta, dos diversos procedimentos que operam no espaço,

---

e indivíduos levam suas vidas em diferentes espaços. O espaço em si não pode mais ter algum significado. Não há o espaço, mas apenas espaços.” (1994: 10; trad. do autor).

<sup>8</sup> - Em *La Production de l'Espace* (1973: 7-81), Henri Lefebvre propõe uma definição do espaço socialmente produzido como a síntese de três momentos distintos: o de sua materialidade (a concretude do espaço, das construções, com as quais nos habituamos no dia a dia), o de sua concepção (planejamentos, urbanismo, adequação), e o de sua vivência cotidiana. Com isto, intenta superar a dicotomia entre o empírico e o conceitual na relação com o espaço.

cotidianamente. Assim, também o espaço “físico” não é um cenário para o desenrolar de acontecimentos históricos, mas um vetor dessa própria história.

Alguns estudos teóricos enfatizam essa produção do espaço como uma forma de linguagem concreta nas relações sociais. Michel de Certeau (1990), por exemplo, usa o paradigma linguístico para definir uma possível abordagem do espaço como prática, propondo ao mesmo tempo uma diferenciação entre *espaço* (a prática cujo paradigma é enunciativo) e *lugar* (o artefato produzido, que se apresenta à percepção e engendra a experiência de um *próprio*). Para De Certeau, o espaço é a prática do lugar, ou melhor dizendo, é uma forma de *sintaxe* para a *retórica* dos modos de uso, da apropriação do lugar. Em uma outra forma de abordagem, A. Rapoport (1982 e 1993) propõe as noções de “sistemas de atividades” e “sistemas de alocação”, no contexto de um enfoque do comportamento como uma forma não verbal de comunicação, através do uso do espaço (ou melhor, de padrões de uso, cuja inteligibilidade poderia ser construída por um estudo da combinação de sistemas de atividades e alocação). E deveríamos ainda mencionar as abordagens proxemísticas (Hall, 1990), como tributárias desse “paradigma discursivo”.

Todavia, o próprio Michel de Certeau (1990) nos fornece um outro caminho frutífero no questionamento da relação entre espaço e cotidiano, quando menciona a possibilidade de uma “visão polemológica do cotidiano”, e define a pertinência de noções como “táticas” e “estratégias”. Uma ação “estratégica” se caracterizaria pelo esquadramento de um espaço social, a partir de um lugar próprio, e assim se caracterizaria por um certo domínio sobre o espaço como campo de interações sociais. Deste modo, poderíamos compreender algumas formas de conceber o espaço, como o urbanismo mas também, por exemplo, como o “público” e o “privado” na Grécia Antiga,

como “estratégias” de intervenção no espaço cotidiano. E na medida em que forem tomadas como estratégias, essas formas de intervir podem ser consideradas produtos de um “autor”, à serviço de “alguém”, provocando efeitos planejados e efeitos inusitados. Uma ação “tática” teria como principal característica a ausência de um lugar “próprio”, e assim se constituiria como uma operação não autorizada, sobre a “lógica” de outrem; uma subversão da ordem das coisas, da ordem do espaço. Nesta perspectiva, os *modos de fazer* cotidianos seriam táticos. E como *modo de fazer*, as práticas de espaço, como o “habitar” na cidade dos atenienses, deveriam ser consideradas na perspectiva das “táticas de usuários”, na mesma medida em que são consideradas formas de conceber, modos de pensar ou modelos de ação.

Procuraremos mostrar como é possível, mesmo considerando basicamente os textos literários atenienses, fazer uma história de grupos sociais e suas interações cotidianas, a partir da perspectiva dos *modos de fazer*. Procuraremos, assim, propor caminhos para se superar o hiato entre material e não material, empírico e conceitual, que até hoje contribui para dificultar o trânsito entre duas disciplinas, mas que não tem sentido na perspectiva das práticas cotidianas. Pois no cotidiano, a solidez do empírico e do conceitual é posta à prova, a cada novo encontro, a cada nova transformação ou repetição.

## **1.2 - Abordagens do cotidiano: da reificação das relações sociais ao gênero de vida**

Como considerar objeto de estudo o cotidiano de uma cidade grega antiga? Um dos pontos mais característicos da noção de cotidiano é sua ligação à idéia de vivência: o cotidiano é vivido, antes de ser pensado, e assim perguntar-se acerca da vida cotidiana de

um grupo seria, de certo modo, ter a capacidade de vivê-la também. Mas isso não é possível se nos reportamos a sociedades históricas e muito menos ainda quanto maior for a distância que nos separa dessas sociedades.

Dentre todas as diferenças que nos separam dos atenienses do século V a. C., destaco a dupla distância no campo próprio ao historiador; a primeira é a temporal, que apaga uma experiência social como a da vida diária na imediatidade que lhe é característica; outra, é o caráter lacunar das fontes, e seu total “desinteresse” pelas coisas cotidianas. O cotidiano, a vida de cada dia para a qual Aristóteles cria uma classificação — é a vida da *oikia*, da casa e da família, (*Política*, Livro I) — é a “sujeira sob a unha”, as múltiplas e pequenas coisas das quais um legislador não deve tratar (Platão, *Leis*, VI). De fato, para considerar as “invenções do cotidiano” não seria preciso, como L. Giard, P. Mayol. M. De Certeau (1990), *viver* também o mesmo cotidiano daqueles a quem se indaga? Não seria preciso fazer a experiência do “lugar antropológico”, tal como ele se define por Marc Augé, “lugar comum” ao antropólogo e “sua” sociedade-objeto (1994)?

Certamente, não podemos realizar estudos “monográficos” baseados em experiências de campo; não podemos fazer uma “etnografia” do cotidiano na *pólis* ateniense clássica, pela simples razão de que aquele *lugar* não existe mais. Mas este “porém” não foi obstáculo a diversas histórias da vida cotidiana, que trataram da descrição dos hábitos, das rotinas, da vida material daquela sociedade (Flacelière, s.d.; Maffre, 1989; Picard, 1946, dentre outros).

Comum a essas obras está o não questionamento da noção de cotidiano e, portanto, a equivalência entre uma experiência moderna do dia a dia e a vida (cotidiana); e comum, também, o caráter descritivo do discurso do historiador. Se em C. Picard isso se

materializa em um estudo do “lazer” ou daquilo que os atenienses faziam quando não estavam ocupados com suas decisões políticas (a vida ou a vida privada), em Flacelière — e em certa medida também em Maffre — a história da vida cotidiana perscruta uma realidade mais “real” do que aquela derivada dos testemunhos literários. Sobretudo, descobrem-se alguns temas comuns: uma história da “vida” dos atenienses do período clássico diz respeito às festas, às relações familiares, ao casamento, ao banquete; e para Flacelière, concerne também à educação das crianças, aos hábitos alimentares, de higiene, ao vestuário, etc. E o espaço, urbano, rural ou construído, é um *cenário*, acompanhado de considerações sobre clima, vegetação, hidrografia, fertilidade do solo.

Em um livro bastante conhecido pelos historiadores do mundo grego antigo, o autor se propõe a abordar a vida cotidiana (Flacelière, s.d.). Define sua abordagem como portadora de uma visão realista do mundo grego, na medida em que se preocupa em descrever as atitudes banais, as maneiras de viver, os hábitos, por vezes inescrupulosos e nada elegantes, dos atenienses comuns no século de Péricles. Contrapõe sua história do cotidiano às histórias monumentais, preocupadas com as idéias, os modelos políticos, a religião grega, criadoras de uma imagem deturpada, exageradamente bela e exemplar, dos gregos antigos. Na sua vida cotidiana, o lugar é um cenário, para práticas (impensadas, repetitivas, habituais), da vida diária (anônima, comum). E este cotidiano é o oposto do lugar-paradigma — a *pólis* —, da ação política e do discurso filosófico. Insurreição do feio contra o belo? Subversão da Ordem pela Verdade dos fatos?

Flacelière comenta, em sua “visão de conjunto”:

“Fase privilegiada e brilhante, a do século de Péricles? Não estou certo que a leitura dos capítulos precedentes dela forneça uma idéia suficientemente elevada... Quando

se narra a vida cotidiana de um determinado país, num determinado momento, condenamo-nos a mostrar sobretudo o exterior das coisas e, dentro deste, o mais vulgar do seu exterior, que é precisamente o mais 'quotidiano' (...). Este livro, tal como é, poderá servir de antídoto a uma certa literatura francesa e estrangeira que, a partir do Renascimento, apresenta aos leitores uma Grécia ideal, imaginada, sonhada, mas não real." (s.d.: 302).

Aquilo que podemos criticar nessa visão da história do cotidiano como "antídoto" à "miragem grega" não é propriamente este seu ideal — a miragem grega existe realmente. Mas ao deslocar o foco, do belo ao feio ou do "limpo" ao "sujo", a vida cotidiana que Flacelière detalha acaba por apresentar o reverso de uma mesma moeda: a "vida cotidiana" desmascara os ideais de uma civilização sobre a qual em toda uma historiografia tradicional prevalecia o "Belo". Mas usa as armas da mesma historiografia tradicional, e não critica nem seus pressupostos, nem o seu diálogo com as fontes, basicamente literárias. Não temos, ao termo do livro, uma visão mais realista dos antigos gregos; e apesar de, em certos momentos, aproveitarmos algumas informações interessantes, o resultado geral acaba sendo o de uma visão *reificada* da sociedade grega, tanto quanto a estilização dessa mesma sociedade provocava sua redução a um conjunto de ideais e objetos artísticos.

A reificação da vida cotidiana dos antigos não é o caminho de uma pesquisa histórica na perspectiva do cotidiano. Mas ao mesmo tempo, a impossibilidade de "viver" no cotidiano dos antigos atenienses, não deve ser um obstáculo para uma investigação do cotidiano como modo de vida social. Se os estudos do grupo de Michel de Certeau fizeram uso de uma "etnografia" como forma de compreender as invenções do cotidiano, isto aconteceu porque eles tinham em foco a sociedade francesa contemporânea. Em nosso caso, precisaríamos ainda descobrir como penetrar em uma experiência do cotidiano que seria a

dos atenienses do período clássico (não ousamos ainda generalizar para os gregos antigos), e a partir daí realizar nossa análise, ao mesmo tempo histórica e antropológica.

Mas os atenienses “tinham” uma vida cotidiana? Para Agnes Heller, por exemplo, toda e qualquer sociedade se **consolida** no cotidiano (1985). Isto quer dizer que, para ela, na “imediatidade” das relações cotidianas, cria-se a coesão social através de processos de educação, assimilação ou mesmo de coerção. Em uma passagem sobre “os gregos antigos”, Agnes Heller afirma:

“ Para a população livre da Ática do século V antes de nossa era ocupavam o lugar central da vida cotidiana a atividade social, a contemplação, o divertimento (cultivo das faculdades físicas e mentais), e as demais formas de atividade agrupavam-se em torno destas numa gradação hierárquica” (18).

Seria isto a vida cotidiana? Vemos operar aqui o mesmo tipo de “reificação” presente em C. Picard, por exemplo; reificação que transforma o cotidiano em um “estilo” de vida dos cidadãos, e de uma elite dentre eles, aquela que escreveu, que quis deixar para a posteridade uma imagem que conectava a legitimidade da ação política de um grupo, à sua capacidade (econômica e social) de se dedicar ao “ócio” (*scholé*). Política e “ócio” eram, em verdade, dois paradigmas do cidadão ideal, na filosofia e na política do século IV a.C. Não há escrito político, filosófico ou ético que não participe neste imaginário; mas não se encontra o *estilo* de vida nessa descrição de hábitos da vida cotidiana. Os hábitos salutarés ao homem livre não devem ser assimilados ao *estilo* e muito menos ao cotidiano social que se procura compreender.

Em um dos estudos teóricos e epistemológicos mais importantes da atualidade sobre o cotidiano como dimensão da vida social, defende-se o ponto de vista de

que a “vida cotidiana” somente existe no mundo moderno e nas sociedades capitalistas (Lefebvre, 1958; 1961; 1991). H. Lefebvre tem razões para afirmar essa conexão histórica entre a reprodução do capitalismo e a *cotidianidade*: a *cotidianidade* deve proporcionar um caminho de elucidação do fenômeno da modernidade e do como se produz a alienação do homem moderno. *Cotidianidade*, modernidade, alienação seriam termos inseparáveis de uma relação freqüentemente contraposta ao *estilo* de vida das sociedades antigas. A modernidade seria desprovida de *estilo*, caracterizada pela “nostalgia do estilo”:

“Entre os incas ou os astecas, na Grécia ou em Roma, um estilo caracterizava os mínimos detalhes: gestos, palavras, instrumentos, objetos familiares, vestimentas, etc. Os objetos usuais, familiares (cotidianos), ainda não tinham caído na prosa do mundo. E a prosa do mundo não se separava da poesia. Nossa vida cotidiana se caracteriza pela nostalgia do estilo, por sua ausência, e pela procura obstinada que dele empreendemos.” (1991: 36).

Ao contrário do “estilo” de vida dos gregos antigos, tal como comentado por Agnes Heller, o *estilo* de que nos fala Lefebvre nos parece estar mais próximo de uma prática social que não se separa da consciência se si produtora das obras, momento histórico em que a reificação do mundo “objetivo” não comandava ainda a expressão (como acontece com a “metalinguagem” da modernidade). O *estilo* não está apenas nos costumes “diários”, mas nas práticas e nas obras. A vida alienada em sua *cotidianidade* é vida cotidiana e não *estilo* de vida, para Lefebvre. Entretanto, o que fundamenta o estudo que este filósofo realiza sobre essa *cotidianidade*, é a possibilidade de reconduzir o “cotidiano” do mundo moderno, ao *estilo* de vida. A *cotidianidade*, a fugacidade das experiências “terceirizadas” da vida e do mundo modernos, deve ajustar-se ao que nela, como nível de

reprodução social no capitalismo, pode tornar-se germe da produção de um mundo novo, de reencontro com o estilo de vida<sup>9</sup>. Mas se a cotidianidade, sendo oposta ao *estilo* é também a possibilidade de seu reencontro, ela certamente participa naquilo que a noção de *estilo* traz em si: um modo, um “como”.

Compreendemos que a cotidianidade seja esse “como” do cotidiano no mundo moderno. De fato, nós experimentamos a vida cotidiana como um processo de repetição de hábitos impensados, desde pegar a condução até almoçar, fazer compras, lavar a roupa. O cotidiano leva ainda a marca do ritmo repetitivo, do tempo enfadonho, da vida material, e se desvaloriza do ponto de vista do conhecimento ou da ação: o conhecimento, para ser considerado verdadeiro, deve ultrapassar o cotidiano, retornando a ele como “ciência”; e a ação, para ser “consciente” precisa superar a dimensão cotidiana da vida. A aparente mesmice de nossas relações cotidianas não nos leva nem ao saber, nem à consciência.

Para Lefebvre, essa alienação com relação à vida material, ao espaço e à sociedade (às interações) é o fundamento do cotidiano como experiência. Concordamos com Lefebvre quando ele afirma que os antigos não conheciam *este* cotidiano; concordamos com H. Lefebvre quando ele sugere para nós que os atenienses não experimentavam a vida diária como *cotidianidade*. Mas os gregos, e os atenienses pelo que nos interessa, tinham um *estilo*, segundo Lefebvre. Poderia este *estilo* definir para eles uma experiência do cotidiano como gênero de vida, como dimensão da *apropriação* de uma realidade social?

Para discutir a possibilidade de um discurso sobre o cotidiano dos deuses

---

<sup>9</sup>- Este "germe" não está presente em Agnes Heller, para quem a práxis, como atividade humano-genérica, só é possível no alcance da consciência política e moral, que não fazem parte do âmbito imediato, repetitivo e

gregos, Detienne & Sissa (1990) baseiam a força da vida cotidiana - o “cada dia” - na força de uma experiência da vida em um *dia*<sup>10</sup>, cuja compreensão não se esgota em uma idéia de duração. Para os autores, a vida diária é um gênero de vida<sup>11</sup>.

Marcel Detienne e Giulia Sissa chamam a atenção daqueles que negam a validade de uma análise da vida cotidiana entre os gregos antigos, para o fato de que estes últimos reservavam um lugar extremamente importante para a categoria “dia”. Segundo eles, os gregos antigos não separavam do “dia” a compreensão do *aión*, da vida, força vital e facticidade, profundamente ligada à mortalidade do gênero humano. Os autores percebem, assim, uma primeira relação fundamental da experiência do cotidiano (vida em um dia), com a mortalidade humana, e com o princípio vital humano, um princípio físico baseado na capacidade de respirar, de adquirir energia. Um segundo ponto definidor de uma experiência da vida “em um dia”, segundo os autores, estaria na relação entre a “vida diária” e uma percepção de que, na jornada, os mortais *agiam*: o “cuidado”, o afazer, deveriam ser próprios àqueles que viviam a vida no dia, ao contrário dos deuses. E assim, Marcel Detienne e Giulia Sissa mostram que é pelo “espelho” que a vida cotidiana proporciona,

---

pré-conceitual da vivência cotidiana.

<sup>10</sup> "(...) a noção de dia implica a de gênero de vida, pois os dois termos se unem na idéia que modela, com tanta força, a concepção grega do tempo na idéia de vida (...)" (Detienne & Sissa, 1990: 17)

<sup>11</sup> - Detienne e Sissa não explicam o que chamam "gênero de vida", o que nos leva à conclusão de que eles têm em mente o *aión* grego, isto é, a substância vital ligada ao homem enquanto mortal. *Aión* quer dizer ainda o destino, o trajeto da vida de um homem na herança de seu *génos*, gênero, raça, família (ver a bela passagem da *Iliada*, VI, vv134-169). Neste trabalho, concebemos e voltaremos a afirmar o cotidiano como modo da vida social. É necessário observar que esta compreensão do modo de vida é mais tributária de noção de *aión* do que do conceito geográfico "gênero de vida". Isto por se fundamentar em uma tentativa de entender como, nas interações e nas práticas, não há termos, mas encontros, relações. A noção de gênero de vida debatida pela geografia humana implica na separação entre o grupo e o meio geográfico, cujo relacionamento pode ser de condicionamento, adaptação: *o centro de interesse da geografia humana é o feixe de laços que liga um grupo, de um lado a um sistema econômico e social de produção, de outro a seu suporte espacial* (Derruau, 1963: 113). Quando dizemos *modo de vida*, referimo-nos ao cotidiano como espaço e tempo segmentados em uma totalidade, e não ao gênero de vida de um povo. A noção restringe-se, localiza-se, proporcionando um campo de visibilidade particular - uma perspectiva local, talvez - sobre uma totalidade social. A modulação do cotidiano pode reunir os "homens" e as "coisas" nas interações que se

que Homero — o “antropólogo” — fabrica em seus poemas as tramas de uma sociedade dos deuses, com afazeres, relações de parentesco, intrigas e romances, dores e penas.

Pode uma sociedade que atribui aos mortais a qualidade da vida *no dia*, das preocupações diárias, não ter conhecido uma vida cotidiana? Esta investida de Marcel Detienne e Giulia Sissa pela história do cotidiano, embora não diga respeito ao período, nem ao tema da *pólis* ateniense clássica, nos ajuda a abrir um pouco mais a nossa “porta de entrada”, para uma história do cotidiano na Atenas clássica. Os textos trazem uma experiência do cotidiano? Os textos literários da Atenas clássica abordam uma experiência do cotidiano quase que de “passagem”, mas com uma característica peculiar: trata-se, sempre, dos detalhes ligados à jornada, à vida no “dia”. Portanto, o modo de vida cotidiano deve começar a ser explorado, naquilo que ele suscita como formas de visibilidade de um campo social e de uma história, a partir daquilo que se articula à vida em um dia ou ao “efêmero”. Assim, este “cotidiano” pode ser um modo de vida, um *cotidiano social*, na medida em que o “dia” produziu uma unidade, uma categoria, pela qual aquela sociedade criou paradigmas, identificou-se. Este cotidiano inserido no social não pode corresponder ao cotidiano estruturante de qualquer sociedade; nem todas as sociedades produziram, na percepção e na experiência de uma dimensão das práticas o modo de vida no “dia”, não apenas como categoria ou modo de contar o tempo, mas como espaço-tempo de práticas sociais. E também não pode ser confundido com a *cotidianidade*, a antítese moderna do *estilo* de vida, e a principal responsável pela nossa dificuldade em relacionar o cotidiano a uma história.

---

apropriam de “lugares” e de “tempos”.

### 1.3 - Uma história possível

Por que a vida cotidiana? Por que Atenas e os gregos, estes que estão tão longe, e tão inatingíveis em seus paradigmas e modelos? Neste caso particular, a tentativa de focalizar a história de uma sociedade pelo viés do cotidiano se justifica pelo excesso de formalismo, derivado justamente de uma percepção arquetípica dos gregos que nós, como “herdeiros”, insistimos em cultivar. A sociedade que se produziu como *pólis*, como comunidade política e cidade, foi re-produzida também historicamente como um espaço de práticas cotidianas. Como se relaciona o espaço concebido da geometria, o espaço percebido e vivido como profundamente político e centrado no "cívico", na preeminência do *dêmos* (democracia), com essa espacialidade no modo de vida diário, que pode ser visualizada naquilo que dizem os textos “literários”?

De fato, no que se refere aos atenienses do período clássico, temos muitas dessas operações “discursivas”, propostas, projetos de consenso, naquilo que costumamos chamar de “literatura”. É certo que já se percebeu, nesta literatura, a ação ideológica de grupos de elite, e a parcialidade como testemunho histórico sobre aquela sociedade. Mas já se percebeu aquilo que nela se pré-concebe, e principalmente aquilo que dela emerge quando o assunto toca levemente uma experiência de “vida cotidiana”? A *pólis* no cotidiano está presente nos mesmos textos “literários” que visam construir uma imagem da comunidade política em torno de noções como cidadania, espaço público, enfim, em torno de uma teoria do Estado. Mas até o presente momento, desconheço estudos que ultrapassem, nesses textos, o fio da teoria do Estado. Enfatizo este ponto, porque ele é de fato nossa porta de entrada a essa “história no cotidiano”, para a Atenas clássica. Seria

impossível partir de um universo de práticas cotidianas, se grande parte dessas práticas não “servisse” às principais representações do espaço urbano e do espaço político ateniense, e não produzissem, no discurso, representações sobre a vida cotidiana.

Isto nos leva a considerar o problema da relação entre práticas e representações. Se o que temos em vista é uma história no cotidiano e do cotidiano, temos que estar preparados para lidar com o “fato” de que, nas operações cotidianas, práticas e representações perdem suas aparentes unidades conceituais, para ganhar vida como instrumentos de ação, e assim pré-concebidos são postos em risco, agenciados de tal ou tal forma.

Por isso, o cotidiano como campo de investigação envolve mudanças de postura quanto às práticas e quanto às representações, mudanças estas que vão se concretizar no diálogo com as fontes. Conceber um texto como uma estratégia de intervenção, um artefato como um catalizador, um “vetor” de relações sociais (Meneses, 1983); conceber uma imagem visual como um projeto de identificação ou de consenso; conceber uma sociedade sempre “em alerta”, “tensa”, em estado contínuo de “negociação”, envolvendo produções de objetos, e de sujeitos, isto é o que é preciso fazer e o que ainda não foi feito na historiografia da Grécia Antiga, nem por quem está no lado das “práticas”, nem por quem se manteve do lado das “representações”.

No discurso das *Leis* de Platão, por exemplo, a organização do texto nos leva em direção à filosofia platônica ou à ideologia de um grupo oligárquico, tanto faz. Mas seus desvios banais, suas reiterações que não parecem carecer de explicação, são o elo com a eficácia cotidiana das representações que se quer postular. O que se propõe, se propõe a uma dada sociedade histórica e não a uma coletividade ou individualidade abstrata e

universal. O mesmo se pode dizer em relação à mulher na cidade grega: ela não produziu seus textos, mas sua presença na vida social é suficiente para que diferentes discursos se produzam dela e por ela. Desqualificaremos essa produção se tivermos em mente seus enunciados e seus enunciadore, mas não se pensarmos em termos de *senso comum*, em como sentidos partilhados, negociados, surgem em muito maior profusão do que se imagina, em meio aos enunciados de dominação pura e simplesmente.

Ao invés de “práticas e representações”, modos de fazer, em suas estratégias e táticas de produção de “coisas”, mas mais fundamentalmente de “sentidos” implícitos, compartilhados, negociados. Operações, que animam a vida cotidiana. É nesse sentido que compreendemos a correlação entre a produção de uma dimensão cotidiana da vida social, a produção do espaço (social), e as diversas formas de interação entre agentes, muitos dos quais podem ser encontrados “em ação”, somente quando se abre um campo de visibilidades sobre o cotidiano. Assim sendo, façamos uma tentativa de separar a noção de “prática”, da idéia de produção material ou manuseio de um objeto. Pois a re-produção de um modo de vida através das práticas cotidianas subentende mais do que essa percepção da prática como relação material entre sujeito e objeto. Aparentemente, isto acarreta uma confusão entre artefatos e idéias. Mas se as “coisas” tem seus “direitos” no que se refere a noção de “prática”, muito menos perceptíveis são os direitos dos discursos enquanto “coisas”, “objetos”, manuseados, apropriados e retorcidos na vida cotidiana.

Casa e Cidade, homem e mulher, público e privado, rural e urbano, identidade e alteridade, na História dos antigos gregos as díades multiplicam-se. E com elas, multiplicam-se critérios aceitos, premissas, pontos de partida teóricos e metodológicos, muitas vezes discutíveis, como por exemplo no caso da equiparação entre sociedades

mediterrâneas (especialmente as muçulmanas), e as sociedades da Grécia clássica (Sourvinou-Inwood, 1995). O formalismo, na maioria das vezes, impede que se verifiquem diferenças sutis e fundamentais, entre aquela sociedade histórica e a nossa.

Sabemos que o modelo social dominante na Atenas clássica era o do cidadão. Mas sabemos também que a cidade não era habitada apenas pelo cidadão, e sabemos que o cidadão, na sua vida de cada dia (*kath'heméran*), tinha suas preocupações voltadas para o provimento do necessário a sua própria vida e à sua casa; se fosse um desses “ociosos”, teria ainda a preocupação de manter e reunir seus “amigos”. Em *As Vespas*, de Aristófanes, a personagem Bdelicleonte constrói todo o seu argumento (v.855 e segs.), a partir da preocupação com a distribuição do “botim” do império ateniense: afinal, ser um cidadão significava ter direitos sobre este botim. Portanto, das representações políticas escapava toda uma esfera de interações sociais que não tinham como ser apreendidas em termos de *pólis*, *politeía*, civismo, etc. Essas interações pertenciam ao âmbito de uma experiência do cotidiano.

O objetivo da história da vida cotidiana não pode ser o de aproximar-se do real, pois esse “real” ainda o será apenas em relação a uma perspectiva de abordagem; mas é justamente na perspectiva que reside o problema e o objetivo de se refletir sobre uma noção de cotidiano como *cotidiano social*. O cotidiano que colocamos em questão não é este impensado capaz de fazer emergir a real sociedade grega. Trata-se de um modo de vida, uma dimensão da vida social em que as interações sociais se articulam à práticas de um espaço concebido, praticado, e vivido a um só tempo. Para abordá-lo, é necessário, antes de tudo,

demonstrar a presença, a importância e o *uso* da “vida cotidiana” entre os atenienses no período que aqui nos interessa.

Isto nos leva ao encontro de uma história do cotidiano, mas não de acordo com o primeiro encontro, aquele de Flacelière (s.d.), e outros. Estes tiveram o mérito de trazer para a história fatos e explicações de fatos através de fontes materiais (arqueológicas), de certo modo desafiando a historiografia tradicional, toda ela fundada sobre a “exegese” da literatura grega. Mas a pretensão de estar descrevendo uma “realidade”, de estar narrando fatos mais “reais”, por oposição a uma “miragem grega”, nada tem a ver com a finalidade da história do cotidiano. O que queremos é basicamente mostrar esses modelos em operação: como operavam, para quem operavam, e por que; juntamente com isso, encaminhar uma resposta à pergunta: que sociedade se descortina a partir da operação desses modelos, igual ou outra? Trata-se, assim, de algo mais próximo da busca de M. De Certeau (1990), por uma perspectiva “ao rés-do-chão”.

Com efeito, hoje o saber histórico volta cada vez mais a sua atenção para os fatos que não têm por característica a de serem “memoráveis”. “Saio da vida para entrar na História” é um enunciado que não definiria mais sozinho a relevância de um objeto. E por isso mesmo, os historiadores têm de lidar com um novo “problema existencial”: contentar-se com pouco.

Conhecer o passado para agir sobre o presente enquanto tal, eis um objetivo que vem sendo redimensionado, na mesma medida em que deparamos em nossa prática acadêmica com a dissolução dos grandes blocos de oposição: socialismo e capitalismo, real e ideal, indivíduo e sociedade, inconsciente e consciente, natureza e cultura, mito e ciência. Atualmente, embora isto não seja um ponto consensual entre os historiadores, procura-se

por respostas a questões mais restritas, mais locais, focalizações jamais consideradas anteriormente porque se partia do princípio de que só uma compreensão global do processo histórico seria capaz de armar os sujeitos coletivos da História para transformar o presente. Parafraseando Michel de Certeau (1990), teríamos passado — hoje em diversos campos de saber — das ações estratégicas, dos olhares amplos sobre espaços, tempos e práticas, a uma experiência da ação tática, uma ação de guerrilha, que lança um foco de luz sobre um aqui e um agora que não são simples constatações, *insights* fotográficos, mas visibilidades de campos possíveis de exercício de poderes e demarcações de prerrogativas; espaço político, portanto. Este modo de ver é fundador dos modernos estudos de vida cotidiana. Percebe-se que se trata de mais do que um objeto a ser estudado pela História; trata-se de um novo problema que exige a construção de um novo campo de investigação.

Abordar historicamente a vida cotidiana, é construir um objeto histórico e não selecionar e delimitar *a priori* um conjunto de coisas e comportamentos. Nas relações cotidianas as categorias recebidas, os modos herdados de fazer, de sentir, de pensar, são expostos a riscos empíricos, riscos das contingências que temperam essas relações. Portanto, não se trata das coisas ou do encontro dos sujeitos com uma vida material. Trata-se de interações, de combinações, de produção de coisas, assim como de sentidos.

Todas essas considerações nos retiram a possibilidade de reificar os indivíduos, seus hábitos e sua “cultura”, no cotidiano. E nos sugerem que a história no cotidiano e do cotidiano tem como postulado básico o de aceitar as contradições, de aceitar não resolver problemas, mas apontá-los, nas formas em que eles nascem. Diria que um novo “método” deveria ser racionalizado; não aquele que elege os padrões de cientificidade para compreensão do passado e das transformações que desaguarão no presente, mas

aquele que trata as sociedades passadas como nossos “sextas-feiras”, nossos duplos e diferentes, cuja ligação com o presente não está tanto numa cadeia de acontecimentos mas em evidenciar para nós, que nós não fomos sempre os mesmos e mais, que eles tinham formas de se reinventar que nós temos ou que nós perdemos. E, enfim, que isto não é uma curiosidade, mas uma questão de sobrevivência, uma questão de luta, uma questão política, para nossa situação presente.

## Capítulo 2

### ***Ephémeros: o cotidiano como um modo de vida***

No capítulo que se segue, proponho a realização de uma análise crítica sobre algumas categorias ligadas à experiência do cotidiano, particularmente aquela do *dia*, em sua conexão com empregos de tempo, espaço, ocasiões e interações. Trata-se de construir as bases sobre as quais reivindicamos a possibilidade de abordar um cotidiano *social*, relativo à vida dos atenienses no período clássico, e vinculado ao espaço urbano. O debate sobre os modos de conceber, assim como sobre as formas de sensibilidade suscitadas por uma experiência do “dia”, deve realizar-se a partir da leitura de alguns textos, escolhidos por estruturarem discursos sobre uma concepção, uma experiência e certas operações efêmeras (ou seja, pertencentes ao *dia*). Começamos pelos *Trabalhos e os Dias*, poema do século VII a C., cuja ligação ao tema — construção de uma experiência histórica de cotidiano — nos parece clara, à primeira vista; e prosseguimos com a leitura das *Vespas*, comédia de Aristófanes, do final do século V a. C., das *Leis*, de Platão (começo do século IV a.C.), e da *Política*, de Aristóteles (meados do século IV a.C.).

#### **2.1 - Os *Trabalhos e os Dias*: tempo, espaço, práticas, agentes e interações**

Entre os classistas, o poema *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, é bem estudado, sob diversos ângulos: como exemplar de um gênero literário da poesia arcaica (Lafer, 1991), como testemunho de uma forma de religiosidade (Burkert, 1985), como

narrativa mítica (Defradas, 1965; Goldschmitt, 1950; Vernant, 1992). Em todos esses estudos, manifesta-se o cuidado primordial com idéias, esquemas de pensamento, formas de expressão e conceitos abstratos (trabalho, justiça, etc). Ao mesmo tempo, os estudos históricos podem ter contribuído para inserir esse poema de Hesíodo nos conflitos de uma época, mas ainda não ultrapassaram a fronteira artificial que eles mesmos ajudaram a erigir, entre “texto” e “realidade”. E naquilo que parecia óbvio, ou seja, como um relato cheio de preceitos fundados em uma determinada experiência da vida cotidiana, deste modo de vida que o próprio nome do poema carrega, os estudiosos passaram praticamente despercebidos. Talvez porque a tentação da familiaridade fosse extrema: afinal, afirmar a correlação entre os trabalhos e os dias não deixa de ser uma “banalidade”.

É precisamente nessa banalidade que reside um problema: o cotidiano, o “efêmero”, segundo uma tradição grega característico da vida biológica do homem entre nascimento e morte (Detienne e Sissa, 1990), se produz sobre um determinado modo de conceber, viver e experimentar o “dia”. Como considerar essa experiência *a priori* como equivalente a nossa? Ora, a análise de *Os Trabalhos e os Dias*, como se espera demonstrar, serve como exemplo de que o estranhamento é a melhor atitude quando se trata de considerar problemas históricos enraizados em objetos que, entre nós, são considerados banais.

Em meados do século VII a. C., um proprietário rural da Beócia indignava-se com a injustiça cometida por um irmão na partilha dos bens. Esta indignação resvalava em uma crítica, que talvez tenha sido comum na época, aos chamados “reis”, homens poderosos da cidade de Ascra — os “devoradores de presentes”. Desta indignação

fabricou-se o poema inspirado pelas Musas, de cunho admoestatório, conhecido como *Os Trabalhos e os Dias* (*Erga kai Hemérai*).

*Erga kai Hemérai* é um poema de cunho religioso e moral, pouco indica sobre assuntos positivos, como as técnicas, e mantém seu foco sobre a agricultura, a geração de filhos e, de forma superficial, a construção de navios. Sobretudo, carece da lógica expositiva de algo que pudesse ser por nós compreendido como um manual. Os “feitos” e os “dias” são, em contrapartida, quadros de um comércio com os deuses: o puro e o impuro, as práticas agrícolas conforme os momentos apropriados; dos dias apropriados; o sacrifício, enfim, tudo aquilo que reafirmasse, primeiro, que o homem hesiódico vivia na idade da raça do ferro, e depois tudo aquilo que re-atualizasse, nos dias vividos pelos homens comedores-de-pão, as condições de sua convivência com as potências divinas (narradas no mito de Prometeu - Pandora, vv. 42-105). Neste sentido, *Os Trabalhos e os Dias* não nos informa diretamente sobre a rotina do trabalho agrícola do camponês beócio no período arcaico, mas nos deixa a indicação de que o dia a dia desse camponês era expressão de um relacionamento com esferas mais amplas do que as da vida material ou da subsistência. O dia a dia ritmava a consciência dos homens situando-os no mundo e no tempo. Tanto o *pónos* (as fadigas dos trabalhos, o esgotamento físico e mental) quanto as *hemérai* faziam parte desta consciência de si ou dessa identidade.

Sobretudo, surgem em *Os Trabalhos e os Dias* dois pontos básicos em se tratando do “dia” como qualidade de um modo de vida: primeiro, uma certa definição do emprego do tempo e do espaço, fundada na experiência corporal do homem que vive no

“dia”, o homem como criatura mortal<sup>1</sup>. Depois, derivando desses modos de emprego de tempo e espaço, definem-se formas de sociabilidade e agentes, característicos da vida do homem que despende seu esforço físico no *dia*.

Este segundo ponto fica mais claro, quando Hesíodo “conta” a seu irmão a estória das cinco raças (*génos*, vv.106-201), que propõe uma compreensão da vida dos homens baseada em cinco ciclos: o da raça de ouro, o da raça de prata, o da raça de bronze, o da raça dos heróis, e o da raça de ferro. No ciclo da raça de ouro, diz ele, os homens não envelheciam; viviam como os deuses, sem cuidados e em festins, morriam em sono, e nutriam-se sem trabalho (vv.109-126). No ciclo da raça de prata, os homens cresciam por cem anos, e morriam antes de atingir a adolescência, por insensatez, pois não queriam sacrificar aos deuses (vv.127-142). No ciclo dos de bronze, os homens morriam de sua própria violência; eram assombrosos, e “a morte pegou-os negra” (vv.143-155). Os heróis que lhes seguiram, foram todos aqueles dos épicos — Aquiles, Heitor, Menelau. Morreram, mas habitam a Ilha dos Bem-Aventurados: a morte não os pegou negra, silenciosa e sombria, como ela se apossa dos que descem ao Hades (vv.156-173). Por fim, eis que se vive entre os da raça de ferro (vv.174-201):

*“Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia  
Cessarão de labutar e penar e nem à noite de se  
Destruir; e árduas angústias os deuses lhes darão  
Entretanto a esses males bens estarão misturados.  
Também esta raça de homens mortais Zeus destruirá,*

---

<sup>1</sup> - “Vida” e “esforço” remetem a sensações do corpo, mais que a conceitos gerais. Essa experiência física, enfatizada pelos usos de *érgon*, *aérgon*, *bion*, é a existência na duração do dia: *ep’êmati* ou “sobre o dia”, o esforço que se realiza “em um dia”, e não “em um ano”. Espécie de cálculo temporal, certamente, e neste ponto, unidade elementar do “esforço físico”. *Ergón* e *Bion* encontram-se no “dia”.

*No momento em que nascerem com têmporas encanecidas.  
 Nem pai a filhos se assemelhará, nem filhos a pai; nem hóspedes  
 Hospedeiro ou companheiro a companheiro,  
 E nem irmão a irmão caro será, como já havia sido;  
 V o desonrar os pais tão logo eles envelheçam  
 E vão censur -los, com duras palavras insultando-os;  
 Cruéis; sem conhecer o olhar dos deuses e sem poder  
 Retribuir aos velhos pais os alimentos;  
 [com a lei nas mãos um do outro saquear  a cidade]  
 graça alguma haverá a quem jura bem, nem ao justo  
 nem ao bom; honrar-se-  muito mais ao malfeitor e ao  
 homem desmedido; com justiça mão, respeito não  
 haverá; o covarde ao mais viril lesar  com  
 tortas palavras falando e sobre elas jurar .  
 A todos os homens miseráveis a inveja acompanhar ,  
 Ela, malsonante, malevolente, maliciosa ao olhar.  
 Então, ao Olimpo, da terra de amplos caminhos,  
 Com os belos corpos envoltos em alvos véus,  
   tribo dos imortais irão, abandonando os homens,  
 Respeito e Retribuição; e tristes pesares v o deixar  
 Aos homens mortais. Contra o mal força não haverá!”  
 (vv. 176-201)<sup>2</sup>*

As quatro primeiras raças mortais às quais se faz menção vivem em um tempo e um espaço indefinidos. Na raça de ferro, em contrapartida, o “dia” faz sua aparição. Certamente, isto pode se explicar pelo fato de que   quinta raça pertenciam os homens aos quais o poeta se dirigia, e por isso sua narrativa traz mais “detalhes”. Mas esta explicação deixa escapar justamente a natureza desses detalhes. A raça do ferro vive no  nicoa dos ciclos cuja descrição parte de uma necessidade de “cotidiano”. Os homens tem de labutar, no dia e na noite; têm que realizar algo, fazer algo incessantemente,

---

<sup>2</sup> -Trad. de Mary de C. N. Lafer.

repetidamente, para garantir seu sustento (o alimento), sua descendência e mesmo seu lugar na ordem das coisas. O que é efêmero vive entre o dia e a noite. *Pot'êmar*: na duração temporal do dia, o homem labuta e pena, se esgota e se esforça. Por outro lado, o próprio desta raça, que Zeus começará por destruir, não é uma qualificação genérica (nunca envelhecer, como é característico dos mortais da raça de ouro; louco excesso, atributo dos homens da raça de prata; etc); são, com efeito, relações humanas: semelhança entre pai e filho; *philia* entre irmãos, companheiros, hóspedes; respeito entre pais e filhos. Assim, essa raça malsã desaparecerá um dia, quando ela entrar em contradição nos seus elos principais: a relação dos pais e dos filhos (a semelhança, o sustento, o desrespeito em palavras), os elos de hospitalidade que perfazem alianças, os laços de parentesco e a parcialidade da justiça (nas cidades), e enfim a inveja (*zêlos*, em acepção negativa), que antes de ser um vício em termos éticos, é uma forma de significar o resultado de uma determinada “apresentação”, uma projeção de si mesmo em outrem, dentro da competição (a “boa” e a “má” luta). O ciclo da raça do ferro é, sobretudo, *social*.

Agentes privilegiados dessa sociabilidade são as mulheres e os vizinhos, em relações como o casamento, a hospitalidade e a solidariedade em geral. Os vizinhos são aqueles que acorrem sem desatar os cintos, ou seja, aqueles que moram perto, que estão por perto. Nessas referências espaciais, o termo para “habitar”, “morar”, é *naietáo*, expressão puramente espacial, que define uma relação de contigüidade, de extensão, combinando-se de forma apropriada com o “sobre a terra”, espaço generalizado da experiência humana.

Hesíodo tece considerações sobre a relação com vizinhos (*geíton*):

*“convida quem te ama para comer e deixa quem te odeia; / convida sobretudo aquele que mora próximo de ti, / pois se alguma coisa estranha acontecer em teu lugar / os vizinhos sem atar o cinto acorrem, os parentes não. / Flagelo é um mau vizinho, quando um bom vantagem é. / Tem fortuna quem tem a fortuna de um bom vizinho ter; / nem um só boi morreria se mau não fosse teu vizinho. / Mede bem o que tomas de teu vizinho e devolve bem / na mesma medida, ou mais ainda, se puderes, / para que precisando depois o encontres mais generoso. / Não faças maus ganhos, maus ganhos granjeiam desgraça. / Ama a quem te ama e freqüenta quem te freqüenta; / dá a quem te dá e a quem não te dá, não dê. (...) (vv. 342 - 354)<sup>3</sup>.*

Estes dizeres de Hesíodo são com certeza ecos de uma solidariedade camponesa, que de resto podemos verificar ainda no período clássico, em várias partes do mundo grego (Chevitarese, 1997). Podemos tratar dessa forma de solidariedade como um costume, uma fórmula socialmente utilizada para resolver questões como a falta de mão de obra ou de instrumentos de trabalho de um pequeno camponês. Havia, portanto, reciprocidade; esta reciprocidade transparece nos versos de Hesíodo. Para o que nos interessa, trata-se de uma relação de proximidade espacial, de contigüidade em termos da habitação. Esta contigüidade modula a relação de reciprocidade, em termos de solidariedade tanto no que se refere à mão de obra quanto a empréstimos, inclusive de instrumentos agrícolas ou animais, mas também à divisão de alimento à mesa, à “freqüentação”.

Uma solidariedade que incorpora elementos de afinidade, mas também de medição, de comparação recíproca, que apesar disso não se diz como “competição (o *agón* clássico), mas como “inveja” (*zêlos*). Freqüentar-se, promover o convívio dos que moram

---

<sup>3</sup> - *idem*

próximos, acarreta a possibilidade do “cuidado” com as práticas de outrem: o vizinho inveja ao vizinho naquilo que ele faz em sua jornada. Conhecer, mostrar, comparar, invejar, ajudar, são as formas da interação entre vizinhos tal como transparecem em *Os Trabalhos e os Dias*.

Aos próximos correspondem os distantes: a parentela que não está necessariamente disponível para ajuda ou que, em caso de não se ter filhos, leva para longe os bens de um homem. Sobre a terra, onde o homem habita, a maior precaução, o maior cuidado, é duplo: manter a reciprocidade com os mais próximos, evitar a partilha dos bens pelos mais afastados; os hóspedes configuram um plano de ação intermediário, sujeitos a quem se presta a hospitalidade, uma forma de reciprocidade com comensalidade, do tipo daquela devida aos vizinhos, o que faz dos hóspedes os “próximos”, na distância mesma que os constitui. Isto não quer dizer que a relação de sangue seja, em *Os Trabalhos e os Dias*, representada como menos importante do que as relações constituídas nas bases da reciprocidade e da aliança (contigüidade, e asseguramento na distância). A relação com os parentes simplesmente define um outro plano de relacionamentos, não construído nas bases da solidariedade ou da reciprocidade. Ao se tratar de parentela, o que está em jogo é a partilha, a herança, e a descendência.

Isto é suficiente para se concluir alguma coisa sobre um modo de habitar naquele mundo rural de Hesíodo, no período arcaico? Por exemplo, que a habitação envolvia o homem, a mulher, os filhos, agregados, animais, instrumentos de trabalho, terra, casa, e vizinhança, mas não envolvia, a parentela, nada como um habitat de famílias extensas? É muito difícil tirar conclusões generalizantes quando não temos, inclusive, muitos testemunhos arqueológicos que possam nos esclarecer melhor sobre esse habitat; e nem

mesmo muitos testemunhos literários. Seja como for, a conjugação da jornada entre o próximo e o distante, constrói-se no poema de Hesíodo sobre o pressuposto de que habitar é manter um certo tipo de relacionamento fundado na contigüidade, e outros tipos de relacionamento fundados na distância e no movimento.

Um segundo agente em destaque é precisamente a mulher, de cuja “origem” o poema se ocupa ao narrar o mito de Pandora. Esta estória lida com uma pergunta acerca do porquê da necessidade dos *érga*, os esforços: retirar da terra o grão, fazer o pão, sacrificar aos deuses, casar-se e conceber filhos iguais aos pais, todas são tarefas referidas como *érga*. Para lidar com a pergunta, o poema responde na forma do mito, sobre as origens do *pónos*, e liga essa origem ao surgimento de um “ator” — a mulher — no contexto de uma luta de ardis, na qual está em jogo uma negociação sobre os domínios, as prerrogativas, e as alianças de homens e deuses. Segundo esta narrativa, os homens mortais viviam sobre a terra (*zóeskon epì chthoni*). E a mulher, alçando a tampa do jarro, fez com que os males errassem por essa morada, no dia, na noite (*eph'hemérei aî d'epì nuktì*).

Este lugar habitado pelo homem, somente ganha os contornos de uma diferenciação quando o poeta se refere à uma cidade: um espaço adverso, que já é qualitativamente separado daquele da habitação e das relações de vizinhança. Este espaço da cidade abre o campo de visão ao constrangimento e à coerção pela palavra, à dúvida e à lisonja de juizes muito pouco conformes a uma justiça objetiva, já reivindicada. Entretanto, com exceção da *ágora*, nada define esta cidade como um lugar em sua empiria. Nenhuma distância é calculada, nenhum movimento, e nenhum cuidado, por exemplo, com estradas e trilhas, é prescrito como *érgon*. Sabemos que o poeta vivia em alguma aldeia próxima à cidade de Ascra, ela mesma não mais do que uma aldeia. Mas a cidade, real ou imaginária,

não figura no poema de Hesíodo pelo que ela era, um lugar a ser alcançado, do qual se partia ou ao qual se chegava, muito menos no qual se habitava. A cidade não tinha fontes, prédios, e se havia barcos, não se sabe se tinha portos dominando um litoral (Ascra é interiorana, no centro da Beócia, sem mar nas proximidades imediatas). A cidade não era “vizinha”, apesar de próxima. E se não fossem os “reis comedores de presentes”, poder-se-ia perfeitamente passar sem ela.

Originário de uma sociedade, em uma época, na qual a vida rural e independente das aldeias ainda predominava, o poema de Hesíodo é, todavia, um testemunho de um período de formação da cidade-estado. A cidade se “reflete” na obra como o lado ruim, suspeito, que inspira desconfiança. Ela não traça no espaço vivido, representado nos *Trabalhos*, o traço da sua presença ou da sua “centralidade” espacial. Talvez porque Ascra nunca tenha sido uma Atenas, capaz de atrair os interesses, e as palavras. Ou simplesmente porque ainda não era hora, ainda não tinha chegado o tempo em que o rústico, o camponês “meio rude” e “meio ignorante”, se encontraria no solo de uma cidade da qual participava ativamente como um cidadão, um *privilegiado* por uma dada relação com o território ancestral. A vida diária do camponês ao qual Hesíodo se dirige, é delimitada apenas pela extensão maior ou menor de uma rede de solidariedades de vizinhança, um cálculo de proximidades. Não há limites; neste sentido não se percebe nem uma *ásty*, nem uma *chóra*. Nesta vizinhança, nesta coabitação sobre a superfície da terra, o tempo é o emprego do dia nas tarefas e no *pónos*; o tempo, e a vida, o uso do tempo e o gasto do corpo, tem um mesmo sentido, quando o tempo é *dia* — ocasiões para atividades entre a aurora e o pôr-do-sol. Não estamos falando aqui de uma concepção do tempo, de temporalidade, de uma categoria de pensamento, mas de uma forma — e apenas uma —

pela qual o camponês beócio escolheu traduzir sua experiência de viver uma vida cotidiana: a experiência do tempo como um emprego do dia; e do dia como um uso qualitativo do tempo.

**QUADRO 1: “Catálogo” dos *érga*, distribuídos pelos dias em um mês, segundo Hesíodo<sup>4</sup>**

Dias (do mês)	Trabalhos Apropriados
30 <sup>o</sup>	bom para examinar os trabalhos e repartir as rações
1 <sup>o</sup> , 4 <sup>o</sup> 7 <sup>o</sup>	são sagrados, sobretudo o 7 <sup>o</sup> (Letô concebeu Apolo)
8 <sup>o</sup> e 9 <sup>o</sup>	são sagrados, mas aí são os melhores dias do mês que começa, para ocupar-se das necessidades humanas
11 <sup>o</sup> e 12 <sup>o</sup>	bons para tosar carneiros e para uma boa colheita
12 <sup>o</sup>	neste dia a aranha fia os fios de sua teia, à época dos dias longos, enquanto a previdente (formiga) junta sua colheita. Neste dia a mulher deve assumir seu trabalho e iniciar sua tarefa
13 <sup>o</sup>	Não é bom para a sementeira, mas é bom para plantar
O 6 <sup>o</sup> dia do meio	Não convém às plantações; é bom para ter (nascer; dar a luz) um filho homem, mas não convem para uma filha mulher, nem para nascer, nem para entrar em uma casa (pelo gamós)
O 6 <sup>o</sup> dia do começo	não é propício para o nascimento de meninas; é bom para castrar cabras e carneiros; é um dia clemente; bom para dar a luz a um menino, que amará palavras fortes, mentiras, discursos enganadores e falatórios.
8 <sup>o</sup>	Castre o porco e o touro
12 <sup>o</sup>	Castre as mulas
O grande 20 <sup>o</sup>	na estação dos longos dias nasce um juiz, e ei-lo dotado de um espírito sutil
10 <sup>o</sup>	bom para conceber um menino
4 <sup>o</sup> dia do meio	é bom para conceber uma menina; domestique os carneiros, os bois de chifres curvos e os cães de latido agudo, e ainda as mulas impacientes, colocando sobre elas as mãos
4 <sup>os</sup> dias do começo e do fim	evite sofrimentos que devoram a alma; são dias inteiramente consagrados aos deuses
4 <sup>o</sup>	conduza uma esposa a vossa casa, após haver consultado os pássaros próprios a vos aconselhar no ato
5 <sup>os</sup>	evite, são penosos e nefastos. Em um quinto dia as erínias cercaram o nascimento de Juramento, gerado por Luta, para ser a praga dos perjúros
7 <sup>o</sup> dia do meio	observe-o com cuidado. Jogue sobre a peneira redonda o trigo sagrado de Deméter. Bom para trazer e fazer peças de navios nos bosques

<sup>4</sup> - Os preceitos de Hesíodo para o emprego pelo camponês desse tempo experimentado por “qualidades”, e não por sucessões regulares de horários ou dias (o que seria uma espécie de “calendário”), se organizam segundo as categorias do “melhor” e do “pio”, do apropriado e do inadequado, e se articulam, assim, através de valores opostos, positivo e negativo.

Dias (do mês)	Trabalhos Apropriados
4 <sup>o</sup> :	comece a construir navios esbeltos
9 <sup>o</sup> dia do meio	é um bom dia à noite
29 <sup>o</sup>	É o melhor dia do mês para atirar ao mar um barco agil com muitos bancos
4 <sup>os</sup>	abrir uma jarra; o do meio do mês é o mais sagrado
Após o 20 <sup>o</sup>	São os melhores do mês na hora em que a aurora aponta. É pior à noite

Adaptado de *Os Trabalhos e os Dias*, vv. 765-828; trad. nossa.

Não vamos concluir buscando algo que, no poema de Hesíodo, possa ser interpretado como um testemunho de “fatos” de seu próprio tempo, o que seria provavelmente uma tentativa frustrante. Nosso “desvio” em direção à Beócia do século VII a. C. teve o propósito de nos ajustar melhor àquilo que se quer esclarecer, pelo benefício de duas alteridades: a nossa e a dos atenienses da *pólis* clássica. No emprego de um tempo ritmado e qualitativo, entre a luz do sol e o anoitecer, Hesíodo nos propicia a visão de um espaço social modulado pelas distâncias, sendo as formas de sociabilidade moldadas, elas também, pelo critério do próximo e do distante. Em um espaço que é extensão, ainda não parece haver lugar para as diversas formas de segmentação que uma *pólis* pode suscitar, por exemplo, entre *ásty* e *chóra*.

Por isso o contributo de uma leitura de Hesíodo é valioso. Porque, precisamente, esse poeta camponês, que viveu um período inicial de formação das instâncias políticas da cidade grega antiga, fabrica em seu poema um cotidiano que é feito de obras, justas ou injustas, respeito e retribuição no que se refere aos deuses e aos homens; um cotidiano de produção do alimento, de geração de filhos, de aliança com vizinhos e parentes, de trato com as coisas. Mas este cotidiano não define uma operação espacial específica. Dito de outro modo, se no período clássico os textos deixam claro que a vida

cotidiana está vinculada à *vida doméstica* e ao espaço habitado, como pretendo demonstrar nesse capítulo, o testemunho isolado de Hesíodo para o século VII a. C. trata do “dia” como um emprego do tempo, ainda mais próximo do uso que um Homero faz da experiência da vida cotidiana (Detienne e Sissa, 1990).

## 2.2 - A cidade cotidiana ou a vida “quando (e onde) se habita”

A definição conjunta de uma “esfera doméstica” e de uma esfera cotidiana, caracteriza alguns textos mais conhecidos e mais paradigmáticos do período clássico. E indica, a nosso ver, o peso que tinha, neste período, a relação com um espaço habitado, diferenciado, singular, na experimentação da vida cotidiana, em contraste com o peso de uma experiência do tempo vivido e aplicado em tarefas específicas, tal como aparece no poema de Hesíodo. Isto significa que o advento da *pólis*, a ambigüidade que esse advento provocou entre a vivência de uma cidade, e a ação de uma comunidade política vinculada a um território, produziu uma nova relação com o espaço (isto seria até um tanto óbvio; bastaria constatar o peso das concepções espaciais das reformas de Clístenes, para citar apenas um exemplo). Essa nova relação com o espaço, criou condições para uma experiência do cotidiano sensivelmente diferente daquela de Hesíodo, porque calcada na singularização, na diferenciação do espaço, e na centralidade sobre o lugar habitado. Sobretudo, calcada nas práticas do habitar em uma *pólis*, praticamente sem nenhuma referência a modos de emprego do tempo do “dia”. Na *pólis* ateniense clássica, o “dia” é “especializado”, e é tomado, ao menos no que tange a experiências do cotidiano, como

ocasião de “usar” um espaço (habitado e doméstico) na *vida comum*. Diferente, portanto, da cadência qualitativa do tempo do dia, que nos é apresentada pelo camponês beócio.

### 2.2.1- A Vida Comum, entre a “*pólis*” e a casa: *As Vespas*

As peças de Aristófanes se inserem de uma forma singular na vida cotidiana dos atenienses do final do Vº século a. C., lidando com dois fatores básicos: a sátira de uma realidade vivida todos os dias e as opiniões correntes sobre fatos, personagens e figuras sociais. Isto não quer dizer que a comédia estivesse mais próxima da realidade histórica, e muito menos que ela fosse “popular”<sup>5</sup>. Ao nosso ver, isto significa que as peças do teatro de Aristófanes se modulavam através de uma prática discursiva que agia sobre o conhecimento cotidiano ou o reconhecimento cotidiano das categorias de coisas, de pessoas, de relações, de seus códigos e de suas maleabilidades, suas margens de manobra; sobre pressupostos, e sobre a capacidade de reafirmar, e de jogar com esses pressupostos.

Aristófanes, como um *bom* ateniense e um *bom* grego, competia, e gostava de ganhar seus prêmios, agradecia aos atenienses por eles ou por eles reclamava em suas parábases. Reclamava por não ser compreendido, convidava os espectadores a acordar para algumas críticas, que, de resto, eram todas fundadas na atividade política (esse peso da crítica política não será mais igualado pelo teatro nos séculos subseqüentes da Antigüidade Grega). Frequentava os banquetes, e convivia com Sócrates, objeto especial de suas sátiras

---

<sup>5</sup>-A opinião consideravelmente aceita, de que Aristófanes lida com algo como a “cultura popular” está mais baseada na definição de Aristóteles para a comédia, do que propriamente em uma análise crítica de seu discurso como enunciação e como mensagem

(assim como Cleonte, Eurípides, Clístenes, Hércules, Dionisos, e as mulheres em geral). Um ateniense acima da média, que falava a todos os atenienses, e a todos os espectadores reunidos. E para falar de uma experiência comum, para partilhá-la através do riso, era necessário criar, no teatro, o espaço dessa “familiaridade” de todos os dias. Para além da linguagem e dos temas, essa familiaridade se articulava sobre uma certa construção teatral do que chamaremos, por enquanto, da *vida comum*. É neste sentido que algumas de suas comédias exploram o contraste entre a “*pólis*” e a “*casa*”.

*As Vespas* é uma comédia exemplar a esse respeito. Apresentada a um público doméstico nas Lenéias de 422 a. C., essa peça lida diretamente com a vida comum, as expectativas, as práticas e as relações comuns, oferecendo nessa abordagem uma boa visão dos contrastes entre a vida comum — doméstica e diária — e a vida dedicada à *pólis*. Conta a estória de Filocleonte, um cidadão de certa idade que é assolado por um terrível mal: a mania de julgar. Filocleonte é um dicasta, pertencente ao tribunal da Helieia. No final do século V a.C., os processos contra pessoas ricas proliferavam, e os juízes eram muitas vezes adulados pelas partes interessadas. Daí o nome : Filocleonte, amigo ou partidário de Cleonte, uma das figuras políticas mais proeminentes da época, e sempre extremamente mencionada no teatro de Aristófanes.

Trata-se, pois, de um dicasta, dominado pela “mania ateniense de julgar”. Bdelicleonte, seu filho, insiste em mantê-lo preso em casa, para impedi-lo de juntar-se aos outros juízes (que na peça serão os membros do coro das “vespas”). Em diversas ocasiões, podemos verificar que as atitudes tanto de Filocleonte quanto de Bdelicleonte e do coro das vespas (isto é, dos “juízes”) são dadas à compreensão dos espectadores através de práticas espaciais. Além disso, a peça de certa maneira precisa se estruturar sobre um contraste

entre a “jornada diária” e as coisas familiares, por um lado, e a atividade política, por outro lado. Portanto, uma série de contradições aparecem e são exploradas comicamente.

No primeiro momento, Filocleonte é descrito como um cidadão dos tempos antigos (participante da batalha de Maratona), dominado por um hábito que é dito espacialmente: ele é *phil'eliastés* (v.88) — tomado de amor pela Helieia. Este apego se traduz por uma *philochoría* (v.833), ou seja, pelo arraigamento a um *lugar*. Em um segundo momento, pai e filho simulam um julgamento típico, em que as duas partes vão defender suas opiniões perante o coro das “vespas”: Filocleonte explicará porque se julga poderoso, livre e importante como dicasta; Bdelicleonte tentará desvelar ao pai o engano de que é tomado, sendo ele “escravo de demagogos”. Em um terceiro momento, já convencido do engano, Filocleonte recusa-se entretanto a deixar de julgar, o que obriga seu filho a fazer uma inusitada sugestão :a transferência do tribunal para a casa. Neste momento, vemos pelo jogo do deslocamento cômico os contrastes entre dois lugares apropriados simbolicamente: espaço político, espaço doméstico. Por fim, a peça termina com uma tentativa de Bdelicleonte na educação do pai para a freqüentação dos banquetes.

No âmbito do julgamento simulado, os argumentos de Bdelicleonte são claros: a política diz respeito ao trato com as *póleis* dominadas, aos negócios “exteriores”, trata-se de arrecadar tributos e bens, e distribuí-los entre os cidadãos. Ora, os dicastas, cidadãos comuns muitas vezes dependentes de seus “três óbolos”, recebem muito pouco das riquezas que a cidade consegue, e são, portanto mal-abastecidos. Como não enxergam isso — já que para eles o “mando” está na atividade de julgar e não na forma de abastecer-se — os dicastas permanecem escravos dos demagogos (v 855 e sq).

Filocleonte, o cidadão comum, não consente em abandonar o hábito de julgar. Prefere morrer a deixar de ser um dicasta. Trata-se da exacerbação, pela comédia, de uma das características que definem a cidadania ateniense, certamente. A solução para o caso é sugerida pelo filho: transferir o tribunal para o vestibulo da casa, onde o pai poderá continuar julgando processos domésticos, com a vantagem de estar “em casa”, ou seja, em um espaço de “fruição”<sup>6</sup>:

“[Bdelicleonte]: *a serviçal abriu clandestinamente a porta? votarás neste caso uma simples multa. Isto é absolutamente aquilo que fazias lá a cada vez. E isto, tu o farás de modo razoável: se o sol se mostra na aurora, serás heliasta ao sol; se neva, sentarás perto do fogo; se chove, entrarás; e se tu dormires em pleno dia, nenhum tesmóteta fechará a clarabóia em seu nariz*” (v. 770 - 775.)<sup>7</sup>

Se o tribunal é repleto de restrições, a casa é o espaço do tribunal liberado, onde o juiz pode dormir, comer, deslocar-se como bem entender. Etapa por etapa, Filocleonte e Bdelicleonte põem-se a edificar esse novo tribunal doméstico, no vestibulo da casa. Os instrumentos da vida doméstica — panelas, penicos, objetos rituais — vão sendo transportados para a cena, para servirem como mesas, urnas, clepsidras. Em síntese: sobre um espaço apropriado, conhecido, espaço de provimento, fruição e liberdade com relação aos engodos da vida política, o cidadão comum pode continuar com seus hábitos

---

<sup>6</sup>- “eis o porquê de mantê-lo sempre fechado, pois queria sustentá-lo e impedi-los de debochar de ti com suas belas palavras (...) Eu o sustentarei, fornecerei tudo o que convem a um velho, farinha de aveia para saborear, um manto macio, uma boa guarnição, uma cortesã que lhe massageará o membro e os rins”

“militantes”, com a pantomima do poder em um tribunal que só diz respeito à própria casa. O deslocamento que sobrepõe dois espaços diferentes é responsável pela produção de uma cerimônia nova, que deve abrandar o humor do dicasta e permitir que ele, enfim, absolva um acusado.

*Oikos e pólis* balizam a discussão da cidadania como hábito. A casa é, em princípio, o espaço físico de uma habitação urbana, que nos é apresentada em cenário conjunto: a casa, com suas fendas e suas paredes; a rua, sinuosa, escura e irregular, por onde o coro das vespas caminha. Este espaço apresentado em sua materialidade é o contraponto da ideologia do poder político dos cidadãos. Mesmo metaforicamente, os juízes que caminham tateiam a rua a medida em que andam, guiados por jovens que carregam lamparinas; quanto a Filocleonte, o cidadão comum sobre o qual as atenções convergem, é preciso que ele escape por sobre as paredes, pela fenda de saída de águas, pela chaminé da lareira, para ganhar a rua. Quando a falácia do exercício do poder se evidencia, é a espacialidade, representada em cenário, o meio da transmutação dos hábitos que fundam a compreensão do exercício da cidadania. A transmutação do hábito é, também, uma transformação do humor, da disposição do juiz, no sentido da “doçura”.

Portanto, da materialidade do espaço (casa + rua), parte-se, na peça, a um conjunto de relações entre lugares / hábitos / relações. Este hábito é aquele do uso diário das coisas. Há uma diferença entre as noções de *éthos* (hábitos da vida diária e do uso das coisas), e *êthos* (hábitos morais, constituição moral). Na peça, o “dia” aparece dito de algumas formas, como *hosemérai*, que tem o sentido de “travessia diária” ou de viagem

---

(v735 e sq).

diária da vida em comum<sup>8</sup>; ou *di'heméras*, ou seja, “através do dia”, “por meio do dia”<sup>9</sup>. Ambas as expressões relacionam a jornada cotidiana com a relação entre pai e filho. Todavia, surge em um determinado momento uma expressão que não deriva do “dia”, mas da “casa”: *kat'oikían*. Compreendida pelo tradutor da edição francesa (Les Belles Lettres), H. Van Daele, como “vida ordinária”, a expressão realça a ambigüidade entre um “sob a [perspectiva da] casa / família” e a ação de habitar (*katoikízo*). Sugere-se, à primeira vista, que a vida comum é o tempo e o espaço de compreensão de um tipo de relacionamento, aquele dos parentes e próximos, mas também aquele dos “convivas”. Acompanhemos o trecho seguinte:

“[Bdelicleonte]: *Vejamos, agora: saberias tu apresentar graves discursos em presença de homens instruídos e hábeis [polymathôn kai dexiôn]?*

[Filocleonte]: *Sim.*

[Bdelicleonte]: *O que poderias dizer?*

.....  
*Ei, não! Fábulas [mythous] não, mas coisas humanas [anthropikôn], como assim dizemos sobretudo, aquelas da vida comum [kat'oikían]*

.....  
*Ratos e doninhas, eis aquilo que tu imaginas falar em sociedade [en andrásin]?*

.....

<sup>7</sup> - A partir daqui, todas as traduções são do autor.

<sup>8</sup>- [Bdelicleonte]: “*Por Zeus, ah! Mais valeria para mim separar-me definitivamente de meu pai do que ter tantos aborrecimentos no trajeto cotidiano*” (v.475 e sq.).

<sup>9</sup>- [Bde.]: “*Querem vocês desembaraçar-me de vossa presença, em nome dos deuses! Onde foi decretado que eu arranharia e seria esfolado por todo o dia?*” (v 485 e sq.)

*Acomode-se e aprenda de uma vez por todas a ser conviva [sympotikós] e homem de sociedade [synousiastikós].” (v.1174 e sq.)*

Os convivas são os companheiros de banquete. Esses companheiros — *synousiastikós* — são hábeis na existência em comum, nas relações habituais e freqüentações. São *polymathôn*, ou seja, raciocinam na multiplicidade, sabem equacionar a diversidade e a contradição do momento, saindo-se com um bom e belo discurso. Temos diversos desses exemplos nos diálogos platônicos. Em sociedade ou entre homens na tradução literal da expressão, é aconselhável contar histórias da vida comum (ordinária), isto é, da vida no habitar.

Para mudar um hábito prejudicial — a mania ateniense de julgar — contrapõem-se os espaços políticos da cidade, representados pelo tribunal, aos espaços familiares, figurados pela casa de Filocleonte e pela rua. Como a mania — *phileliastés*, *philochoría* — se traduz de forma espacial, para curá-la sem colocar em questão a própria instituição do julgamento e a prática de julgar é preciso transpor o tribunal para a casa. Este deslocamento deve transformar o caráter de Filocleonte, tornando-o mais brando, mais doce. Deve, ainda, libertá-lo do domínio “demagógico” da vida pública. Imerso na dimensão “cotidiana” de fruição, Filocleonte pode se preparar para ser um bom conviva.

Ao colocar-se na perspectiva da *vida comum*, *kat'oikian*, a peça fabrica, no teatro, a aparição da cidade como um espaço feito de lugares concretos e familiares, e de relações *habituais*. Com os instrumentos desse espaço da vida comum, o cidadão ou talvez o cidadão, pode confrontar o seu “mal”, sua *philochoría*, afastando o engôdo da prática política. Descrições desses espaços empíricos na forma de uma paisagem urbana são raras

no período clássico, o que as vezes nos dá a impressão de que os atenienses caminhavam sobre um espaço geométrico e perfeitamente adequado, apenas dividido entre o *koinós* — de interesse comum, político e público — e o *ídios* — de interesse próprio, particular, privado. Mas o teatro, mais do que qualquer outro âmbito da produção literária, é obrigado a mobilizar essa ideologia, para aproximar e afastar, no trabalho da ficção, o lugar da cena e os espaços vividos (seja a porta de uma casa ou, como na comédia, uma vizinhança, algumas ruas, talvez um mercado). Se a peça de Aristófanes parece reproduzir a oposição casa / cidade, ela não o faz na forma jurídica, institucionalizada, da dicotomia de duas esferas de interesse; ela realiza, mais do que uma oposição, um confronto, que é também uma reapropriação do espaço de uma cidade habitada, antes de ser gerida. O confronto, por sua vez, não se opera entre a casa e a cidade, mas entre a prática política e a *vida comum*.

*Kat'oikian*. Durante o período clássico ateniense, escreveu-se — e falou-se — muito mais do que aquilo que ficou para a posteridade. Frequentemente, Aristófanes concorria com outros comediógrafos, e também frequentemente suas peças perdiam para as dos outros. No mesmo ano em que apresentou *As Aves* ao público das Grandes Dionísias (414 a. C.), Amipsias (talvez pseudônimo de Frínico) obteve o primeiro lugar com *Komastai* (i. é, convivas “em rebuliço” em um banquete). De que se tratava? Poucos fragmentos são capazes de nos informar. Mas enquanto as peças de Aristófanes pareciam sempre retornar a um ponto, a sátira de práticas políticas basicamente, podemos suspeitar que outras peças lidavam com outras histórias, como a dos festejos muito pouco ordeiros dos convivas bêbados e meio extasiados ao final de um *sympósion*.

Isto é certamente uma conjectura. Mas ao frisar o fato de que se queria contar histórias da “vida comum” em uma ocasião de banquete, Aristófanes sugere uma

forma de perceber esta ocasião também como diferente de um encontro relevando do interesse “público” ou “político”. No banquete, segundo Aristófanes propõe, os convivas fazem interagir seus pequenos “discursos” através dos fatos do *kat' oikian*, da *vida comum*, ordinária. E na peça, a ruptura entre essa vida comum e a atividade política do cidadão-vespa acontece após um primeiro momento de mediação, configurado pela transposição do tribunal para a casa. *As Vespas* explora, assim, uma idéia bastante reiterada no período clássico, a da oposição do interesse público ao interesse privado; transforma essa oposição em confronto entre a cidade da *vida comum* e a *pólis*, aquela cidade ideal, simbolicamente pública e política. Confronta, assim, duas maneiras de experimentar uma conexão com a cidade, com o lugar: a do cidadão (aquela centrada no ideal político), e a do habitante (centrada no encontro diário com um espaço habitado).

Se para ele, como para Aristóteles posteriormente, é confuso e difícil perceber se havia diferença entre uns e outros, cidadãos e habitantes, a nosso ver, a visibilidade de um “olhar de habitante” aponta para a sugestão de que a figura do habitante não só não era “menor” com relação àquela do cidadão no período clássico, como provavelmente era bastante requisitada para se falar da cidade, do espaço urbano visto, sentido, praticado; e que no senso comum, “habitar” talvez se confundisse até certo ponto com “militar” (e realmente o enraizamento em um lugar através da propriedade fundiária era um dos elos e dos maiores privilégios do cidadão ateniense), mas que “militar” não esgotava de modo algum a compreensão de “habitar”. Tal compreensão, por seu turno, tendeu a suplantar no final do século V a.C. a premissa da “militância” (Veyne, 1984) no momento em que se procurou argumentos para construir um saber teórico sobre a *pólis*, a cidade-estado e a cidade-espaço. Na filosofia de Platão, e na filosofia de Aristóteles, as práticas do

habitar preocupam ao legislador ou ao teórico, em muito maior grau do que se poderia esperar; e em um grau considerável em comparação com assuntos da esfera “política” propriamente, como funcionamento de instituições, sistemas de representatividade, magistraturas, formação dos exércitos, etc. Uma possível explicação para isto pode ser a de que, em primeiro lugar, a política não representava a mesma realidade para eles e para nós, aceitando-se, por exemplo, “interferências” devidas a uma abertura maior a problemas conjunturais (estes problemas não afetariam da mesma maneira a ciência política e seus conceitos bem definidos após alguns séculos de “depurações”)<sup>10</sup>; e em segundo lugar, a de que aquilo que na ideologia política dos grupos atenienses socialmente hegemônicos — ou seja, no encadeamento da argumentação em um discurso, em relação com os interesses envolvidos em uma estratégia de dominação e de produção de uma verdade — é excluído, diminuído, disforizado, podia ter, na vida cotidiana, um papel *político* inesperado, papel com o qual os teóricos antigos tinham de lidar para, por sua vez, construir a sua própria visão — e oferecê-la aos *outros* — da prática política.

A “vida comum” que vemos aparecer no final da peça de Aristófanes constitui-se, assim, em um contraponto de uma prática, a prática política apresentada na peça pela figura do dicasta Filocleonte. Essa prática política envolvia um lugar, o tribunal, onde o juiz era “atormentado”; envolvia o exercício de um poder, convertido em capacidade de extrair, receber e distribuir os tributos recebidos das cidades aliadas; envolvia um discurso, uma prática discursiva, fundada na arenga, no embate, na tentativa de

---

<sup>10</sup> -de acordo com M. I. Finley (1996), por exemplo, os antigos teriam tido que responder *pela primeira vez* aos desafios conjunturais dessa nova realidade nas relações sociais, o espaço político; e por isso, respondiam pragmaticamente, respondiam empiricamente.

convecimento, coroada pela absolvição ou condenação de um acusado. A vida que no decorrer da peça toma o seu lugar envolve, primeiro, a “casa”, seu espaço, a organização de seu espaço e de seus objetos; envolve a transformação de um caráter, fazendo nascer um indivíduo de ânimo abrandado; um indivíduo mais “livre”, a quem se oferece não o tributo, mas a perspectiva da fruição; envolve, por fim, também uma prática discursiva, inserida na relação privada entre convivas, em uma “competição” retórica em que os temas devem ser capturados da vida comum. Com o recurso à figura do *kat'oikian*, da vida onde se habita, mostra-se, em *As Vespas*, uma *pólis* que é, antes de tudo, espaço habitado, particularmente espaço urbano, e finalmente *espaço doméstico*.

### 2.2.2- A Vida Comum: *espaço doméstico* e vida cotidiana nas *Leis*

Os textos antigos, dos filósofos de Atenas assim como outros, nos oferecem uma visão do cotidiano como um modo de vida (não como um conjunto de hábitos e práticas repetitivos e reais), próprio da “casa”, por um lado, e próprio da esfera do interesse privado, por outro lado. Temos que explorar isso, para diferenciar uma representação historicamente produzida, como no caso desses textos antigos, de um *a priori* historiográfico: não é verdade que, em todas as épocas, o cotidiano seja vivido como gênero de vida “privado”; mas é verdade que, na Atenas clássica, uma discussão sobre a vida privada (*ídiós*) podia abrir caminho a experiências do *espaço doméstico*, ou seja, a experiências da cidade “dos habitantes”, definida como a dimensão espacial da vida cotidiana. E por fim, temos que explorar isto para demonstrar que se abre a discussão sobre a correlação de público e privado não na esfera jurídica, mas no que tange à experiência do

espaço urbano, e portanto sobre a definição de “espaço doméstico” e sobre a construção de uma personagem confusa, ambígua, mas de grande relevância: a do habitante.

É assim que a teoria política dos filósofos Platão e Aristóteles encaminha uma determinada discussão: de que modo definir uma *pólis* ideal, e como organizar essa *pólis* como um determinado espaço (urbano e rural)? Ao longo do século V a. C., uma tal questão não foi formulada nesses termos; praticava-se a *politeia*, não se edificava sobre ela um saber (Meier, 1984). Do final do Vº século ao IVº século a.C., a construção de um tal saber ocupou grande parte das atenções de um novo discurso, que nascia com a filosofia herdada de Sócrates. Por que neste momento? Muitas hipóteses já foram formuladas sobre isso, desde dentro do desenvolvimento intelectual que levou ao pensamento filosófico, até o âmbito de um contexto histórico de transformação política e social da própria cidade-estado grega. Falou-se em uma crise da cidadania, uma “demissão política”, enfim, um declínio em termos da qualidade da participação e, portanto, uma crise geral da *pólis* independente. A necessidade de se planejar, de se conceber um modelo de cidade estaria, assim, ligada a esta crise. Mas se em algum momento a cidadania foi exercida com a pureza com que foi construída como ideal do “homem grego”, qual teria sido esse momento? Quanto tempo poderíamos contar para ele? De Maratona ao fim da Guerra do Peloponeso? Ou até o começo? Até Alexandre? Do começo da estratégia de Péricles até o começo da Guerra do Peloponeso? Cem anos? Vinte anos? Nessas perguntas reside o essencial da “miragem grega”: imaginar que houve um momento na história da Grécia Antiga e de Atenas em particular, em que a participação política, o interesse público, a igualdade e a impessoalidade do poder (político) tomaram conta de todas as manifestações, de todas as práticas, do homem e da sociedade inteira.

Outrossim, houve um tempo em que a *pólis* dos atenienses exerceu uma hegemonia de fato sobre outras cidades gregas, hegemonia que lhe rendeu tributos, botins, e prestígio. Nesse tempo, das Guerras Greco-Pérsicas até pelo menos meados da Guerra do Peloponeso, a riqueza que chegava à cidade fazia da situação do cidadão em sua militância política um “leite de pássaros”, como diria Aristófanes. Ganhava-se um *misthós* para exercer uma magistratura, ir ao teatro, e mais tarde mesmo para ir à assembléia. Nesse tempo, a identidade do cidadão ateniense foi mais fortemente e mais eficazmente reproduzida sobre os tópicos da autoctonia — os laços com o território paterno —, da *isonomía* — igual posição em relação às leis —, da *isegoría* — igual direito à palavra e ao voto —, da *eleuthería* — a liberdade baseada no privilégio de ser um cidadão.

Não se pensava na cidade ideal; se *vivia* nela. É bem verdade que Aristófanes, com *As Aves*, inaugurou o campo das pré-utopias, mesmo que para fazer rir. Mas as insatisfações ganharam mais força, e mais manifestações, à medida em que as circunstâncias geradas pelas perdas em hegemonia, em tributos, as perdas humanas devidas à peste e à guerra, e a impressão geral de que a representação de uma comunidade una de iguais em prol de um interesse comum se diluía, forçavam os elementos simbólicos da identidade a procurarem outros termos para as suas reiteraões cotidianas. Podemos considerar também sob esse ângulo o estabelecimento do discurso filosófico, e a entrada em cena da figura do filósofo no espaço da cidade (obviamente, não se trata aqui da “causa”, mas de uma *perspectiva* sobre o evento, o advento da filosofia). O filósofo não é primeiramente um cidadão; é uma personagem mais ligada às relações privadas, ao convívio dos homens na esfera privada, e no *espaço doméstico*. Os diálogos platônicos se situam em casas de certos reais anfitriões, homens de renome em Atenas; começam de um encontro

ocasional na *ágora*, da interpelação de um e de outro amigo em uma festa religiosa. Se não podemos situá-los no espaço, podemos mostrar, em um mapa da cidade, que o Liceu ficava nas imediações. Sócrates, seu protagonista, sempre foi um cidadão.

A cidade ideal aparece pela primeira vez como tema de um saber com toda a sua “sisudez” teórica nos diálogos platônicos, e na *República*. Mas apenas nas *Leis*, trabalho posterior e tardio, provavelmente do segundo quartel do século IV a.C., o diálogo de Platão trará à luz preocupações concretas, pragmáticas, de gestão não prioritariamente de uma *politeia*, mas de uma cidade com seus habitantes (freq. *epichóron*, mas também alguns derivados de *oikéios*), seu território rural e fronteiras, sua população (*plêthos*, os muitos, a multidão, etc, e derivados), seus recursos naturais, as relações domésticas (*kat'oikías*) e entre vizinhos (*geítosin*) com suas múltiplas e pequenas coisas (*pollá kai smikrà*). Nas *Leis*, um cretense (Clínias), um ateniense e um lacedemônio (Megilos) descansam no meio de caminhos em uma viagem, e este descanso é pretexto para iniciarem um diálogo a partir de uma necessidade do cretense. Clínica tem por incumbência a de fundar uma colônia, e pede o auxílio de seus companheiros para a edificação ideal dessa colônia como uma *pólis*, sobre a qual tudo está por fazer, desde a escolha de um sítio, até os elementos populacionais, a distribuição das terras, as edificações, as leis que devem ser escritas e as que devem ser subentendidas, os magistrados, os vigilantes, comércio, navegação, hábitos, caráter.

A palavra é dada ao ateniense; as intervenções dos outros personagens são praticamente inócuas, servindo apenas para configurar um diálogo. A maior preocupação deste ateniense é quanto a formação do caráter daquele cidadão, cuja “soma” constituirá a *politeia* da nova cidade. Nisto o diálogo poderia ser compreendido como uma retomada da

*República*. Porém, nas *Leis* não se trata de presecrver sobre a educação para o autogoverno, um dos grandes temas explorados por Platão no primeiro diálogo. O problema do caráter é colocado como um problema da formação dos hábitos, e esta formação diz respeito a práticas, encontros e interações no espaço habitado:

“[Ateniense]: *No âmbito do interesse próprio [ídios] e da vida doméstica [kat’oikías] muitas e pequenas coisas [pollá kai smikrá] 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 tendências sem semelhança umas com as outras. Isto é um mal para a pólis. Mas por outro lado é ao mesmo tempo impróprio e funesto dispor leis firmes, por causa da trivialidade e freqüência dessas coisas.*” (VII, 788a)

Aristófanés já mencionara, nas *Vespas*, esta relação entre cotidiano, hábito, e caráter. De fato, tanto na *República* quanto nas *Leis*, a preocupação com o *êthos*, com a educação moral do indivíduo, é a base de toda construção conceitual em direção à *pólis* perfeita. Mas ao nos aproximarmos das palavras ditas nas *Leis*, observamos que o que está em jogo na “vida doméstica” não é diretamente a virtude, mas os desafios colocados pelos hábitos (*êthos*) no processo de formação do caráter, aquilo que o indivíduo tenderá a reproduzir em sua práticas, em seu comportamento, na sua apresentação aos outros, no seu corpo, e nas suas idéias. A perturbação do caminho em direção ao governo de si e dos outros vem das “múltiplas”, das “pequenas” coisas, freqüentes e comuns. Ora, é no encontro ordinário com as diversas possibilidades de agir, com as diversas coisas, os

diversos arranjos, que o caráter deve ser moldado; mas para que esta construção moral garanta a unidade necessária para o governo de si, é preciso eliminar os efeitos da multiplicidade, através da vigilância e da regulação da vida doméstica. Essa regulação não significa a criação de um aparato jurídico, mas a ação recorrente de certos “encarregados” (os fiscais ou vigias), assim como a boa organização do espaço: garantindo, por exemplo, a igualdade dos lotes atribuídos a cada um dos colonos; fiscalizando as querelas envolvendo vizinhos; cuidando para a perfeita manutenção de templos, fontes, aquedutos; vigiando todos os eventos do mercado, assim como da praça pública; tratando mesmo de não colocar em contato os cidadãos e suas famílias com certos ambientes, de pessoas e lugares, como o mar, o porto.

O problema da regulação das relações comuns na “vida doméstica” não surge somente em Platão. De Sólon a Péricles, por exemplo, foram sancionadas leis restringindo manifestações de dor e ostentações de riqueza nos funerais. Era ponto comum em termos de moralidade, que um indivíduo *bom* não deveria ostentar sua riqueza ou mesmo seu orgulho à luz do dia (mas essas manifestações podiam e deviam ter lugar por ocasião do cumprimento de certas liturgias, como por exemplo a coregia, em benefício assim da “cidade”). Mas para além da legislação suntuária, a cidade muito pouco intervinha para regular relações que podiam ser classificadas como “privadas”, ou seja, relações que relevavam da esfera de interesse do *ídios*. A maior parte dos conflitos que diziam respeito ao indivíduo e ao seu *oikos* eram resolvidos em círculos um pouco mais amplos, como a parentela, a vizinhança ou a frátria (Humphreys, 1983). Nenhuma forma de intervenção da *pólis* no âmbito do interesse privado pode ser comparada à estatização das relações privadas e a criação de uma “sociedade civil” ou um “direito civil”, como nas sociedades

ocidentais modernas. O *ídios* dos atenienses, que costumamos traduzir por esfera privada, era uma segunda parte, a “outra parte” da vida de um chefe de família, se ele era um cidadão. A essa parte pertencia a gestão de um patrimônio, as mulheres, os filhos, os escravos, a posse. Não podemos definir essa “esfera privada” como autônoma ou “livre”; mas podemos perceber que ela era freqüentemente concebida como diferente, e como realidade separada do “interesse coletivo”.

Mas se nos termos das representações políticas isto que acabamos de afirmar é verdadeiro, não podemos dizer o mesmo do *espaço doméstico*. Chamamos de *espaço doméstico* o espaço vivido cotidianamente pelos habitantes, no caso, o espaço urbano ateniense. Isto envolve, para além da organização de um espaço empírico, as interações, os agentes, as representações que se vinculam diretamente a essa vivência. Acima, ao discutirmos *As Vespas*, chamei a atenção para isto: o que se opunha não era o público e o privado, mas uma experiência da cidade como *pólis*, e outra experiência do espaço (urbano) como *espaço doméstico*. Ora, espaço doméstico não significa necessariamente o mesmo que esfera privada de interesses; não são homogêneos. Nas *Leis*, o problema político é colocado como o da ingerência do legislador na vida privada dos cidadãos; mas essa ingerência, em termos de uma prática de vigilância e organização do espaço, incide sobre a “vida doméstica”, e *não sobre o interesse privado*. Dito de outro modo, não é a prerrogativa que o chefe de família possui quanto ao seu *oïkos* aquilo que deve ser vigiado, mas os eventos da vida doméstica — a dimensão da vida dos habitantes que acrescenta ao âmbito privado, do qual o homem é *mestre*, uma série de práticas e interações que fazem do mestre por direito um coadjuvante de fato, *a cada dia*. O *espaço doméstico* era, assim, o espaço habitado vivido no dia a dia.

Os pseudo-legisladores em conversa, nas *Leis*, supunham, assim, que os problemas que poderiam afligir uma comunidade política tinham uma origem comum: *kat'oikian*, a vida comum, quando e onde se habita. Ligavam esses problemas a uma característica dessa vida comum, que era para eles negativa: a freqüência com que as coisas mais diversas se passavam, a má influência que essa diversidade tinha para os hábitos, e a incapacidade de um agente importante dessa vida comum — as mulheres — para lidar com essa freqüência e essa multiplicidade do modo requerido pelo filósofo para garantir a boa constituição do caráter dos futuros cidadãos. As mulheres acabavam, assim, segundo o ateniense das *Leis*, passando para os filhos toda a instabilidade das “pequenas coisas” da “vida doméstica”.

A argumentação no diálogo platônico não é neutra. Toma posições, uma delas levando a uma valorização negativa de tudo o que dizia respeito à vida comum. Pode-se dizer que a argumentação de Platão está de acordo com o seu pensamento, sua preocupação com a diversidade que cintila no espelho do mundo sensível, e com a capacidade do filósofo em separar-se dela, ao reunir os fragmentos de si mesmo no processo de rememoração. Isto é correto, mas o que nos importa não é a adequação do conceito ao pensamento, e sim os “critérios” — pode-se dizer — da escolha de um argumento sobre todos os outros possíveis, supondo-se que esses critérios se utilizam, em diversos pontos, de conhecimentos de senso comum. Por enquanto, isto significa sugerir que a ligação entre vida doméstica, vida comum, hábitos, coisas freqüentes e triviais, e provavelmente mulheres, não era criada, nas *Leis*, por uma visão de mundo “platônica” (o que quer que isso represente: idéias, conceitos, etc), mas sim ressaltada por ela, configurando escolhas a partir de percepções, de experiências partilhadas do cotidiano.

Por isso, o que está em jogo na noção de que as pequenas coisas da vida comum perturbavam o caráter do futuro cidadão, e o que está em jogo na sugestão de que seriam as mulheres as principais agentes na lida com essas coisas da “vida doméstica”, é uma proposição de ação, derivada da necessidade de controlar o modo de agir desses atores da vida comum, necessidade esta que o autor das *Leis* percebia em suas interações cotidianas na cidade. Essa proposta não era dirigida ao público em geral, mas a um grupo ligado às indagações filosóficas, a uma “escola”, e por ela, a um determinado grupo social. Certamente, a proposição deveria fazer parte de um conjunto de práticas morais, de construção de si mesmo como aquele que está apto a governar a cidade. Nesse “contexto”, podemos perceber que se colocava como problema a falta de domínio que o homem privado (destinado a ser “público”) experimentava, ao “deslocar-se” na cidade cotidiana.

Contudo, parece difícil para Platão, separar a “vida doméstica” (o modo de vida cotidiano), do horizonte da vida privada do cidadão, em que a “vida doméstica” aparece, em termos de representação. Ora, como propor a intervenção do interesse público diretamente sobre isto que aparece na vida privada? O texto das *Leis* acaba por indicar uma ambigüidade entre o próprio da vida privada — o de concernir ao âmbito de relações centralizadas na figura do homem livre e gestor de um patrimônio — e o fato da vida comum *aparecer* como “vida privada”, e no entanto não ser nem centralizada, nem dominada, pelo homem livre e cidadão. Isto significa que os grupos sociais aos quais Platão provavelmente se dirigia, não tinham clara, naquela época, a diferença entre vida comum e vida privada, que as duas coisas podiam se confundir, no momento de propor uma representação do espaço social. Mas se os homens livres podiam clamar, pelo costume ou por disposições legais, seu controle sobre aquilo que fazia parte do *ídios*, nada garantia um

tal controle sobre o *kat'oikian*, ou seja, sobre a vida comum. Este fato pode ter sido responsável por se deixar “em aberto”, toda uma dimensão de interações cotidianas no espaço da cidade e da “casa”, muitas das quais diziam respeito à vida e às possibilidades de ação das mulheres.

QUADRO 2: resumo dos termos analisados nas *Leis*

<b>Representações</b>	<b>Público</b>	<b>Privado</b>
<b>Definição Política (Conceitual)</b>	Comum ( <i>koinós</i> ) <i>Politeía</i> <i>Pólis</i> Comunidade Cidadão	Próprio ( <i>ídios</i> ) Família ( <i>oikía</i> ) <i>Oikos</i> Posse ( <i>ktésis</i> ) <b>Chefe de Família</b> (cada um)
<b>Espaço</b>	Político	Doméstico
<b>Atributos</b>	Comunidade Política Leis	Vida Comum Multiplicidade Frequência Trivialidade Cotidiano
<b>Agentes</b>	Legislador Cidadão Magistrados	Cidadão / habitante / colono Mulheres Fiscais
<b>Práticas</b>	Fazer leis Agir segundo a Justiça	Habitar <b>Vigiar</b> a formação dos hábitos <b>Fiscalizar</b> os limites das propriedades <b>Cuidar</b> dos Templos, fontes, aquedutos <b>Fiscalizar</b> a atividade comercial
<b>Interações</b>		Vizinhança (a lugares) Vizinhos Educação Casamento

Através desse resumo, podemos observar no texto de Platão, o peso dado àquilo que concerne à esfera privada; o peso daquilo que gira em torno de um espaço concebido, nas representações políticas e no “costume”, como esfera privada. Concentrando-

nos naquilo que se dispõe como atributo, prática, interação na esfera privada, podemos notar mais um detalhe: somente no plano ao qual denominamos “jurídico”, conceitual, o privado surge ligado à família, à posse, ao *oikos*. Em todos os outros planos, ao referir-se ao que acontece na vida privada, o texto das *Leis* acaba por fazer emergir algumas correlações inesperadas. O *espaço doméstico* assim construído, envolve mais do que aquilo que se encontrava definido conceitualmente pela categoria do *ídios*. A ele se atribui a multiplicidade, a frequência, e as coisas “triviais”; seus agentes principais são as mulheres, o próprio cidadão que se confunde ao habitante e ao colono, e os vigilantes, os fiscais designados pelo legislador para cuidar dos hábitos formados na vida doméstica. Suas práticas não dizem respeito somente à gestão de uma casa, mas ao cuidado dos templos e das fontes, a ação do fiscalizador em atividades corriqueiras como o comércio da ágora.

O queremos esclarecer através dessa leitura, é que a passagem de uma noção de “privado” ao cuidado com a “vida doméstica” nas *Leis*, é uma passagem do esquema —*koinós* e *ídios*— a um espaço de fato, mobilizado, doméstico porque habitado, formador de hábitos no cotidiano, não sendo relevante para a percepção desse *espaço doméstico* que ele se defina fisicamente como aquilo que é da casa. O *espaço doméstico* é também, e principalmente, o espaço urbano sob uma outra ótica, uma outra perspectiva irreduzível às representações políticas — é o espaço da cidade tomado por certas práticas dos seus habitantes. Portanto, delinea-se aí uma questão de extrema importância: se no *espaço doméstico* as representações das esferas pública e privada são ingredientes de uma vivência, e não os *reguladores* dessa vivência, é preciso colocar novamente e em outras bases o problema empírico dos espaços tomados como públicos ou privados. Até que ponto é relevante, para entender a cidade como um sistema espacial de interações, investigar e

“rotular” os espaços públicos e privados como tal? Até que ponto o edifício da casa é privado ou o teatro é público? Em todos os momentos, em todas as circunstâncias e ocasiões, os lugares permanecem idênticos em si mesmos, a refletir a regra do público e do privado?

Público e privado, em primeira e em última análises, são formas jurídicas de dizer que algo pertence a um “dono”, e algo não tem “dono”, sendo portanto, numa cidade como Atenas, coletivo. Isto, no mínimo, demonstra o quão frágil é uma tal forma de classificação para quem tem em mente um espaço para interações cotidianas. Assim sendo, o *espaço doméstico* não é o conjunto de lugares e de ações sobre as quais um “dono” tem domínio; ele é o espaço vivido. Isto é verdadeiro tanto para as *Leis*, quanto para *As Vespas*.

### 2.2.3 - A vida em comum: família e vida cotidiana na *Política*

A ligação entre vida doméstica e vida cotidiana recebe um cuidado especial na *Política*, de Aristóteles, escrita provavelmente entre 336 e 322 a. C em Atenas. Particularmente no livro I dessa obra, Aristóteles dedica-se a fazer aparecer atividades e relações próprias à primeira comunidade humana (a mais antiga e a mais simples), estabelecida em benefício das necessidades diárias (do cada dia, *pâsan heméran*; 1252b, 13): o *oikos* (casa / família). Porque a família é esta “forma simples”, a discussão das atividades promovedoras da *oikonomía*, da gestão do *oikos*, precede na *Política* a discussão da

*politeía*, gestão da cidade. A comunidade política e poliade constitui-se como a forma mais atual de comunidade humana, e a de maior complexidade<sup>11</sup>.

A família distingue uma “porção” do *viver-com*, com suas atividades regidas pelo suprimento do necessário a uma vida independente. A *koinonía* na esfera da *oikía* se renova no tempo do cotidiano, naquela temporalidade que se põe na medida da satisfação das necessidades materiais da reprodução: alimento, filhos. A “casa” ou a “família”, se reúne pelas necessidades próprias à vida em um dia ou de cada dia. A casa recebe aquilo que vem da natureza (I, 1258a) e com isso, *exerce* sua “função” no cada dia. Recebe os frutos da terra, os recursos do lugar (madeira, barro, água, etc), e produz as “coisas necessárias”, sobre as quais menciona-se particularmente a alimentação (produção do alimento, que aparece em três definições da comunidade doméstica e da aldeia — semelhantes na comida, na mesa, no “leite”)<sup>12</sup>, além da própria reprodução dos pais nos filhos. Lugar dos dias, lugar das coisas e de seu manuseio, lugar de relações específicas, que marcam hierarquia e diferença.

Ao aprofundar sua reflexão sobre esta forma da comunidade no Livro I, Aristóteles divide a análise nas “partes” primárias da casa: livres e escravos, maridos e esposas, pais e filhos, e a crematística (aquisição de riquezas). Em nenhum momento o *espaço* da casa é considerado em sua empiria; “casa” diz respeito, por um lado, a relações

---

<sup>11</sup> -“A comunidade constituída segundo a natureza para a vida de cada dia é pois a família (...) a primeira comunidade formada por várias famílias para as necessidades que ultrapassam a vida quotidiana é a aldeia (...) A comunidade gerada por várias aldeias é a cidade, perfeita, atingindo então o nível da autarquia completa” (I,1252b, 10 - 1253a, 18)

<sup>12</sup> - “Portanto, segundo a natureza, a comunidade congregada com vistas ao cada dia é a casa [oikós], aqueles de quem fala Charondas como “quem se alimenta das mesmas vasilhas de trigo” [homosipúous], e o cretense Epimênides “quem come à mesma manjedoura” [homokápus / homokápnous], “que respiram a mesma fumaça”. (I, 1252b, 14-15)

de subordinação envolvendo o jogo entre o comando dos livres e a submissão dos escravos, a soberania do pai sobre os filhos, e aquilo a que Aristóteles chama “política” (I, 1259b), governo, na casa, do marido sobre a esposa; por outro lado, “casa” corresponde a uma atividade específica, a da aquisição. O *méros*, a “parte” ou a “porção” de espaço que a casa define é, pois, preferencialmente, um jogo de relações e atividades. Pode-se sugerir a partir dessa construção teórica, que as formas de comunidade, independente de sua existência conjunta de fato, são tomadas como diferentes *modos de vida* pelo autor da *Política*. Por isso há a necessidade de abstrair dessa realidade vivida pelo filósofo, particularmente no espaço ateniense de sua época — englobando família, aldeia, campo, cidade, em uma representação mobilizada pelo jogo dos contrastes entre *oikos* e *pólis* — um modelo geométrico das esferas, das “porções” logicamente e isoladamente analisáveis: porque não são “lugares” diferentes; nem “tempos” diferentes, nem somente diferentes “instituições”. Sob a perspectiva do *viver-com*, a *oikía* é, antes de tudo, um sistema de práticas, em um sistema de interações.

Nesse jogo de relações e atividades que define um modo de vida, o cotidiano é restrito. Primeiro, pelo grau das necessidades satisfeitas: tudo aquilo de que a família necessita para viver em sua “porção” limitada de atividades e interações, se realiza no cotidiano, no efêmero. Deduz-se daí atividades repetitivas, uma rotina de produção de alimentos e vestimentas, de comensalidade, de reprodução? É possível que assim fosse, embora o próprio Livro I não transforme o cotidiano em rotina, “dia a dia”. Mas não teríamos que colocar em questão também em termos de rotina, aquelas atividades que na definição de Aristóteles, ultrapassariam o cotidiano, como a produção para a troca? Quando se menciona uma “vida cotidiana” que significa “vida em um dia”, “sobre o dia”

(*eph'hemerós*), a ênfase não se coloca, como nas *Leis* de Platão, na frequência, na trivialidade das coisas, nem sobre a repetição de tarefas, mas na separação entre *esfera* do cotidiano, *esfera* do não cotidiano e *esfera* da autarquia. Ou a vida cotidiana não basta para se chegar a autarquia, ou a autarquia não diz respeito ao modo de vida cotidiano.

O cotidiano é restrito também porque diz respeito, no Livro I da *Política*, à família (*oikía*). Sobre isso, chamamos a atenção para o fato de que nas *Vespas*, e nas *Leis*, liga-se vida cotidiana à “casa”, mas se liga a “casa” à vida doméstica, vida comum, vida de “habitantes” vivida cada dia. Não se trata para Aristófanes ou Platão, da família restrita, dos domínios de um chefe de família. Trata-se de uma perspectiva diferente, mais empírica e mais sensorial, da cidade como espaço, do espaço urbano como espaço doméstico, antes de ser espaço político. Aristóteles restringe essa representação, tratando por necessidades cotidianas aquelas da família, compreendendo com isso o *oikos* em sua função primeira, simples, básica, de reproduzir a vida. Na sua hierarquização, tudo o que pertence à esfera do *oikos*, é também simples, básico, “efêmero” no sentido poético do termo, “vão”. Essa vida cotidiana é apanágio do chefe de família, sendo portanto ligada diretamente ao seu domínio, tanto quanto seus personagens estão, também, sob seu domínio. Longe de mobilizar a ideologia do privado e do público, a teoria de Aristóteles parece querer subordinar a ela, como parte da regra, a vida cotidiana, naturalizando, assim, a forma final, a comunidade política, *políade*, e grega.

Afirmamos que o “efêmero” no Livro I da *Política* qualifica um modo de vida, aquele da família. Ora, se a comunidade da *pólis* não é efêmera, Aristóteles acaba por defender que os cidadãos dessa *pólis* na sua ação em direção à autarquia e ao viver bem, não devem apresentar diante de si mesmos necessidades que devem ser supridas “no dia”; não

devem se ocupar com a esfera da *oikía*: o que é efêmero se resolve na parte comunitária que lhe cabe, dentro da família e na esfera privada. Mas devemos sempre lembrar que a esfera privada, cuja imagem o próprio Aristóteles contribui decisivamente para formar, não só na *Política* como em outras obras (*Ética a Nicômacos*, por exemplo), é apanágio do homem livre, seu proprietário e o gestor do patrimônio que o define. Na tentativa de separar as esferas da vida, as práticas que reproduzem um modo de vida cotidiano acabam limitadas a essa propriedade particular, acabam subjugadas nesse limite. O efêmero pode, então, ser percebido como o atributo de agentes e atividades “menores”. E o modo de vida cotidiano perde, como representação, sua característica abertura para um espaço urbano vivido, um espaço de habitantes, para confinar-se à *oikía*, podendo e devendo, assim, ser controlado pelo homem privado.

A primeira constatação que podemos fazer aqui, é a da continuidade do problema da ação (ou domínio) de um determinado modelo de homem político, sobre as interações e o espaço no cotidiano. De fato, Aristóteles parece “resolver” a ambigüidade que Platão ainda mantinha, entre a esfera do interesse privado e o *espaço doméstico*, por meio da supressão de qualquer possibilidade de visão autônoma do espaço habitado na vida cotidiana. No Livro I da *Política*, o cotidiano diz respeito aos agentes e às práticas corriqueiras da “casa”, e daqueles que nela habitam.

Teria essa restrição ao modo de vida cotidiano algo a ver com a configuração da sociedade urbana na época em que Aristóteles escrevia? Em uma observação superficial, poderíamos constatar que no final do século IV a. C. muda sensivelmente a relação que os atenienses tinham com suas “casas”, assim como se transforma uma percepção coletiva da cidade como espaço empírico. Por um lado, as casas dos ricos atenienses são construídas

com um porte maior, e também apresentam maior preocupação com adornos e decoração, a ponto deste fato merecer comentários nostálgicos por parte de oradores como Demóstenes. Por outro lado, tratados como *O Econômico*, de Xenofonte (e outros do próprio Xenofonte direcionados a atividades privadas como a caça ou o banquete), um outro *Econômico* atribuído a um Pseudo-Aristóteles, demonstram estar em curso no século IV a.C., uma estilização da vida privada, além de um cuidado com a formação (e riqueza) privada do homem público ou de seu modelo — o *anèr kalòs Kagathós*. Estes dois fenômenos sugeririam um deslocamento dos interesses para a esfera privada, que passaria a ser o centro de uma prática de formação de grupos e de homens “políticos”.

Mas não é só isso. No final do século IV a.C., as peças de Menandro, dão testemunho de um interesse da sociedade urbana em geral em assuntos, estórias e ditames versando sobre práticas da vida comum. Na peça *A Samiana*, podemos perceber esse interesse voltado para a vida comum, não apenas pelo tema do relacionamento amoroso com uma escrava, o casamento de um filho e a preocupação de um pai com pertences que guarda em casa, mas também nos detalhes de uma relação com o espaço que se sugere um tanto diversa:

*“[Deméas]: Ah, não és sensível à mudança de lugar? Que diferença entre as coisas daqui e as pragas de lá! O Ponto: velhos ricos, peixe em abundância, desagrado total. Bizâncio: absinto, nada senão amargor. Apolo! Aqui, ao contrário, os puros tesouros dos pobres. Atenas querida, ah! por que não possuis todos os bens que mereces ter, afim de que nós sejamos em tudo os mais bem-aventurados dos homens, nós que amamos nossa cidade!” (v. 178 e sq.)*

Uma “geografia” começa a tomar forma, na comparação de duas paisagens, através de seus cheiros e gostos. Uma aproximação da cidade como aquilo que ela é para um habitante e um visitante, um espaço vivido, sentido. O amor à cidade já não parece mais obter sua determinação da idéia de comunidade e de interesse comum, mas da vivência de um lugar, que pode ser comparado a outros. E no entanto tais palavras quase não chegaram até nós. Significaram elas uma verdadeira revolução social e cultural? Não sabemos. Mas demonstram que na época vivida por Aristóteles em Atenas (o lugar é aí importante, pois a ideologia da cidade-estado nunca foi tão forte em relação a outras *póleis* do mundo grego), uma diversidade maior de interações sociais e relações com o espaço, fora dos preceitos do público e do privado, veio à tona nos discursos sobre a cidade. Então, porque o Livro I da *Política* de Aristóteles nos parece o texto mais ferrenho que se poderia ter escrito para impor limites à esfera privada?

Talvez deveríamos ler o texto da *Política* com mais atenção. Uma teoria do *viver-com* teria sido possível em uma cidade modelo e fora do tempo, como aquela da autarquia que Aristóteles procurava ressaltar? Nos argumentos de Aristóteles, constatamos a vontade de permanecer em uma tradição arraigada, e ainda consagrar conceitualmente a separação, na figura do cidadão, entre o homem público e o homem privado. Vontade de repercutir o *êthos* de uma elite que ainda reproduz o *pressuposto* da militância — valoração positiva da vida pública, e desaparecimento ideológico da vida privada (Redfield, 1994). E entretanto Aristóteles deixa escapar a percepção de que o cotidiano da *oikía* era um modo específico de vida, portanto irredutível aos outros modos de vida a ele justapostos e confrontados. De um limite, podemos extrair uma especificidade. E assim, melhor considerar uma experiência do cotidiano como dimensão da vida social, dotada de atributos,

agentes, e práticas produtoras de um estilo de vida, e não de um emprego do tempo, simplesmente. Um estilo de vida ligado não à “vida privada”, mas à vida comum, corriqueira, centrada na “casa” (estrutura física da habitação).

Além disso, a *Política* demonstra que um problema objetivo de regulação da vida comum se colocava à sociedade urbana que irrompia no século IV a. C., em Atenas. Um outro testemunho dessa problematização da vida urbana e da cidade empírica, poderíamos encontrá-lo, por exemplo, as *Leis*, de Platão. Assim como nas *Leis*, e de um modo mais sistemático, os livros da *Política* que se seguem ao primeiro formalizam um debate sobre os problemas relativos ao convívio no espaço habitado<sup>13</sup>. Desta forma, devemos compreender a maneira exacerbada (e abstrata) pela qual se constróem as “partes” da família, da aldeia, da cidade, no Livro I, como uma reação ao que estava de fato a acontecer: a cada vez maior re-produção das relações sociais em âmbito privado, e o deslocamento de uma apreensão política e ideal da cidade / *pólis*, para a visão da cidade como espaço empírico sobre o qual intervir, e do qual extrair sensações para construir a identidade de um “lugar”, como Atenas.

---

<sup>13</sup> - Estamos discutindo o Livro I, e no entanto a própria *Política*, principalmente nos Livros VI e VII, coloca em debate a gestão do espaço rural e urbano de uma *pólis*, bem como o cuidado urbanístico com a *ásty*, e as precauções na escolha do *tópos* para o assentamento urbano. Debate, assim, a cidade como espaço de práticas e de habitantes, demonstrando que Aristóteles era um homem do seu tempo, tanto quanto o Livro I é indicador de seu apego a uma ideologia política. No capítulo 4, teremos oportunidade de discutir as proposições da *Política* quanto a esta “cidade empírica”.

**QUADRO 3:** Esquema das “esferas” do *viver-com*, segundo Aristóteles, *Política*, I

<b>Pólis</b>	Espaço: porção ( <i>méros</i> ) Não-Tempo: autarquia			
Interações:	<b>Komé</b>	Espaço: porção Tempo: ultrapassa o dia	Atividades	Atividades
Relações políticas e com outras pólis	Interações: Parentesco (irmãos de leite) escambo	<b>Oikos</b> Espaço: porção Tempo: Dia Atividades: <i>oikonomia</i> Interações: marido e esposa, pais e filhos, amos e escravos (os que comem à mesma mesa) Atributos: efêmero Agentes: [cidadãos]	Atributos: Não efêmero Viver	Atributos: Autarquia Interesse Comum Viver Bem
Comércio			Agentes: [cidadãos]	
Divisão do Trabalho		Espaço: aldeia Tempo: passado		Agentes: Cidadãos <i>habitantes</i>
	Espaço: cidade, campo, território Tempo: presente			

### 2.3 - O modo de vida cotidiano e a cidade habitada

A mitologia grega havia tecido sobre o *dia* um conjunto de narrativas que explicavam por que os homens eram homens e mulheres, por que tinham que cuidar do próprio sustento e da própria reprodução, por que, enfim eram mortais habitando sobre a terra. A mitologia conectava diretamente, portanto, a noção de *dia* ao gênero de vida humano. Mesmo que constatemos na Atenas Clássica uma incredulidade intelectual freqüentemete manifestada, de Heródoto a Aristóteles, com relação ao *mûthos*, isto não quer dizer que naquilo que ele pode ter se transformado — em “estórias” — não houvesse mais um padrão explicativo, e uma experiência de vida. Dessa maneira, aceitamos pressupor que o “dia” passava por caracterizar um gênero de vida propriamente humano, mesmo no

período clássico. Essa categoria nos serviu portanto, como linha condutora, entre textos como o de *Os Trabalhos e os Dias*, a comédia e a filosofia da Atenas clássica.

Na abordagem de uma “vida no dia” (o que nós chamaríamos de vida cotidiana”), a diversidade de expressões que podemos traduzir por “cotidiano” demonstra que se tratava de uma concepção em aberto, a partir da combinação de *hé heméra* (o “dia” no idioma ático) com preposições, conjunções, o que é, de resto, característico da língua grega. Nos textos do período clássico, encontramos um número maior de referências que poderíamos traduzir por “cotidiano”, embora nenhuma se refira diretamente a uma duração temporal. Temos, por exemplo, termos como *hosemérai* ou *di'heméras*, usados nas *Vespas*, com um sentido próximo à jornada: “travessia do dia”. Platão e Aristóteles se referem tanto a *kath'heméran*, como a *eph' heméros*. Este último termo poderia significar literalmente “dentro de um dia” (Baily, 1950).

Nota-se que, nos textos analisados, entre o final do século V e o final do século IV a.C. a noção de dia após dia é produzida pelo uso de partículas “especializadoras”, que incluem na palavra inicial um movimento espacial: sobre, travessia, dentro. Nos *Trabalhos e os Dias*, de forma diversa, a idéia de dia a dia se origina basicamente de uma partícula “temporalizadora”, *poté*. Esta última observação vem confirmar o que já indicamos: que nos *Trabalhos e os Dias*, o cotidiano é uma noção estruturada sobre tempo, duração, e tudo aquilo que se organiza no dia — tarefas, interações, experiências — responde a um emprego do tempo. Porém, pela linguagem utilizada nos textos do final do período clássico, a noção de vida cotidiana é conectada indissoluvelmente com espaço, naquilo a que demos o nome de modo de vida cotidiano: o

*dia* como tempo e espaço de interações sociais. O cotidiano é concebido não como uma contagem ou emprego de tempo, mas antes como dimensão do tempo-espaço da vida social.

A noção de “habitar” ganha também conotações diferentes, entre o testemunho do poeta beócio e os textos atenienses analisados aqui. Nos *Trabalhos e os Dias*, habitar e co-habitar sobre a terra são condições genéricas da vida dos seres que vivem o dia. Chamamos a atenção para o verbo *naietáo*, utilizado por Hesíodo como “habitar”, promovendo uma idéia puramente espacial de extensão e distância (Baily, 1950). As relações são aí moduladas pelo próximo e o distante. A co-habitação de homem e mulher sobre a terra (*epí chórion*) também configura uma forma genérica de conceber o “habitar”. Isso representa uma abordagem que não se pauta pelo limite, pela definição de espaços específicos e diferentes, como *oikos* e *pólis*. O espaço habitado é extensão pura, lhe faltam os recortes, as delimitações, as mobilizações, os “lugares” e sua interligação. Isto contrasta com a especificidade do emprego do tempo, totalmente esquadrihado pelos preceitos em relação às tarefas adequadas e inadequadas, e às relações entre vizinhos, entre homens e mulheres. Não devemos, assim, tributar essa generalidade do espaço apenas ao caráter poético dos *Trabalhos e os Dias*. Isto poderia, ao contrário, ser um indício de que se vivia em um espaço social ainda não centralizado, dividido, classificado e territorializado, sob a perspectiva quer da *pólis*, quer do *oikos*.

*Habitar*, no período clássico e entre os autores que analisamos, é caracteristicamente uma ação cotidiana. Viver o dia, como diz o ateniense das *Leis*, é localizar-se na dimensão social das práticas do habitar; é viver a “vida doméstica”, *kat'oikias*. Não se trata, como nos *Trabalhos e os Dias* de uma extensão genérica; uma expressão como *kat'oikias* remete a noção de habitação para a perspectiva (empírica) da

“casa”, sugerindo que “habitar” se compreende, antes de tudo, como estabelecer-se sobre ou dentro de um espaço, com uma “casa”.

A mesma expressão que se refere a este modo de perceber o habitar, é utilizada para caracterizar uma dimensão de relações sociais “comuns”. Cotidiano, habitar, vida comum, emergem em conjunto, delimitando um estilo de vida cotidiano, marcado pela centralidade da “casa” e da família (ou seja, os habitantes de uma casa), pela percepção da cidade como espaço de práticas, e ainda por um contraste com a *pólis* abstrata do modelo do espaço político e cívico. Eis o essencial em termos das concepções com as quais vamos lidar nos próximos capítulos.

Não retornaremos aos *Trabalhos e os Dias*, mas devemos ainda ressaltar algumas diferenças, e algumas persistências. Primeiro, a vida cotidiana do camponês beócio é vivida num ritmo marcado pelas suas tarefas, seus afazeres. A vida cotidiana tal como sugere Aristófanes, é, ao contrário, um intervalo de fruição, um espaço capaz de abrandar o humor e proporcionar prazer, seja físico (sexo, alimentação), seja como ocasião social (festas, espetáculos, banquetes). Para os autores do período clássico em geral, a vida cotidiana se refere ao convívio de habitantes, à comensalidade dos membros de uma família, e daqueles que convivem na vida comum (*kat'oikian*). Para Hesíodo, as tarefas diárias exigem a solidariedade e a reciprocidade entre vizinhos; não se refere à família, a não ser pelo aspecto da reprodução necessária ou divisão de bens por parentes afastados. Diferenças entre rural e urbano, entre o século VII e o IV a. C., entre a Beócia e a Ática, territórios cuja fronteira é difícil delimitar? Em parte se trata de uma diferença entre as duas sociedades afastadas historicamente (mas isto não podemos discutir somente através do

testemunho de Hesíodo, de Aristófanes ou de Platão); e em parte, se trata de uma diferença entre uma ênfase rural e uma ênfase urbana.

Seja como for, os textos atenienses que analisamos aqui, deixam claro que a vida cotidiana era, para eles, um modo de vida irredutível às representações políticas — com espaços, tempos, agentes, relações e práticas que escapariam ao “controle” dessas representações — dirigindo-se à construção da identidade de uma sociedade urbana; o modo de vida cotidiano, que ora se confunde com a vida privada, ora se define pelas práticas em um espaço habitado, sugere uma experiência do habitar característica (e caracterizadora) do urbano, que então recebe a “carga” de uma dimensão cotidiana da vida. Portanto, não haveria sentido, nessa perspectiva, em se generalizar uma “vida cotidiana”, indiferentemente urbana e rural. O cotidiano como modo de vida, constituído sobre as bases do habitar, da vida comum, do *dia*, é referido à cidade, ao espaço da cidade como *espaço doméstico*, não nos autorizando a afirmar sua aplicabilidade ao mundo “rural” da *chóra* na Ática.

Essa construção conjunta de vida cotidiana, sociedade urbana, e vida doméstica, envolve determinados agentes, determinadas práticas e representações de espaço, que não se enquadram em nenhum dos termos normalmente admitidos para a análise da cidade grega antiga: cidadãos e não cidadãos, espaço político, esfera pública e esfera privada, etc; e assim sendo, de certa forma libera outros agentes “menores”, outras experiências e vivências daquela sociedade, como por exemplo as mulheres, o espaço doméstico, o olhar do habitante e as interações nesse espaço habitado. Esta é a cidade que precisamos explorar.

### Capítulo 3

#### O “Público”, o “Privado” e o *Espaço Doméstico*

No capítulo que se segue, procuramos aprofundar a discussão da separação — e da mediação — entre as duas “Atenas”, que se configuraram para nós a partir do contraste entre o modo de vida cotidiano e a concepção das esferas pública e privada da vida de um homem livre e cidadão. Com isso não estamos querendo promover uma cisão entre ideologia e prática, entre o “ideal” e o “real”: a cidade “doméstica” não era mais “real” do que a cidade “política”; era talvez a cidade dos “outros” ou aquela que se produzia no encontro dos cidadãos e dos habitantes (quando todos eram habitantes, sendo os cidadãos apenas habitantes mais privilegiados que os outros).

A análise da configuração do cotidiano em autores como Platão e Aristóteles, demonstrou ser imprescindível para a compreensão do *kat'oikian*, uma determinada forma de se referir à ideologia do público e do privado. Tanto para Platão, quanto para Aristóteles, ao nosso ver, o cotidiano se apresentaria ao homem no horizonte de sua vida privada. E assim, de certa forma, o cotidiano se opunha ao “público”, sendo ao mesmo tempo sensivelmente diferente da “vida privada”. Devemos aprofundar essa discussão, primeiramente conduzindo um debate em torno das noções de público e privado e sua referência às interações sociais no espaço da cidade. E enfim, esclarecendo os tópicos da diferenciação, e da correlação, entre cotidiano e vida privada.

### 3.1 - “Espaço” Público, “Espaço” Privado

“Os gregos não separaram claramente, como o fazemos, Estado e Sociedade, plano político e plano social. Para eles, a oposição se situa entre o privado e o público. O que não é do domínio privado acha-se ligado ao domínio público, ao comum, isto é, finalmente, à esfera política.” (Vernant, 1990b: 241)

A oposição entre um domínio “privado” e um domínio “público” é uma das fórmulas mais recorrentes no discurso dos antigos gregos, e dos antigos atenienses, sobre eles mesmos. A afirmação de Vernant atingiu o cerne dessa representação das relações políticas como o todo das relações sociais: esta é, com certeza, a imagem que os antigos gregos quiseram deixar para a posteridade. Mas uma constatação tão óbvia, tão clara, acaba por provocar uma maior curiosidade e outras questões: se um “domínio público” se opunha e superava um “domínio privado”, o que podiam ser, para a construção de uma experiência cotidiana do espaço em Atenas, o público e o privado?

Primeiro, no que tange aos conceitos. O que chamamos de público e o que chamamos de privado entre os gregos antigos, traduz respectivamente os conceitos de *koinós* e de *ídios*. Sobre essa definição do público e do privado pelo *koinós* e pelo *ídios*, A. Zaccaria-Ruggiu (1995) afirma:

“ O espaço é ‘público’ em duplo sentido: enquanto nele se manifesta aquilo que é comum, e também enquanto a ele é confiado o papel (social e político) daquilo que deve ‘tomar comum’, isto é exprimir e respaldar os vínculos comunitários” (12)<sup>1</sup>

E quanto ao “espaço privado”:

---

<sup>1</sup> - Trad. do autor.

“Com os termos que indicam o privado, *idios* na Grecia ou *privus* em Roma, si indicam então todas aquelas características especificamente singulares e individuais, próprias de cada um e não divisíveis com os outros” (42).<sup>2</sup>

Embora estas definições tenham por base o modelo romano, em termos conceituais podemos seguir Zaccaria-Ruggiu: o *koinós* poderia ser compreendido, nesta perspectiva, talvez não como “espaço”, mas como ação de “por em comum”, e ainda de “tornar comum”. Da mesma forma, o essencial na noção de *idios* nos parece seu direcionamento para a singularização, individuação, e assim se refere às relações e às esferas ligadas a esse “indivíduo”, dotado de interesses “particulares”. Para A. Zaccaria-Ruggiu, é difícil separar, na linguagem do espaço social, essa esfera privada da esfera pública, o *idios* constituindo, principalmente no que tange ao mundo romano (*privus*), um “subsistema” dependente da preeminência social do “espaço público”.

Muitos autores gregos, alguns posteriores ao período clássico, elaboraram o modelo do *koinós* e do *idios*, no contexto de uma reflexão acerca do fundamento da comunidade política sobre o “interesse público” e sua correlação com os interesses próprios de cada um. Aristóteles, em sua obra no século IV a.C., formulou as bases mais sólidas de uma concepção da inserção do indivíduo na comunidade política e no *nómos*, mediada pelo *koinós* e pelo *idios*, dimensões da ação do homem político inseparáveis em sua prática social. Mas a atuação dessa representação, em que o coletivo e o individual se conjugariam em se distinguindo, podendo até mesmo se contradizer, tem raízes bem mais antigas. Perpassa a obra de Platão (especialmente as *Leis*), e se encontra latente na grande maioria das manifestações literárias do período clássico. Em suas comédias, sem se referir literalmente ao “público” e ao “privado”, Aristófanes apresenta em diversas ocasiões o jogo de inversões das esferas: por exemplo, em *Acarnenses*, quando o protagonista

---

<sup>2</sup> - Trad. do autor.

Diceopólis, após lamentar a ausência de seus concidadãos na Assembléia da Pnyx, negocia e consegue para si mesmo e para sua família uma “jarra” de paz com duração de trinta anos (vv 174-203). Das Tragédias podemos citar a mais “famosa” neste sentido, *Antígona* de Sófocles, em que se insinua um conflito entre a força dos deveres familiares e as imposições da coletividade.

Passamos sem maiores precauções, dos conceitos de *koinós* e *ídios*, às noções de *pólis* e *oikos*. Isto acontece, basicamente, porque entre os autores clássicos que se ocuparam com a concepção do público e do privado, como é o caso de Aristóteles, assimilava-se o interesse coletivo, em última instância, à *pólis*; e o interesse particular, também em última instância, ao *oikos*. Entretanto, se o *koinós* e o *ídios* diziam respeito a duas esferas de interesse, centradas nas “imposições” de uma prática cidadã, o *oikos* e a *pólis* se referiam a dimensões da vida social, à representação de “espaços” sociais, como a casa e a cidade. Não é nosso intuito travar um debate sobre as nuances de cada um desses conceitos e sua interpenetração. Mas uma diferenciação se faz necessária, na medida em que para o *koinós* e o *ídios* não era tão premente a referência à espaços sociais. No que concerne ao *oikos* e a *pólis*, de outro modo, e apesar de toda abstração a que se pôde chegar com essas duas referências (por exemplo: o patrimônio privado ou a comunidade política autárquica), casa e cidade tinham uma implicação espacial. A mesma A. Zaccaria-Ruggiu comenta, por exemplo, a estreita vinculação entre uma linguagem do espaço público, aquele que “torna comum”, e a forma como se compreendia o espaço urbano (1995).

Dos testemunhos textuais do período que estudamos, o que se pode depreender é que, em torno da sociedade ateniense do período clássico, manifestava-se uma tensão entre a forma da coletividade tal como se estruturou ao longo do processo e consolidação da “democracia”, e os direitos tradicionais da família — não simplesmente do indivíduo, pois o *ídios* não era uma apologia ao individualismo, mas a esfera privada

em sua acepção mais completa: aquilo que era próprio de um só, englobando aí o âmbito da propriedade e do *oïkos*, cujo “chefe” era um cidadão (Humphreys, 1983). Segundo J-P. Vernant, essa tensão teria um de seus fundamentos no próprio processo de formação da comunidade poliade, em que o poder privado e restrito de certas casas aristocráticas teve de ser combatido, ocasionando conflitos e guerras “civis” ou *stáseis* (1982 e 1990b).

No período de um século, entre o V e o IV a.C., pode ser percebida também uma mudança de perspectiva, com relação ao público e ao privado: no início do período, nas tragédias principalmente, explorava-se o conflito entre público e privado (*pólis* e *oïkos*, não propriamente *koinós* e *ídios*); no final do período, Aristóteles compreendia as esferas como distintas, mas necessárias, e Xenofonte as considerava complementares. Entrevê-se, assim, em termos conceituais, um processo de gestação no qual, primeiro, as antigas relações privadas, fundadas em direitos costumeiros e prerrogativas de famílias aristocráticas, ainda se chocavam e provocavam o conflito com a “lógica” das relações políticas, com a “lógica” dos procedimentos de “tornar comum” necessários à *pólis* ateniense, e mais do que isso, à democracia ateniense. Porém, ao final do período, a necessidade ou a complementaridade das esferas de interesse, não indica que aquelas prerrogativas familiares voltavam a ter importância. Elas indicam, de outro modo, a gestação de um novo “privado”, não apenas compatível com o “público”, mas principalmente, seu subentendido. Dito de outra forma, no século IV a.C., a esfera privada parecia ser concebida como complementar, porque, na esfera pública, eram homens privados, a partir de suas relações mútuas e privadas (amizade, por exemplo), que se colocavam como objeto de uma reflexão sobre as esferas de interesse.

Por fim, a separação entre casa e cidade também articulava uma separação de “espaços” entre os gêneros masculino e feminino. Na maioria dos casos, tratava-se de dizer às mulheres que elas pertenciam ao espaço privado, e nele tinham o essencial de seus

direitos e deveres. Ao fixar-se no espaço privado, como afirma Redfield (1994), a mulher entrava em um “espaço de desapareção”, onde o que convinha era o silêncio. Para J. Redfield, a ideologia da *pólis* requisitava a desapareção do espaço privado: o ideal do *koinós* suprimia, em termos de representações e dos discursos formais de auto-afirmação que nos foram legados pelos próprios antigos, a esfera do *ídios*. Também neste caso, entretanto, tratava-se de um discurso que operava segundo valores positivos ou negativos da “conveniência” social: não convinha às mulheres aparecer “em público”; e por outro lado, valorizava-se essa desapareção feminina na esfera da casa e da família. Não podemos concluir muita coisa sobre o comportamento das mulheres em Atenas somente referindo-nos ao discurso de reclusão e silêncio, e assim sendo, não sabemos até que ponto se pode afirmar o alcance da ideologia.

Eis o essencial da caracterização dos conceitos de *koinós* e *ídios*, *pólis* e *oikos*. Sua pertinência em termos de concepção do espaço social está fora de dúvidas. E entretanto, podemos perceber alguns “problemas”, se tratamos de nos perguntar sobre experiências cotidianas do espaço.

Assim sendo, se *oikos* e a *pólis* organizavam algum nível de experiência do espaço social, é forçoso constatar, entretanto, que essa experiência só poderia se referir a uma vivência do espaço do ponto de vista do cidadão e das relações mútuas entre cidadãos. *Oikos* e *Pólis*, opostos, complementares, mediatizados, somente poderiam estruturar uma experiência do espaço social para aqueles que tinham o privilégio de “circular” entre a casa e a cidade — e estes eram os cidadãos e não quaisquer habitantes ou qualquer indivíduo, pois essa correlação só tinha sentido levando-se em conta as expectativas de ação política dos chefes de família. As esferas pública e privada só ganhavam pleno sentido, na literatura, acompanhadas da referência unívoca ao cidadão e homem livre, já que o público não era como a nossa concepção de “estar em público” e não concernia ao coletivo

genérico dos habitantes, mas preferencialmente dizia respeito àquela comunidade de interesses da *politeia* em sua esfera de atuação política.

Desta maneira, tudo o que discutimos aqui em termos de concepções ligadas às esferas do público e do privado, do *koinós* e do *idios*, configura-se antes de qualquer coisa como uma série de discursos conectados, em uma ideologia que mobilizava interações sociais naquela época. Embora “público” e “privado” tivessem fundamento jurídico na definição das prerrogativas de um homem livre e cidadão, não necessariamente possuímos a “chave” da organização e do uso de espaços como o da habitação, recorrendo aos tópicos desse discurso. As categorias do “público” e do “privado” se ligavam, assim, aos espaços (de poder) da cidade e da casa, e não me consta que na bibliografia corrente, tenha havido a preocupação de discutir ou “suavizar” a conclusão de que as esferas de poder (político) determinavam diretamente o caráter (o arranjo, o uso e a experiência) de espaços físicos definidos e bem demarcados (lugares específicos). A não ser pelo fato de que o “privado” também significa aquilo que é propriedade de um indivíduo e que o “público” não pertenceria a ninguém em particular, mas à coletividade, não vejo porque lançar mão *a priori* dessas duas noções para esgotar as referências à experiências cotidianas do espaço urbano.

Tomemos a vinculação citada acima, entre o gênero e a compreensão de “público” e “privado” como espaços sociais. Para sermos rigorosos no exame das referências aos espaços masculino e feminino, temos que começar por admitir que a divisão do espaço pelo gênero não equivalia exatamente à “casa” e “cidade”. *Oikos* e *Pólis* constituíam duas esferas de interesse referidas igualmente ao chefe de família, que era mestre da casa e cidadão (Sourvinou-Inwood, 1995). A ênfase dos nossos testemunhos textuais segue, no caso do gênero, em direção à separação entre exteriores e interiores. Portanto, a conexão entre espaço e gênero não se produzia exatamente nos moldes do

“público” e do “privado”, mas antes na distinção entre interior e exterior da “casa” (a habitação). Isto pode ser constatado diretamente no *Econômico*, de Xenofonte, que data do século IV a. C e alusivamente em diversas peças de Eurípides durante o último quartel do século V a.C. (por exemplo *Heraclidas*, *Andrômaca*, *Medéia*, *As Bacantes*). Neste ponto, se consideramos pelo nome “casa” apenas a estrutura física da habitação, poderíamos quase fazer coincidir uma e outra definições (de fato, no *Econômico*, de Xenofonte, as duas formas de dividir o espaço atuam, sendo o homem do exterior e voltado para a cidade, enquanto a mulher é “rainha do lar” e voltada para o interior pela sua própria natureza). Mas interior e exterior ultrapassam as referências a casa e cidade. E isto pode significar um alcance maior da ideologia de reclusão do gênero feminino, não apenas limitada às casas cidadãs, mas conveniente a todas as casas.

Isto significaria ainda que esse embate na construção do gênero provavelmente não se mobilizava tanto pela oposição do espaço da casa ao espaço político, mas antes pela contradição entre exterior e interior. Esta é uma sugestão importante, pois na medida em que puder ser demonstrada, ela libertaria a interpretação tanto da construção do feminino quanto da atuação das mulheres na cidade de Atenas do limite constituído pela exclusão da cidadania, do limite do espaço político institucional ser, sem sombra de dúvidas, um “clube de homens” (Mossé, 1989). Se a fronteira feminina deveria ser não tanto a política, mas o interior da casa, isso poderia até construir uma moralidade para as mulheres em geral, mas ao mesmo tempo remeteria ao espaço habitado e não à prática da cidadania, e assim deixaria livre de controle todo um campo de possibilidades, de táticas entenda-se bem, pelas quais as mulheres provavelmente escapavam ao controle do gênero masculino, simplesmente por escaparem ao enquadramento estrito nas esferas de poder do chefe de família, a pública e a privada, na vida cotidiana.

Isto seria reforçado se pudéssemos demonstrar que, em geral, essas esferas de poder não se aplicavam de forma unívoca ao controle do espaço habitado pelo gênero masculino. Mas precisamente este ponto ainda está por ser estudado, questionado, e debatido por historiadores e arqueólogos: tinham os homens (não o “sexo forte”, mas um grupo social que exercia em conjunto um poder, assentado em uma hegemonia que se autojustificava pela relação entre os gêneros masculino e feminino) um poder efetivo sobre o espaço habitado, preocupavam-se os homens com o controle do espaço físico da cidade contra a presença e circulação das mulheres ao ar-livre? E de modo geral, preocupavam-se os cidadãos com o controle dos habitantes na vida cotidiana? A resposta pode ser até afirmativa, mas não é óbvia se tivermos em mente os testemunhos textuais e materiais e ainda os estudos historiográficos até hoje realizados. Percebemos, portanto, que o grau de influência do recorte entre público e privado nas práticas espaciais, no comportamento e na vida cotidiana dos habitantes da cidade, ainda está por ser explorado como questão no que se refere à sociedade políade ateniense na Antigüidade.

### **3.2 - Espaço Público e Espaço Privado entre História e Arqueologia: revisão da perspectiva**

Iniciamos pela constatação de uma dificuldade. De fato, não temos ainda — e talvez nunca tenhamos na História da Grécia Antiga, dado o grau de obstáculos envolvidos — estudos que considerem o espaço urbano como um sistema articulado de lugares / atividades, estudos em que a noção de “espaço” precisa ser uma noção relacional, incorporando a configuração material do lugar e suas prováveis mobilizações pelo uso cotidiano (Allison, 1999). Há inúmeros trabalhos sobre arquitetura e urbanismo referentes às cidades gregas, que no entanto consideram seus “sítios” como pontos singulares e os

analisam em si, como “tipos”, seguindo critérios como o do grau de planejamento urbano (Giuliano, 1978; Greco & Torelli, 1983; Owens, 1991); isto vale tanto para os espaços tidos como “públicos” (a “cidade”) quanto para os espaços privados, entendendo-se aí as habitações (Grandjean, 1996; Hoepfner & Schwandner, 1994; Pesando, 1987 e 1989; e outros). Neste último caso, inovações foram levadas à cabo por pesquisadores que exploraram a relação entre espaço e sociedade pela via do comportamento, tentando articular esses espaços com padrões comportamentais de ocupação (Ault & Nevett, 1999; Jameson, 1993; Nevett, 1999). Mas mesmo assim, trata-se ainda quer de espaços “públicos”, quer de espaços “privados” (“cidade” e “casa”) como elementos isolados. Falta a correlação, a articulação, que deveria nos dizer por exemplo, como se vinculava esse espaço de habitações ao conjunto dos arranjos espaciais urbanos<sup>3</sup> e isto não em termos arquitetônicos, mas a partir da perspectiva do uso dos espaços (ou de padrões de uso). No que se refere a Atenas, um problema sem solução se coloca como obstáculo a realização deste tipo de articulação: a ocupação contínua do solo urbano, desde a Antiguidade, torna impossível a construção de um quadro capaz de envolver as diversas áreas urbanas da Atenas antiga em possíveis sistemas interligados de atividades cotidianas. Isto pode ser feito precariamente apenas para algumas áreas cujo valor arquitetônico e monumental atraiu a atenção dos pesquisadores, como por exemplo os sítios que vêm sendo escavados há décadas, principalmente pela Escola Americana em Atenas, responsável pela ágora .

Quando destacamos da abordagem geral do espaço urbano a questão das relações entre as esferas pública e privada da vida na *pólis*, percebe-se que as análises tendem para os aspectos jurídicos, políticos e conceituais envolvidos, operando com a idéia

---

<sup>3</sup> - A historiadora C. A. Cox realizou uma pesquisa similar, fora do campo da arqueologia (1998). A partir principalmente dos oradores áticos e de dados epigráficos, ela procurou analisar a dinâmica da família e do *oikos* como grupo social. O quadro que ela nos apresenta é bastante rico e desafiador de uma visão estática do *oikos* e de suas relações com a *pólis*. Ver principalmente o cap.4 — “What was an *oikos*” — pp.130-167.

de dicotomia ou oposição, histórica e simbólica, entre “público” e “privado” — e como idéia, ideologia, mentalidade, trata-se de qualquer modo de uma forma reduzida de lidar com um discurso, não considerando sua ação na prática e nas relações sociais. Neste modo geral da compreensão, presente em muitos manuais de História Antiga, “espaço” privado e “espaço” público são duas formas regulares e opostas de interação social, ligadas aos conceitos abstratos de *oïkos* e *pólis*. Ao *oïkos* pertence tudo o que não é público (*koinós*); tudo o que é gerido pelo chefe de família como seu patrimônio privado (*ídios*), e tudo o que marca a hierarquia por oposição à isonomia característica da esfera pública (Humphreys, 1983); trata-se do espaço do “abrigo”, das necessidades cotidianas, da reprodução da vida, e por isso espaço de confinamento do feminino; alguns autores chegam a transmitir à oposição *oïkos / pólis* a expressão de uma oposição mais ampla e essencial, entre natureza e cultura, amor (sexualidade) e política, feminino e masculino (Redfield, 1994).

Podemos dizer que a maioria desses estudos não consegue ultrapassar a fronteira entre uma ideologia ligada a um simbolismo que fazia da relação do cidadão com o território habitado uma relação privilegiada, senão exclusiva, extrapolando as fronteiras do discurso, e estabelecendo mecanicamente um paralelo com a vida social e mesmo o cotidiano. Estudos como “*Oïkos and Pólis*” de S. Humphreys (1983) ou “O Homem e a Vida Doméstica”, de J. Redfield (1994), nos sugerem a mediação e não a dicotomia, entre as esferas pública e privada, como mais corretamente perfazendo o caminho de um relacionamento na vida cotidiana. Sugerem ainda que uma experiência do “privado” dizia respeito a um âmbito maior de interações sociais do que aquele delimitado pelo espaço físico da habitação, na medida em que a esfera privada se ligava aos interesses de um chefe de família enquanto tal (e esses interesses não concerniam a sua “privacidade”, mas a um domínio bem mais amplo de atuação, como aqueles que sugerimos acima — gênero,

relações de amizade e dependência e enfim, família). Entretanto, nenhum desses autores adotou o mesmo padrão crítico para tratar dos espaços empíricos, e consideraram uma premissa que o “público” fosse definido como os espaços para os encontros masculinos, marcadamente o espaço político, enquanto o privado continuou assimilado à casa — habitação, família e patrimônio.

Esta premissa reaparece em um outro estudo, cujo ponto de partida é a análise dos termos e da simbologia do público e do privado no mundo greco-romano, e o ponto de chegada é a arquitetura da casa romana e sua articulação do público no privado. A. Zaccaria Ruggiu (1995) apresenta uma proposta de compreensão da relação entre público e privado como a interação de dois modos de vida, correspondendo a duas atitudes distintas, expressadas por uma semântica do espaço, materializada no espaço construído. Para ela “público” e “privado” seriam conceitos fundados em uma simbologia e em uma religiosidade características dessas sociedades antigas, em que o elo da cidadania com o território era o elo predominante com o espaço habitado. Por isso mesmo, o público, interesse comum e ao mesmo tempo espaço comum, teria precedência sobre o privado como modo de vida. A relação entre espaço privado (*edilizia privata*) e espaço público se constitui no estudo da autora, como uma correlação de subsistemas ao mesmo tempo definidos e imbricados, com privilégio do segundo sobre o primeiro — o privado “nasce” do público, e engloba a família, as relações entre os sexos, o patrimônio privado e individual, e no espaço público, as relações do tipo *amicitia* (Zaccaria-Ruggiu, 1995: 46). Assim sendo, apesar do “fôlego novo” que suas conclusões conferem à interpretação de alguns espaços tradicionalmente reconhecidos da casa romana, não podemos dizer que A. Zaccaria-Ruggiu ultrapassa a contradição básica que estamos apontando, entre as esferas de poder do cidadãos e os espaços vividos pelos habitantes de uma cidade antiga: para ela a cidade é ainda tomada como comunidade política.

Se a separação entre *oikos* e *pólis* se fundamenta por razões ideológicas e fatos extraídos do discurso político e jurídico, quando se trata de passar da abstração do espaço ao espaço empírico essa oposição rege a escolha *a priori* dos lugares destinados aos estudos do privado e do público na historiografia e na Arqueologia do mundo grego antigo. Dissemos no capítulo 1 que havia um abismo entre os trabalhos dos Arqueólogos e dos Historiadores quando o tema considerado era o “espaço”. Por isso, a meu ver, alguns classicistas e arqueólogos atuam de forma pouco refletida ao adscriver ao espaço uma funcionalidade que o definiria como público — a assembléia da Pnyx, o teatro, a ágora, o *bouleutérion*, por exemplo — ou privado — basicamente o espaço físico da habitação (ver por exemplo (Martin, 1963; Wycherley, 1976). Isto porque essa adscrição acaba por encerrar o problema da organização do espaço nas amarras de uma ideologia que só tem fundamento e eficácia quando se considera o cidadão e não o habitante e suas práticas cotidianas, assim como suas vivência do espaço habitado. O preço dessa adscrição normalmente vem na forma da função: assim, funções coletivas, públicas, políticas, religiosas e militares seriam definidoras do espaço da *pólis*, enquanto “funções” domésticas como tudo o que se refere ao casamento e criação de filhos, relações familiares e de amizade, definiriam o espaço privado (Humphreys, 1983; Just, 1989; Pomeroy, 1975). Mas e quanto ao uso que se faz do espaço? E quanto aos diversos modos de se apropriar de um espaço vivido cotidianamente? Até que ponto a definição de duas categorias “funcionais” seria explicativa dessa apropriação cotidiana? Assim, estamos diante do impasse causado por um dos pontos desse fosso instalado entre historiadores e arqueólogos: os estudiosos ou tomam as esferas pública e privada como sinônimos de espaços empíricos, de função pública ou privada; ou então usam conceitos de público e privado que derivam das sociedades modernas, assim definindo a casa como privada e a rua como pública — privado correspondendo ao espaço da “privacidade”, e público ao

espaço em que a individualidade privada se colocaria sob os olhares gerais (ver excelente discussão de Martins, 1996). Lugares privados seriam ainda coextensivos aos patrimônios privados dos cidadãos — portanto à “casa” — e lugares públicos compreenderiam os espaços destinados às interações políticas e sociais dominadas pelo gênero masculino e, dentre os homens, pelos cidadãos— desde a ágora até as “ruas” — e os espaços sagrados (Jameson, 1991: 171).

Em termos das abordagens existentes no campo da Arqueologia, espaços privados são compostos geralmente pelas casas urbanas ou rurais. O livro *Oikos e Ktésis*, de Fabrizio Pesando (1987), nos fornece um exemplo de um estudo cuja preocupação é perseguir nas fontes textuais e nos vestígios arqueológicos, configurações arquitetônicas possíveis para as casas gregas e, também, na medida do possível, definir funções aos seus diversos cômodos. Em seu estudo, Pesando faz uso dos textos literários para reconstruir hipoteticamente algumas casas atenienses, como a “casa de Iscômaco” (*Econômico*, Xenofonte), a “casa de Callia” (*Protágoras*, de Platão), e a “casa de Eufileto” (*Contra Eratóstenes*, de Lísias). E para fazer tal reconstrução, o autor conta com a possibilidade de comparar outros vestígios textuais ou arqueológicos.

Com efeito, as fontes escritas fazem menção à utilização de certos cômodos, nomeando-os. O *andrón*, o gineceu (*andronítis*, *gynaikonítis*); a *aulé*, são alguns dos nomes mais recorrentes. Mas a existência de uma tal nomenclatura não muda o fato de que nem arquitetonicamente, nem decorativamente ou em termos de materiais de construção, vestígios arqueológicos, é possível dizer com clareza e sempre para que servia um aposento e nem mesmo se o aposento era “feminino” ou “masculino” (Jameson, 1993; Nevett, 1995); a primeira sugere inclusive que o termo *gynaikonítis* se aplicava a uma parte mais reservada da casa, frequentada apenas pelos habitantes e não necessariamente designava um aposento feminino). Ora, se se percebe, de fato, como o autor aponta, que as

fontes textuais como o *Econômico* estabelecem uma especialização do espaço habitado, não se pode designar, *a priori*, os espaços empíricos a partir desta especialização. A necessidade da especialização de funções públicas e privadas, expressa verbalmente, não é prova direta dos usos dos espaços na prática, mas talvez seja uma prova da importância que o uso dos espaços tinha para a dinâmica do discurso do “público” e do “privado”. Embora bastante ricas em termos descritivos, obras como *Oikos e Ktésis* partem de pressupostos, tanto modernos quanto antigos, da relação entre o espaço habitado e as funções do espaço.

Pois se trata de uma experiência moderna essa que liga a privacidade à intimidade e ao interior do “lar”. A acreditar no *Econômico*, de Xenofonte, a expressão *oikos* designava a própria figura e arte da posse (o patrimônio, a aquisição, a gestão) e não simplesmente uma estrutura que se poderia estudar do ponto de vista de uma função habitacional “natural”. Por isso, em alguns estudos que procuram desvendar o espaço físico dessas construções privadas, prefere-se substituir o termo *oikos* — ideologicamente comprometido — pelo termo *oikía* — referindo-se mais particularmente ao aspecto físico da habitação. Mas os próprios gregos antigos não chegaram a separar assim o grupo humano, a idéia e o espaço físico, já que mesmo a *oikía* pode ser também a família que habita, ocupada neste habitar com a reprodução de um certo modo de vida. Em resumo: se o espaço da habitação faz parte do *oikos*, ele não representa, como experiência social, o “privado” por inteiro (Cox, 1998).

Estas questões colocam o foco da problemática sobre os “usos” ou sobre os padrões de utilização dos espaços. Normalmente, na bibliografia em questão, o “uso” do espaço permanece subjugado à função pública ou privada. Mas não é preciso lançar mão de nenhum aparato metodológico para se constatar que entre o “uso” e a “função” passa um rio de possibilidades mais ou menos perscrutáveis. Mesmo entre a função expressa verbalmente como desejável ou esperada e os diversos padrões de uso ou a

multifuncionalidade cotidiana (atestada, por exemplo, para o espaço da casa grega), a relação não é certamente de equivalência. Pode-se citar, por exemplo, o caso do banquete, do *sympósion* que podia ter lugar dentro da casa, provavelmente no *andrón*. Tratava-se de uma reunião bastante freqüente, na qual o chefe da casa provia o entretenimento, os objetos, o vinho, para o prazer dos convivas. Quando esta era uma ocasião “privada” — que se dava na casa de um *idiótes*, envolvendo relações de amizade “temperadas” pela comensalidade (Murray, 1990) — promovia-se um encontro dos convivas em um espaço interno à casa, e muitas vezes um espaço cuja disposição dificultava a visibilidade e o acesso por qualquer um (Nevett, 1999). E no entanto, essas relações no âmbito do “privado” podiam ser um foco de discussões, de formação de blocos políticos, de articulações que ultrapassavam o domínio do *idios*. E além disso, o “banquete” podia envolver em diversas ocasiões um tipo de perturbação da ordem pública”, um *kômos*, com os convivas ganhando a rua de forma “pouco regrada”. A rua dos *komastai* era pública ou privada? E o espaço do *andrón*, era público ou privado, no sentido do uso e da “função”? A mediação entre público e privado é uma das formas de se ultrapassar esse “problema”. Mas preferimos pensar em maleabilidade, flexibilidade dos usos do espaço, antes dele ser somente quer público, quer privado.

Recentemente, a tese de Lisa Nevett (1999) sobre os padrões de comportamento que regiam o arranjo do espaço doméstico (habitações) entre os gregos reformulou o problema em novas bases, desta vez fundamentando-se em uma análise material do espaço da casa. Nesta tese, a autora coloca em questão algumas interpretações tradicionais como aquelas de F. Pesando, baseadas na hipótese sugerida aos arqueólogos pelas fontes textuais e pela comparação com as sociedades islâmicas, de que o espaço da casa grega seria segmentado pelo gênero, proporcionando espaços separados para homens e mulheres (Walker, 1993). Seu estudo, além de concluir negativamente quanto a esta

segmentação, também acaba por criticar a adscrição *a priori* de funções aos cômodos da casa, demonstrando pelos vestígios materiais que o uso do espaço, “*in a day to day basis*”, era bem mais flexível, sendo os cômodos, na maioria dos casos, multifuncionais e usados por todos os “moradores”, inclusive no caso do *andrón*. Lisa Nevett tenta provar que, no arranjo do espaço da casa, operava não uma necessidade de separação masculino / feminino por si mesma, mas antes e muito mais, uma necessidade de afastar dos membros da casa (*household members*), mulheres principalmente, os “de fora” (*outsiders*)<sup>4</sup>, ou seja, daqueles que não pertenciam àquele espaço restrito de convivência familiar. Essa necessidade de separar os da casa dos “visitantes” em geral, constitui-se como a premissa sobre a qual a autora propõe “um conceito de privacidade”, que ela pretende demonstrar em operação na casa grega, entre o V e o IV séculos a.C. (e não antes):

“ A grande implicação dessas conclusões é a de que havia um conceito partilhado de *oikos*, envolvendo padrões comuns de relações sociais e modelos de comportamento, incluindo um desejo de regular o contato entre os membros da casa e os forasteiros, o que estava espalhado por toda a área geográfica discutida. Um tal padrão de comportamento sugere que um conceito de privacidade e de vida privada (oposta a vida pública) já estava emergindo no início do período discutido aqui — o final do século V.” (155)<sup>5</sup>.

A arqueóloga chega a essas conclusões após uma análise de quarteirões inteiros de casas da colina norte da cidade de Olinto, abandonadas por volta de 320 a.C., e constituindo com essas casas um padrão de amostragem, ao qual ela voltará a se referir ao

---

<sup>4</sup> - “ A consideração dos contextos econômico e social nos quais as casas individuais funcionavam, sugere que embora o gênero tenha sido um dos principais fatores influenciando a forma do *oikos*, a sua importância é aparentemente maior com relação a outra dimensão das relações sociais, vale dizer, a distinção entre os membros da casa e os forasteiros. Portanto, sugiro que a principal forma da casa aqui considerada, a casa com pátio e única entrada, era um produto de pressões sociais que requeriam a separação de mulheres da família com relação a visitantes do sexo masculino, mais do que uma divisão entre homens e mulheres *per se*.” (173-4; trad. do autor).

<sup>5</sup> - Trad. do autor.

analisar as casas espalhadas por todo o mundo grego da época, casa muitas vezes únicas (ou raras) entre os assentamentos escavados em suas regiões. A partir dessa metodologia, ela propõe uma habitação modelo, a *single entrance courtyard house* —habitação com pátio munida de uma única entrada — cujo arranjo denota o padrão de comportamento ao qual ela se refere no trecho transcrito acima: o cuidado em separar os membros da família, e muito provavelmente sobretudo as mulheres da família, dos “forasteiros”, fossem eles hóspedes, estrangeiros ou simplesmente não fossem eles membros da família — cuidado presente, por exemplo, na concepção do *andrón*, com sua entrada assimétrica em relação aos portais da casa, escondendo seu interior —, além do fato de que essa casa de entrada única podia facilitar o controle dos encontros dentro de casa, ao mesmo tempo em que se poderia “agendar” afazeres para se garantir que não haveria encontros indesejados. Restaria perguntar: controle de quem? Uma pergunta básica e ao mesmo tempo crucial para se começar a discutir a pertinência da interpretação do espaço da casa grega do período clássico como um espaço em que teria já começado a se desenvolver um conceito de “privacidade”.

Controle de quem? Do chefe da casa? Seja<sup>6</sup>. Mas a única maneira de se discutir isso é tomar por testemunho os textos literários, que nos dizem incessantemente que o espaço do homem político e chefe de um *oikos* era exterior. A crer em Xenofonte, por exemplo, chegaríamos à conclusão de que o controle do espaço interno da casa era da mulher (*Econômico*). Mas se os textos literários não podem ser tomados de modo literal ou direto como correspondendo às práticas cotidianas — e o *Econômico* de Xenofonte não é um “diário de bordo”, mas um tratado de como as coisas deveriam ser para os homens de

---

<sup>6</sup> - De acordo com M. Goldberg (1999): “Legalmente, quase todo o poder ficava nas mãos do marido. No entanto, costumes tradicionais, nem sempre claros nas evidências legais, podem ter também oferecido a uma esposa um tipo de contraponto ao controle do marido.” (157), e ainda “É interessante suscitar a possibilidade de que, em algumas ocasiões quando homens e mulheres da família estavam juntos, as esposas atenienses

bem atenienses do século IV a.C. — podemos ainda levar em consideração outros testemunhos, mais incisivamente os testemunhos arqueológicos que, entretanto, silenciam quanto à resposta a essa pergunta, embora sugiram que o controle das atividades da casa e dos visitantes era requerido e necessário. Admitamos por enquanto que tal controle poderia ter sido na verdade um autocontrole, pelo qual as mulheres da casa se “escondiam” assim que fosse notada a entrada de hóspedes e estranhos; e que assim as mulheres simplesmente correspondiam ao domínio masculino real sobre elas e sobre a casa. Mesmo assim ainda teríamos que discutir a correlação entre esse tipo de controle e “um conceito de privacidade”, tal como se propõe na tese de L. Nevett.

Mesmo admitindo-se a noção de privacidade assim aplicada, por que enfatizar aí o controle do contato das mulheres com prováveis visitantes? Isso não diz respeito à uma “privacidade”, mas ao controle das próprias mulheres, necessário em última instância por padrões morais, pelo que nós podemos depreender a partir dos testemunhos literários (Redfield, 1994). Diz respeito, em última análise, às interações entre homens e mulheres na vida comum. Por que não dar uma ênfase maior, por exemplo, sobre as raras janelas externas: as poucas janelas eram consequência somente de uma necessidade de segurança ou de se impor uma barreira entre dentro e fora ou de uma problemática das técnicas de construção (Pesando, 1987)? O pátio (*aulé*) característico da casa grega era uma estrutura que reforçava o caráter centrípeto de toda a organização espacial da habitação (Nevett, 1999); e no entanto esse pátio não era o “centro”, o “âmago” desse espaço para a privacidade. A *aulé* era provavelmente tão frequentada pelos “convidados” quanto o *andrón*, já que todos, os da casa e os de fora, tinham quase sempre que atravessar o pátio para chegar aos cômodos (Goldberg, 1999). Se ao invés de observarmos a habitação, tivermos em mente os quarteirões, os conjuntos urbanos de casas, poderemos ainda notar

---

poderiam ter influenciado as regras do comportamento.” (158). Trad. do autor.

que as casas urbanas se apinhavam grudadas parede à parede, mesmo se havia espaço para o isolamento (ou seja, o apinhamento não se dava por falta de espaços vazios). Quais as conseqüências disso para esse “conceito de privacidade”? Por que não refletir, por exemplo, sobre a importância da comensalidade na prática dos grupos que se relacionavam no interior, fossem eles “moradores” ou “convidados”?

A comensalidade, ritual ou não, parece ter sido um aspecto de grande importância da vida social na cidade grega (Murray, 1990). Aristóteles cita autores arcaicos para explicar o modo pelo qual se conheciam os membros de uma família ou de uma aldeia: para os primeiros, os que “comem à mesma manjedoura”; para os segundos, os de “mesmo leite”. Pauline Schmitt-Pantel estudou o fenômeno da comensalidade no período arcaico como uma forma fortemente política de interagir entre as famílias, forma que não podia ser “reduzida”, pelo menos com referência ao período arcaico, ao “público” ou ao “privado” (Schmitt-Pantel, 1990). No período clássico, as refeições públicas e aquelas realizadas ritualmente no contexto de certas festas religiosas, tinham uma abrangência social maior do que os banquetes privados, aqueles que deviam acontecer no *andrón* patrocinados por um homem provavelmente abastado, assim como os homens da elite cidadã financiavam banquetes públicos (Schmitt-Pantel, 1992). Ora, essas “leituras” da comensalidade grega mostram como seria complicado, mesmo para o período clássico, ligar o fenômeno aos espaços do “público” ou do “privado”: os “hóspedes” e os familiares eram comensais; mas também os “clientes” podiam sê-lo em ocasiões públicas; e as *hetairíai* (“facções”, com forte ênfase na política) frequentemente começavam ou tinham como principal ocasião de encontro, o *sympósion*.

Ao invés da referência à privacidade para definir padrões que determinavam os espaços da habitação, talvez fosse melhor concentrar a atenção na insistente presença de “dentro” e “fora” como lugares diferenciais, em toda a simbologia e em todo arranjo do

espaço da casa — a acompanhar a análise de L. Nevett —. Pois não é somente na separação de dois espaços para dois gêneros que essa diferença opera, mas principalmente na segmentação entre dois espaços de convívio, e no controle dos prováveis eventos que poderiam se dar nesses espaços. A ênfase na separação entre “dentro” e “fora” da habitação não necessariamente é a ênfase na privacidade.

Neste ponto, ainda, caberia um pouco mais de flexibilidade para compreender porque podia haver tanta penetração no interior das casas gregas daqueles vindos de “fora”, por ocasião das festas e banquetes; ou porque o espaço central e de maiores dimensões dessas casas era geralmente o do pátio (*aulê*), justamente um espaço ao ar-livre “dentro de casa”, e um espaço de grande circulação tanto de membros da casa quanto de visitantes ou hóspedes. E se levamos em consideração o fato de que nem todas as casas eram habitadas por uma única família (caso da *sunokía*), percebemos que, para ser empregada, a noção de “privacidade” teria que ser posta em termos históricos, mais do que conceituais.

Não estamos descartando puramente as conclusões de Lisa Nevett quanto à noção de “privacidade”, e muito menos negando a pertinência de suas teses. Entretanto, se há uma “privacidade” em jogo no arranjo material das casas em todo o mundo grego, é preciso, então, analisar os parâmetros que fundamentavam essa concepção de privacidade, coisa que, por não ser objeto do trabalho de Nevett, acaba por corroborar a relação direta entre as esferas pública e privada da vida de um cidadão, por um lado, e os espaços público e privado de suas interações<sup>7</sup>, por outro lado. Entretanto, essa noção de privacidade nos

---

<sup>7</sup> -no capítulo 1, Nevett discute os conceitos de *oikos* e *pólis* sem propor nada de novo com relação a eles, a não ser o fato de que seu alcance ultrapassava Atenas: era característico das habitações gregas como um todo. Mas o que constatamos no estudo de Nevett é que o que se espalhava pelo mundo grego como um todo era a habitação cujo arranjo denotava a preocupação com “um conceito de privacidade”. Isto deveria ser mais explorado, já que essa “privacidade” não necessariamente é o mesmo que a “vida privada” dos textos atenienses antigos.

pareceu surgir mais ligada às fronteiras entre dentro e fora da habitação, do que ao discurso do público e do privado. Desta forma, no mínimo temos que considerar que a relação entre a “privacidade” na casa grega e a esfera privada da vida do cidadão não deve ser tomada como óbvia e não se resolve pela formulação do problema nas bases do discurso de oposição entre *oîkos* e *pólis* (vide cap. 5).

### **3.3 - O Espaço Doméstico: entre o cotidiano e a vida privada**

Como pudemos demonstrar, a questão do “público” e do “privado” tem uma vasta bibliografia em termos historiográficos, além de estar insistentemente presente nas fontes textuais atenienses. Trata-se de um tema tão presente e aparentemente tão “evidente”, que suas implicações para os espaços empíricos em termos de vida cotidiana nunca foram estudadas a fundo. Mas nas próprias fontes textuais — e naquelas mais comprometidas com uma auto-imagem política dos atenienses — o aparecimento do “público” e do “privado” era bem menos categórico do que se desenha normalmente, quando nos apegamos aos dados “políticos” ou “conceituais” e bem mais aberto a contradições. Essas contradições se manifestavam principalmente quando os textos procuravam “organizar” as idéias em torno dos espaços vividos cotidianamente na cidade.

Este é o caso da ambigüidade entre cotidiano e vida privada, presente nos textos atenienses discutidos até o momento. Haveria ainda muito a dizer sobre a confusão historiográfica entre cotidiano e vida privada, mas esse tema escapa aos nossos objetivos. No caso dos autores atenienses, a ambigüidade decorria do que poderíamos chamar de “vazio” conceitual, com relação ao cotidiano como modo de vida. Mas isto não quer dizer um “vazio” em termos de visão de mundo ou mentalidade. Tratava-se, efetivamente, de uma não adequação do cotidiano ao modelo de oposição mediada entre as esferas pública e

privada da vida. Desta maneira, para manifestar opiniões que tinham que lidar com os encontros cotidianos em um espaço habitado, entre habitantes, os textos de cunho político parecem não ter encontrado outro caminho, senão configurar o espaço da cidade cotidiana como tributário do espaço e da vida privada do cidadão. Isto fazia sentido para o próprio cidadão, mas será que fazia sentido para as interações sociais cotidianas? Deveríamos responder a isso negativamente, já que nem todos os habitantes tinham a vida pública e a vida privada dos cidadãos.

Explorar esses “detalhes” contraditórios, explorar as “meias-verdades”, e seguir justamente aquilo que precisava ser dito para que o “categórico” no “público” e no “privado” pudesse se fazer consensual, é o modo pelo qual acreditamos poder penetrar nas experiências cotidianas do *espaço doméstico*. Isto não é o mesmo que “redesenhar” um espaço empírico ou evidenciar certos dados da vida material, mas, redimensionar o problema da ideologia, deslocando o “público”, o “privado” o “doméstico” para os embates da vida cotidiana.

Neste sentido, assim como o espaço público não pode ser considerado uma premissa para o estudo das formas de apropriação cotidianas do espaço urbano, o espaço físico da habitação também não pode ser a premissa do espaço privado, nem do *espaço doméstico*. Embora seja corrente nos estudos arqueológicos e históricos o uso do termo “doméstico” para significar o espaço da “casa”, não é este nosso ponto de partida, como de resto já explicitamos. A “casa” (*oikía*) fazia parte da casa (*oîkos*) do cidadão, ou seja, fazia parte de suas posses; e suas propriedades materiais e imateriais definiam-se pela conjugação das noções de *ídios* — o “próprio” — e *oîkos* — a “esfera privada”. Mas o *espaço doméstico* — o espaço habitado e tomado pelas práticas da vida comum — nada tem a ver *a priori* com os termos em que têm-se colocado em discussão a casa ou o privado (e seu contraponto, o “público”). O *espaço doméstico* configurava, antes, um

espaço “cotidiano”, e um dos caminhos que ainda estão por ser trilhados é justamente o da “dinâmica” do público e do privado na perspectiva da vida cotidiana. Conferir visibilidade a tal dinâmica seria importante, na medida em que perpassa aí a questão das relações de poder no espaço e no cotidiano urbano: em que medida a hegemonia dos “cidadãos” se estendia de fato sobre o espaço da cidade nas relações cotidianas? Em que medida o cidadão tinha “prerrogativas” sobre os outros grupos que habitavam a cidade? Tomemos o caso geral das mulheres livres e cidadãs: apesar dos inúmeros e importantes estudos a respeito (vide cap. 5), até o momento, pouco se compreende de como as mulheres se relacionavam com a cidade, e como elas se relacionavam entre elas e com outros grupos, na cidade em que habitavam. Em que medida a experiência cotidiana do espaço urbano indicaria um “controle” das interações por determinados grupos (os mais ricos ou os cidadãos), e em que medida ela propiciaria a percepção de uma negociação, de fugas ao controle, e até possivelmente contradições com os modos “normais” de conceber a cidade?

Durante o período clássico *kat'oikian* traduzia um modo de dizer que o cidadão habitava no território de sua *pólis*. Isso tem obviamente implicações para uma análise da experiência urbana do habitar no cotidiano a partir da noção de *kat'oikian*. O ponto mais importante a ressaltar é o de que não podemos, com esta noção, nos referir genericamente para todo o período clássico, ao universo concreto de *todos* os habitantes. Ainda estamos centrados na referência do cidadão. Todavia, se não descobrimos, com o *kat'oikian*, um modo de ultrapassar a extrema preponderância da perspectiva do cidadão no encontro com sua cidade, percebemos com certeza o lugar onde essa perspectiva encontrava a vida cotidiana e abria um campo de visibilidades a essa vida cotidiana com o espaço habitado, e com diversos outros “agentes”, que não os próprios cidadãos. O *kat'oikian* colocava desafios cotidianos à reprodução do modo de vida dos cidadãos, desafios que frequentemente se mostravam avessos a certas formas de classificar, como

por exemplo o *koinós* e o *ídios*. E se alguns desses desafios puderem ser postos à mostra, discutidos, explorados, talvez sejamos capazes de compreender melhor tanto a própria cidadania, quanto as interações sociais “domésticas” na Atenas clássica.

Questões básicas, questões ainda em aberto. Certamente, essas questões envolvem a ideologia das esferas pública e privada, mas não como um conjunto de idéias diretamente aplicáveis à função dos espaços sociais. Elas envolvem a ideologia do “público / privado” na medida em que esse discurso se dinamiza no contexto cotidiano das lutas de representação, no contexto cotidiano de negociação repetida das relações envolvendo os cidadãos entre eles mesmos e os “outros”. Mas não podemos afirmar *a priori* que a “vida pública” e a “vida privada” constituíam-se como a principal forma de articulação cotidiana dos procedimentos negociados no espaço da cidade. Não podemos, assim, aceitar a limitação das análises do espaço social ateniense ao norteamento pelas noções de público e privado.

Temos que lidar sobretudo com a ambigüidade que rege a relação entre público e privado, espaço urbano e *espaço doméstico*, sem tomar nenhuma dessas categorias como dadas. Temos que liberar o “urbano” das amarras que o prendem ao sentido do “público”, e ainda devemos realizar a mesma operação em relação à “casa”, bem como ao espaço privado e ao gênero. Assim, abandonamos por enquanto as fronteiras “funcionais” da vida pública ou da vida privada, na tentativa de liberar a “casa” e a “cidade”, o *oikos* e a *pólis*, de determinações apriorísticas ou condicionamentos funcionais, em se tratando do *espaço doméstico*. Abandonamos as fronteiras do público e do privado, para podermos inclusive aprofundar a discussão do modo de vincular a vida privada à vida cotidiana (urbana) e vice-versa.

## Capítulo 4

### O “*Kat’oiklan*”: uma cidade para habitantes

Em sua *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides descreve uma ocasião em que, no inverno de 431 a.C., Péricles teria pronunciado no cemitério do Cerâmico uma oração fúnebre, como era de costume nos funerais públicos pelos soldados mortos em guerra. O funeral mencionado por Tucídides era o primeiro, segundo o autor, a ser levado a cabo em honra dos mortos na Guerra do Peloponeso. Tucídides descreve assim os procedimentos:

“As ossadas dos defuntos são expostas, dois dias antes, sob uma tenda, e cada um traz como quiser oferendas a quem lhe concerne. Depois, no momento do cortejo, os caixões de cipreste são transportados em carros, à razão de um por tribo: as ossadas são aí agrupadas, cada tribo a parte; e se traz um leito vazio, confeccionado há pouco: aquele dos desaparecidos, dos quais não se encontraram corpos para recolher. Participam do comboio livremente cidadãos e estrangeiros; e as mulheres da família estão presentes, junto ao túmulo, fazendo ouvir sua lamentação” (II, 34, 2-4)

Após a chegada do cortejo e o enterro dos mortos, um orador previamente escolhido pela cidade pronunciava um *epitáphios lógos* — uma oração fúnebre — como se edificasse um *séma* puramente vocal: sua mensagem-Monumento se “construía” através da sonoridade momentânea das palavras. Para aquele funeral, Péricles havia sido escolhido e pronunciou então esse discurso que tem como principal tópico o elogio anônimo dos mortos pelo elogio da cidade, do território, das gerações sucessivas, baseando-se na recorrência de um clamor à Lembrança, à Memória, mais dos feitos do que das palavras.

Tratava-se de um elogio de Atenas, através do qual a cidade era praticamente substantivada como um modelo a ser seguido pelos homens. Durante este “elogio”, Péricles

menciona a “multidão” ali reunida para ouvi-lo, constituída pelas mulheres familiares dos mortos, pais, filhos, parentes, cidadãos em geral, e ainda estrangeiros. O evento eminentemente cívico era uma oportunidade não apenas para uma demonstração de força retórica e nem somente para fazer passar valores ou fazer incidir uma ideologia. Tratava-se de uma ocasião para reforçar os laços, simbólicos e concretos, da identidade de uma sociedade, em um espaço vivido por todos ali de modo diferente: as mulheres, com suas lamentações, fazendo-se notar como nunca, a ponto de receberem menção especial por Tucídides; os pais que perderam seus filhos, os irmãos e os parentes, a multidão, enfim, dos *habitantes*, podendo mesmo receber, livremente, os estrangeiros de passagem.

A “eficácia” pretendida pelo discurso se dirige a uma menção do espaço vivido, “todos os dias”. O discurso de Péricles, em diversas ocasiões, se refere ao “dia” como um operador, naquela operação que ele visava ressaltar: a da memória, da lembrança. Aquilo que foi legado pelas gerações passadas, aquilo que a geração “em pleno vigor” realiza, acrescentando uma herança recebida, em síntese, os feitos que as palavras de Péricles estariam elogiando, precisavam de mais do que palavras, precisavam ser percebidos cotidianamente, em uma contemplação do espaço da cidade, do espaço vivido e particularmente do espaço urbano:

*“Não considerai somente em palavras as vantagens, sobre as quais nada se compreenderia ao se insistir longamente, falando-se sobre todo o interesse que há em rechaçar o inimigo; contemplai antes, a cada dia [kath’heméran], na sua realidade, a potência da cidade, sede tomados, e quando ela vos parecer grande, dizei que os homens que adquiriram tudo isto mostravam audácia, discerniam seu dever, e na ação, observavam a honra” (II,43)*

Não era uma característica do imperialismo ateniense o expansionismo territorial direto. Na época de Péricles, a Liga de Delos, órgão institucional desse imperialismo, era um mecanismo de reafirmação hegemônica de uma cidade sobre outras e de extração de tributos. Esses tributos, em forma de bens, de moeda, mas ainda em formas mais abstratas como nas alianças e prestações sociais, individuais ou coletivas, afluíam a Atenas e financiavam o embelezamento da cidade, as construções públicas, das quais a mais célebre é o Párthenon. O “aumento da herança” ao qual Péricles se refere diversas vezes no *Epitáfios*, não concerne a um aumento do território, na forma da anexação; se refere, provavelmente, aos sinais visíveis de uma hegemonia, a ostentação, cada vez maior e mais grandiosa, de uma forma de prestígio sobre as outras cidades da Liga. Esses sinais visíveis eram urbanos, e podiam ser contemplados a cada dia, nas instalações luxuosas dos templos, dos prédios públicos, da ágora, dos centros para o “repouso do espírito” (*anapáula*) como banhos públicos, ginásios, nos teatros. Uma cidade para ser vista *de longe*. Um centro urbano que é centro de uma prática do “ver”, do “contemplar”, lembrada na ocasião da oração fúnebre como um dever a todos os presentes, sem distinção entre cidadãos ou não.

Podemos observar, assim, que os termos desta mensagem incidem sobre o estímulo a uma determinada experiência do espaço na vida cotidiana. A cidade “empírica” que deve ser vista, corresponde à *pólis-exemplo*. Portanto, a mensagem não se esgota no realce de uma determinada postura ética; para ser *eficaz*, ela se dirige a uma prática, cotidiana, em relação às “pedras” da cidade. Compreender o exemplo por um certo modo de se apropriar do espaço, eis o que deveriam *fazer* todos aqueles a quem a retórica de Péricles pretendia atingir.

A prática do “ver” à qual os termos de Péricles se referem não corresponde a um tipo de apreciação de paisagem, nem a uma “panorâmica” da cidade.

“Contemplai” e “sede tomados” por um espaço vivido cujas determinações visuais não são aquelas da descrição de um aspecto físico desse mesmo espaço. A “contemplação” da cidade de Péricles tem, na oração fúnebre, uma outra conotação: dirige-se a *sinais* e não propriamente a arranjos espaciais. Sinais, monumentos, marcas concretas de um poderio e de um legado. Mas era isto o espaço “público” na vida cotidiana dos *habitantes*, e no olhar dos visitantes de Atenas durante o século V a.C.? Poderia o espaço “público” ser percebido mais do que como os *tópoi*, combinação de lugares determinados por um “aspecto físico”, como um sistema, uma tecedura de *sinais*, remetendo a certos parâmetros que informavam as relações de poder naquela sociedade do período clássico?

O espaço cotidianamente vivido continua a ser um operador da exemplaridade de Atenas em outros momentos do discurso de Péricles:

*“Com tudo isto, para o remédio de nossas fadigas, nós asseguramos ao espírito os desprendimentos [anapáulas] mais numerosos: temos concursos e festas religiosas que se sucedem o ano todo, e ainda, entre nós, instalações luxuosas, cujo agrado cotidiano [kath’heméran] afasta para longe a contrariedade”.*  
(II,38,1)

Da cidade-exemplo, apropriada em uma prática do ver, passamos a uma espécie de cidade de “repouso” (que obviamente não se trata do entretenimento moderno), um subproduto do exemplo. Um se dirige ao civismo que restringe, lembra a uns e outros de um privilégio que têm ou que simplesmente podem contemplar, sem ter; o outro se dirige a uma população, e mais corretamente a uma coletividade que se destaca pela “labuta” (*pónos*): os artesãos, os pequenos camponeses, os lojistas e comerciantes, enfim, a todos aqueles para quem fazia sentido uma parada cotidiana em uma rotina de fadigas, e que

certamente eram livres para circular por esses “lugares”, e nessas ocasiões para o desprendimento. A cidade que se oferece a uma prática de fruição, não é um exemplo propriamente cívico, mas um modelo diante de todas aquelas cidades que — no contexto urbano — não oferecem tanta diversidade de lugares e ocasiões de fruição aos seus *habitantes* e — porque não? — aos seus *visitantes*. Além de um “sistema de sinais” para ser visto e transformado em informações de poderes, prerrogativas, privilégios demarcados no espaço coletivo, a cidade é, no discurso de Péricles, um lugar de fruição.

A oração fúnebre pronunciada por Péricles não movimentava apenas os valores, nem somente o simbolismo que se dirige a um corpo cívico restrito, ligando-o à terra ancestral pelos poderes de sua própria virtude, transformada em atos memoráveis de uma coletividade. Não se informa, assim, por “códigos”, por regras, por normas *culturais*, ou pelo menos não somente. Ela opera tendo em vista uma coletividade mais ampla do que o corpo cívico, uma coletividade cujo “bem comum” é uma mesma condição, a de poder fazer algo do espaço da cidade na vida cotidiana.

Espaço e cotidiano abrem, aqui, um campo de investigação a partir de algumas categorias muito pouco avaliadas como tal: primeiro, a do *habitante*, ator principal de uma atividade genérica no espaço; em segundo lugar, a do *espaço habitado*, espaço empregado na dimensão das práticas do habitar; em terceiro lugar, a categoria *dia*, definida pelos modos de emprego do espaço vivido, mais do que por um emprego de tempo; e por fim, as categorias que definem um espaço social como espaço público, espaço privado, espaço cívico, território, “pátria”, na dinâmica das interações cotidianas.

Utilizemos o *epitáphios lógos* como um hipotético “começo”, que poderíamos datar não muito anteriormente a 430 a. C., de acordo com o testemunho de Tucídides. A oração fúnebre transformou-se em um texto pequeno, em comparação com a

magnitude da *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides, que o divulgou para a “posteridade”. Mesmo assim, o texto permanece exemplar no que se referia à imagem que os cidadãos guardavam deles mesmos em sua relação, geração após geração, com a “pátria” ateniense. E ao mesmo tempo, o texto do *epitháphios lógos* prevê ou aponta para a presença de “terceiros” nessa relação do cidadão com a *pólis*; “terceiros” que faziam parte da família, mas não da cidade — mulheres, filhos, “órfãos” — e “terceiros” que não faziam parte da cidade, mas aos quais ela devia impor sua grandiosidade de exemplo. Aponta ainda para uma enigmática *sinalização*, que caracterizaria o encontro cotidiano com as pedras da cidade: cidadãos ou não, aqueles que conhecessem a cidade dos atenienses deviam guardar na lembrança cotidiana a grandeza, a glória, e tudo aquilo que Atenas podia oferecer como desprendimento ao espírito.

O desprendimento cotidiano, a relação com o espaço da cidade, a referência aos “terceiros”, certamente demonstram algo até certo ponto óbvio: apesar da univocidade que regeu as formas de conceber a *pólis* como comunidade de cidadãos livres voltados para as práticas políticas e públicas, nunca foi possível eliminar, nem mesmo dos discursos mais confirmadores dessa ideologia, a necessidade de falar para os outros, e de falar para uma outra cidade, aquela dos habitantes e das relações cotidianas. De certo modo, Péricles faz dessa cidade o “lugar” de seus interlocutores principais: os cidadãos não precisavam tanto ser convidados a lembrar da grandeza da pátria; mas as mulheres, os velhos “pais”, os estrangeiros, é que precisavam ser convidados a participar ou a fruir de algum modo, daquilo que os cidadãos e a *pólis* diziam oferecer.

Segue-se uma análise das formas pelas quais uma auto-imagem da cidade e da cidadania encontrava pelo caminho o espaço habitado, o *espaço doméstico*. Veremos, primeiro, que a tarefa de segmentar esse espaço e de definir um lugar “urbano” podia

assumir vários matizes, dentro da bipartição entre *ásty* e *chóra*. Trataremos da “dificuldade” de representar iconograficamente, na cerâmica ática, o espaço urbano, e da ligação dessa “dificuldade” com a força da definição do “urbano” como foco simbólico das atividades cívicas (*espaço cívico*). Enfim, mostraremos como, na construção de modelos ideais de cidade, desde a comédia de Aristófanes até a *Política*, de Aristóteles, apresentava-se uma questão básica: a do controle do espaço social cotidiano, do *espaço doméstico*, como “apropriado” aos cidadãos — um projeto, não um fato.

#### 4.1 - Onde está a bela Atenas? Os atenienses, a *pólis* e o espaço urbano

Os textos literários do período clássico deixam claro que, em relação ao espaço habitado, os cidadãos consideravam a *pólis* como o conjunto de duas partes, a *ásty* e a *chóra* (cidade e campo). Essa *ásty* a qual se opunha a *chóra*, possuía sua centralidade simbólica no “núcleo” urbano de Atenas, com seus prédios cívicos e sua ágora. A *chóra* constituía todo o território abrangido pelo poder de atração desse foco de atividades cívicas que era a cidade, voltado para a produção agrícola, criação de animais ou mesmo o espaço selvagem propriamente.

Embora esta divisão seja a base sobre a qual nós mesmos compreendemos a espacialidade da *pólis* antiga, ela era predominante, mas não a única representação do território da Ática existente no período clássico. Quando o tema consistia na organização do “habitar” dos cidadãos, nos textos políticos de Platão e de Aristóteles, por exemplo, junto com a divisão do território da *pólis* em *ásty* e *chóra*, seguia-se uma segunda segmentação considerada ideal, entre o núcleo habitacional da cidade e o litoral: os portos e as praias não eram considerados lugares adequados para a residência de cidadãos, por motivos ligados à

formação do caráter daquele que deveria governar sua *pólis* (Platão, *Leis*, IV, 705a). Outras concepções do espaço habitado e suas segmentações na teoria política do século IV a. C., propunham que os habitantes de uma *pólis* fossem separados segundo uma “função” na divisão geral das “tarefas” e segundo uma hierarquia: os “grupos de lazer”, dedicados ao governo da cidade e as atividades guerreiras habitariam o centro cívico, enquanto os outros grupos sem participação política —trabalhadores, do campo, artesãos e comerciantes— habitariam nas encostas e zonas periféricas e portos (*República, Crítias*, de Platão; *Política*, de Aristóteles). É claro que essas formas de dividir o espaço da *pólis* não eram institucionais e nem tinham alguma configuração prática (os espaços em Atenas não eram classificados desta forma; trata-se da peculiaridade de uma proposta de ideal, que tinha como lugar a filosofia de Platão e a de Aristóteles posteriormente). Mas a ênfase na relação privilegiada com um “centro” urbano, e a ênfase na proteção desse “centro” das ameaças externas, realça importância de considerações cívicas na definição da *ásty*, ao menos no que concernia ao modo como os cidadãos experimentavam uma relação com o espaço habitado (Zaccaria-Ruggiu, 1995).

Uma segunda forma de dividir e delimitar o espaço habitado na Ática figura muito raramente nos textos literários, e no entanto tinha grande importância na organização tanto das relações políticas quanto nas relações dos habitantes em geral. As reformas políticas atribuídas a Clístenes entre o final do século VI e o início do V século a.C., dividiram o território da Ática em três linhas imaginárias, definindo o litoral, a cidade, e o “interior” (Lévêque & Vidal-Naquet, 1983). Embora essas reformas não tenham necessariamente criado ou transformado espaços físicos (não se tratava de uma intervenção arquitetônica no espaço da cidade, mas de uma intervenção nas instituições), a linha que delimitava as fronteiras institucionais da *ásty* (cidade) compreendia a cidade de Atenas e o

porto do Pireu, ao qual ela se ligava pela muralha e seguia além-muros, definindo um conjunto maior de *dêmoi* que devem ter sido, na época, “rurais” (no sentido de que conheceram provavelmente atividades agrícolas); e no entanto faziam parte do “urbano”, segundo a divisão clisteniana. Essa divisão levada a cabo pelas reformas de Clístenes se estruturava sobre uma base territorial; mas consistia no passo decisivo na direção de um movimento de abstração do espaço habitado pelos cidadãos (Lévêque & Vidal-Naquet, 1983) e sua representação cívica; e servia para organizar também os habitantes em geral, já que os estrangeiros domiciliados (*metecos*) tinham que se cadastrar em cada *dêmos* com vistas ao pagamento de um imposto per capita (*metóikon*). Na medida em que organizava a vida social tanto quanto o trânsito cotidiano dos *metecos* na Ática, essa divisão clisteniana tinha maior alcance na definição do espaço do território ateniense do que as outras acima mencionadas, embora seu caráter institucional não bastasse para conferir a ela algum peso nos textos literários.

A *ásty* que os atenienses opunham à *chóra*, era um foco de atividades e de simbolismo cívico, abrigando construções monumentais e delimitado pelas muralhas, inclusive aquelas que ligavam Atenas aos portos do Pireu e do Falero, a partir da segunda metade do século V a.C. Esse “núcleo” urbano delimitava principalmente algumas construções públicas importantes além da ágora, e formava talvez o assentamento coletivo mais antigo (entre o Areópago e a Acrópole). Apesar disso, não podemos dizer que se tratava de um centro no sentido geopolítico do termo (nada que constituísse um tipo de relação centro-periferia entre *ásty* e *chóra*) e nem podemos dizer que esse “núcleo” era especializado em termos funcionais (político e cívico), já que havia nessa na *ásty* várias habitações espalhadas, ao norte do Areópago, nas proximidades da ágora e em outros sítios cuja condição de intra ou extramuros não é totalmente clara: assim como o Cerâmico, esses

“sítios” devem ter comportado uma parte interior e outra exterior. Apesar da forte ênfase cívica desse espaço intramuros, as atividades comportavam um grau sensível de diversificação, havendo comércio, artesanato, residências, templos em um mesmo “lugar” (Wycherley, 1978), considerado *urbano*.

A despeito do aparente equilíbrio na definição do espaço urbano, com a separação entre urbano e rural, por um lado, o simbolismo político por outro, e a diversificação funcional na *ásty*, na verdade temos aqui o começo de uma questão. De fato, as formas de representar o espaço urbano como espaço social remetiam para as divisões que mencionamos: rural e urbano, público e privado. Entretanto, se nos ativermos ao “urbano”, colocando-o no centro daquela prática do ver sugerida na oração fúnebre de Péricles, será forçoso constatar que as fontes visuais do período clássico “silenciaram” quanto a essa percepção do espaço urbano.

Na iconografia em geral e nos vasos de figuras vermelhas (séc. V e IV a.C) em particular, a representação de “cenários” urbanos era extremamente rara, em comparação com a figuração de outros tipos de locação, como por exemplo, os interiores das “casas”. C. Bérard (1984) e posteriormente A. Schnapp (1994), discutiram o porquê dessa ausência da *ásty* como cenário na iconografia. De acordo com este último autor, quando se tratava de representar a “cidade”, na maioria das vezes o que realmente se fazia representar era a muralha, sugerindo com isso uma visão “de fora”, ligada ao significado primitivo do termo *pólis*<sup>1</sup>. Neste sentido, a conclusão de Schnapp é representativa da postura de vários estudiosos do assunto:

---

<sup>1</sup> - Neste ponto, Schnapp concorda com E. Lévy (1983), para quem “a importância do recinto [murado] que já sugeria um termo como *pólis*, incita a colocar em destaque na *pólis* o continente (Gehalt), mais do que o conteúdo (Inhalt)” (65; trad. do autor). Segundo esta perspectiva, a *ásty* seria não o ponto geográfico, mas um espaço concreto, como afirma Schnapp, “o lugar onde vivo” (1994: 216); e portanto,

“ A ausência das imagens do ícone ‘cidade’ é um dos paradoxos da imagética grega. Na ênfase em representar os homens, os pintores se esqueceram da própria cidade: nós podemos imaginar a cidade das imagens, mas não encontraremos a cidade na imagem” (1994: 218)<sup>2</sup>

Os pintores “esqueceram” a cidade; esqueceram, com isso, de transmitir como “paisagem” uma experiência cotidiana do espaço habitado por eles. Porque as representações iconográficas tinham como foco não esse espaço empírico, mas os homens e suas ações. Algumas dessas ações podiam sugerir o enquadramento urbano, assim como alguns ícones poderiam sugerir um simbolismo político.

Poderíamos nos contentar com este encaminhamento, se Tucídides não tivesse se preocupado em deixar para a posteridade as palavras de Péricles, incitando os habitantes de Atenas a “estilizar” uma determinada prática cotidiana do ver, para melhor admirar a “bela Atenas”. Como, então, compreender esses dois “dados”: de um lado, Péricles e sua cidade de ditos e feitos cotidianos, uma “bela Atenas”; de outro, a iconografia e seu silêncio quanto à vida urbana?

A cidade não era representada como cenário. Mas também não era representada como espaço político, no sentido restrito do mesmo: ela não aparecia como cenário das instituições e atividades políticas, por exemplo, a partir de uma preocupação com certos lugares e prédios públicos. Esta é uma parte da questão da não representação do urbano. Assim, em seu artigo “Les Vases Athéniens et les Réformes Démocratiques” (1984), J. Bazant coloca em questão a correlação entre a importância conferida à vida política e pública pelos textos atenienses no período clássico, e o contraste da iconografia dos vasos de figuras vermelhas, em que a “vida cotidiana” parecia se revelar pela “vida

---

se referiria à concretude de um espaço no qual se habita, “contido” pelas muralhas. A muralha permaneceu como sinal diacrítico mais importante nas fontes visuais para significar uma “cidade” (Erath, 1997)).

privada”, e pela preferência dada à figuração do feminino. Para o autor, uma das “marcas” da iconografia dos vasos da Atenas clássica foi a de ter se “despolitizado”, ao retirar-se do campo das questões ideológicas envolvidas na reafirmação poder dos ricos e da aristocracia. E isto se teria realizado pela preferência dada aos temas “privados”, à figuração de jovens e mulheres, e a alusões à condição humana em geral na iconografia do século V, enquanto a iconografia do século VI a.C. teria sido um elemento de propaganda política e social do “admirável ateniense” — o aristocrata em suas ações políticas e como paradigma de excelência no campo social.

“De diversas maneiras, a imagética do quinto século representou o aspecto ‘privado’. Constatamos uma tendência a retirar das imagens toda alusão à vida pública, aos problemas da sociedade inteira.” (35)<sup>3</sup>

Segundo Bazant, essas representações não podem ser desvinculadas das relações políticas, nem das exigências da democracia, já que ao se optar por temas “privados”, estava-se escolhendo o outro lado da moeda na vida do “admirável ateniense”. O que o autor não conclui, mas nós poderíamos sugerir, é que essa opção pela “vida privada” demonstrava a importância dessa “porção” da vida do cidadão para a imagem que os atenienses propunham deles mesmos, tanto no que se referia ao seu próprio campo social, quanto ao mundo grego em geral, na medida em que a cerâmica não era consumida apenas por atenienses (e mesmo grande parte dela não foi encontrada nem em Atenas, nem na Ática).

Mas Bazant teria razão quando afirma, de modo categórico, que a vida pública estaria ausente da iconografia? Sim, em termos de “cenários”. Assim como não se representava a cidade, também não se representavam espaços públicos, como por exemplo

---

<sup>2</sup> - Trad. do autor.

o Pritaneu ou a colina da Pnyx. Mas devemos separar essa constatação dos diversos modos de conotação não apenas da vida pública, como também do civismo e da experiência política, efetivamente presentes nos vasos. Por exemplo: a figuração da deusa Atena, quer nos vasos panatenáicos, quer em outros tipos de vasos (fig.2a e b), pode ser conectada a uma experiência cívica, assim como a coruja, das moedas áticas, fazia lembrar aos usuários um lugar de produção das mesmas moedas, e de certa forma uma cidade. Os diversos festivais representados, as partidas de guerreiros, enfim, vários temas tinham como ponto de chegada a reprodução de modelos cívicos, embora não precisassem para isso representar de forma explícita nem o espaço funcionalmente político, nem a *ásty*<sup>4</sup>.

Isto nos leva a flexibilizar a perspectiva de J. Bazant, quando ele aponta para a importância da “vida privada” como forma de construção de uma imagem do cidadão ateniense. Pois ao formular essas questões e ao discuti-las, J. Bazant focaliza o problema ainda na figura central do homem livre e cidadão. Podemos perguntar se essa centralidade, que vale para a literatura, por exemplo, valeria também, sem sombra de dúvidas, para a iconografia. A resposta teria que ser negativa: ao contrário dos textos literários, os vasos áticos tinham não apenas um âmbito maior de uso, mas também âmbitos diferentes. O contexto de utilização dos vasos pintados era normalmente decorativo, festivo, funerário, mas na grande maioria das vezes era doméstico, isto é, dizia respeito a relações no âmbito das casas, das famílias, das vizinhanças. De qualquer modo, o uso doméstico dos vasos não se restringia ao seu manuseio por homens livres e cidadãos. Escravos, mulheres, estrangeiros em Atenas e fora de Atenas, hóspedes, uma diversidade muito grande de

---

<sup>3</sup> - Trad. do autor.

<sup>4</sup> - Esta “opção” pode ser compreendida a partir da constatação de que para os atenienses do período clássico, a atividade política não constituía um âmbito separado da vida. Mas se com referência aos cidadãos isto resolveria parte do problema, com referência ao âmbito possível da produção e do consumo da cerâmica ática — englobando aí clientes estrangeiros dentro e fora de Atenas, mulheres, assim como

grupos usava cotidianamente em seus espaços e em suas interações os vasos áticos pintados. Mas é correto também que tais observações podem ser feitas tanto para o século VI quanto para o século V a.C. E no entanto houve uma mudança de abordagem, que J. Bazant atribui às exigências das relações democráticas. Para reformular a questão em nossos termos, seria preciso considerar o testemunho da iconografia dos vasos sem colocar a ênfase nos interesses ou nas relações públicas e privadas do cidadão. E pelo que nos diz Bazant, percebemos que essa tarefa é possível e aconselhável, para o período clássico, pois justamente nesse período, as representações iconográficas tinham-se “despolitizado”<sup>5</sup>, isto é, tinham-se voltado para a “vida privada”.

Embora J. Bazant não se refira ao espaço físico da cidade, pode-se perguntar se a ausência de cenários urbanos não seria correlata do fenômeno da “despolitização” da iconografia, analisado pelo autor. Pois se é verdade que a iconografia dos vasos no século V a.C. estava mais voltada para cenas domésticas, comuns, familiares, por que ela também não procurava a descrição “naturalista” dos espaços, sobretudo no que se referia à “bela Atenas? Por que ela não traduzia, em uma imagem da vida comum, a experiência do lugar “urbano” onde viviam os “atores” da vida privada do cidadão?

De fato, quando se tratava de delimitar o cenário da representação imagética no vaso, os interiores eram mais detalhados que os exteriores, e neste último caso, as cenas rurais geralmente requisitavam recursos locais. Os interiores de casas, ao serem

---

pintores que eram metecos, escravos, e de qualquer forma não eram somente cidadãos —, esta “opção” nos parece perder um pouco de sua obviedade.

<sup>5</sup> - Quando o autor fala em “despolitizar”, não quer dizer que “não havia interesse pela política” na iconografia. Ele diz que a iconografia se retirou dos processos de reprodução ideológica do poder aristocrático pela via das atividades públicas. Mas com isso, ela se politizava, ao contrário, e ao inverso, ao transferir a esfera de reprodução do poder do homem livre para a sua “vida privada”. Mas a “vida privada” do cidadão era também o “lugar simbólico” de seu encontro com o *espaço doméstico*, e com as relações “comuns”. Dessa forma, não podemos considerar a vida cotidiana ou a vida comum como vida “sem política”, mas talvez, como modo de vida em que a política, para reproduzir o poder, tem menos “apoio” das instituições, das leis, do Estado.

representados na iconografia, na maioria das vezes requeriam alguns atributos espaciais específicos, como colunas e portas. Em outras situações, bastavam certos objetos dispostos na cena para sugerir um espaço interno, como na figura 1 (a e b), referente a um *skyphos* ático de figuras vermelhas. Na primeira face, não há referências espaciais, embora o pintor tenha se preocupado em representar as figuras femininas em movimento. Ao girar o vaso, verifica-se uma representação não muito comum (fig. 1b), pois as figuras humanas estão ausentes. Trata-se de um espaço que, por não enquadrar nenhuma ação propriamente dita, não chamaremos de “cenário”, mas simplesmente de “lugar”. A este “lugar” não se atribuem dotes arquitetônicos, mas objetos (recipientes, em sua maioria). A linha contínua na parte inferior do vaso sugere que uma relação se estabelece entre as duas figuras femininas da primeira face, e o “lugar”, da segunda face. Vários autores afirmam que a representação de objetos como caixas, baús, vasos, tinha uma ligação com o universo feminino. Podiam “servir” para designar esse universo (Redfield, 1994)<sup>6</sup>, assim como a figuração do feminino era propensa a suscitar metáforas de caixinhas, baús, *containers* (Lissarrague, 1995).

Apesar do exemplo da figura 1, que de resto não era “típico” da iconografia dos vasos áticos no sculo V a.C., o caso mais comum — a ausência de espacialidades definidas — pode ser exemplificado pela figura 2 (a e b), apresentando uma ânfora de figuras vermelhas. Na face a, temos uma espécie de epifania de Atena, diante de uma mulher cuja vestimenta e o gestual indicam a intenção de representar a “cidadã” (a mulher ideal, esposa de cidadão). Na face b, uma mulher estende o braço, e flexiona a perna como que para começar uma caminhada.

---

<sup>6</sup> - Sobre a “idéia” que os textos gregos nos passam sobre a esfera doméstica, J. Redfield diz que “A casa não era um local de competição, mas de cooperação, não de idéias, mas de coisas, não de cargos, mas de bens pessoais, de adornos, de mobília” (1994: 160)

Atena aparece flutuando em sua frontalidade que apostrofa o usuário do vaso / observador da cena (Frontisi-Ducroux, 1995), sem nenhum suporte espacial, diante de uma jovem que por sua vez também figura sem espaço, sem tempo, sugerindo a tentativa de reproduzir um “modelo” social feminino, em conexão com Atena. A postura das duas personagens nesta cena as aproxima: ambas apoiam o cotovelo, e com a mão seguram o queixo: Atena o faz enquanto apresenta sua face ao observador; a jovem o faz enquanto apresenta seu rosto a Atena e fala. Portanto, a face a desta ânfora nos sugere a intenção de marcar uma diferença entre a figura divina de Atena e a da jovem, pela retirada dos pés da deusa do solo; mas ao mesmo tempo um convite à conexão — no momento em que o usuário, manuseando o vaso, se torna observador — entre o olhar do “usuário”, a epifania da deusa, a interpelação da jovem. Mais uma vez, seu apoio é uma linha decorada que mal chega a definir uma direção para o andar. Dentro de casa? Fora de casa? Na cidade, onde? Ao pintor do vaso e certamente aos seus usuários, tal pergunta não se colocou, ou simplesmente não era relevante.

Essa remissão do exemplo feminino à epifania de Atena, embora não possa nos indicar um espaço físico urbano, sugere a referência ao *espaço cívico*, à cidade-pátria. O *espaço cívico* era o espaço social abstraído, “purgado” das contradições do encontro diário das pessoas e das coisas, promovendo a perfeita identificação entre os cidadãos e sua *pólis*, (Vernant, 1990b). A cidade-pátria que emergia no simbolismo desse *espaço cívico* dizia respeito aos cidadãos, todavia menos a sua “vida pública” do que a sua “vida privada”: o civismo, que o diga o *epitháphios lógos* de Péricles, reiterava a íntima conexão das casas, das famílias cidadãs, com a *chóra*, o território da cidade do qual a *ásty* era o “centro” simbólico.

Eis o essencial, colocado através de dois exemplares à guisa de ilustração. Onde estava então a bela Atenas, compreendendo nessa alusão à cidade, tanto um espaço urbano, quanto um símbolo político para a identidade do cidadão, e para a hegemonia dos atenienses sobre os “outros”? De fato, parece-nos que o simbolismo do *espaço cívico* — e isto quer dizer mais do que um espaço tomado pelas funções cívicas e políticas — tendeu a sobrepujar o sentido de se “ver” a cidade, ao menos até o final do século V a.C.. Uma explicação para a ausência do espaço urbano, ou mesmo para o espaço urbano como ausência, nos vasos áticos do período clássico, começaria por seguir de perto as sugestões de J. Bazant (1984), para depois aprofundar mais a sua própria confusão entre a “vida privada” do cidadão ateniense, e a *vida comum* colocada diante deste cidadão como habitante. O papel do simbolismo ligado ao *espaço cívico*, nessa *vida comum*, pode ter sido mais consistente do que qualquer afirmação direta da democracia ou da atividade política, para a identidade do cidadão.

A “despolitização” da iconografia — sugerida pela não representação do cidadão em sua cidade e em suas atividades “públicas” — pode ter tido implicações para a re-produção do posicionamento dos cidadãos no contexto de uma politização de sua “vida privada”. Mas a simples “transferência”, do público ao privado, é insuficiente para nos ajudar a compreender por que havia nesse contexto a “negação” do espaço urbano como espaço empírico. J. Bazant, ao notar o realce da vida privada do “admirável ateniense” durante o Vº século, esquece de formular uma questão importante: que relações poderíamos desenhar como características da mediação público / privado antes do desenvolvimento da democracia? Não nos cabe abordar esse tema a fundo, mas é preciso ao menos colocar em questão o problema: ora, em um período no qual a hegemonia das casas aristocráticas se fazia sentir diretamente sobre as relações sociais (séculos VIII a VI a.C), e no contexto de

um poder “público” que se exercia a partir de dons imemoriais e prerrogativas consuetudinárias de certas famílias, como não perceber que o *oïkos* tinha precedência sobre as formas territoriais de comunidade (De Polignac, 1984)? Não seria então o “admirável ateniense” na verdade o “admirável chefe da casa”, e assim o “homem privado”?

A diferença entre os séculos VI e V a.C deveria ser ressaltada de outro modo, enfatizando que a percepção do “privado”, entre os séculos VI e V provavelmente mudou. O “homem privado” do século VI a. C. era também o homem de governo, aquele que tinha interesses a defender em um espaço público de discussões e de apresentação, restrito aos grupos aristocráticos e às famílias nobres. No século V a.C., a ideologia do público e do privado reservou âmbitos diferentes para os interesses do cidadão, do modo como já discutimos anteriormente (vide cap. 3). A iconografia dos vasos não trazia mais o chefe da casa ateniense no século V a.C., mas a sua família (mulheres, filhos). E o equivalente clássico do “admirável ateniense” — o cidadão — não encontrava, na iconografia, a representação de sua vida política e institucional, em cenário urbano.

Dentre muitos motivos que poderiam explicar isso (inclusive motivos estéticos, que estão neste estudo fora de questão), está, provavelmente, o da diferença entre a derivação conjunta do poder privado ao poder público (dos aristocratas), no período arcaico, e a conjugação de uma esfera de coisas “públicas” (*demósios*) a uma esfera privada (*ídios*), no período clássico. Esta conjugação, por mais que tenha pretendido subordinar o interesse particular ao interesse público, forjou também uma separação entre a dimensão de atuação dos poderes políticos “formais” do “povo” (*dêmos*)— processos deliberativos, ocupação de magistraturas, formulação de leis, etc. —, e a dimensão das interações sociais cotidianas, entre habitantes. No período pré-político, não se colocava como problema a diferença entre os poderes de um *dêmos* e as prerrogativas de habitantes, já que fazia muito

pouco sentido a idéia de “democracia”, ou seja, de que o poder político pertenceria a um “povo” de cidadãos. Assim, as classes hegemônicas nas *póleis*, no período anterior ao clássico, se auto-afirmavam através de textos, de imagens visuais, nas quais se fazia equivaler virtudes (práticas, não morais) do *idiótes* à legitimação do governo sobre toda a sociedade — lembremos dos “reis devoradores-de-presentes”, de Hesíodo. Na Atenas clássica, governo da cidade e hegemonia social deixaram de equivaler, na mesma medida em que o “povo” dos cidadãos via crescer a ambigüidade na relação com o espaço habitado: havia mais habitantes do que cidadãos, mais “usuários” do espaço da cidade do que governantes. Não bastava, assim, reproduzir a imagem da própria virtude “privada” do homem de governo. Era preciso encontrar outros canais, através dos quais fosse possível legitimar um privilégio, negociar um consenso, dominar, em última instância, um corpo social, cuja principal ligação se definia pelo fato da habitação em um mesmo território, e a referência a uma mesma cidade (*ásty*). Se o próprio cidadão não era capaz de criar esse consenso, talvez fosse razoável cogitar a utilização “estratégica” de certas personagens de sua vida privada.

Acreditamos, assim, que a pergunta correta a ser feita seria: por que a “vida privada”, antes animada pelo chefe de família em suas relações com outros chefes de família e com os deuses, agora aparecia massivamente animada pelos seus “subordinados”, em suas relações corriqueiras? Essa questão nos prepara para refletir a respeito de uma politização das relações cotidianas, através do *uso* que se podia fazer, na iconografia, do *espaço cívico*.

Do ponto de vista da comunidade política e poliade e suas relações cotidianas no espaço urbano, a iconografia dos vasos parece ter atuado não pela remissão ao “público” ou ao “privado” — que como já dissemos, dizia respeito apenas aos próprios cidadãos — mas pela incidência sobre o “lugar” e o “tempo” em que o cidadão *abria os*

*olhos* para os outros, aqueles que não faziam necessariamente parte da comunidade política. Assim, representar o “dentro”, o “campo”, e não representar a cidade, ainda do ponto de vista do cidadão (que não é o único em ação quando se trata de iconografia), de certo modo poderia ser como “esconder uma carta”, não colocando em jogo em uma imagem da vida comum a cidade de todos, ou seja, a cidade habitada.

O *espaço cívico* não se aplicava nem ao espaço físico, nem às atividades, nem às diferenças com as quais os cidadãos de Atenas deviam lidar na vida cotidiana; não era um discurso capaz de articular um consenso social sobre a *pólis* na vida cotidiana, por si só. Mas era um discurso que, na medida em que agisse sobre aquelas “múltiplas e pequenas coisas” cotidianas, poderia garantir a reiteração de certos privilégios (mesmo que simbólicos) dos cidadãos com relação ao espaço habitado. A falta de descrições espaciais da cidade poderia ser compreendida, assim, como parte de um *projeto de consenso* realizado sobre a concepção do espaço da cidade, um “projeto” que buscava eliminar justamente o caráter material, empírico ou “natural”, desse espaço. Deste modo, ao não se comunicar o espaço urbano em suas formas empíricas, aquilo que acabava por se reproduzir era a univocidade da relação do cidadão com o espaço habitado, permitindo assim que a *pólis* pudesse aparecer ao senso comum como espaço de “sinalizações”, relativas quer a uma hegemonia dos atenienses sobre os estrangeiros, quer à confirmação dos privilégios dos cidadãos sobre o espaço habitado.

A não representação da *ásty* como cenário responderia bem à perspectiva do exclusivismo, requerido pelos cidadãos em sua relação com o território habitado: “esconder” a “paisagem” urbana não deixava de ser uma maneira de tentar deslegitimar a experiência cotidiana de um espaço vivido, praticado por um conjunto de habitantes em suas atividades e deslocamentos. Contra a “multiplicidade” dessas práticas, que os cidadãos

desejavam e não podiam controlar, propunha-se aos habitantes a experiência conjunta do espaço *cívico*, na qual a cidade reaparecia aos “sentidos” como um sistema de sinais, atualizadores da identidade entre os cidadãos e sua *pólis*. Certamente, a eficácia dessa proposta devia ser modulada pela maior ou menor preponderância dos cidadãos com relação à *pólis* e ao espaço habitado, perdendo o significado na mesma medida em que a *pólis* ganhava os contornos de uma cidade e de um estilo de vida urbano de cidadãos, não necessariamente cidadãos, ao longo do século IV a.C.

Certamente, essas conclusões não dizem nada ainda sobre como esse projeto de consenso poderia ser contestado, redirecionado. Por seu turno, o *espaço cívico* era um tópico ideológico no contexto das formas de apropriação do espaço habitado pelas casas cidadãs, antes de ser um atributo para funções espaciais. Qualquer que tenha sido sua influência na produção da iconografia cerâmica, contribuindo para a ausência dos cenários urbanos, ela demonstraria a eficácia de um determinado grupo, sua preponderância sobre outros grupos, mas não o seu “monopólio”. E principalmente, não o seu monopólio sobre as práticas do espaço urbano na vida cotidiana. Pode-se sugerir, por exemplo, que a força com que se negava ao espaço da cidade uma descrição “realista”, seria um indício da necessidade constante de reiteração da definição do “urbano” como *espaço cívico*.

Portanto, se a iconografia dos vasos não contemplava nem a cidade empírica, nem a “vida pública”, isto acontecia porque o cidadão do século V a.C percebia, primeiro, que este espaço empírico era o lugar de um embate, em que o seu próprio *status* em meio aos habitantes em geral poderia colocar-se em risco — e assim esforçava-se por fazer prevalecer uma experiência do espaço cívico, sobre o espaço vivido. E depois, porque a perspectiva cidadã sobre a “vida pública” não devia fazer sentido, ou seja, não devia ser capaz de articular consensos, nas interações cotidianas entre habitantes da cidade.

Outrossim, sugerimos que pode ter sido mais eficaz, no contexto de politização das relações cotidianas, a auto-afirmação do cidadão na iconografia através do recurso às personagens que para ele apareciam no horizonte de sua “vida privada”. Isto seria uma demonstração de que os privilégios dos cidadãos não eram “fato” consensual, e ao mesmo tempo seria uma indicação da força de agentes como as mulheres, na construção de um possível consenso, articulado não sobre a prática político-institucional, mas sobre as relações *domésticas*, entre “casas”. Força das mulheres, na mediação de conflitos entre habitantes, mais do que cidadãos.

Nas páginas que se seguem, entabulamos um diálogo com três “textos” que tematizaram as disposições espaciais de uma *pólis* ideal, e através dos quais podemos analisar mais de perto como se colocava nessa tematização a questão da convivência cotidiana no espaço da cidade, não só a convivência em espaço público e político, mas o convívio em geral. Talvez a partir desses textos tenhamos subsídios para compreender por que a reiteração da concordância entre urbano e cívico devia ser tão determinante para as representações da cidade, e ainda o que estava implicado (que atores, que tipos de práticas espaciais, que relações sociais) na perspectiva do encontro da ideologia cidadã sobre a *pólis* com a dimensão cotidiana vida urbana.

#### 4.2 - Cidadãos e Habitantes: projetos de controle sobre o *espaço doméstico*

Dentro do problema do convívio no espaço urbano, uma das questões que os discursos sobre as “cidades ideais” na Atenas do final do século V e século IV a.C. nos sugere é a do controle do espaço social na vida cotidiana. Com isto não nos referimos ao controle de fato, mas a uma percepção da dimensão cotidiana da vida urbana como problemática, e a proposições que tentavam sugerir que os cidadãos — e mais freqüentemente uma elite dentre os cidadãos — deveriam cuidar não apenas dos *nómoi* da vida pública, mas ainda regular (não por leis, mas por projetos de ação sobre o espaço urbano e por projetos de consenso) os diversos encontros da vida cotidiana, da vida comum. Como lidar com esse horizonte cotidiano?

As propostas quanto a cidades ideais variaram desde a inversão cômica do modelo ateniense nas *Aves*, de Aristófanes, até a utopia mais literal da *República*, de Platão, e no fim do século IV a.C., a abordagem teórica da *Política*, de Aristóteles. Mas no que diz respeito a nossa pergunta, a *República* não nos indica nenhuma resposta a não ser a da mais ferrenha correlação abstrata entre a *pólis* e os cidadãos. Por outro lado, as *Aves*, de Aristófanes, o *Crítias* e as *Leis*, de Platão, bem como a *Política*, de Aristóteles, demonstram reiteradamente que esse horizonte cotidiano, cada vez mais, tornava-se central mesmo para as percepções políticas da vida na cidade; o cotidiano tornava-se matéria necessária à construção cômica, histórica, utópica, teórica, da *pólis* ideal. E assim, temos justamente que ressaltar essa “parte” do cotidiano nas teorias políticas, e explorar as formas de propor tanto o espaço social ideal no espaço urbano, como o controle desse espaço social pelos “cidadãos”.

#### 4.2.1 - *Tópon aprágmona*: a cidade das Aves

No verão de 414 a.C, diante dos espectadores das Grandes Dionisias, Aristófanes apresentou a comédia *As Aves*. O assunto mais uma vez girava em torno da sátira dos cidadãos atenienses e suas decisões quanto à guerra e aos “processos”. Como em *As Vespas*, Aristófanes sugeria, em *As Aves*, uma Atenas povoada por “juizes” e sicofantes, atropelando uns aos outros em uma batalha por prestígio, poder, e riqueza. Uns achavam que tinham tal poder, outros o tinham realmente, mas agiam como se não o tivessem. Dois atenienses, Evelpídes (o de “boa esperança”), e Pistetáiros (o “companheiro fiel”), cansados dessa batalha, resolvem desistir da cidade e da cidadania, compram dois pássaros, e se põe a caminho da casa do herói Tereu, um homem transformado em ave, com uma proposta inusitada: fundar uma nova cidade, a cidade das aves. A partir daí propõe-se ao espectador uma paródia, que se constrói sobre os equívocos entre ação e “inação”, habitar e deitar-se, acabando por definir um espaço cuja principal virtude é ser “tranquilo”. A cidade, por meio desses “equívocos”, produz-se no teatro como espaço de não-fazer (*tópon aprágmona*). Além disso, a freqüência com que o amor e o “desejo” se expressam por meio de um vocabulário erótico sugere a alusão à conquista amorosa, pela qual uma *pólis* se assemelha a um amante cortejado<sup>7</sup>.

Na primeira cena, os dois protagonistas se apresentam tentando avistar na paisagem lugares habitados, mas conseguem ver apenas o deserto do campo, *agrós*. Perdem-se na visão simultânea de espaços selvagens, de lugares (*tópoi*) genéricos, de caminhos (*hódos*) e de trilhas (*atrapós*). Esse espaço de visão simultânea, paisagem genérica vista do alto, descreve o lugar habitado pelas aves. Na “esfera” (*pólos*) das aves, não há obstáculos, nem limites, o que faz com que os dois homens errem em vão

(*planúttomen*). Para os espectadores, o espaço em que EVELPIDÉS e PISTETÁIROS viajam é construído como um espaço sem referências, genérico, uma “esfera”. Se a indicação cenográfica da edição *Les Belles Lettres* estiver correta, o cenário devia então se compor das referências às quais nos acostumamos ver na iconografia: algumas rochas, um solo íngreme, uma árvore. O desafio dos protagonistas dessa comédia é transformar esse habitat “esférico” (*pólos*) e agreste das aves em cidade (*pólis*).

O primeiro “ato” para concretizar a fundação da cidade das aves é a delimitação, o “fechamento” do *pólos* (esfera) sem fronteiras ou limites onde vivem os pássaros, por uma muralha, que deve impedir a livre circulação entre as moradas de homens e deuses. Doravante, uns para não morrerem de fome, outros para se beneficiarem da onisciência das aves, terão que pagar pelos direitos de passagem e reconhecer a superioridade das aves como seres divinos. Enquanto os pássaros constroem as muralhas, em cena deve decidir-se qual divindade ocupará “o muro pelárgico da Acrópole” (vv. 832-833). Delimitar pela muralha, escolher a divindade da Acrópole, sacrificar aos (novos) deuses em benefício da nova *pólis*, são todos passos calcados naquilo que os atenienses reconheciam como necessário à criação de uma cidade (Létoublon, 1987). A peça de Aristófanes “trabalha” assim com um imaginário relativo às formas de compreender um determinado espaço como “cidade”, e ao mesmo tempo familiariza os espectadores com o ato, na evocação da fundação de uma colônia. *Nepheleococytia* — “Cuco-nas-Nuvens” — é arquitetada no espaço do teatro, duplamente como uma “colônia” e como uma cidade-antídoto à cidade dos atenienses, e da mesma forma que todo antídoto, opera por semelhança / inversão com relação à Atenas

---

<sup>7</sup> - “[Épops]: *Eu acolhi dois homens enamorados de nossa sociedade* [erastà têsde tês synousias]” (v 325).

Fechar por muralhas define a “localidade”, a cidade dos pássaros. Os atenienses tinham uma expressão interessante, que usavam para dizer que algo era prazeroso, fácil de realizar, tranqüilo; diziam eles que realizar isso ou aquilo era como “beber leite de pássaros”, expressão que era, de resto, recorrente no teatro de Aristófanes. Uma “cidade dos pássaros” representaria a união promissora da organização humana de limites, fronteiras e segmentações(vv.180-185) — de espaços e de categorias de pessoas — e a “vida das aves”, metaforizada na expressão extremamente popular entre os atenienses que era o “beber leite de pássaros”, ou seja, “fruir”. Dito de outro modo, a cidade dos pássaros era a metáfora do espaço de prazer, de festa, de fruição sem cuidados, ao qual aspiravam os dois atenienses, cansados do hábito de julgar, dos processos, cansados de *práxis*. Procuram um “lugar tranqüilo” (*tópon aprágmona*, lugar definido pela “inação” vv 30-47) para se estabelecer (*katidruhénte*), ou melhor, sobre o qual poderiam se “reclinar”: a esfera dos pássaros, se transforma em cidade, que, em verdade, é “como um assento”, do tipo daqueles que acomodavam os companheiros em banquete:

“[Evelpídes]: *Gostaríamos de conversar contigo.*

[Épops]: *Sobre o que?*

[Evel.]: *Primeiro porque você foi homem como nós, no tempo [nô pôte]; porque você deveu dinheiro como nós, no tempo; porque você apreciava não o devolver como nós, no tempo; em seguida porque, metamorfoseado em pássaro, você fez a volta da terra e do mar, voando; tudo o que o homem sabe, e tudo o que o pássaro sabe, você conhece. É por essas razões que, suplicantes, viemos vê-lo: poderias nos indicar alguma cidade bem envolta em lã espessa, onde se estender como sobre uma pele muito macia?” (vv 110-120)*

Junto às determinações que diziam respeito ao modos de fundar uma cidade, a peça de Aristófanes propõe um motivo e um critério. O “lugar tranqüilo” é transmitido

pelo transporte a certas sensações, que reverberam o sentido da *apraxia*, do nada fazer e do relaxamento. O motivo e o critério portanto, dessa busca dos dois atenienses, transporta o espaço urbano ideal para a festa e a comensalidade do banquete, senão aos seus jogos de prazer — os *tá aphrodisia* (Murray, 1990; Foucault, 1984). O problema dos atenienses de *As Aves* não é propriamente o da organização ideal de uma cidade, mas o da troca de “lugar” entre a cidade da *práxis*, e a cidade da *apraxia*. A *práxis* poderia ser compreendida como qualquer afazer, qualquer forma de ocupação e de preocupação, com a guerra, com a falta de alimento, com os campos devastados ou mesmo com uma tarefa por terminar. No entanto, seriam a “cidade da *práxis*” e o *tópon aprágmona* referentes a espaços específico de interações sociais reais na cidade dos atenienses? Com essa questão, tentamos não compreender *As Aves* somente como uma utopia, mas antes como um “deslocamento”, na medida em que o “lugar de *práxis*” e o “lugar tranquilo” pudessem ambos ser exacerbações de modos efetivos de representar o espaço da cidade, de acordo com diferentes “perspectivas”, uma ligada à ocupação e preocupação, e a outra vinculada ao “prazer”.

Ora, essa comédia de Aristófanes é extremamente rica na lida com experiências espaciais; ela explora vários tópicos importantes na construção de uma relação com o espaço. Não apenas quando evoca um imaginário sobre a fundação de cidades, mas também quando usa o contraste entre cidade e campo na referência a uma paisagem agreste, e podemos sugerir, quando busca definir a nova cidade como um lugar sem preocupações e sem tarefas. A diferença entre *Nephelococytia* e uma utopia reside no fato de que a cidade das aves era um paradoxo, uma “aporía”: cercar o ar? Fazer de toda a atmosfera um centro circundado por altas muralhas? Assim como um “lugar tranquilo” não era um lugar, mas uma disposição de coisas, em uma ocasião determinada ou em ocasiões determinadas:

“[Épops]: *Que cidade, pois, vós teríeis maior prazer em habitar [oikoit'án]?*

[Evel.]: *Aquela onde os mais graves aborrecimentos [prágmata] seriam deste gênero. À minha porta, pela manhã, apresenta-se um de meus amigos, que me diz: 'em nome de Zeus olímpico, venha à minha casa, com seus filhos, uma vez banhados, pois quero dar um banquete de núpcias. Não falte, ou então jamais me encontre quando eu estiver na infelicidade [práttô kakôs]'*

[Ép]: *Por Zeus! Tens verdadeira paixão pela adversidade! [pragmátôn erás].*

[Pistetáiros]: *tenho gostos parecidos*

[Ép.]: *Quais?*

[Pist.]: *amaria uma cidade onde, abordando-me, o pai de um jovem belo me fizesse esta reprovação com um ar ofendido: muito bonito! (...) encontras meu filho deixando o ginásio, banhado, e não o beijas, não lhe diz palavra, não o puxas para ti, não lhe tateias as bolsas, tu, um amigo de minha família!”(vv. 125-143)*

Eis as espécies de afazeres pelas quais os dois homens têm paixão: um banquete de casamento, um encontro amoroso. Tais referências inscrevem a ação no contexto de um relacionamento cotidiano entre amigos e mais ainda, entre vizinhos, onde surgem os paradigmas do banquete, do casamento, da relação homossexual. A peça de Aristófanes liga, assim, esse lugar “tranquilo” a um espaço, e a um “tempo” de relações próximas, entre amigos e entre vizinhos, de festas e de encontros comuns, e faz uso, para isso, de sensibilidades ligadas ao espaço e à ocasião do *sympósion*. Isto não nos autorizaria a concluir que a comédia de Aristófanes identifica essa dimensão de relações comuns com a tranquilidade e a fruição; não deste modo fechado, categórico. Apenas ela explora uma nuance, um “item”, um aspecto que fazia da vida comum um modo de vida “sem *práxis*”.

Lembremos da oração fúnebre de Péricles, em que a “vida cotidiana” era associada ao “desprendimento” do espírito, à tranquilidade. Em termos religiosos, a “despreocupação” era um estado atribuído aos deuses (Detienne & Sissa, 1990), e fundado

na imortalidade. Os deuses não viviam “no tempo”, como viviam Eúelpídes, Pistetáiros, e como Tereu / Épops vivera quando era humano; os deuses “viviam” sem cuidado ou preocupação, no atemporal festim olímpico, regado ao néctar e à ambrosia. Na inversão, pela comédia, da vida no dia, na duração do tempo, a prática é contraposta à “não-prática” como expectativa de vida. Tanto a prática (*práxis*), quanto a falta de ação (*apraxía*) — e Aristófanes não procura demarcar o sentido da prática em sua ligação com o governo da *pólis*, como ele o faz em *As Vespas* — podem ser expressas em relação com “lugar” (*tópos*), e com “duração” (*póte*). Lugar e Duração que evocam ocasiões da vida comum, dos encontros entre vizinhos, amigos, na comensalidade do banquete. Nas *Vespas*, esse espaço tinha sido o da casa, mas também o das ocasiões para encontros de “amigos” (vide capítulo 2:). Na comédia *As Aves*, o espaço é o dessa “colônia”, dessa *synousía* de Cuco-nas-Nuvens, embaralhando assim duas referências: a primeira delas combinando a “vida doméstica” ao espaço da cidade quando este era tomado por ocasiões de fruição, principalmente os banquetes; a segunda, uma referência política à cidade-estado e sua tarefa de fundar uma espacialidade diferenciada em um território antes “aberto”.

A cidade das aves deve ser, assim, uma cidade da *apraxía*, do “não fazer nada”, mas deve ser sobretudo ainda uma cidade. Eúelpídes e Pistetáiros não procuram o isolamento, não procuram a “fuga” da sociedade na qual vivem em direção a uma intimidade ou privacidade, procuram antes recriá-la como sociedade em outros termos, ou em termos invertidos. Os “termos espaciais”, porém, devem ser os mesmos. Não se trata assim de “mudar de ares”, modificar o espaço, fazer a transposição entre casa e cidade; trata-se de fazer com que um espaço indiferenciado possa abrigar uma nova comunidade, recortando-o e moldando nele uma cidade. Assim, de uma certa maneira, podemos dizer que a comédia *As Aves* confirma, primeiro, que o espaço da cidade não é “qualquer espaço”; ele é um

espaço definido materialmente e simbolicamente; e segundo, ao usar uma paisagem agreste para situar o *pólos* das aves, a peça acaba lidando com o contraste cidade / campo, urbano / não urbano, no mesmo jogo de palavras entre *pólos* e *pólis*.

A cidade da *apraxia* recebe e recusa alguns “tipos” sociais específicos: o poeta vem cantar a nova cidade, enquanto o inspetor entra em cena em busca dos *próxenoi*. No instante em que se funda a cidade dos pássaros, ela entra em um circuito “do que se faz habitualmente” com relação a certos aspectos da vida em uma cidade (os processos, a administração, as relações entre cidades, a adivinhação, o sicofantismo e até mesmo as relações entre pai e filho, na figura do “parricida”), e é isso que a passagem desses tipos vem explorar: o que era habitual em Atenas, os habitantes de *Nephelococytia* devem recusar. Assim como o poeta e o inspetor, um adivinho, um sicofante, e um parricida apresentam-se como “candidatos” a habitantes (candidatos a participar daquela *synousia*, “coisa em comum, negócio em comum, assunto em comum”, v.325). Também se apresenta um geômetra, que pretende “cortar o ar, e dividi-lo em segmentos” (v.995).

“[Méton]: *Tomarei minhas dimensões com precisão, de tal forma que o círculo se tornará quadrado. No centro haverá uma ágora, onde terminarão ruas retilíneas convergindo em direção ao centro, e como de um astro ele mesmo redondo, partirão em todos os sentidos os raios em linha reta.*” (vv.1004-1009)

O geômetra apresenta aos novos “cidadinos” suas idéias de planejamento urbano. Trata-se de recortar o espaço, medir com precisão, e transformar essa “matéria” em ruas retilíneas convergindo para uma praça central, uma ágora. Essa “geometria” se aplica ao espaço urbano, isto é, àquela *pólis* que se cerca por muralhas. Em nenhum momento a comédia de Aristófanes tematiza algo próprio da colonização, a divisão de terras e definição

de uma *chóra*. Trata-se, o tempo todo, de construir muralhas, definir o espaço urbano, espaço este que controlará a passagem entre deuses e homens. E a figura do geômetra realça ainda mais essa evocação do urbano: o “trato” urbanístico aplicava-se ao espaço das cidades, e na maioria delas é característico apenas de alguns lugares, com em Atenas era o caso do Pireu. Com a “intromissão” do geômetra, a *pólis* das aves é equiparada a uma cidade, um espaço propício para a atividade urbanística. Mas os “dados” da paisagem evocada na comédia reiteram a correlação entre a “cidade” das aves e o *agrós*, o “campo”. Não é sem razão que o geômetra é também expulso de *Nephelococytia* : a cidade que é só *ásty*, envolve com muralhas um *tópos* cuja imagem é a da *chóra*.

Em *As Aves*, categorias de lugares se misturam, se intrometem umas nas outras, combinando elementos para a verossimilhança da cidade ideal. Primeiro, no que diz respeito às interações sociais e aos atributos do lugar, a cidade dos pássaros deve ser uma cidade do “tipo” do não-fazer, da tranqüilidade e da fruição, e com isso ela se liga a certos aspectos da “vida doméstica” (festa, amizade, banquete, homossexualidade, vizinhança) — uma “domesticação” (masculina) das sensibilidades quanto ao espaço urbano. Depois, no que concerne à definição de *Nephelococytia* como espaço urbano, esse espaço deve ser fechado por muralhas, deve segmentar o espaço “livre” entre deuses e homens. Com este último ponto, a peça de Aristófanes parece definir o espaço urbano na vida cotidiana pelo seu aspecto de diferenciação, segmentação, e as transições que esse espaço “obrigava” aos transeuntes, na medida em que tinham que entrar ou sair: opera-se, nas *Aves*, com a ligação entre espaço urbano delimitado e a instituição de poderes sobre movimentações espaciais, sobre a circulação. Como diz Prometeu ao encontrar-se com os novos “tiranos” da cidade das aves:

“[Prometeu]: *Desde que vocês colonizaram [oikísate] o ar (...) Não há mais um homem que sacrifique aos deuses, e a fumaça das coxas não mais subiu até nós, desde esse dia. Como nas Tesmofórias, nós jejuamos por falta de oferendas. Os deuses bárbaros, famintos e bradando como os ilírios, ameaçam descer em armas contra Zeus, se ele não fizer abrir os mercados, para que possamos importar entranhas aos pedaços*”. (vv1515 -1525)

A colonização surge aqui como “estabelecer morada” e como recortar, impedir passagem. Os dois exemplos de comparação, no entanto, “fogem” à perspectiva do colonizador, e em verdade o próprio personagem de Prometeu é no caso porta-voz de um grupo que “sofre” as conseqüências do estabelecimento da nova *pólis* dos pássaros: os deuses. O primeiro exemplo recorre às Tesmofórias, festa e ritual ateniense em que as mulheres tinham o papel decisivo, e em cuja ocasião havia o jejum, a celebração de mistérios e a abstinência sexual. Trata-se de uma comparação, de um “transporte” que assemelha uma prática ritual feminina ao estado imposto aos deuses, que são “outros” (tão “excluídos” da *synousía* de *Nephelococytia* quanto as mulheres e os homens gregos em geral). O segundo exemplo sugere que os “deuses bárbaros”, famintos, insistiam na intervenção dos olímpicos para a abertura de mercados à “importação”. O “fechamento” do espaço imposto pela cidade das aves é traduzido aqui como um fechamento dos “mercados” das cidades à importação de produtos pelos deuses, e pelos deuses bárbaros. Prática “estranha” esta da fundação da cidade: fundamenta o controle sobre a circulação dos produtos por um grupo que tem uma relação privilegiada com a cidade, relação que se traduz por termos de habitação, de estabelecimento de casas.

Não queremos correr o risco de parecer “unívocos” em nossa interpretação. Por isso, devemos colocar em seu devido lugar o problema proposto pela fala de Prometeu. Se o público da comédia entendia o caráter cômico dos dois exemplos dados por Prometeu,

certamente era porque de alguma forma eles evocavam situações familiares: de fato, ao longo do período clássico, os atenienses procuraram controlar com bastante cuidado as práticas comerciais da ágora e dos portos (Von Reden, 1995). Mas não é possível apenas com este trecho da peça *As Aves* concluir, por exemplo, se se tratava de comparações e de “reclamações” ouvidas habitualmente na cidade, queixas quanto às taxas, aos preços de produtos, problemas que colocariam em foco um tipo de negociação entre os que tinham nas mãos o governo da cidade e aqueles que nela viviam. Mas é possível estabelecer a conexão entre a colonização (fundação), o fechamento do espaço da cidade, a importância preeminente de um grupo, e os “problemas” causados aos “outros”. Ao contrário do que isso pode parecer de imediato — a confirmação de que o poder “cidadão” sobre a *pólis* se fundamentava em um controle do espaço físico em relação à livre passagem ou circulação de produtos e pessoas — o trecho da peça de Aristófanes confirma de fato a capacidade ou a disposição desses “outros” em lidar com a força das prerrogativas advindas do *oikizô*, dos agentes do “colonizar”.

#### 4.2.2 - Contradições da diversidade: Atenas, Atlântida

O diálogo do *Crítias*, de Platão, data provavelmente do primeiro quartel do século IV a.C. Dando continuidade à *República* e ao *Timeu*, o *Crítias* conta a história de duas grandes cidades de outrora, Atenas e Atlântida, de como elas eram habitadas, e das razões pelas quais entraram em conflito, resultando na derrota e desaparecimento da segunda. Assim, temos duas descrições de cidades ideais, cuja existência se coloca em um passado

remoto, onde a mitologia e a história se misturam<sup>8</sup>. Atenas e Atlântida, quinhões dos deuses Atena/Hefesto, e Poseidon respectivamente, eram *póleis*: seus habitantes praticavam sobre o território a ação referida pelo verbo *katoikizo*<sup>9</sup> — habitar ou colonizar —, e seu território era constituído, em ambos os casos, por uma *ásty* e uma *chóra*. Segundo Crítias, a primeira *ásty* em Atenas era constituída pela Acrópole e suas escarpas, que “naquela época” formavam um Planalto sem fim do Monte Licabeto à colina da Pnyx, e desciam do rio Eridanos ao rio Ilissos (112a-d). Nas escarpas desse planalto habitavam os artesãos e os trabalhadores da terra, e na Acrópole mesma, em um recinto fechado como uma única residência, em torno de um pátio central, viviam juntos os guerreiros, governantes aceitos de Atenas e dos gregos (112,d). Em Atlântida, situada além das Colunas de Hércules, além do Estreito de Gibraltar, ainda segundo Crítias, os desígnios de Poseidon transformaram o espaço natural em uma ordem geométrica de círculos concêntricos e alternados de terra e mar, sendo o “miolo” das circunferências formado por uma escarpa circundada por muros, guardando uma cidadela onde erigiam-se os templos de Poseidon, e de Poseidon e Clitô (114 e segs.). As encostas da muralha eram habitadas por artesãos, comerciantes, e do porto, logo abaixo do muro principal, vinha um burburinho incessante. De Atlântida, Crítias descreve a *chóra* como lugar das plantações abundantes, das florestas, animais e aldeias de agricultores (118 e segs.).

---

<sup>8</sup> - Percebemos desde muito cedo a semelhança do discurso de Crítias com o discurso da história, tanto pelo critério de veracidade exigido (e discutido) ao longo do diálogo, quanto pelo privilégio de certos “comentários”: de onde partiu a informação (da origem até o manuscrito de Sólon guardado por Crítias), como se configurava a geografia e o quadro natural dos territórios, e enfim, a utilização expressiva de medidas e dimensões (isto é recorrente no Livro II das *Histórias*, de Heródoto, sobre o Egito). A abundância dessas cidades outrora habitadas, no que se refere a metais, alimentação, e água, também é um tópico recorrente na descrição de Crítias.

<sup>9</sup> Um dos dados que podemos observar nesse diálogo é, por exemplo, o da utilização da noção de *katoikizo*, “habitar”, indiferenciadamente para designar uma ação comum aos homens que habitavam a terra naquele tempo, e particularmente os que habitavam Atenas e Atlântida. Isso demonstra que as duas cidades são concebidas em acordo com o modelo dominante da *pólis*, na medida em que a ação de habitar dita através do *katoikizo*, é primordialmente a mesma que liga os “habitantes” de uma *pólis* como Atenas clássica a sua cidade. O termo não se restringe, assim, aos “atenienses”, e pode ser aplicado a qualquer

As duas *póleis* eram *habitadas*, e mostrar *como* elas eram habitadas é o objetivo de *Crítias*, na parte do diálogo que sobreviveu até os dias de hoje. Quanto a isso, de fato, o diálogo do *Crítias* de Platão pode ser inserido em uma tradição intelectual que postulava, desde Hipódamos de Mileto até Aristóteles, a necessidade de se diferenciar os lugares de habitação (e os espaços sociais) pelas funções exercidas pelos grupos sociais na vida comunitária (Vernant, 1990b; Lévêque & Vidal-Naquet, 1983). Este imperativo se traduzia, no *Crítias*, pela separação entre guerreiros/governantes, trabalhadores da terra, artesãos, comerciantes, e estrangeiros. As espacialidades de Atenas e de Atlântida, de formas diferentes, respondiam a essa necessidade de separar e regular as possibilidades de interpenetração dos modos de vida de cada grupo.

De Atenas, por exemplo, é dito que os guerreiros viviam na Acrópole. Mas essa Acrópole não era aquela do templo de Atena *Parthenós* e de seus frisos esculpidos, colunas expostas, estátuas, imagens, presentes diversos, ex-votos (Rasmussen & Spivey, ed., 1991). *Crítias* narra:

*“[Crítias]: Quanto à cidade [ásty], eis como era naquele tempo sua disposição [katôikisménon]. Em primeiro lugar, a Acrópole não tinha o aspecto que tem atualmente (...). Antigamente, seu porte era tal que ela ia reclinando-se em direção ao Eridanos e ao Ilissos, agregava a Pnyx e tinha por limite, no lado oposto, o Monte Licabeto (...) seu topo era plano. Em seu exterior e sobre as escarpas habitavam [ôikeîto] os artesãos e os camponeses que cultivavam o campo vizinho. As partes superiores eram ocupadas pelo grupo militar sozinho, em torno do Santuário de Atena e de Hefesto, circundando-o em um recinto como em torno do jardim de uma única casa. (...) E tudo o que convinha à vida em comum [têi koinêi politeíai], seja no que se refere às habitações*

---

população que habite um determinado território, que se (auto)governe através de uma *pólis*.

[oikodoméseoun] *ou aos templos, eles tinham, com exceção do ouro e da prata, dos quais não faziam nenhum uso. (...) Eis, portanto, como viviam [katôikoun] esses homens, guardiões de seus próprios concidadãos e chefes voluntariamente aceitos pelos outros gregos*” (112, a-d).

Na Acrópole do *Crítias*, “uma única casa” era a edificação mais importante, talvez uma *synoikía*— habitação conjunta de vários indivíduos ou famílias — um tipo de habitação de resto muito comum na Atenas clássica (Cox, 1998). Essa única habitação tinha uma pátio bastante grande, cujo centro abrigava os santuários de Atena e de Hefesto, circundados pelos aposentos dos chefes militares; e, como na maioria das casas atenienses, esse centro cercava-se pelas paredes que não tinham janelas para o lado de fora. Portanto, a estrutura voltava o convívio para dentro (era centrípeta); e o caráter centrípeta da estrutura da casa “serviu” muito bem a *Crítias*, quando ele precisou proporcionar à sua audiência uma compreensão do caráter centrípeta da organização do grupo militar; “serviu” ainda como analogia entre as “muralhas” que definiam centros urbanos e as paredes que fechavam a casa, conferindo a impressão de que o recinto da Acrópole, ao menos em sua parte norte, era ao mesmo tempo e pela mesma estrutura física, fechado como uma casa e murado, como uma cidade. Além disso, se era comum haver altares ou edículas nos pátios das casas no período clássico, o fato da *synoikía* dos guerreiros ter em seu pátio “santuários” aos deuses patronos tanto da Atenas de “outrora” e da Atenas clássica, limitava o culto, a proteção, o comércio geral com esses deuses ao grupo que na Acrópole “coabitava”, retirando-os do circuito da população como um todo, ou se se quiser, do circuito “público” no sentido mais amplo.

A relação do grupo militar fechado com o local de habitação não se restringia, porém ao recinto da “casa comum”. O grupo militar ocupava, ainda sozinho, outras partes da Acrópole:

*“Eles [os guerreiros] aí habitavam [na Acrópole] a parte exposta ao norte, em alojamentos comuns; haviam providenciado refeitórios para o inverno. (...) Visando permanecer a igual distância da abundância excessiva e de uma pobreza servil, eles habitavam casas graciosas onde envelheciam, eles, seus filhos e seus netos: eles lhes transmitiam, sempre os mesmos, a outros semelhantes a eles. A parte da Acrópole exposta ao sul, eles a utilizavam para a organização de jardins, ginásios e refeitórios, que eles abandonavam durante a estação quente. Havia aí uma fonte única, sobre a localização atual da Acrópole; ela foi esgotada por tremores de terra, e dela não restam senão os sorvedouros dispostos em círculo. Mas naquele tempo, ela dava a todos uma água generosa, saudável tanto no inverno como no verão” (112,b-d)*

Eis como viviam outrora os “cidadãos ideais” de Critias, de Platão e de toda uma tradição que defendeu a restrição do direito participação política a grupos limitados, ligados à atividade militar e ao “ócio” (Veyne, 1984). Imediatamente notamos a preocupação do narrador em descrever a vida desses antigos atenienses como abundante, embora não excessiva. Eles tudo tinham, porém tratavam de organizar o excesso em adequação. As atividades daqueles que habitavam a Acrópole de Atenas, aparecem assim moduladas pelas estações do ano, segundo a conveniência, a adequação em ocupar certos edifícios e certos lugares: os “refeitórios” (refeições comuns?), o Ginásio, templos e fontes. A este último caso da fonte, o diálogo de Platão confere grande importância — a fonte como monumento e principalmente a abundância de água ligada às fontes. Havia, nessa

percepção do espaço da fonte, um realce significativo de um aspecto ligado tanto ao monumental, quanto a um uso peculiar das “águas” da fonte, um uso ligado ao “fruir”, de uma festa ou do final de um “dia” no Ginásio, um dia de exercícios. A abundância da água das fontes de “outrora” que não mais existem na Atenas clássica, quando encontra o “ócio” do grupo militar, traz à tona no *Critias* uma percepção de espaço ligado à “fruição”<sup>10</sup>. Ora, não no que se refere ao “ócio”<sup>11</sup>, mas no que concerne à fruição, a “vida em comum” descrita no *Critias* para o grupo dos guerreiros, a “casa” de *As Vespas* e a cidade dos pássaros, em *As Aves*, ambas de Aristófanes, mobilizam uma mesma sensibilidade para caracterizar o cotidiano.

Podemos observar, assim, que o conjunto da “vida” em comum desses guerreiros do *Critias* sugere-se mais vasto do que o âmbito da habitação coletiva em recinto fechado; nota-se a exploração do fato de que um certo trânsito nesse espaço da Acrópole se estabelece, mesmo que guiado pela adequação às estações do ano e pelos espaços de “fruição”. Há um trânsito que descreve uma certa forma de apropriar-se de um espaço na vida de cada dia desses grupos militares “de outrora”.

---

<sup>10</sup> - Por exemplo, sobre as fontes em Atlântida, *Critias* diz: “*Quanto às fontes, a de água fria e a de água quente, ambas de uma abundância generosa e maravilhosamente próprias para o uso, pela adequação e virtudes de suas águas, eles as utilizavam dispendo em torno delas construções e plantações apropriadas à natureza das águas. Eles instalaram ao redor bacias, umas a céu aberto, outras cobertas, destinadas aos banhos quentes no inverno: havia separadamente banhos reais e de particulares, outros para mulheres, para cavalos e outros animais; cada um com decoração apropriada. A água que daí provinha, eles a conduziam ao bosque sagrado de Poseidon. Este bosque, graças à virtude do terreno, compreendia árvores de todas as essências, de uma beleza e de uma altura divinas. Daí eles faziam correr a água até as pontes. Ali construíram-se numerosos templos para vários deuses, jardins, ginásios para os homens e pistas para cavalos.*” (117, a-c)

<sup>11</sup> - Há uma diferença sensível entre o ócio do grupo militar e o uso adequado dos espaços no *Critias*, por um lado, e a *apraxia* combinada com os espaços de fruição nas *Aves*, por outro lado. Uma diferença de valor: tanto o ócio como a adequação são tópicos que definem a honra e o *êthos* de uma elite. Pode ser que ao suscitar as sensibilidades de fruição e *apraxia*, Aristófanes também estivesse a propor uma paródia desses valores de “elite”, pelo lado do desregramento. Portanto, o “ócio” de Platão, e a *apraxia*, de Aristófanes, não são a mesma coisa, embora isso não mude o fato de que ambos vão de um pólo positivo a um pólo negativo da remissão de um “não-fazer” e de um “fruir” a práticas domésticas.

A experiência de “habitação” que perpassa aí, por seu lado, é bastante esclarecedora. Porque “habitar” e “coabitar” não se resumem ao espaço da *synoikia*, ao espaço físico “ao norte”, que constituía a “casa” comum a todos. “Habitar” constitui um conjunto de atividades moduladas pela organização de espaços específicos para o convívio do grupo, *além* da própria casa. Trata-se de um espaço seletivo, diferenciado, sem dúvida, e regulado pelas estações do ano, regiões, alguns prédios e algumas atividades específicas. A exploração dessa “percepção mais ampla” do habitar é extremamente adequada ao *Crítias*, na medida em que familiariza os ouvintes da narrativa com suas próprias experiências seletivas de habitar em espaço urbano. O *Crítias* exacerba, na sua descrição de um ideal, o caráter *doméstico* que a vida comum de um determinado grupo imprime ao espaço urbano. Exacerba, exagera, a ponto de fazer a analogia do espaço cívico ao espaço de uma única casa, e a ponto de dar a entender aos seus ouvintes, que o centro do simbolismo cívico e religioso dos atenienses por excelência — A Acrópole — era, naquela época, uma casa, e um *espaço doméstico*.

O universo do trabalho (artesanal ou agrícola) e do comércio, por seu turno, estava excluído do lugar habitado pelo grupo militar. *Crítias* silencia quanto às relações que os habitantes do campo e das escarpas mantinham com o “grupo” da Acrópole. Encontravam-se regularmente? Os “vizinhos” das escarpas podiam utilizar os mesmos prédios que os habitantes da Acrópole? Beneficiavam-se eles das fontes, dos ginásios? Embora não se mencione nenhuma muralha cercando todo o perímetro da Acrópole, o silêncio de *Crítias*, além da indiferença que carrega quanto a questão, pode ser um indício de que esse ponto já estava, nesta altura, resolvido (após a *República* e após o *Timeu*, diálogos que se dão na seqüência de um mesmo encontro com Sócrates): o isolamento do grupo militar na Acrópole era a garantia — coerente com toda a tradição platônica — de

que a virtude desse grupo não decairia, permanecendo eles sempre semelhantes a eles mesmos. Podemos assim dizer que no *Crítias*, de Platão, defendia-se o ideal de um espaço urbano idêntico ao espaço cívico e ao espaço “doméstico” de um único grupo de convívio, o grupo militar; ideal de um espaço de “segregação”, sendo o acesso a esse misto de centro urbano-político-cívico-doméstico limitado e praticamente negado aos “outsiders”, para usar a expressão de L. Nevett (1999).

Esse espaço de “segregação”, como dissemos, era característico da filosofia platônica. Defende-se o isolamento da classe dirigente na *República*, e voltaremos a encontrar o “projeto” de separação nas *Leis*, embora não com a ênfase que a “utopia” poderia permitir. Nas *Leis*, diálogo platônico posterior ao *Crítias* em ao menos duas décadas, o tema da fundação de uma colônia coloca em foco questões pragmáticas quanto ao sobre o que legislar, como dividir as terras, que magistraturas definir, etc. (vide capítulo 2). A preocupação com os lugares de habitação e a mistura “nociva” dos bons cidadãos com os trabalhadores manuais em geral, e principalmente com os comerciantes e estrangeiros, liga-se ao problema da formação do *êthos*. Assim, recomendações, e não instituições, são feitas no sentido de evitar certas “vizinhanças”. Como a cidade das *Leis* se quer uma cidade possível, uma cidade real, o projeto de “segregação” permanece um projeto valorativo, mais do que espacial:

“[Ateniense]: *Pois se por um lado há prazer no dia a dia [par’ekastên heméran] para quem habita junto ao mar [prósoikos thálatta chórai], este é em verdade um vizinho [geitónema] salgado e amargo; ao abarrotar os mercados da cidade com coisas estrangeiras e comércio retalhista, e insuflando hábitos tortuosos e ardilosos, deixa a própria cidade sem confiança e em desamor, não apenas para ela mesma mas também para os outros*” (*Leis*, IV, 705 a e b).

Neste trecho das *Leis*, o Ateniense (uma das personagens do diálogo) pondera que a proximidade do mar é nociva ao caráter, e por conseguinte é nociva à cidade. Não por causa do clima, da vegetação ou por considerações de defesa, mas porque do mar vêm os comerciantes e os estrangeiros; o mar representa o comércio. No capítulo precedente, abordamos a importância da percepção do “dia” como dimensão do encontro com a multiplicidade, as coisas corriqueiras, e agora, notamos o “uso” de uma experiência do “dia” para justificar uma segmentação de espaço: o mar não é vizinho apropriado para o cidadão. Assim como nesse trecho das *Leis* — embora aí de forma valorativa e não imperativa — as cidades ideais do *Crítias*, com a permissão que a utopia confere, não são cidades do “inconveniente, mas real”; são cidades em que o imperativo da separação se coloca em prática. Uma “segregação” às avessas, já que aqueles que se “separam” e se fecham em sua *ásty* são os dirigentes, e não os outros habitantes de Atenas. Esta “segregação às avessas” é em grande medida tributária das formas de dispor do espaço da casa, dos padrões de comportamento ligados ao uso da habitação pelos moradores. É o modelo da relação com a casa grega (Nevett, 1999), e não o do “gueto”, que melhor traduziria a ocupação da Acrópole de Atenas pelo grupo militar de “outrora”. E pode perceber-se que esse modelo em operação no *Crítias*, define uma forma de comunidade, baseada no “lazer” e na comensalidade.

O diálogo do *Crítias* confronta, assim, duas cidades ideais em um tempo remoto. A ilha de Atlântida surge no contexto desse confronto como a oponente de Atenas. Sua percepção é modulada pela exploração do caráter maravilhoso e sobre-humano. Em Atlântida, a negação de acesso aos “de fora” foi levada às últimas conseqüências: ao criar a “cidade” para os descendentes de sua relação com a mortal Clitô, Poseidon ocupa-se com a

destreza de um oleiro experiente e habilidoso, da proteção e do fechamento à comunicação externa do núcleo central:

*“Da altura em que ela [Clitô] habitava, ele [Poseidon] modelou escarpas de tal modo a fazer delas uma sólida fortaleza, estabelecendo, uns em volta dos outros, cada vez maiores, anéis de terra e de mar, dois de terra e três de mar, os quais eram, como com uma volta de oleiro, de todos os lados equidistantes do centro da ilha, tornando assim inacessível aos homens a ilha central: não havia ainda, de fato, nem navios, nem navegação” (113, e)*

O deus fabricara um espaço fechado para seus descendentes, um espaço sem comunicação com o mundo dos homens. E então, os descendentes de Clitô e Poseidon realizaram uma segunda operação sobre esse espaço perfeitamente geometrizado:

*“Sobre os braços de mar circulares, que circundavam a antiga metrópole, eles colocaram primeiro algumas pontes, abrindo assim uma via de comunicação entre o exterior e as habitações reais.(...) Eles abriram a partir do mar um canal de três pletros de largura, cem pés de profundidade e cinquenta estádios de comprimento, e eles o estenderam até o braço de mar mais exterior; eles deram assim aos navios o meio de subir a partir do mar em direção a este braço de mar, como em direção a um porto, após haver aberto aí um canal grande o suficiente para permitir aos maiores navios nele penetrar. E em particular, nos anéis de terra que separavam os anéis de mar, eles colocaram na altura das pontes aberturas que permitiriam a um só trirreme por vez passar de um anel de mar a outro” (115d-e)*

Aquilo que o deus Poseidon tinha tornado propositadamente inacessível aos homens que vinham do mar, seus descendentes, em sua primeira obra, abrem, canalizam, constroem pontes, dão acesso à ilha central. Acesso seletivo: os grandes navios podem

atracar nos primeiros anéis, mas apenas trirremes, um por vez, podem navegar até o anel principal. Crítias também não é claro sobre a origem da população de Atlântida. Poseidon e Clitô haviam dado origem à linhagem dos reis; mas havia ainda os artesãos, os trabalhadores da terra, que habitavam, como em Atenas, o campo e as encostas da cidadela central.

Os descendentes de Poseidon oferecem à visão dos “espectadores vindos do mar” uma cidade do maravilhoso. Para permitir que o espetáculo dessa cidade se revelasse “aos outros”, os reis restabeleceram a circulação de barcos, pessoas, e daí também de mercadorias, que afluíam à cidade e ao recinto principal. Os reis regulavam essa circulação, mas a lição final do *Crítias* apontava: o “mal” já estava feito, e daí para frente essa maravilhosa potência ruiu. A guerra contra Atenas, diz ele, foi apenas o ápice de uma trajetória de declínio, cadenciada pelo declínio do caráter (*êthos*) dos reis, após gerações. Essa cidade que se abria, que se permitira a visão de certos espetáculos como o do Porto, era uma cidade aberta à decadência (121,b-c).

Poder ouvir o burburinho incessante do porto nas alturas das residências reais. De certo modo, a maravilhosa Atlântida dobra-se diante de seu duplo, a cidade que veio a se tornar “gananciosa”. Crítias não liga explicitamente a abertura das vias de comunicação e a algazarra do porto à decadência moral dos governantes, mas sugere que as muitas misturas do “sangue divino” com o elemento humano levaram ao declínio moral. Ora, a mistura, a multiplicidade, a confusão, são todos elementos constituintes de uma apreensão dessa parte da cidade, formada pelo porto e pelas habitações apinhadas nas encostas do muro principal:

*“ Quanto a ilha onde se encontravam as habitações reais, ela tinha um diâmetro de cinco estádios. Ora, os anéis e a ponte (do comprimento de um pletro) que circundavam a ilha foram cercados*

*inteiramente por um muro circular de pedra, com torres e portas de cada lado das pontes nas passagens de mar (...) Quando se atravessava as portas exteriores, em número de três, encontrávamos uma muralha circular (...) E esta muralha vinha fechar-se sobre si mesma no canal que se abria ao mar. Ela era inteira coberta de numerosas casas, comprimidas umas contra as outras. Quanto ao canal e ao porto principal, eles regorgitavam de barcos e a multidão causava dia e noite um burburinho contínuo de vozes, um tumulto incessante e diverso.” (116 -117, e).*

Na paisagem do porto, a visão encontra a multiplicidade. Homens e mercadorias de “todo lugar” reúnem-se no porto e formam uma “multidão”: tumulto, diversidade, barulho de vozes. Se Crítias jamais esteve na Atlântida utópica, se repete uma estória contada por Sólon e a ele transmitida por gerações e gerações, como explicar uma tal narrativa, que supõe não somente a descrição do espaço ou a produção imaginária de um espaço, mas a “visão” (imaginária) captando impressões de multiplicidade e diversidade, ligando-as a um lugar determinado? Podemos ligar a paisagem de Atlântida a alguma paisagem real? Podemos imaginar que o porto de Atlântida era construído na narrativa de forma a excitar a familiaridade com um outro porto, como o do Pireu ou com os portos em geral? Seja qual for a resposta, essa menção a um lugar por suas qualidades sensoriais apenas confirma o interesse de Crítias em conectar experiências da vida cotidiana de seus ouvintes na cidade, com a vida dos antigos atenienses e atlantidas.

Com a imagem da ilha de Atlântida e de como era habitada na época, o lugar que se delineia ao ouvinte, ao leitor, é a imagem do lugar fechado, protegido, e depois aberto à recepção de influências diversas, de diversas “sensações”. Atenas, ao contrário da Atlântida, não se teria deixado “levar” pela tentação de permitir o encontro com esse mundo onde as sensações se misturam e se perdem umas nas outras, provocando, para Platão, o declínio inevitável do caráter. Dissemos que assim se defendia no *Crítias* a

concepção de um espaço de “segregação” como aquele que seria apropriado a um grupo governante. E dissemos ainda que esse “espaço de segregação” com muita verossimilhança devia ter seus defensores no seio da “classe ociosa”. A idéia de que a *pólis* devia fechar-se, separar-se, nos pareceu como um substrato do discurso sobre a cidade ideal.

Devemos explorar as diferenças entre *As Aves*, *o Crítias*, e *as Leis*, em parte como diferenças de época, mas principalmente como diferenças de lugar de produção, e assim de “pontos de vista” (não tanto dos autores sobre o tema, mas dos autores sobre suas audiências, em ocasiões). A peça *As Aves* deixa claro que a cidade deveria regular a passagem das pessoas e o comércio em geral; é a única ação constituinte da própria cidade das aves, *ásty sem chóra*. Mas ao mesmo tempo, a peça mostra um processo de negociação, não havendo simplesmente o espaço fechado, mas o espaço “permeável”, poderíamos dizer. Ora, *o Crítias* explora uma experiência da apropriação do espaço da cidade pelos da classe ociosa ateniense, e além de seletivo, esse espaço é separado, fechado para constituir a utopia. Não se punha a questão de regular, mas sim a questão de manter os governantes iguais a eles mesmos, ou seja, de restringir ao máximo as possibilidades de mudanças. Essa restrição acaba conduzindo-os a uma mistura de habitação e atividade cívica, os dois são perfeitamente intercambiáveis, não havendo diferença entre “público” e “privado”. Mais do que isso, não havendo esse tipo de diferenciação no espaço construído e usado pelo grupo militar: a diferença mais importante era aquela que separava o espaço dos governantes dos outros espaços, assim como a “casa”, a habitação, idealmente separava a família dos “outros”, dos “de fora”. O espaço do grupo militar era assim, simultaneamente, *cívico* e *doméstico*. Atlântida vem demonstrar que o valor que *Crítias* visa passar na narrativa é o da necessidade de se manter o maior isolamento possível do grupo dirigente.

Todavia, a ênfase do *Crítias* e de *As Aves* na limitação e separação, embora com conotações diversas e diferentes pontos de vista, significa que na vida cotidiana da cidade esse assunto era problemático, mais do que simplesmente “ideal” ou “constituente” de uma definição de cidade. Mais uma vez, trata-se de um “projeto de consenso”, cuja única semelhança encontra-se na “vontade” de regular acessos ao espaço urbano por parte dos cidadãos. O acirramento dessa perspectiva no *Crítias*, certamente é tributário de um lugar de produção, da destinação do discurso a um grupo aristocrático e oligárquico (Von Reden, 1995), mas pode significar também que, de um problema cotidiano negociado, em um determinado momento (final do Vº, começo do século IV a.C.) um grupo propõe soluções radicais de corte, de separação, de negação de acesso, e nessa proposição, deixa transparecer um impasse e um embate mais do que político, um embate cotidiano no espaço e sobre o espaço, da cidade.

Por outro lado, temos o “apelo” à sensibilidade da fruição, e o recurso à experiência comum dos usos (ou padrões esperados de uso) do espaço da casa. Tanto um como outro, remetem a formas de perceber a “vida comum”, vida quando e onde se habita. Isto demonstra que a idéia de “segregação”, Platão não vai buscá-la nos tópicos de um discurso sobre o espaço público e cívico, mas sim em uma experiência do espaço doméstico, na acepção restrita do espaço da habitação. Não se trata de sobrepor o privado ao público ou vice-versa, mas antes de fazer do uso do espaço urbano na vida de todos os dias, o mesmo uso que se espera do espaço físico da casa. Ora, a *ásty* dos atenienses de “outrora” não era apenas uma “casa”; era um complexo de lugares interligados por atividades religiosas, cívicas e principalmente, “lazer”. Assim, o *Crítias* nos permite observar que se de um lado, é esperado da vida na casa um determinado comportamento quanto à regulação e até mesmo segregação no espaço, por outro lado, a vida comum, a

“vida doméstica” dos “coabitantes” ultrapassava o espaço da casa, e encontrava lugares específicos de convívio, nem públicos, nem privados, apenas “comuns”.

Nas *Leis*, isso já não é mais questão. A cidade a ser fundada é o que é, e os dirigentes são seus habitantes; algumas recomendações são feitas no sentido de preservar a boa formação desses dirigentes e o bom relacionamento entre os habitantes, tanto mantendo o mundo das mulheres sob estreita vigilância, quanto recomendando que os cidadãos não habitassem próximo a lugares como o mar. A mudança de tom é maior entre as *Leis* e *Crítias*, do que entre *As Aves* e *Crítias*. Porque nesse último caso, pode-se supor que a cidade das aves refletiria, no ato de regular a passagem, opiniões comuns (ou populares) aos cidadãos quanto à função esperada para uma cidade, enquanto no *Crítias* projetar-se-ia um “desejo” aristocrático ou de uma elite dentro da aristocracia (uma elite que se considerava uma elite, a ponto de tentar o golpe dos trinta tiranos entre 404 e 403 a.C.). Mas entre *Crítias* e as *Leis*, é a cidade que toda uma proposta de representação da cidade que se transforma. *Regular, segregar*, já não se trata mais de munir o cidadão na vida comum de armas ideológicas para negociar seus espaços de ação entre eles mesmos e entre eles e os outros. Trata-se de gerir a vida cotidiana de uma cidade que só tem habitantes, ou que principalmente tem habitantes.

#### **4.2.3 - *Polyanthropía*: lugar e população**

Os livros da *Política*, de Aristóteles, escritos por volta de 330 a.C., testemunham um esforço de reflexão no qual alguns atenienses engajavam-se no século IV a.C., em torno da definição, dos fins e das funções de uma comunidade política, ou seja, de uma *pólis*. Mas o que nos leva à *Política* não são seus argumentos quanto à melhor forma de

governo. São suas investidas sobre a correlação entre a *politeia* e um *tópos*, um lugar. Esta correlação é mais explorada a partir do livro III e definitivamente no Livro VII. Com ela, os escritos de Aristóteles testemunham que, ao menos no que se referia à *epistemê*, ao “saber”, começava a diferenciar-se claramente, na representação da cidade real, a *politeia* — corpo de cidadãos — da população (*plêthos tôn anthropôn*), ou seja, do grupo mais vasto dos habitantes de um lugar que era cidade e campo, *ásty* e *chóra*.

Dissemos no capítulo precedente, que a *Política*, de Aristóteles, quando tinha em foco as formas de comunidade (*oikía*, *komé* e *pólis*), abstraía de tal forma a relação com o espaço, que as “comunidades” passavam a ser consideradas partes conceituais da *pólis*, antes de definirem espacialidades empíricas. Afirmamos agora que a *Política* diferenciava o homem do cidadão, e com essa diferenciação constituía dois âmbitos de problemas relativos à política, mas separados: o da participação e da formação da *politeia*, por um lado, e por outro lado o da organização da cidade com seus habitantes urbanos e rurais. O estudo das formas de comunidade inaugurava e pertencia à primeira ordem de problemas (relativos à *politeia*); o aparecimento dos cuidados relativos ao sítio da cidade, à população e ao planejamento urbano ocorria na discussão da segunda ordem de problemas. Desta forma, quando se tratava de avaliar a “comunidade” em si, fosse ela a da *oikía*, a da aldeia ou a da *pólis* (Livro I), todos os “dados” postos em jogo diziam respeito à abstração da comunidade como “comunidade de interesses”, relativa aos cidadãos principalmente. Mas quando se tratava de falar sobre a organização de uma cidade, com um sítio e uma população, deixava-se claro que nem todos os homens necessários à autarquia de uma cidade precisavam ser cidadãos, e assim admitia-se a importância dessa *polyanthropía*, dessa “multidão” diversificada de homens que viviam e trabalhavam na cidade, na *pólis* (Livro III; Livro VI; Livro VII). A cidade devia ser habitada por muitos e governada por

alguns, abordagem esta que rompia, mesmo que timidamente, os laços entre o *katoikízo* e os processos de organização, gestão, decisão relativos a uma *pólis* independente. E assim, na *Política*, podemos acompanhar tanto o descompasso como a articulação das representações ainda tributárias do *espaço cívico*, por um lado, e a definitiva emergência da questão do espaço habitado — *espaço doméstico* — por outro lado.

Certamente, a *pólis* ateniense sempre reservou a cidadania como privilégio a certos grupos; e nunca fez parte da noção de cidadania algo como o “direito de todos” os habitantes. Portanto, esse descompasso entre o poder decisório e o fato da habitação não se constituiria como uma “nova realidade”. Mas em termos ideológicos, esse “fato” tendia a ser desconsiderado, pela simples negação simbólica do ato de habitar (*katoikízo*), assim como a proibição da propriedade de bens de raiz, aos não cidadãos. Ora, o argumento de que a *pólis* para existir precisava de uma população, mas de apenas alguns cidadãos (os melhores) era um argumento relativamente novo. Pois o ideal da *pólis* clássica era o da perfeita ligação entre cidade e cidadania, e a partir das *Leis* e na *Política*, constatamos que a população — *polyanthropía* — fazia sua entrada na noção mesma de cidade.

O “aparecimento” do espaço habitado devia-se, em parte, às características de um discurso sobre a gestão da cidade. Vimos esse aparecimento nas *Leis*, de Platão, mas ainda como algo com o que era preciso lidar, como cidadão: os cidadãos, que eram os habitantes em grande medida, deviam legislar sobre a regulação das relações cotidianas, e deviam ter em mente o “perigo”, ou a inconveniência, das múltiplas e pequenas coisas, dos diversos encontros do dia a dia. Nos livros mencionados da *Política*, diferentemente das *Leis*, o problema da diversidade era um fato, e lidar com ela era tarefa comum a todos e especial do “político”. O ponto de vista mudava sensivelmente de posição, iluminando agora mais de perto essa multiplicidade, não tanto como inconveniência, mas como parte da

natureza mesma de uma comunidade, e parte importante da conquista da autarquia, que era a finalidade da *pólis*<sup>12</sup>.

Aristóteles não era ateniense. O filósofo nascido em Estagira, havia passado vários anos de sua vida junto aos reis da Macedônia, e veio estabelecer-se em Atenas ao longo da segunda metade do século IV a.C. Portanto, Aristóteles era um estrangeiro domiciliado, e assim sendo pode-se considerar a hipótese de que o maior discernimento quanto aos problemas do espaço habitado em sua obra, deveu-se ao fato dele próprio não ser um “cidadão”, mas um habitante. Sobretudo, havia na *Política* um sentido mais “cosmopolita” (ou “ecumênico”) do que nos diálogos platônicos. Porque Platão escrevia ainda em grande medida à “sombra” de Atenas, mesmo tendo passado vários anos fora de sua *pólis*, e grande parte desses anos próximo aos tiranos de Siracusa — e quem sabe tendo desejado fazer desta *pólis* siciliana a realização de sua utopia. Aristóteles, ao contrário, não escrevia para Estagira ou para Atenas. Escrevia sobre um “objeto”, a comunidade política, quase na forma de uma “receita ideal”, a partir da qual se poderia criar novas e mais perfeitas *póleis*. A *epistemê* era uma ciência, mas uma ciência para ser universalmente “aplicada”, e por isso mesmo lógica e abstrata.

Para o Aristóteles dos livros III ou VII da *Política*, a cidade tinha habitantes (*katoikountôn*), que formavam antes de mais nada uma população (*plêthos tôn anthropôn*), ou seja, uma “multidão” de homens. Isso colocava questões sobre, por exemplo, o tamanho ideal do território e da população de uma cidade bem administrada, assim como sobre aquilo que devia ser gerido na vida comum, para garantir as boas relações entre aqueles que

---

<sup>12</sup> - “Ora, é verdade que nem todas as pessoas indispensáveis para a existência de uma cidade devem necessariamente ser considerados cidadãos, já que nem os filhos dos cidadãos são cidadãos no mesmo sentido que os adultos” (III, 1278a, 3-5).

habitavam a cidade ou o campo<sup>13</sup>. Para cuidar da gestão dessa “multidão”, Aristóteles sugeria ainda que a cidade ideal deveria ter alguns serviços indispensáveis, em grande medida serviços de fiscalização. Os superintendentes do mercado (ágora) deveriam supervisionar os contratos e a boa ordem nas transações entre as “pessoas”; outras tarefas necessárias dependeriam de magistrados como os “reguladores urbanos”.

*“Primeiro dentre os serviços indispensáveis [à cidade, ásty] está a superintendência do mercado [ágoran], para a qual deve haver um oficial supervisionando os contratos e a boa ordem; já que é uma necessidade para todas as póleis que as pessoas vendam algumas coisas e comprem outras (...) Outra tarefa conectada com esta última é a do cuidado com as coisas públicas [demosión] e de particulares [idíon] no espaço urbano, para assegurar a boa ordem geral, a preservação e retificação dos prédios desabados e das vias, e dos limites entre as propriedades, para que não surjam disputas sobre eles (...). Uma tal tarefa é na maior parte das cidades conferida a um regulador urbano, mas tem várias divisões, cada uma das quais preenchida por diferentes magistrados nas póleis de maior população [polyanthropotérais pólesin], que são o Encarregado da Muralha, o Encarregado dos Poços, os Guardiães dos Portos. E uma outra magistratura indispensável e semelhante a essas, pois controlam as mesmas matérias relacionadas ao campo e às regiões fora da cidade [peritèn chórán estì kai tà perì tà éxo tou ásteos]” (VI, 1321b, 13-29)*

As atividades dos reguladores urbanos diriam respeito a manutenção e controle de usos do espaço urbano, tanto no que se referia aos prédios públicos, quanto aos particulares. Porém, “público” (*demosión*) era empregado em um sentido amplo de

<sup>13</sup> - “Sob a sigla do equipamento material para a cidade primeiro vêm questões como a do tamanho desejável da população [plêthos tôn anthropôn] — qual deve ser precisamente o seu número, e qual o seu caráter natural? (...) A maioria das pessoas imagina que a pólis próspera deve ser uma grande cidade (...), mesmo que fosse correto julgar a pólis pelo teste de sua multidão de toda e qualquer classe (pois as cidades contêm um grande número de escravos, estrangeiros domiciliados e estrangeiros), mas o teste deveria ser sobre aqueles que são uma porção da pólis — as partes especiais das quais a pólis

“coletivo”, usado por todos, e se tratava não de “interesses”, mas de prédios e construções de domínio público; e “particular” era usado no sentido restrito da propriedade, e também vinculado ao espaço físico, na medida em que dizia respeito aos “limites” de propriedades, e não ao “interesse” de cada um, ou de cada chefe de família. A remissão ao público e ao privado constituía, assim, uma remissão genérica aos espaços da cidade, derivada de uma apropriação diferencial desses espaços pelo critério da propriedade

Junte-se a isso o que estava em jogo no controle da ágora — a fiscalização das transações — e poderemos perceber que essa forma de propor controles “oficiais” da cidade sobre espaços ampliava o pertencimento a esses espaços para todos aqueles que neles tinham suas atividades, e em grande parte procedia por garantias às atividades “privadas”, no sentido da propriedade. A garantia que se procurava dar aos habitantes em geral era a da fiscalização de seus negócios mútuos, já que todos tinham que vender ou comprar. Portanto, não era todo o espaço, e nem toda a atividade “econômica”, nem toda a produção (e assim não podemos falar em “política econômica”) que Aristóteles tinha em mente: não se mencionava um fiscal das colheitas para as zonas rurais, mas se sugeria para essas regiões também um fiscal de limites entre propriedades.

Não seria isto um “paradoxo” para os termos pelos quais os atenienses costumavam auto-definir a *pólis*? Não seria uma contradição com alguns dos termos pelos quais havia uma desvalorização das atividades manuais em geral, assim como do trabalho e da riqueza móvel (Vernant, 1990a)? O próprio Aristóteles contribuiu sensivelmente para formar o modelo de depreciação desse tipo de riqueza e dos grupos ligados a ela. Nos meios aristocráticos, abominava-se a atividade comercial e seus agentes (Finley, 1980), mas isso não parecia influenciar as considerações teóricas de Aristóteles sobre a regulação das

---

*consiste.*” (VII, 1326a, 5-15)

atividades urbanas: não se defendia, por exemplo, nenhuma forma de confinamento ou exclusão, nem se defendia a constituição de incapacidades legais a pesarem sobre esses grupos em suas atividades e na necessidade de circulação no espaço. Ao contrário, Aristóteles afirmava que se deveria cuidar do espaço da cidade e das relações entre habitantes para que as transações pudessem realizar-se longe de disputas e sem obstáculos físicos, como o das vias mal conservadas.

O problema da gestão espacial, principalmente em termos de circulação e regulação de possíveis encontros, se colocava ainda em outros termos. A questão da comunicação espacial entre a *pólis*, a *chóra* e o litoral, por exemplo, se baseava em considerações sobre a defesa militar e o abastecimento<sup>14</sup>: o “centro” urbanizado, a *ásty*, deveria ser protegido em caso de ataques de inimigos, cercado por muralhas e de acesso dificultado. Mas ao mesmo tempo esse acesso não poderia ser tão difícil, pois isso acarretaria problemas para a cidade receber produtos do campo e aqueles vindos do porto. Assim, dever-se-ia permitir a circulação do que vinha do território (VII, 1327a, 3-10; 1330a-b), e facilitar a circulação dos habitantes. O problema da circulação de pessoas e de coisas também fundamentava proposições a respeito da localização do porto, assunto pelo qual Aristóteles decide: através de restrições dos encontros entre pessoas, através de leis e assim de intervenções institucionais da cidade no relacionamento das pessoas do porto com os habitantes em geral, a *pólis* poderia prevenir qualquer desvantagem derivada da proximidade do porto. E do mesmo modo, não haveria nenhuma necessidade de se conferir cidadania à “população” (*polyanthropían*) do litoral, aos “marinheiros” (VII, 1327b, 8-9).

---

<sup>14</sup> - “a cidade deve estar em comunicação com todas as partes do território afim de enviar ajuda militar; mas também deve ser facilmente acessível para a afluência da produção agrícola, madeira, e qualquer outro material que o campo possua” (VII, 1327a, 4-10)

De modo geral, o problema da melhor parte da cidade, a parte “cidadã”, era colocado na *Política* como um problema de depurar a multidão que formava a cidade, que estava em sua base. Em termos políticos, poderíamos dizer que Aristóteles foi um dos primeiros autores gregos a diferenciar Estado e Cidade; mas ele não o fazia sem ambigüidades e sem contradições características no mínimo de uma falta de percepção de que se estava a operar uma tal distinção — e para demonstrar isso basta lembrar como, no Livro I, se operava com as formas de comunidade de forma abstrata, enquanto no Livro VII, principalmente, não se tratava mais da comunidade abstrata, mas sim de um espaço sobre o qual era preciso intervir. Aristóteles não “cria” uma nova *pólis* do nada. Ele estava a compilar exemplos de discursos e de práticas já existentes. Mas o fato de que agora essas práticas eram contadas como parte de uma definição da cidade, é indicativo de seu papel significativo nas representações do urbano. Problemas de regulação, circulação no espaço, proximidades, encontros, eram problemas que ora se colocavam à teoria política, mas não se colocaram da mesma forma ao *espaço cívico*.

A prática espacial que “cria” o espaço da cidade, é uma prática repartidora, organizadora, diferenciadora e ao mesmo tempo mobilizadora de relações no espaço. Assim, a conexão da cidade com uma ação sobre o espaço habitado é patente. Aristóteles não “esconde” isso em sua teoria da *pólis*. Ao contrário, esse aspecto da cidade é ressaltado em cada momento, em cada definição de seus âmbitos de atuação através de práticas espaciais. Isso continua quando o filósofo têm em mente o problema da organização e disposição do “sítio” (*tópos*) da cidade, de sua localização geográfica.

*“O próprio sítio da cidade, devemos orar para que a sorte possa colocá-lo em solo íngreme, devido a quatro considerações: primeiro, como coisa essencial, a consideração da saúde (...), e entre as outras considerações, um sítio íngreme é favorável tanto*

*em relação a fins políticos como militares (...) e como devemos nos preocupar com a saúde dos habitantes, e isso depende tanto do lugar estar bem situado em solo saudável e com aspecto saudável, e em segundo lugar depende do uso dos suprimentos de água, esse assunto deve ser investigado como algo de primeira importância. Aquelas coisas que usamos para o corpo em grande quantidade, e mais freqüentemente contribuem para a saúde; e a influência das provisões de água e do ar é dessa natureza .” (VII, 1330a,37 - b,15)*

O colocar desse tipo de questão demonstra não só que a *Política*, mesmo ao conceber os espaços de forma classificatória, concernia também ao arranjo de lugares reais, mas ainda que o problema do sítio dizia respeito não simplesmente àqueles preocupados com a fundação de uma comunidade política, mas àqueles preocupados com a gestão de uma população (*plêthos*) que habitava determinado lugar, habitava *dentro* de um território ou dentro dos muros da cidade. Ora, o discernimento de um habitante abria caminho à visibilidade do corpo, em conexão com a saúde — demonstrando uma leitura de autores hipocráticos por parte de Aristóteles. Tratava-se de não provocar o aparecimento de doenças, mas também de suprir freqüentemente as necessidades do corpo, às quais a o Livro VII se referia diretamente em termos de abastecimento de água, e subentendia gêneros alimentícios vindos do território.

Considerações de defesa, abastecimento, saúde, entram em conta quando se trata de escolher um sítio para a cidade, e se referem aos habitantes da própria cidade. Nesse espaço que ganha uma topografia, uma geografia e uma aparência física, não só as edificações de caráter público, mas também a disposição das casas deve ser organizada, de tal maneira que se combinem ruas estreitas e sinuosas cujo objetivo é defensivo, às ruas retilíneas em acordo com o modelo hipodâmico, com objetivo estético (VII, 1330b, 21-32). Nessas abordagens da organização espacial da cidade por questões estéticas, militares ou de

saúde, o espaço do ponto de vista do “urbanista” não se diferenciava tanto pelas atividades públicas ou privadas e mais do que isso, não se diferenciava pelas atividades “cívicas” ou “domésticas”. O espaço urbano como um todo deveria ser de um modo ou de outro planejado.

A intervenção da *Política* na representação da cidade doméstica abre caminho, assim, para uma maior percepção da interação entre a atividade política e a regulação dos habitantes e dos modos adequados de habitar no espaço urbano. Mas o problema do controle permanece, na medida em que, ao “reconhecer” que uma cidade tinha uma multidão de habitantes e não apenas cidadãos, Aristóteles colocava mais uma “pedra” sobre o monumento à restrição da cidadania a uma elite, defendendo que os governantes deveriam ser poucos e na verdade os “melhores” — e para isso a *Política* prosseguirá nos livros VII e VIII tecendo considerações sobre a educação para o bom governo da cidade. Isso pode ser exemplificado em uma proposição de fechamento do espaço político formulada dentro das questões gerais sobre a disposição dos prédios urbanos. Aristóteles afirma:

*“É apropriado que as habitações designadas para os deuses e aos mais importantes magistrados tenham um sítio adequado (...) E o sítio é adequado se for suficientemente conspícuo com relação à posição, e também força superior tendo em vista outras partes da cidade. É apropriado que abaixo deste sítio seja estabelecida uma ágora do tipo comum na Tessália, que eles chamam de agora livre [eleuthéran], isto é, uma agora que se mantenha livre de mercadorias, e dentro da qual nem os artesãos, nem os fazendeiros, nem qualquer outra dessas pessoas possa penetrar, a menos que tenham permissão do magistrado. Conferir-se-ia amenidade [eucháris] ao lugar se gimnasia para os homens mais velhos fosse também estabelecidos aí — já que é conveniente ter esta instituição também dividida por idades (...) a agora para mercadorias deve*

*ser diferente da agora livre, e em outro lugar; deve ter um sítio conveniente para a reunião de todos os bens vindos do porto e do campo". (VII, 1331a, 31 - b, 3)*

Nesse trecho são propostas três formas de hierarquizar espaços. Os deuses e os magistrados mais importantes deveriam ter sua preeminência reconhecida por um determinado sítio, reservado a sua habitação. Esse sítio serviria de referência a um outro sítio, o de uma "ágora livre", isto é, uma praça pública aonde se construiriam ginásios para os mais velhos (uma hierarquização também por idade), e destinada apenas à atividades "livres", o que talvez possamos entender como livres de ocupação, atividades de ociosos, e assim a atividade política desses cidadãos —os "melhores". Sem mencionar estatutos —cidadãos, não cidadãos — Aristóteles convida a se proibir a essa ágora livre o acesso não apenas dos comerciantes e dos artesãos, figuras normalmente desvalorizadas pelo discurso aristocrático, mas ainda aos agricultores, aos trabalhadores da terra; acesso negado, portanto, àqueles que iam à ágora principalmente para vender produtos, ou fabricá-los. Esses últimos deveriam realizar suas atividades em uma outra ágora, estrategicamente localizada em relação ao porto e ao campo. Preservava-se a preocupação com o abastecimento, e defendia-se a "cidade" da indesejável combinação espacial de política e comércio.

Atenas nunca teve uma "ágora livre". Sua praça pública, desde os primórdios, misturava a cada dia todos os tipos de atividades, desde as reuniões de grupos políticos até alguns ritos religiosos e o comércio retalhista (Wycherley, 1978). Misturavam-se nesse lugar "público" todo tipo de pessoas, inclusive homens e mulheres. Por essa "ágora real", circulavam magistrados encarregados dos pesos e medidas, da fiscalização e do pagamento das taxas devidas, mas não há nenhuma confirmação de que esse espaço tenha

sido em algum momento fechado a certos grupos, ou que houvesse alguma organização hierárquica que reiterasse, em meio a toda essa multiplicidade, um privilégio cidadão (Von Reden, 1995). Talvez porque os “privilégios” da cidadania não tivessem tanta razão de ser quando o foco mudava em direção à vida cotidiana.

Aristóteles mesmo diz: na Tessália eles têm uma ágora livre, e portanto em outras regiões do mundo grego se procedia a hierarquizações na disposição do espaço. Mas em Atenas, o desejo de realizar essa hierarquização só podia vir de uma elite, e de uma elite de “olho” em suas prerrogativas sociais, mais do que em seu status cidadão — que de resto elas também podiam usar socialmente. O que Aristóteles nos mostra, com a sua abordagem da *polyanthropía* e da cidade como lugar de habitação dos “muitos homens” que formavam a população, é que, em primeiro lugar, preparava-se já o caminho para a dissociação entre a noção de *pólis* e a referência a cidadãos-habitantes interagindo dentro de um espaço abstrato, um espaço político. Em segundo lugar, ele nos mostra a importância de negociações “de espaço” na cidade, e nos sugere, mais do que isso, que o estatuto cidadão podia justificar propostas de intervenção em termos de fechamento ou hierarquização, mas quando se tratava de organizar urbanisticamente, situar esteticamente e por razões de saúde e promover a circulação, o que estava em jogo era o convívio de todos os habitantes, e não apenas o estatuto cidadão.

O que estamos dizendo é que devemos fazer um exercício de pensar ao inverso do que pensamos normalmente: ao invés de deixar que o fato da cidadania explique privilégios, prerrogativas, que pudessem ser estendidas a modos de apropriação do espaço empírico, observar que os cidadãos abordavam o tema das relações *domésticas* entre habitantes, tentando impor a essas relações uma determinada imagem do que deveria ser a coletividade. Nos casos de Platão ou Aristóteles, essa imagem se pautava quer pelo

fechamento, quer pelo controle do espaço da cidade (*ásty*), assegurando privilégios a um grupo de cidadãos, os “melhores”, destinados ao governo dos demais. No entanto, esta imagem não se fundava, e não fundou nenhum controle efetivo do espaço urbano pelos cidadãos ou por uma elite. Raros privilégios neste sentido eram dados *a priori*, exclusivamente em consideração ao fato da cidadania. Não sabemos se os “dados” da *Política*, de Aristóteles podem ser generalizados para períodos anteriores; e não temos como perseguir o problema da relação cidadania-habitantes com o mesmo discernimento em fontes textuais anteriores. Assim, preferimos vincular a visibilidade conferida pela teoria política ao problema da organização do espaço habitado, ao momento histórico em que, na *pólis*, a cidadania ao mesmo tempo se restringe e vai perdendo, de fato, o nexos com o *espaço doméstico*. Portanto, construir modelos ideais de cidade, assim como retomar a questão do controle do espaço social, nos parecem ter sido tentativas de lidar com “subversões” de fato, desse modelo de coletividade fundado em uma *koinonía* de cidadãos.

Constatamos ainda, que o problema do controle do espaço foi colocado tanto pelo teatro cômico, no último quartel do século V a.C., um teatro agia sobre o *senso comum*, quanto nos meios filosóficos ao qual se ligavam certos grupos de elite, formados não apenas por cidadãos. No meio “popular”, a tarefa da cidade, exacerbada, parecia ser a de controlar a passagem dos produtos e dos bens, e assim era dada ênfase ao aspecto do abastecimento: controlá-lo aparecia como uma vantagem da qual podiam se valer os cidadãos<sup>15</sup>. Nos meios de elite, o controle era proposto em geral como uma reserva e uma hierarquização do espaço, gerando uma espacialidade restrita aos cidadãos, também restritos a grupos de “melhores”. No *Crítias*, a experiência do espaço físico da casa

---

<sup>15</sup> - A crer no argumento de outra peça de Aristófanes — *As Vespas* — o controle sobre o abastecimento não era uma vantagem sobre os não-cidadãos, mas se inseria em um conflito latente entre cidadãos: uns eram mal-abastecidos porque outros ficavam com a maior parte.

proporcionava uma maneira de organizar esse espaço restrito na cidade; na *Política*, uma relação entre espaços / habitações / privilégios era considerada “ideal”.

Em todos os casos temos, no mínimo, tentativas de uso do *status* de cidadão para impor ou negociar prerrogativas e disposições espaciais no espaço urbano; e possivelmente, temos um início de questão sobre a correlação entre o fato de ser cidadão, e o que isso podia significar no espaço da vida cotidiana, na cidade. De qualquer modo, fica claro que controles efetivos, privilégios definitivamente conquistados pelo *status*, não podem ser aplicados ao caso que discutimos aqui — o do grau de controle dos cidadãos sobre o *espaço doméstico*. Pois como dissemos anteriormente e repetimos, a reincidência do problema mostra que ele era importante, como *problema*, e não como fato, nas interações entre habitantes de Atenas; problema sem solução, e não nos cabe responder por que, pois correríamos o risco de projetar evoluções que nunca foram realmente possíveis (como no caso da falsa questão de se compreender por que os gregos não constituíram uma nação).

#### **4.3 - A “cidade” dos atenienses na perspectiva da vida cotidiana**

Nesta abordagem de algumas experiências ligadas à vida cotidiana na cidade dos atenienses, podemos chegar a algumas conclusões e a alguns outros problemas, particularmente no que se refere a uma mobilização cotidiana do paradigma “público”/ “privado”.

Todos os pontos pelos quais essa discussão passou, mostraram que as categorias do uso do espaço, ao se reportarem ao espaço habitado, ultrapassavam largamente as formas de classificação entre público e privado. O espaço urbano não nos aparece, ao cabo, como um espaço centralizado pelas atividades públicas, com seu

contraponto no espaço físico da habitação, ou seja, o espaço urbano não se define nem pela dicotomia, nem pela passagem entre os dois espaços funcionais. A “casa” em termos físicos, embora exista materialmente, não existe como o espaço privado por excelência; mas o espaço privado pode ser, na perspectiva do cidadão, o “lugar” de seu encontro com o *espaço doméstico*, com as relações cotidianas da família, amigos, vizinhos, etc.

Ao invés da passagem aos espaços público ou privado, essas leituras de modos de representar a cidade, na iconografia e nos modelos ideais da *pólis*, sugeriu, por exemplo, que a relação cidadã com o espaço habitado seria melhor compreendida na investigação sobre uma possível atuação do simbolismo do *espaço cívico* na “vida doméstica”. A partir das questões envolvidas no estudo de J. Bazant (1984) sobre a “despolitização” da iconografia e seu significado, sugerimos uma conexão entre a apropriação “cívica” do espaço urbano e sua não representação como cenário iconográfico. Mas para além disso, a “despolitização” da iconografia nos pareceu, de fato, um ingrediente na “politização” das relações cotidianas, mostrando-se que, na cidade ateniense do período clássico, o *espaço doméstico* foi freqüentemente abordado como campo de conflitos e negociações de fato, envolvendo habitantes da cidade, assim como o “reconhecimento” ou não de certos privilégios e hierarquias, particularmente no que se referia aos cidadãos, e a uma elite de aristocratas e homens ricos dentre eles. Podemos assim observar que nem todas as disputas no espaço social se conduziam pela dimensão política, no sentido conceitual e institucional, desse espaço.

O estudo das “cidades ideais” nos proporciona uma visão mais aproximada sobre um dos fatores que estava em jogo, na perspectiva do cidadão, em suas relações “domésticas”: controles espaciais colocados pelos cidadãos na perspectiva do abastecimento ou da “segregação”, mas nunca implementados (sobretudo no caso da

“segregação”). O “controle” era um dado nas negociações cotidianas, um dado através do qual os cidadãos podiam requisitar um reconhecimento de seu estatuto homogêneo e privilegiado, opondo-se aos não-cidadãos; um dado que nunca poderia se realizar de fato, na mesma medida em que o estatuto do cidadão não era homogêneo e nem uniformemente privilegiado. Em termos de *espaço doméstico*, ser cidadão não era uma vantagem absoluta. O que mostra, assim, mais uma vez, a insuficiência da perspectiva cidadã sobre o espaço habitado, quer no que se refere ao público e ao privado, quer no que concerne ao *espaço cívico*. Para encontrar a cidade cotidiana, eram necessárias outras referências, como por exemplo, às experiências visuais (caso da iconografia) ou sensoriais, ao prazer e à fruição, à comensalidade.

Do ponto de vista do cidadão, o cotidiano urbano era melhor visualizado quando se recorria ao aspecto de fruição a ele ligado, e assim principalmente à festas, e aos festins, banquetes, *kômos*. Sobre a relação entre o “prazer” e as formas de sociabilidade, O. Murray afirma:

“Devemos observar que assim como a sociedade ‘inibe’ ou ‘problematiza’ as relações sexuais afim de controlá-las e usá-las, ela também ‘problematiza’ um outro dentre os mais básicos prazeres do homem, aquele de comer e beber, afim de criar e manter as suas estruturas sócio-culturais” (1990: 5)<sup>16</sup>

Segundo este autor, a comensalidade é uma forma de sociabilidade que se estrutura sobre essa regulação (e sobre o desregramento também) do prazer de comer e beber. Assim, ao evocar as sensibilidades ligadas principalmente à fruição do banquete e da festa, um ateniense como Aristófanes estaria a explorar no espaço do teatro esse aspecto

---

<sup>16</sup> - Trad. do autor.

das interações sociais, relacionando a vida comum dos habitantes a essas práticas, e assim ressaltando o papel dessas práticas nas interações entre os habitantes. Assim como Platão o faz no *Crítias*: os habitantes da Acrópole são comensais, não apenas no sentido de que têm um refeitório comum, mas também no sentido de que se relacionam uns com os outros através dessa combinação de “lazer” e fruição.

Esse tipo de relacionamento certamente escapa ao universo restrito da cidadania. A “cidade da fruição” é uma cidade da inclusão, de todos e de vários grupos, através de práticas como a dos rituais de comensalidade presentes em diversos cultos, oficiais ou não, e através de festas públicas e privadas, festins regados ao vinho, cujos convivas eram grupos de *hetairíai*, ou mesmo grupos de amigos, como os amigos de Sócrates no *Banquete* de Platão. O espaço desses festins podia ser um espaço coletivo, dentro de um templo ou um refeitório público; e podia ser dentro e fora, de uma casa, ocasião em que se ocupava o *andrón* e provavelmente a própria *aulé*.

Mas um aspecto dessa disposição social do prazer de comer e beber permanecerá típico da cultura grega, e mesmo digno de nota ao se compararem romanos e gregos: a comensalidade grega, que promovia esses laços entre habitantes (excluímos aqui o caráter comensal da relação familiar), era uma atividade essencialmente masculina e voltada para um universo masculino de convívio (Murray, 1990). Se a comensalidade era um fenômeno masculino, isto queria dizer que as mulheres desses homens não podiam participar e não participavam das ocasiões de fruição e “lazer” que se apresentavam a esses homens. Mas isto não significava que o gênero feminino estivesse excluído das ocasiões da sociabilidade masculina: as mulheres estavam presentes como dançarinas, flautistas, *hetairas*. Entretanto, esta presença estava vinculada a um espaço de interações masculinas,

espaço de festa, que não fazia necessariamente parte da cidade cotidiana das próprias mulheres.

Estas, mulheres de famílias atenienses, e quanto mais ricas fossem, não tinham na “fruição” um aspecto de conexão com a vida urbana, nem se abria para elas, pela fruição, a visibilidade da cidade como espaço urbano “desfrutável” por um grupo de privilegiados e seus amigos. Seria interessante compreender melhor a presença das mulheres nessa cidade cotidiana, na qual, como vimos, os cidadãos como grupo homogêneo não podiam contar com a univocidade de sua relação ao *espaço cívico* para conseguir um domínio sobre o espaço social. Pois a própria questão do controle do espaço urbano também se coloca a cidadãos, ou seja, a homens, cuja família só se inclui na medida em que faz parte de sua vida privada. Após o confronto entre uma cidade cotidiana e uma *pólis*, devemos nos preparar para enfrentar a questão das relações de gênero, como uma daquelas implicada nos embates cotidianos em uma “porção” do espaço da cidade, que nos acostumamos a chamar de “vida privada”.

**Fig. 1a**



**Fig. 1b**



Fig. 2a



Fig. 2b



## Capítulo 5

### O “*Kat’oiklan*”: masculino, feminino, vida privada

#### 5.1 - O “Horizonte” da Vida Privada:

É alta madrugada. O sol ainda não despontou, e na escuridão da noite, batem à porta. Quando ela se abre entra Hipócrates, gritando por Sócrates: estaria ele acordado? Na escuridão, Sócrates vai ao encontro do recém-chegado, e antes que possa lhe dar boas vindas, este tateia no escuro e se senta aos pés do leito, ainda ansioso. Um estrangeiro chegara a cidade; um estrangeiro com o qual ambos precisavam se encontrar: Protágoras, o sofista, estava já há três dias como hóspede, na “casa” de Cálias (Platão, *Protágoras*, 310b). Sócrates pondera: cedo demais para ir ter com o famoso sofista. Decidem ambos esperar o nascer do sol, conversando e caminhando em torno do pátio (*aulê*). Durante essa conversação, nada parece interferir: nenhum escravo oferece comida, bebida ou iluminação para o caminho; nenhuma mulher ou homem, cruza a *aulé* para dar início a algum afazer. Até o nascer do sol, o pátio da “casa” de Sócrates parece ser apenas da filosofia.

Novo cenário, agora já no amanhecer do dia, na “casa” de Cálias: após convencerem um escravo eunuco a anunciar sua visita a Protágoras, Sócrates e Hipócrates penetram no vestibulo, e de lá avistam um espetáculo interessante englobando o pátio e um aposento, espetáculo que Platão descreve com certa minúcia: fazendo a volta e liderando a fila, ia Protágoras escoltado de um lado por Cálias, o dono da “casa”, seu meio-irmão Paralos (filho de Péricles), e por Cármides (filho de Gláucon); do outro lado iam Xântipo

(segundo filho de Péricles), Philipides (filho de Philomelos), e um discípulo de Protágoras. Outros, muitos outros (muitos estrangeiros), os seguiam escutando a conversação, evoluindo de tal forma que lembrava a Sócrates um coro teatral, de um lado ao outro do pátio. Outros desses homens estavam presentes, alguns sentados abaixo do pórtico, e outros chegados depois de Sócrates, como Alcebíades e Crítias (*Protágoras*, 315a). Uma grande recepção, envolvendo todo um grupo de homens altamente engajados na política ateniense, homens de prestígio social e personagens de diversos outros diálogos platônicos. A reunião desses “amigos” em torno da figura de um famoso sofista reserva, de novo, o espaço desse pátio interno da “casa” à operação da filosofia. Nenhum “banquete” se oferece aos visitantes, e nenhuma atividade que pudesse ser rotineira na “casa” preocupa ao autor do *Protágoras*, a ponto de compor o cenário da descrição.

Esse testemunho do *Protágoras* vem aqui nos mostrar como é complicada a análise da “casa” grega, quando se busca certas operações espaciais características das interações cotidianas, quando se buscam modos de uso, conectados ou não aos padrões de uso e de comportamento. Os pressupostos da relação entre “casa” e família, por um lado, ou a presença marcante da mulher como “personagem” doméstica, por outro lado, não são de grande ajuda, nem para compreender a estrutura da “casa” — como Goldberg e Jameson já ponderaram —, nem para tornar visível algumas das operações cotidianas em um “espaço privado”. Não temos como dizer, por exemplo, se a “casa” de Sócrates e mais ainda, se a “casa” do rico Cálías, eram suas habitações principais, onde viviam com a família, ou se eram casas urbanas de proprietários absenteístas, cuja família permanecia em alguma propriedade rural; ou se eram exemplares das *synoikíai* — casas de múltiplos habitantes<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> - A respeito da narrativa da casa de Cálías onde se realiza o *Protágoras*, Fabrizio Pesando (1989) sugere que esta casa, situada no Pireu, não era de fato a única de propriedade do rico ateniense. Cálías teria também uma outra “casa” no distrito de *Melite*, famoso após o período clássico por ter sido local de habitações de ricos homens políticos de Atenas. A casa do Pireu teria por função, ainda segundo Pesando, a de receber

Mas o fato de que o próprio Platão não está nem um pouco preocupado em diferenciar umas das outras essas modalidades de habitação, vem apenas sugerir que essa distinção não era tão relevante para aquilo que os atenienses do período *faziam* do espaço físico para a habitação, a *oikía*; e assim, que a imbricação entre a *oikía* — a “estrutura da habitação” — e a *oikía* — “família” — não esgotava a *função* habitativa das casas.

Platão descreve um evento excepcional, tanto por se tratar da presença de um hóspede ilustre em uma “casa”, como porque a “casa” de Cálias não era a “casa” do Ateniense “médio”, mas sim a de um aristocrata que participava dos círculos “filosóficos” da época. Ao mesmo tempo, não há nenhuma preocupação “naturalista” da parte de Platão, em descrever os detalhes de um lugar; ele os coloca apenas para dar um mínimo de verossimilhança à ação, e principalmente às palavras. E o espaço ideal da filosofia era o espaço masculino, do *anèr kalòs kagathós*, espaço no qual não havia lugar para as atividades “domésticas” da mulher, nem para o convívio dos habitantes ordinários. Portanto, não utilizamos esse exemplo para opor ao modelo tradicional da “casa” uma pretensa “realidade”, que afinal de contas é também construída no *Protágoras* a partir de um modelo. O testemunho desse diálogo platônico está aqui porque ele nos auxilia a formular o problema do uso do espaço, como central para a discussão quer de uma “casa”, quer de uma “cidade”, dos habitantes no *kat’oikian*; porque ele nos mostra “em ação” certos modos de usar, que são, antes de mais nada, pequenos “desafios” ou pequenas acomodações, ao padrão de organização espacial da *oikía*.

Como discutiríamos, por exemplo, a questão da manifestação de um conceito de privacidade pela arquitetura da “casa” grega (Nevett, 1999)? O caráter centrípeto da

---

hóspedes e oferecer um lugar a essa atividade privada de freqüentação, e banquete. Por isso, teria dimensões maiores e seria mais ricamente decorada do que outras casas, situadas dentro do “núcleo” urbano, como era o caso de *Melite*, entre a *Pnyx* e o *Areópago*.

estrutura da “casa” serve aos “amigos” de Sócrates, em ambas as casas, para modelar o movimento circular dos discípulos em torno de um pátio, sustentando uma conversação e um arranjo hierárquico dos presentes em volta das figuras de Cálias e Protágoras. Uma hierarquia que organiza as interações entre parentes próximos (irmãos de Cálias) e distantes (meio-irmãos), amigos, como Sócrates e outros, além dos discípulos, dentre os quais vários estrangeiros, misturados aos demais segundo sua maior proximidade do sofista Protágoras. Aqueles que estão entretidos na conversação não observam os que vêm de fora. O controle do acesso naquela circunstância parece estar nas mãos do escravo eunuco, que demonstra que o faz de bom grado: por pouco Sócrates e Hipócrates não foram barrados na entrada, certamente à revelia do chefe da “casa”. Se uma situação como esta, da recepção ao sofista Protágoras, teve realmente lugar em uma *oikía*, ela deve ter restringido qualquer circulação feminina ou trabalho doméstico na “casa”. Pois ao ocupar a *aulé*, os filósofos se impunham como obstáculos à circulação na parte central da “casa” — que daria acesso a todos os outros cômodos —, e ainda estariam induzindo a uma “publicização” do espaço da *aulé*, além de favorecerem a retirada das mãos do proprietário (ou de sua “companheira”, se este fosse o caso) senão a capacidade, ao menos a preocupação de decidir sobre que “forasteiros” poderiam ou não acessar o interior. Assim, em um simples evento, vários padrões que parecem reger o modelo da *single entrance courtyard house* (Nevett, 1999), seriam “burlados” mesmo que momentaneamente, trazendo à tona algumas “aporias” dos usos, das “maneiras de fazer”.

Restaria ainda uma última questão relativa à “privacidade”: a da correlação entre o controle de “dentro” e “fora” e o controle das mulheres da “casa”. Ora, se esta “casa” de Cálias em que se passa o evento é uma *synoikía*, ou uma de suas muitas propriedades e não aquela em que se encontram suas “mulheres”, estaria explicado o maior

relaxamento quanto aos “de fora”; e a “casa”, assim apropriada, seria uma extensão de um espaço “público” masculino, de um “de fora”. Mas o fato é que a estrutura física da habitação foi muito constante ao longo de muito tempo e pelo mundo grego em geral: do século VI ao IV a.C., independente de quem habitava (e freqüentava) o espaço da “casa”, ele continuava a se estruturar de forma centrípeta, com os aposentos em um ou dois andares, distribuídos em círculo em torno da *aulé*. Isso certamente manifestava um potencial controle, mas também e em grande medida, manifestava um hábito; não necessariamente propiciaria, assim, em primeira instância, a implementação de uma função de controle de entradas e saídas, fundamentada na relação de subordinação do feminino ao masculino ou simplesmente nas relações de gênero. Estamos lidando, aqui, com problemas que se colocam a modos de apropriar-se cotidianamente dos espaços, como o da “casa” cujo exemplo utilizamos. E estes nos parecem mais diversificados do que os padrões expressos “apenas” pela disposição do espaço da “casa” grega, não correspondendo a uma bipartição fundamentada no gênero, ou a uma função “unívoca” de *privacidade*, que prevaleceria como padrão nos diversos contextos do uso do espaço.

Antes de nos situarmos então na discussão desse tipo de problema, devemos lembrar que, se o uso cotidiano tem “mil faces” a descobrir, a premissa até agora utilizada para a compreensão de uma função do espaço da “casa” na historiografia tem sido a da “vida privada”. Ora, mostramos que, na dimensão das relações cotidianas, a “vida privada” constituía uma forma parcial — masculina e cidadã — de propor uma segmentação do espaço social, mais do que uma segmentação determinante, em todos os momentos da experiência dos habitantes em geral. Então, por exemplo, qual a relação do espaço feminino com as “determinações” da esfera privada?

Começamos com uma narrativa de Platão, o que nos coloca, de certo modo, diante da “casa” como foco da “vida privada” — ao menos do ponto de vista masculino. Acreditamos, no entanto, que de acordo com o modo como vimos discutindo essa ideologia do público / privado em relação aos espaços sociais cotidianos, está claro que este foco é para nós um “horizonte” de questionamento, e não um dado. Isto quer dizer que compreendemos por “vida privada” não propriamente a esfera do *ídios*, mas um “horizonte” de discurso, um *tópos* discursivo no qual os textos literários da Atenas clássica normalmente se situavam quando se queria falar da casa, da família, das mulheres. A oposição do público ao privado, em termos ideológicos, “serviu” também para isso: para separar o “lugar” em que os homens lidavam com atividades econômicas, produção de bens e relações familiares (sobretudo onde encontravam as mulheres), do “lugar” em que eles deviam ser “pares”, iguais, e formar a unidade de uma comunidade.

Com essas ressalvas, é nosso intuito neste capítulo compreender melhor essa esfera que os atenienses chamavam de “privada”, focalizando especialmente a construção das relações de gênero na “vida doméstica”. Isto porque na esfera do “privado”, e especialmente centrada em torno da “casa”, abrem-se visibilidades e parecem deflagrar-se “batalhas” em torno de papéis masculinos e femininos, ao menos na ideologia *masculinizada* do “público / privado”. No capítulo precedente, havíamos chamado a atenção, primeiro, para a “descontinuidade” entre o discurso do “público / privado” e as experiências urbanas da *vida comum*, e enfim, para alguns “projetos” de controle sobre o *espaço habitado* por parte daqueles que detinham a cidadania como um “privilegio” (e de uma elite dentre os cidadãos). Ora, no espaço do privado, na “casa”, esses cidadãos do sexo masculino encontravam habitantes “especiais”, com os quais tinham que negociar, e para os

quais tinham que se justificar de maneira mais cuidadosa do que com outros: as suas “mulheres”.

As mulheres nascidas nas casas atenienses do período clássico não podem ser consideradas cidadãs no sentido estritamente político do termo, já que elas encontravam obstáculos e proibições efetivas no que diz respeito a possíveis intervenções em atividades políticas. Mesmo que consideremos que a lei de Péricles (451 a.C.) admitia que havia mulheres atenienses (filhas de pai e mãe atenienses), isto colocava a mulher sob a tutela do pai e da família, e não fazia dela mais uma participante da comunidade política. Todavia, isto não quer dizer que, na sociedade ateniense do período clássico, as mulheres, principalmente aquelas que pertenciam a casas cidadãs e a “boas famílias” (*eupatridas*), mas também as outras mulheres (embora por outros motivos), tivessem uma atuação menor ou fossem “passivas”. Este assunto também já foi exaustivamente debatido pela historiografia (Cohen, 1989; Foxhall, 1989; Goldberg, 1999; Just, 1989; Katz, 1995; Pomeroy, 1975; Walker, 1993; Sourvinou-Inwood, 1995; Zeitlin, 1996), sendo de certa forma um consenso que o papel da mulher naquela sociedade era bem mais amplo e ativo do que o modelo do silêncio e da adscrição ao espaço doméstico deixava entrever. Por não poderem participar do espaço político, mas ao mesmo tempo serem “metade” de cidade, segundo expressão de Aristófanes (*Tesmofórias*), as mulheres de Atenas permaneciam no meio do caminho, em uma situação ambígua e por vezes contraditória, ora mais próximas das outras mulheres em sua solidariedade e suas interações, ora realizando certos rituais religiosos e tendo seus filhos, dando à cidade futuros cidadãos, e ao *oîkos* do marido seus herdeiros.

Ora, estar “a meio do caminho” não é uma posição cômoda, não necessariamente para quem a ocupa, mas com certeza para quem precisa negociar com ela.

Como afirma J. Redfield (1994), os atenienses (e os homens) excluíaam suas mulheres da esfera das decisões políticas e as subordinavam a um *kyrios*, mas não sem um certo “remorso”: isto quer dizer, não sem justificativas repetidas, além de terrores míticos. Deste ponto de vista, como os homens cidadãos lidavam com este habitante “especial”, que eram suas mulheres? Qual era a margem de manobra dessas mulheres dentro da cidade? Qual era a real importância da cidadania no que se refere à participação feminina na cidade e na sociedade ateniense? Estas são algumas das questões que se colocam, e nos sugerem que o campo das relações entre homens e mulheres pode ser um campo privilegiado para se compreender como se articulavam experiências espaciais a negociações entre *habitantes* no *kat’oikian* ou na vida cotidiana. Privilegiado por ser reiteradamente trazido à tona nos embates envolvendo a construção do público e do privado.

O espaço privado, na ideologia cidadã, era uma forma de classificar, e assim lidar com o espaço dos habitantes, em que o cidadão era, apenas, mais um dentre eles. No lugar (de discurso) da vida privada, os homens atenienses do período clássico encontravam a família, as mulheres e os demais atores e coisas com as quais precisavam interagir na “vida doméstica”, talvez a partir da condição cidadã, mas não dentro dela. Era, assim, no espaço do privado, que “homens” se constituíam, em última instância como o “sexo da cultura”, ao lidarem com as mulheres. Então, se a partir da centralidade da “casa” nas relações de gênero não temos necessariamente a chave da função e do uso do espaço físico de uma habitação, temos outrossim um acesso privilegiado ao modo como se postulava e como se lidava com projetos de controle masculinos sobre os espaços femininos, no horizonte da vida privada.

## 5.2 - *Oikos* e Gênero:

“Mirem-se no exemplo das mulheres de Atenas”. Este conselho é hoje um ditado popular, e têm nos transportado já há algum tempo para uma tomada de consciência da condição feminina em nossa própria sociedade. Aqui, como lá, diriam os homens do “entre-séculos”, as mulheres tinham nas mãos a organização de uma “casa”, sua administração, o cuidado dos filhos, as prendas domésticas, o agrado ao marido a ponto de merecer os mais diversos elogios, etc. Quem lê Xenofonte sabe como é difícil o afastamento crítico, e por outro lado como é fácil o reconhecimento de posturas que acabam por nos aparecer como naturais, imemoriais (Katz, 1995). O exemplo das atenienses, principalmente, parecia bastante adequado às mulheres do “entre-séculos”: nos textos normativos dos gregos antigos, a boa esposa era casta, silenciosa, não saía de “casa”, costurava e cuidava dos filhos, tendo nas mãos as rédeas da economia (doméstica); e em seus textos míticos, suas estórias, as “tresloucadas” eram personagens de lendas (as “mênades”, por exemplo), nas quais dilaceravam seus maridos e filhos, atos que depois deviam ser expiados por toda uma comunidade.

E não era assim? Desde a década de sessenta, esforços têm sido feitos — e com êxito — no sentido de restabelecer a diferença entre a sociedade grega do período clássico, uma sociedade sem dúvida “masculinizada”, das sociedades burguesas a partir do século XIX. No primeiro caso, além das relações sociais serem moldadas, perpassadas, cortadas pelos atributos do gênero (ou seja, a classificação de identidades sociais pelas diferenças de gênero “faziam sentido”) temos a hegemonia masculina — e a hegemonia valorativa de seus atributos e papéis — no campo social; o gênero masculino se reproduz

como “gênero da cultura”. Isto não necessariamente representa uma inferioridade da mulher, embora certamente uma valoração negativa e a subordinação do “campo” do feminino. No segundo caso, temos a reiteração de um “monopólio” masculino sobre a vida social como um todo, da natureza e da cultura, acarretando não somente a desvalorização e subordinação do “campo” feminino, mas principalmente sua inferiorização (a subjetivação da mulher como um ser frágil, menor, tutelado, culpado), a inferiorização do seu “ser social”.

Portanto, trata-se de duas formas diferentes de dominação e subordinação, que acarretavam modos diferentes de exercício dos poderes, assim como possibilidades diferentes de resistência, e também negociações diferentes de espaços sociais na vida cotidiana. Não nos parece ser uma questão pertinente, por exemplo, a de se perguntar se as mulheres de Atenas tinham consciência de sua condição e podiam reivindicar seus direitos (e que direitos seriam esses? A cidadania plena?). Por outro lado, e justamente para fazer emergir e preservar as diferenças, é preciso “perseguir” aquilo que, em uma sociedade “masculinizada” como a Atenas clássica, se constituía como próprio ao feminino, constituindo positivamente uma “identidade feminina” em termos sociais, não apenas no que se esperava do “gênero feminino”, mas ainda naquilo que as mulheres podiam *fazer* das condições que se lhes impunham. Isto não necessariamente significa descobrir uma sistemática de reivindicações, e nem uma “cidadania feminina”; mas antes fazer emergir certas ocasiões, certas circunstâncias e certas possibilidades do espaço feminino na sociedade políade ateniense clássica.

Assim, devemos ter bastante cuidado na leitura dos textos atenienses que procuravam “fixar” o papel da mulher na família e na “casa”, não para negar veementemente a este “fato” uma realidade, mas para interpretá-lo como uma estratégia antes de tudo, uma estratégia na interação entre homens e mulheres na cidade dos atenienses. Pois não temos

testemunhos diretos, de viva voz ou das próprias mãos das mulheres, e temos que saber perceber no discurso do “adequado”, nas ênfases, nas maiores repetições e reiteraões, o que estava em jogo nessas interações. Por isso, justifica-se aqui uma abordagem do *Econômico*, de Xenofonte. Este texto do século IV a.C. constitui-se no maior referencial que temos para o modelo da mulher esposa que se esperava da ateniense no período clássico. Esta referência a Xenofonte é também referência à centralidade da “casa” (estrutura física habitada pelo casal) nas relações entre homem e mulher, e na distribuição do espaço e dos papéis na “casa” segundo as prerrogativas naturais e convencionais dos dois gêneros. É um texto de referência, enfim, no que concerne aos parâmetros do discurso do público / privado.

Preocupando-se com a “gestão” da posse, mais do que com a *oikia*, Xenofonte não expressa suas idéias pelo mesmo vocabulário que venho destacando, desde a análise de *As Vespas*. Nada relativo ao habitante, nem à “vida doméstica” ou comum; nenhuma menção aos “cuidados diários”; seus preceitos são, neste sentido, mais tributários de um esquema abstrato de oposição e complementaridade entre *oikos* e *pólis*, do que os de qualquer outro autor grego no período de um século. Não é sem propósito que, quando a historiografia quis cristalizar as formas e as funções no espaço da “casa”, quando se quis adscrever a mulher ao silêncio e a escuridão de um gineceu ou um *thalamós*, recorreu-se ao *Econômico*. Mas ao dizer que o espaço doméstico é próprio ao feminino e a suas virtudes, Xenofonte sugere mais do que aquilo que diz; sugere a possibilidade de se perguntar sobre a relação entre a apropriação dos espaços sociais e os confrontos cotidianos de status, prerrogativas, identidades, confrontos que conferem, em situações conflituosas (“aporéticas”), gênero ao lugar, e uma identidade ao gênero. Por outro lado, se sua defesa da adequação do corpo e do espírito feminino à “casa” é esquemática, a ideologia da qual se

nutre é bem real; atua nas relações sociais no espaço urbano. Reverbera em centenas de outros discursos, da oração fúnebre às tragédias.

### 5.2.1 - A centralidade da “casa”

Xenofonte redige um tratado a meio caminho entre a forma dialogada da primeira filosofia (Sócrates, Platão), e a forma demonstrativa própria do texto escrito para prática de leitura (não de declamação, encenação, oratória); como Aristóteles, busca uma “arte”, um “saber”; e como Platão, mimetiza situações, encontros e vários diálogos superpostos. Os parágrafos VII a X apresentam aos ouvintes (Sócrates e Critóbulo) / leitores o diálogo entre o exemplo de *anèr kalòs kagathós*, Iscômaco e sua esposa anônima. Neste diálogo, é preciso explicar à esposa que o casamento é natural e conforme as leis; que esta união é uma sociedade de homem e mulher em interesse comum; que a substância desse interesse é a casa (*oikos*), e que a casa, por sua vez, é necessidade inerente à natureza humana. No contexto desse convencimento, o registro da argumentação trespassa constantemente um possível limiar entre “governo da casa” e “governo da *pólis*”, pela obra da metáfora: “a casa é como a cidade” ou “a casa é como um navio”.

O *oikos* se constitui como um espaço cindido pelas duas partes complementares, a de “dentro” (*éndon*) e a de “fora” (*éxo*). A mulher governa como rainha ou timoneiro, o interior; e o homem ensina a ela a arte do bom governo: adequação dos lugares às coisas, ordem, cuidado e medida com as provisões, os apetrechos, os objetos; domínio sobre os escravos e domínio de si no exercício das tarefas domésticas. A questão é, portanto, dupla: ordenação das coisas, gestão de pessoas; o “interior”, espaço do gênero

feminino, deve funcionar pela obra do espírito comedido, cuidadoso da mulher como um microcosmo da ordem e da adequação (ideais) do espaço urbano<sup>2</sup>.

A constante referência a exemplos políticos e militares, a separação entre papéis masculinos e femininos em espaços também distintos, parece à primeira vista assimilar-se à separação entre público e privado. De fato, Xenofonte reitera a representação das esferas pública e privada da vida de um homem como duas esferas distintas e complementares. Mas este não é o principal crivo do *Econômico*. Não podemos compreender nem a separação entre o interior e o exterior da “casa”, nem a divisão dos papéis masculinos e femininos, pela divisão entre as esfera pública e privada. Focalizando o homem livre e cidadão, o diálogo do *Econômico*, em verdade, mantém-se todo na esfera privada (embora a esfera privada do *oikos* deva, para ele, se organizar segundo modelos da vida política, militar, comercial do homem). O discurso de Xenofonte se remete todo à esfera do *ídios*, na qual o principal ator e o centro das atenções é o homem belo e bom, o modelo aristocrático (ou oligárquico?) da virtude do gênero masculino. Neste sentido, não se opera necessariamente na distinção entre o público e o privado, mas mais especificamente, na dimensão do “privado”, distinguem-se as tarefas que se realizam dentro e as tarefas que se realizam fora da “casa”, isto é, do espaço físico da habitação. Assim sendo, essa “casa”, o “abrigo” da família, acaba se tornando o espaço central da negociação de prerrogativas de homens e mulheres (o que Xenofonte traduz por uma parceria e complementaridade dos gêneros na gestão da *oikonomia*). Desta forma, no *Econômico*, as interações entre homens e mulheres *na família* são mediadas pela passagem do dentro ao fora do espaço físico da habitação. Essa passagem coloca, como dissemos, o espaço da

---

<sup>2</sup> - Basta lembrar que no mundo grego de Aristóteles e de Xenofonte, o urbanismo, atividade de “geômetras”, de medidores e ordenadores do espaço, começava a ocupar-se da disposição do espaço da cidade como um todo; e que os melhores exemplos dessa ocupação não são atenienses, mas de cidades principalmente coloniais (Mileto, Olinto, Halieis, Priene, etc).

“casa” como central para a compreensão de uma vida em comum em que homens e mulheres interagem<sup>3</sup>.

Assim, na esfera do *ídios*, o cidadão ao qual o diálogo do *Econômico* se dirige, deveria encontrar uma divisão funcional do espaço habitado em interior e exterior; e nessa divisão, o espaço interior seria adequado às mulheres que com ele conviviam, sob a maestria da esposa legítima, e no espaço exterior o homem deveria predominar, estabelecendo aí suas principais relações com ambas as formas de “comunidade”, o *oikos* e a *pólis*. Sobre estas relações próprias ao gênero masculino, podemos observar a maior ênfase conferida a funções que diziam respeito não diretamente ao campo político institucional, mas antes funções sociais capazes de tornar o indivíduo um homem político e um homem “de bem” (leia-se: de prestígio): amizade, auxílio a amigos e cumprimento de liturgias e outras obrigações para com a *pólis*<sup>4</sup>

Chamamos esta divisão do espaço considerada adequada por Xenofonte de “funcional”, pelo fato de ela ser construída sobre o fundamento dos papéis distintos e constituintes dos gêneros masculino e feminino na vida privada. Não se trata simplesmente de qualificar o espaço segundo o gênero; trata-se de mobilizar atividades cotidianas, no

<sup>3</sup> Certamente, o escopo dessa interação é um tanto limitado, na medida em que se refere apenas às relações de marido e esposa legítima. O universo das relações entre homens e mulheres na cidade era bem mais amplo, englobando desde as concubinas, filhas, escravas, no interior das casas, até as prostitutas ou as possíveis vendedoras no mercado. O discurso dos atenienses preocupou-se com um número limitado de interações, embora um texto como *Contra Neera*, de Demóstenes, e outras Orações do período clássico contribuam para jogar um pouco de luz em comportamentos e categorias femininas *esperadas*. Mas mesmo assim coloca-se aqui um ponto de partida para a questão da presença feminina na cidade e seu *espaço* na vida cotidiana.

<sup>4</sup> - “[Sócrates]: *meus bens são suficientes para satisfazer minhas necessidades, mas eu não acho que você tenha o suficiente para manter o seu estilo de vida, mantendo sua reputação, mesmo que sua fortuna fosse três vezes mais do que a que você tem*”. “*Como pode ser?*” — exclamou Critóbulo — “*Porque, em primeiro lugar,*” — explicou Sócrates — “*eu noto que você está fadado a oferecer muitos sacrifícios opulentos; (...) Em segundo lugar, é seu dever entreter muitos estrangeiros, em escala bastante generosa também. Em terceiro lugar, você tem que oferecer banquetes e se comportar como benfeitor para os cidadãos, ou você perderá seguidores. Além disso, eu observo que a cidade pede grandes contribuições suas: você precisa manter cavalos, pagar por coros e competições esportivas, e aceitar encargos; e se estourar uma guerra, eu sei que eles vão requerer que você mantenha um navio e pague taxas que vão sobrecarregá-lo.(...) Se eu ficasse sem dinheiro, não tenho dívidas que não me faltaria auxílio de pessoas que teriam que contribuir muito pouco para fazer transbordar minha taça. Mas seus amigos, apesar de*

espaço, segundo capacidades que seriam “convenientes” e “naturais” aos dois gêneros — masculino (*árren*) e feminino (*thêlys*).

*“Parece-me que os deuses agiram com grande discernimento ao juntar o masculino e o feminino, como são chamados, principalmente para formar uma parceria perfeita em interesse mútuo. Pois em primeiro lugar, para que as diversas espécies de criaturas viventes não se extinguissem, juntaram-se macho e fêmea para a geração de filhos. Em segundo lugar, uma fonte de apoio para a velhice é provida por essa união, para os seres humanos. Em terceiro lugar, os humanos não vivem ao ar-livre como os animais, mas obviamente precisam de um abrigo. Assim sendo, aqueles que pretendem ter o que armazenar no espaço coberto, precisam de alguém que trabalhe em ocupações ao ar-livre; como arar, semear, plantar e colher são todas tarefas do ar-livre; e elas provêem o alimento necessário. E então, quando isto é armazenado no espaço coberto, há a necessidade de alguém que cuide do que foi armazenado e que se ocupe das coisas que devem ser realizadas sob o telhado. Cobertura é necessária para o cuidado com os bebês; cobertura é necessária para a transformação de cereal em pão, assim como para a produção de vestuário e tecidos do tear. E como tanto as tarefas de interior como as de exterior exigem ambas memória e cuidado, a divindade logo no início adaptou a natureza da mulher, penso eu, ao interior, e a natureza do homem para as tarefas e preocupações do exterior” (VII, 18-22)*

Enquanto ao homem cabem atividades que lhe são quase que atributos “naturais” — agricultura, guerra, auxílio aos amigos: o homem não precisa aprender nada, visto que ele já *sabe* (*Econômico*, XV e segs.) —, no caso da mulher, além dela ter tudo a aprender (menos a arte de tecer e sua distribuição entre as mulheres da “casa”; VII, 4 e

---

*muito mais favorecidos com meios para manter seus status que você, ainda assim esperam receber de você ajuda.”(Econômico, II, 2-8); ver também VII, 3; XI, 9 e 10.*

segs), também o que ela realiza ou supervisiona, são atividades de produção e de transformação, de materiais em objetos, utensílios, vestuário, alimento, e até mesmo filhos. Inicialmente, percebe-se que o vocabulário é todo ele muito próximo dos termos pelos quais o livro I da *Política*, de Aristóteles, expressa a idéia de que a comunidade existe pelo interesse comum; Xenofonte utiliza a mesma idéia de interesse comum para tratar do casamento. Isto, de certa forma, “aparenta” os dois textos, no interior de uma percepção ligada a grupos aristocráticos e oligárquicos na Atenas do século IV a.C., de que a comunidade, do *oikos* ou da *pólis*, existia porque as partes se uniam em comum acordo, por interesse de todos.

Xenofonte propõe, assim, a um grupo de elite na segunda metade do século IV a.C., um modelo de conduta que subordinava as práticas políticas e a vida pública, a um modo adequado de gerir a “vida privada”. Podemos nos perguntar se o fato da formulação de um modelo — de gestão do *oikos*, assim como de relações de gênero no casamento — não constituiria, na verdade, um testemunho de que a “alta sociedade” da época de Xenofonte e Aristóteles não se comportava daquela maneira no “privado”, não “seguido”, assim, nenhum paradigma dominante. Estamos propondo, com isso, uma interpretação do *Econômico* como um texto “especular”, ao fornecer a um grupo social padrões de comportamento os quais ele deveria espelhar, o que não nos indica necessariamente um padrão de comportamento efetivo, mas nos sugere que havia a necessidade de se formular um tal modelo, *porque ele não era seguido na prática*.

Nesse modelo, as relações de gênero mais específicas são, portanto, aquelas entre marido e mulher no casamento. Este relacionamento se funda na centralidade do espaço físico da “casa”, e joga com a mediação entre o “dentro” e o “fora” da “casa”. Há ainda um segundo detalhe: a necessidade do abrigo e o papel de armazenamento atribuído a

ele. As figuras de linguagem que Xenofonte utiliza ao longo do *Econômico* para significar esse “abrigo”, fazem dele algo similar a um *container*, a um vaso (um vaso sem fundo, se não houvesse o homem ou a mulher em parceria no *oïkos*; VII, 40). Por causa deste acento colocado sobre a função de armazenamento da “casa”, confere-se muita importância não apenas à disposição dos cômodos (em acordo com a climatização adequada, à luz, à umidade ou à *secura*, etc), como também à disposição espacial e temporal de objetos de uso. Ordem e adequação são os atributos mais utilizados com relação à tarefa da mulher dentro de “casa”.

*“ Sua tarefa é permanecer no interior e enviar para fora aqueles cujo trabalho é fora, e supervisionar aqueles que devem trabalhar no interior, além de receber o que vem de fora e distribuir a quantidade que deve ser distribuída na medida em que se precisar gastar, e vigiar tudo o que deve ser mantido guardado, além de cuidar para que a quantidade que se deve estabelecer para um ano não seja gasta em um mês. E quando os fios forem trazidos para você, você deve observar que as capas sejam feitas para quem precisa delas. Você deve cuidar também para que o milho seco esteja em boas condições para fazer o alimento.” (VII 35-36)*

As tarefas da esposa são, assim, tarefas de gestão das atividades realizadas dentro de “casa”. A esposa deve receber aquilo que vem de fora (seja o que for trazido pelo marido, seja o que seus escravos trouxeram) e dispor dessas coisas, segundo o princípio da ordem e do adequado, o qual ela deve ter aprendido com seu marido. Portanto, a gestão do que acontece dentro de “casa”, na medida em que isso diga respeito à “economia” — às atividades de produção e armazenamento — deve caber à esposa, e isto inclui: controle (e cuidado) dos escravos; decisões sobre a entrada e a saída de escravos segundo a necessidade ditada pela produção ou pelo armazenamento; controle espacial e temporal do que se

encontrava armazenado e do que deveria ser fabricado para os de “casa” (vestuário, calçados, provisões).

Em síntese, pelo que acabamos de destacar em uma leitura do *Econômico*, podemos verificar que o espaço físico de uma “casa”, de acordo com Xenofonte, se reconheceria por duas atribuições fundamentais: o fato de ser um espaço adequado ao gênero feminino, por natureza e convenção; a percepção de que a “casa” servia como lugar de produção e transformação, e para o cumprimento desta função o espaço, as coisas e as pessoas, deveriam ser organizados, bem distribuídos, qualificados. Esses dois atributos são essenciais para se compreender a prática do *habitar* que o *Econômico*, de Xenofonte, defende como sendo a mais apropriada a um certo grupo de cidadãos.

Até aqui, portanto, percebemos um discurso que se mobiliza em torno da funcionalidade de um espaço, da adequação de um arranjo a certas funções e da distribuição dos papéis em termos de gênero. Mas conferir propriedades aos modos de uso de um espaço como o interior da “casa” não significa necessariamente se ocupar da configuração estrutural desse espaço. De fato, ao descrever, no *Econômico*, a disposição espacial da “casa”, as palavras que Xenofonte atribui a Iscômaco são ditas não na forma do ensinamento, nem na forma do “gosto pessoal”. O arranjo material da “casa” é descrito de forma genérica, como o esperado, o adequado, tendo em vista suas duas funções principais — fabricação e armazenamento. Mas este arranjo de certo modo independe dos agentes cotidianos que atuam nesse espaço interior; e com certeza independem dessa “maestria” feminina, já que tanto a ordem espacial como a ordem das coisas precede o casamento, precede a chegada da mulher à “casa” do marido. Isto se percebe claramente no “passeio” em que Iscômaco apresenta a “casa” a sua esposa:

“[Iscômaco]: *Pensei então em mostrar-lhe todos os recursos da casa. Ela não é ornamentada com muita decoração, Sócrates, mas as peças são construídas e concebidas para a finalidade, precisamente, de conter o mais comodamente possível aquilo que se deve aí colocar: cada cômodo convidava a se colocar nele aquilo que convinha. O thálamos [quarto principal] que é o mais seguro, convidava a se colocar nele os bens mais preciosos, mantos e mobílias, as salas secas o grão, as salas frescas o vinho; as salas claras os trabalhos e a “louça” [afazeres e materiais de uso diário], que precisam de luz. Em seguida, eu a fiz visitar as peças em que nos mantemos, bem arranjados, frescos no verão, aquecidos no inverno. Eu mostrei a ela ainda que toda a casa se volta para o sul: assim é, evidentemente, para que no inverno ela aproveite bem o sol, e no verão a sombra. Eu a fiz ver também os aposentos das mulheres [gynaikonîtis], separado do aposento dos homens [andronîtis] por uma porta fechada à chave, para evitar que não se carregue nada indevidamente, e que se gerem filhos sem nossa permissão.” (IX, 2 a 5)*

Muito já se discutiu acerca dessa descrição feita por Xenofonte, tanto da “casa” fisicamente quanto de uma finalidade para os aposentos. As posições oscilaram historicamente, desde a crença total na realidade dessa “casa”, até o real significado da terminologia utilizada por Xenofonte. Destacamos, por exemplo, o estudo de F. Pesando (1987), o qual chega a esboçar uma planta da “casa” de Iscômaco, para ele exemplo de uma fazenda rural. Em casos como o deste estudo de F. Pesando, a tomada literal dos termos usados para designar funções dos cômodos faz com que se acredite em uma segregação, dentro de “casa”, entre aposentos femininos e masculinos. Outras abordagens chamam a atenção para o fato, primeiro, da distinção entre masculino e feminino dizer respeito, no *Econômico*, a aposentos de escravos (e não de todos os homens e mulheres da “casa”); em segundo lugar, procura-se demonstrar através de estudos sobre os vestígios materiais das

“casas”, a dificuldade em se atribuir funções tão bem definidas e tão rígidas, à estrutura espacial da “casa” grega (Jameson, 1993; Nevett, 1994).

O que nos interessa de perto, nesse trecho, é o modo como a mulher é apresentada ao lugar que, de acordo com os deuses, com a natureza e com o *nómos*, deveria ser seu por excelência. No limite, a mulher foi feita para o interior, mas essa adequação ainda dependeria, em última instância, dela vir a se tornar esposa de um homem, que então lhe daria as condições necessárias para cumprir sua função como mulher. É perfeitamente visível que este interior *feminino*, é, para a esposa recém-chegada, um lugar estranho, cujo reconhecimento e o acolhimento dependem do chefe do *oikos* que é seu marido. A partir desse reconhecimento, estariam dadas as condições para a boa esposa tornar-se mestra da “casa”.

A mulher “iscomaquiana” habita a esfera privada de seu marido. Quanto à sua própria vida, não podemos dizer que ela se passa em espaço privado, ou que este espaço é seu apanágio. Como “rainha” no interior da “casa”, a esposa ideal tem o controle dos acontecimentos, das pessoas e das coisas, da passagem de escravos entre dentro e fora; mas com relação a esse espaço no qual ela vive e decide cotidianamente sobre tarefas, a esposa parece alheia, o próprio arranjo lhe escapa, não apenas pelo fato de que, no casamento, a esposa se desloca em direção a uma “casa” que lhe é estranha — ela sai de sua “casa” natal, e vai co-habitar com o marido no *oikos* deste, e sua posição permanecerá ambígua dentro da “casa” do marido, nunca totalmente integrada (Redfield, 1994) —, mas ainda porque não é ela que decide como organizar o espaço. Ela deve cuidar dos “eventos”, enfim, mas não deve cuidar das “estruturas”.

Esta distinção é importante, porque nos ajuda a compreender até onde pode ir, ou melhor, qual deve ser o campo de aplicação desse papel feminino dentro de “casa”. O

modo como a “casa” deve ser disposta, ao menos em suas linhas mestras, é um modo definido fora do âmbito das determinações femininas ou masculinas; trata-se de uma estrutura “adequada”, convencional ou, em nossos termos, “cultural”. Assim, há um grau bastante acentuado de “rigidez”<sup>5</sup> no que tange às disposições espaciais da “casa”, o que atinge também as prerrogativas masculinas quanto a esse espaço. Havia um modelo, certamente bastante constante, que foi sendo reproduzido de um canto a outro do mundo grego (Nevett, 1999); modelo este que o urbanismo só fez “geometrizá-lo”, tornar as fórmulas comuns mais harmoniosas e proporcionais ou mais belas; não se “reinventou” a “casa”. Neste contexto, por mais que se diga que a esposa “dominava” o espaço doméstico, e que culturalmente esse interior era marcado pelos atributos do feminino (Vernant, 1990c), o fato que prevalece quanto à estrutura habitativa, entre homens e mulheres, é ainda o da propriedade, que era sem dúvida masculina. O que a mulher *podia* fazer, ou melhor, o que a esposa podia fazer — como frisamos, este “poder” não se aplicava nem a concubinas ou escravas ou filhas —, segundo Xenofonte, era usar *adequadamente*, e assim tornar-se mestra neste espaço. Verifica-se, assim, uma descontinuidade entre o caráter *feminino* inegavelmente atribuído pela cultura grega aos interiores das casas, e as prerrogativas das mulheres quanto a este e quanto a outros espaços<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> - Remetemos aqui para uma discussão levada a cabo no capítulo 3, e particularmente para Nevett, 1999; Pesando, 1987; Greco e Torelli, 1983.

<sup>6</sup> - Certamente há exceções. A subordinação da mulher ao homem no espaço (material) da casa era o adequado, o esperado. Mas podemos imaginar uma série de casos em que esta expectativa não se concretizaria totalmente, por exemplo, no caso de uma mulher extremamente rica ou de uma filha *epicleros* (Sourvinou-Inwood, 1995).

Esfera Privada			
“Casa” (estrutura material de habitação)			
Masculino		Feminino	
Exterior		Interior	Exterior
Oikos	Pólis	“casa” (espaço físico)	
agricultura	guerra comércio auxílio aos amigos liturgias	produção: vestuário, alimentos procriação cuidado com os filhos	Envio de escravos
acumular		ordenar	
Marido		Esposa	

Esta leitura da relação entre o *oikos* e o gênero segundo Xenofonte nos auxilia a começar o esclarecimento de algumas questões. Em primeiro lugar, e como já mencionamos, Xenofonte não lida diretamente, e no entanto reproduz, dois modelos culturalmente difundidos pelos atenienses, que eram o da divisão entre público e privado, por um lado, e o do caráter feminino dos espaços interiores, principalmente no que se referia à “casa” (ou seja, ao prédio físico de habitação de uma família). Mas os dois modelos se combinam, e não se correspondem. De fato, a “parte” do modelo que interessa a Xenofonte é aquela que define uma esfera privada, e nessa esfera, as coisas, as práticas e as relações que lhe são pertinentes. O foco central incide sobre marido e esposa, vistos como co-gestores do *oikos*, participando da definição dessa co-autoria, então, o modelo do masculino / exterior, feminino / interior. Conforme dissemos, isto não é o mesmo que colocar o masculino no espaço público, e o feminino no privado. Este espaço exterior que se atribui ao gênero masculino é antes de tudo participante da sua esfera privada. Mesmo sua ação política se enquadra no aspecto social: auxílio a amigos, oferecimentos de préstimos à cidade, liturgias, por mais que sejam ações que se dirigem à coletividade, são

ações que definem um *status* dentro da coletividade, da “população”, por um lado, dos cidadãos, por outro lado.

Em segundo lugar, é preciso separar a atribuição do valor *feminino* ao espaço, da sua ligação com aquilo que a mulher podia ou não fazer dele. O interior da “casa” e os interiores em geral, eram considerados lugares *femininos*. Assim, por exemplo, conhecemos bem toda uma tradição literária que vê as tarefas realizadas dentro de uma “casa”, oficina ou loja, como exercícios que efeminam homens (Xenofonte, Platão, Aristóteles, Aristófanes, etc). A oposição entre interior e ar-livre aparece em inúmeras representações teatrais, trágicas e cômicas e mesmo iconográficas, jogando com a oposição entre feminino e masculino. Ao mesmo tempo, havia problemas em uma mulher se mostrar ao ar-livre, posto que este espaço era *masculino*; a mulher que se mostrasse, estaria arriscando a reputação, na medida em que entrava em um circuito em que falar de, falar sobre, debater e formular opiniões eram qualidades intrínsecas aos agentes, qualidades *masculinas*: falar e ser falado. As “mensagens” tanto de um Eurípides quanto de um Péricles sobre a necessária reclusão das mulheres nos interiores de suas casas, onde não poderiam ser vistas, ouvidas, nem falar com ninguém, deixam bastante clara para nós toda uma simbologia, em que a produção do gênero e a representação dos espaços se entrecruzam. Os interiores efeminam; os exteriores tornam viris.

E as mulheres — nós sabemos bem disso hoje, após estudos como os de S. Pomeroy (1975); Cantarella (1987) e outros — nem permaneciam incondicionalmente trancadas em “casa”, nem permaneciam caladas, e muito menos encontravam nessa simbologia do feminino e do masculino no espaço o lugar de sua atuação de fato. No próprio *Econômico*, percebemos que junto à compartimentação entre o lado de dentro e o lado de fora, e da defesa de uma restrição das mulheres ao espaço interno, havia um campo

em que o domínio feminino sobre o “exterior” se sugeria maior do que Xenofonte queria dizer. De fato, o envio dos escravos ao lado de fora, seja para trazer água ou comprar mercadorias ou qualquer outra tarefa que assim exigisse, subentende que a esposa, para continuar tendo o necessário domínio sobre os escravos, *tem que saber aonde eles vão, o que podem fazer, dependendo quanto tempo e quantos recursos*. Portanto, mesmo que Xenofonte não tenha querido dizê-lo, ele tinha em mente o fato de que essas “mestras da casa” conheciam bem o suficiente o trajeto cotidiano das tarefas *domésticas* fora de “casa”, sugerindo, assim, que sua adscrição ao interior não poderia ser tão categórica, nem tão simples de requisitar.

E não é apenas quanto às tarefas cotidianas da “casa” que podemos observar isso. Em artigo intitulado “Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern” (1995), C. Sourvinou-Inwood discute de forma bastante pertinente o problema que emerge da “confusão” entre um espaço culturalmente carregado da marca “feminina” — e da subordinação do feminino ao masculino —, e as prerrogativas de fato das mulheres quanto à esfera privada do marido (*oïkos*). Discutindo basicamente a questão do papel da mulher nas práticas religiosas da comunidade na Atenas Clássica, Sourvinou-Inwood afirma que, segundo o modelo de sociedade mediada pelas interações *pólis / oïkos*, enquanto na esfera privada a mulher deveria ser inteiramente subordinada ao chefe do *oïkos*, sua aparição *pública* e seu engajamento em termos de práticas e instituições religiosas era independente de qualquer tutela masculina:

“Enquanto na esfera pública as mulheres sacrificavam ao mesmo tempo como indivíduos e como sacerdotisas, em benefício da *pólis* ou de uma de suas subdivisões, não tenho conhecimento de nenhum exemplo de uma mulher sacrificando em benefício de um culto do *oïkos*, como aquele de Zeus *Herkeios* ou Zeus *Ktesios*. Isto porque as mulheres não podiam representar o *oïkos* nem

mesmo ritualmente; apenas o chefe do *oikos* podia fazê-lo, e ele era do sexo masculino”<sup>7</sup>. (114)

Isto, para nós, significa que, mesmo atentando para a divisão tradicional entre público e privado, se havia ocasiões e práticas para as quais podemos falar em uma independência feminina ou em papéis femininos que não poderiam ser nem dominados, nem realizados por homens, papéis de importância crucial para a reprodução daquela mesma sociedade (Sourvinou-Inwood, 1995), essas práticas e esses papéis não condiziam com o “lugar” da mulher na vida privada do homem livre e cidadão. Apesar de ideologicamente a mulher aparecer na esfera privada, ela aí aparecia como mais uma personagem de um domínio próprio do homem livre, e não necessariamente em seu domínio próprio como mulher. Nesse espaço da “casa”, assim como na esfera privada, a mulher estava, e eventualmente tinha certos “direitos”; mas não tinha a mesma independência que se podia perceber em suas tarefas públicas e comunitárias. Assim, o modelo do público / privado desprovia a mulher de um lugar próprio no horizonte da vida privada, ao mesmo tempo em que concedia às cidadãs um lugar na vida pública da comunidade. Eis o paradoxo, e eis uma prova de que o modelo não condizia, ou pelo menos já não condizia, na época de Xenofonte, com o uso efetivo do *espaço doméstico* pelas mulheres na cidade. Isto vem demonstrar, ainda, que a dependência da mulher na esfera privada do marido, era um dos tópicos de um projeto de controle sobre o espaço feminino, e não um fato consumado.

### 5.2.2 - Dentro e fora de “casa”: a mobilidade das mulheres

---

<sup>7</sup> - Trad. do autor.

Na cultura grega e particularmente na ideologia do público / privado, o lugar das mulheres foi concebido como o interior das “casas”, na vida privada e na família. Mas este lugar (de discurso) era, de fato, subordinado ao homem, e assim esse “lugar próprio”, acabava sendo o lugar que *outrem* estabelecera como sendo próprio, no contexto da proposição de uma representação, de uma identidade. Por outro lado, a função pública da mulher no domínio religioso, era uma função crucial para a comunidade, nas relações que ela mediava entre homens e deuses, entre a comunidade dos cidadãos e as determinações divinas. Nessa tarefa mediadora, as mulheres, segundo Sourvinou-Inwood, relacionavam-se diretamente com a coletividade, sem o intermédio do gênero masculino.

Essa atividade das mulheres “cidadãs” em benefício da comunidade era, sem dúvida, em grande medida religiosa, como já dissemos. Mas ao mesmo tempo, e justamente por terem tal importância na dimensão religiosa, essa ação coletiva não se dirigia propriamente à mesma coletividade que, para os homens cidadãos, caracterizava a esfera pública da vida. De fato, se podemos falar em “vida pública” no caso das mulheres “cidadãs”, uma das constatações que devemos fazer é a de que essa vida pública estava marcada, em termos simbólicos, por uma “outra” comunidade, a qual os atenienses do período clássico denominavam *patris* (Andrade, 1994; vide cap. 4).

A “pátria”, terra dos pais, dos ancestrais, enraizamento da família em um território (*chóra*). Essa noção se refere à *pólis*, mas ao mesmo tempo é sensivelmente diferente. Diferente porque confere grande ênfase a um comércio com os deuses e a um pontilhamento sagrado do território, mas também, e principalmente, para o nosso interesse, porque se baseia em experiências do espaço habitado por famílias cidadãs, e não primariamente na atividade político-institucional (Andrade, 1998 e 1999). Quando as figuras femininas declamavam, no teatro, versos sobre a derrota na guerra ou sobre sua

parte na cidade, elas falavam em termos de *patrís*, de uma cidade habitada por famílias<sup>8</sup>, e não de uma comunidade de cidadãos que teriam “sobrepujado” a importância dos laços familiares e de amizade, constituintes da vida privada. A relação das mulheres com a coletividade poliade, justamente pela forte marca religiosa que carregava, fazia não apenas da mulher uma personagem da “vida pública”, mas ainda, fazia da mulher o agente de uma operação simbólica de mediação entre o *oikos* e a *pólis*. Portanto, perguntar-se sobre os espaços de ação das mulheres na cidade, na vida urbana, na “casa”, é colocar uma questão mais complicada do que simplesmente definir sua adscrição ao “privado” ou sua função pública e cívica.

Isto porque, ao mesmo tempo em que se construía para as mulheres situações na “vida pública” em que sua operação independente era crucial para os destinos da comunidade — legitimando assim a possibilidade de reivindicações políticas como as das mulheres da *Lisístrata*, de Aristófanes<sup>9</sup> — não podemos dizer que, na “vida privada” na qual era vista, como mulher, mesmo em sua subordinação aos homens da família, ao marido, mesmo não tendo aparentemente um “lugar próprio”, as mulheres não poderiam ter uma ação independente. Também temos, nos textos literários gregos, vários testemunhos desses “espaços” de independência feminina na esfera do *oikos*: amas que levam e trazem recados de sua senhora; mulheres que se encontram à noite, que se visitam de dia, que escondem segredos umas das outras; mulheres que se reúnem para celebrar as Adonias nos telhados

---

<sup>8</sup> “[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 la(...) 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” (Eurípides, *As Troianas*, vv. 551-567.)

<sup>9</sup> - “[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 ursa nas Brauronias. Enfim, tornada mulher alta e bela, fui canéfora, e portava um colar de figos secos” (Aristófanes, *Lisístrata*, vv.635-645)

das casas. E vimos como no próprio *Econômico*, a ação feminina ultrapassando os limites da “casa” era subentendida.

Na iconografia dos vasos áticos durante o período clássico, temos exemplos de situações em que o espaço feminino dentro de “casa” e a função pública e cívica das mulheres se encontrava, senão como evento ou fato real, ao menos como mensagem. Assim, o tema do armamento e partida do guerreiro, tal como se representava de forma típica ao longo do século V a.C. — independente de se questionar se essa iconografia retratava um ritual que de fato acontecia quando um jovem partia para a guerra, ou se se tratava da imaginação dos pintores com fins de “propaganda” (ou ambos) — colocava a mulher em uma posição ao mesmo tempo independente e central, na ocasião de um ritual religioso e familiar, que no entanto não era “típico” do cotidiano religioso da família, cujas principais práticas eram chefiadas pelo homem livre, para o seu *oikos*.

A ação se constitui, na maioria dos casos, pela entrega das armas e vestimentas pela figura feminina ao jovem, sob os olhares do pai; uma libação é feita ou está por fazer, na qual a mulher carrega o líquido em uma *oinochóé*, para encher a *phiale* segurada pelo jovem. Algumas variações do tema trazem um outro momento dessa partida: a hieroscopia. São raras as representações da partida de um guerreiro em que não intervém, de forma decisiva, uma ação feminina. Existem, decerto, em alguns vasos, a representação de guerreiros se armando sozinhos, mas também existem casos em que a mulher aparece sozinha, com as armas (fig. 2).

Muitas representações iconográficas de armamento e partida de um jovem, apresentam-no se despindo de trajes de caçador (fig. 3). Com isso, um modelo social parece estar sendo representado nas cenas de armamento e partida, envolvendo um universo masculino, um ideal relativo à passagem da adolescência à idade adulta. Podemos dizer,

então, que a partida e armamento do guerreiro, como tema iconográfico, se prestava a alguns discursos cívicos, como por exemplo, a transição do jovem adolescente para o estatuto de cidadão ou a exemplaridade do hoplita como modelo social.

No entanto, embora as representações iconográficas da partida do guerreiro geralmente busquem concentrar a atenção na figura do guerreiro que se arma, o modo pelo qual se constrói essa centralidade, no contexto das cenas, depende da figura e das ações de outras personagens: o pai, as mulheres e às vezes alguns escravos. O homem mais velho às vezes ajuda o jovem a se armar, e mais freqüentemente parece falar com ele, ou simplesmente participa do enquadramento da cena como figura, não como personagem em ação. O exemplo da figura 1 é, neste ponto significativo. O homem barbado olha em outra direção que não a do guerreiro armado, que naquele momento “emoldurado” interage apenas com a mulher. Na maioria das representações, essa figura barbada, mais velha, e provavelmente o pai, apóia-se em um bastão, que é um sinal de distinção “pública”.

A presença das mulheres completa o quadro da família (*oikía*); mas também acrescenta à cena de partida um outro ingrediente: a capacidade feminina de “representar” a coletividade da *patris*. Assim, se quiséssemos abordar a iconografia da partida do guerreiro do ponto de vista de uma mensagem aos cidadãos, teríamos que completar a representação do modelo. Teríamos que levar em consideração aquela mediação entre as relações familiares e inter-familiares em um território (*chóra*) politicamente centrado na *pólis*, que as mulheres (casadas) acabavam por realizar. Estas relações definiam a experiência da coletividade no território da *pólis*, como *patris*<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> - ARV2, 1664; este vaso mostra uma jovem fazendo uma libação a Atena, e entre elas um elmo e um escudo, sugerindo que a mensagem cívica da partida de um cidadão para a guerra podia envolver a relação muito próxima, no campo religioso, entre as mulheres atenienses e a deusa epônima.

Estariam elas ali, então, naquele espaço cênico, promovendo a regularidade de um modelo cívico masculino, e ao mesmo tempo reafirmando um modelo cívico feminino? Uma outra parte da questão pode ser discutida, se passarmos da ênfase sobre um modelo cívico às estratégias da representação. Junto com as mulheres, cuja ação na cena é invariavelmente fundamental, as personagens envolvidas — marido, pai, irmãos, escravos — remetem para o círculo de relações da família; e com mais verossimilhança, trata-se de interações que podem ocorrer não entre parentes que moram separados uns dos outros, mas entre pessoas que habitam a mesma “casa” (a família, na acepção do termo *oikía*). O círculo humano que se fecha em torno do guerreiro que parte pode ser, assim, o círculo de pessoas da família que com ele convivem no interior de uma “casa”.

Como já mencionamos, na maioria das vezes este espaço não é explicitado por meio de um cenário específico. Colunas podem ser representadas em alguns casos, sendo sinais diacríticos para o “interior” (de casas, de templos, etc). Na figura 3, temos um “altar” sobre o qual é feita a libação, indicando também um lugar “interior”, que normalmente se compreende como dentro de “casa” (na *aulé*), tratando-se, assim, de acordo com F. Lissarrague (1984), de um altar doméstico. E um dos elementos mais insistentemente presentes, dentre aqueles que podemos considerar sinais diacríticos de “espaço doméstico” (espaço interior de casas), é a figura do animal: um cachorro, uma ave, em atitudes normais como farejar o chão ou o ar, ciscar (figs. 1 e 4). Se o cão pode ser ligado à caça, o pássaro aos presságios, trata-se também, sem dúvida, de animais domésticos, daqueles com que os habitantes de uma “casa” podiam cruzar diariamente em um pátio. Consideramos, então, a presença de animais como uma forma de sinalizar não apenas um lugar interno da “casa”, mas um espaço de atividades domésticas, de pessoas que podiam conviver nessa domesticidade (no interior das casas).

Isto indica que a iconografia do armamento e partida de um guerreiro, para reproduzir um modelo masculino e um modelo cívico, pelo qual se expressava a passagem à idade adulta através do paradigma do jovem caçador e do jovem em armas (um efebo, um hoplita), se valia de um espaço de interações familiares “domésticas”. Dentro de “casa”, o potencial que a figura feminina da esposa e da mãe tinha em simbolizar a *patris*, a coletividade cuja relação se estabelecia primordialmente pelo habitar (pelo ter um *oikos*) em um mesmo território (*chóra*), se conjugava com a denotação de um espaço de domesticidade, do qual a mulher fazia parte, e o qual ela contribuía para “mostrar”, como figura feminina, nas cenas dos vasos pintados.

A mensagem do modelo é, assim, uma parte da questão. A outra parte, devemos remetê-la ao lugar e ao ponto de vista feminino; não no sentido do que o modelo queria dizer para as mulheres, mas em que domínios de uma estratégia do dizer o modelo cívico, a mulher tinha papéis centrais. Ora, esse domínio feminino é realçado, sempre, por uma relação com certos objetos. Primeiro, no manuseio das armas. O ato de pegar as armas e trazê-las ou entregá-las ao jovem que se arma, é conferido na grande maioria das representações, às mulheres. Isto pode significar que se tinha em mente a perspectiva de um controle feminino sobre o armazenamento desses objetos — o que de resto seria de se esperar. Mas ao enfatizar este momento da partida na iconografia, e na maior parte das representações imagéticas desse tema de que temos conhecimento, procura-se fazer perpassar uma “sub-mensagem” junto com o modelo cívico masculino; esta “sub-mensagem” parece colocar, precisamente, o evento da guerra sob o signo da *oikia*, ressaltando para isso a participação feminina, ou mesmo a sua preeminência.

O segundo grupo de objetos que definem a centralidade feminina nas cenas de partida do guerreiro é formado pelos apetrechos para a libação, geralmente uma

*oinochoé*, e uma *phiale*. Estes pertencem ao momento da relação entre a mulher e o guerreiro (de fato, se há representações em que as armas são dadas ao guerreiro por um homem mais velho, e outras em que elas circulam entre guerreiros, esses pequenos vasos de uso religioso aparecem invariavelmente *com as mulheres*), retirando esta relação do campo da simples partida e colocando-a em termos de um ritual. Diga-se bem: não necessariamente de um ritual real, mas da sugestão, da ambientação ou do reconhecimento daquele evento como ritual, através de seus apetrechos e de suas práticas mais corriqueiras. Nesse evento — a libação — a operação das mulheres não é independente (como é, por exemplo, no caso do porte das armas, como na fig. 2): ela traz os objetos e divide com o guerreiro de partida a ação (geralmente ela verte o líquido sobre o prato que o guerreiro usará para fazer a libação). Portanto, o ato ritual é uma prerrogativa do jovem que parte, assim como a hieroscopia o é; e ambos são atos propiciatórios da partida. Mas, novamente, os objetos chegam ao guerreiro através das mãos das mulheres. Assim, nos dois momentos centrais das representações de partida, as mulheres têm uma importância fundamental, que se expressa por sua relação de domínio sobre esses objetos: as armas, os vasos e outros ainda, como certas vestimentas.

Esses objetos “domésticos” que as mulheres manuseiam, não se enquadram em uma operação metafórica, nem numa função diacrítica. Não se relacionam aí de forma simbólica, com um universo feminino, mas de uma forma pragmática: o que as mulheres *fazem* dos objetos? Elas os trazem, os levam, os usam. No domínio do ritual, a figura feminina da iconografia de partida simboliza uma mediação entre casa e cidade; mas no lugar sugerido para essa mediação — a “casa” — não é o ritual mas o trazer o necessário no momento certo que torna a relação das mulheres com a partida imprescindível.

Isto quer dizer que, mesmo dentro de sua “casa”, mesmo nesse espaço interior que lhes parecia ser adequado, as mulheres podiam ser representadas como donas de uma ação que se projetava para fora, para um âmbito de interações não apenas “públicas” em sentido geral, mas ainda políticas. Por se vincular de tal maneira a um discurso social sobre os efeitos da guerra em uma comunidade centrado na família, esse tipo de representação era bem diferente de outras formas de ligar as figuras femininas na iconografia a espaços e relações; era diferente das representações imagéticas do *gamós*, seja no que se refere ao preparo da noiva (cena comum em inúmeras *pyxís* e *lebès gamikós*), seja no que concerne à procissão do casamento (em que a noiva, praticamente estática, “sofria” a movimentação dos outros personagens, todos ali para festejar o noivo); diferente também das representações do “gineceu”, espaço paradigmático do lugar desejado para a mulher; diferente, enfim, das diversas formas de relacionar figuras femininas ao civismo ou à religião.

Artífices de uma mensagem cívica, a partir de seus meios “domésticos”. Eis a principal atitude das mulheres no armamento do guerreiro. Isto não as colocaria no “público”, mas também não as deixaria subordinadas ao “privado”. Insubordinação, na operação simbólica com a “pátria”, que as transformava em agentes nos laços religiosos e cívicos entre famílias. E uma “leve insurreição”, também, em uma outra dimensão desse “privado” que emerge, mesmo que timidamente: a dimensão “doméstica”, diária, pragmática, comum. Nessa dimensão da vida comum, nem pública, nem privada, mas por enquanto, ainda, vista no interior das “casas”, as prerrogativas das mulheres que vemos nas cenas de partida do guerreiro, parecem ser ligadas ao manuseio dos objetos.

A simplicidade desta sugestão não nos deve enganar: certamente, na vida cotidiana todos nós usamos objetos; mas todos nós temos *escolhas*? Assim, quando na

iconografia da partida os pintores optam por “capturar” momentos em que a mulher carrega, traz, entrega, prepara armas, vestimentas e vasos para um uso “solene” — isto é, “eventual” — talvez isto se dê porque, na experiência comum de um espaço de relações familiares, “habitualmente”, o esperado do comportamento feminino não era tanto o procedimento ritual ou o recolhimento em um aposento ou a separação entre homens e mulheres, coisas de homens e coisas de mulheres, mas antes um procedimento ativo com relação ao convívio, que se substanciava, precisamente, nesse manuseio das coisas, no domínio sobre a mobilidade das coisas, ao menos no interior das “casas”.

No século IV a.C., Xenofonte tenta enquadrar essa ação da mulher com os objetos, através do paradigma da ação política e militar, por um lado, ou da ação comercial, por outro lado, paradigmas ligados a espaços de interação masculina. Com isso, portanto, ele tenta subordinar o controle que a mulher poderia ter dos objetos, ao modo como o homem pode compreender e controlar, por uma organização específica e “pública”, os objetos da “casa”. Isto sugere, mais uma vez, que um problema se colocava ao autor do *Econômico*, um problema de controle do espaço social feminino, mascarado pela noção de “complementaridade”. A iconografia da partida e armamento do guerreiro, produzida ao longo do século V a.C., nos auxilia a ver com outros olhos essa prática feminina do manuseio dos objetos da “casa”.

Um domínio sobre o manuseio de objetos não se compatibiliza com a reclusão em um aposento. Mas pode esse domínio se compatibilizar com um agendamento de tarefas, tal como sugerido por Nevett (1999), ao tratar de padrões de comportamento inferidos do espaço da “casa”? Mesmo que consideremos ultrapassado o questionamento sobre a reclusão feminina na “casa”, temos que admitir que ainda restam “arestas” de dúvidas a serem aparadas, às quais, então, nos dirigimos. A primeira delas, quanto ao grau

de subordinação feminina ao controle masculino sobre as mulheres, no espaço; a segunda, vinculada à primeira, quanto à relação entre as mulheres — ou o gênero — e a necessidade de *privacidade*.

A iconografia da partida do guerreiro sugere que, ao menos em um momento “solene”, é a mobilidade feminina que confere o ritmo, anima os procedimentos. Mas e quanto à sua mobilidade habitual? Podemos sugerir que a relação com os objetos confere às mulheres uma mobilidade que independe do controle masculino, ou da relação, dentro de “casa”, entre eventos masculinos e eventos femininos?

Vejam o exemplo do chamado “gineceu”, ou seja, um aposento que se configuraria como “feminino” (de reclusão feminina), no interior da casa. O que a *pólis* tem sido para interpretação do universo masculino nas cidades antigas, o gineceu tem sido para o gênero feminino: um local, um lugar apropriado, um *a priori*. O espaço cênico e literário do gineceu, foi usado ao longo de muito tempo como o lugar das mulheres, bem entendido, o lugar de sua reclusão. Para provar que as mulheres viviam dentro de “casa”, mostrou-se, primeiro, que os gregos antigos tinham, em suas casas, aposentos femininos que eram os “gineceus”; e que tal como a iconografia demonstrava, as mulheres aí viviam a cumprir tarefas próprias, como a tecelagem, a amamentação e a educação das crianças, a preparação para o casamento, etc. O passo seguinte era o de poder classificar, nas ruínas escavadas, um lugar específico que fosse somente feminino, o lugar desse gineceu. Alguns estudiosos acreditaram poder fazê-lo (Pesando, 1987); outros observaram que isto era impossível, assim como era normalmente muito difícil dizer qual era a especialidade de qualquer aposento de uma “casa” grega escavada (Goldberg, 1999; Jameson, 1991; Nevett, 1995; etc). Com isso, passou-se a questionar a literatura e a iconografia do gineceu, havendo sérias dúvidas quanto a existência de fato daquele lugar *somente* feminino no interior das casas.

Não queremos entrar aqui nesse debate. Por isso, deixamos o “gineceu”, assim como o *andrón*, para o segundo plano de uma categorização do problema da relação entre o espaço da “casa” e o gênero. Nesse último caso, o do *andrón*, define-se arqueologicamente um aposento na “casa” grega, que tinha como especialidade a de receber convidados; nele, provavelmente, se situam as cenas de banquete, na literatura como na iconografia. Mesmo assim, o *andrón*, assim como o gineceu, não é ainda um lugar que possamos determinar pelo aspecto do gênero. Porque, como afirma L. Nevett (1995), o *andrón*, com mais verossimilhança, era um aposento da “casa” reservado à recepção de hóspedes; e isso podia incluir mulheres, embora não se esperasse que as mulheres viajassem ou visitassem sozinhas “casas” alheias (isto explicaria a nomenclatura). Quanto à iconografia do banquete, sabemos que nela se representava um espaço interno, pelos móveis, bancadas, objetos, colunas; mas como saber se se tratava de uma “casa” particular, ainda mais quando conhecemos a importância que os banquetes públicos tinham na Atenas clássica (Murray, 1990)?

O Espaço iconográfico do gineceu é construído, propositadamente, para representar um espaço interior e feminino. É muito raro que haja intervenções masculinas nesse espaço, embora elas existam: um chefe de família, um sátiro, um “cliente” (como na fig. 5). Isto porque também é característico do espaço cênico do gineceu a mistura de um lugar paradigmático e feminino dentro de “casa”, com modelos (e terrores) míticos (fig. 6) e com “transgressões”, como as prostitutas. Os gineceus eram usados para “mostrar” um lugar adequado às mulheres, mas preservavam uma ambigüidade originária do imaginário do feminino: “um mal, reverso de um bem”. Desta forma, os gineceus imaginários da iconografia não eram povoados apenas por paradigmas da boa esposa; freqüentemente, mulheres nuas (fig. 7) ou recebendo bolsas e presentes de homens que as observavam, eram

representadas em meio aos móveis, às colunas, aos espelhos e aos apetrechos da fiação. Poderíamos dizer que, nessas cenas, o “bordel” se transportava, e se confundia, com o gineceu.

Ao lado da representação de esposas, mães, em suas tarefas junto com suas escravas e as outras mulheres da “casa”, o olhar mais freqüente que os vasos propunham sobre o espaço feminino do gineceu, era um olhar de curiosidade: *kalós / kalé*, o “belo”, estava presente no interesse pelo espaço das mulheres dentro de “casa”. Assim sendo, podemos dizer, preservando a ambigüidade das cenas de gineceu, que a despeito do que parece ser representada — uma reclusão feminina — temos um uso estético do tema da reclusão para aproximar, não para afastar, os olhares masculinos e em grande medida femininos — afinal, muitas dessas cenas eram pintadas em vasos cujo uso era majoritariamente feminino (*pyxis*, léцитos, *lèbetes gamikós*, etc) — sobre esse espaço interno. Primeiro, porque o modelo da reclusão e do afastamento dos olhares masculinos não se aplicava a todas as mulheres homogeneamente, e certamente não se aplicava às *hetairai*, que apareciam diversas vezes em “gineceus”. Mas também, porque a circulação dessas imagens, ideais ou “transgressoras”, fazia circular, com elas, tanto discursos sociais implícitos sobre o lugar de uma mulher na “casa” e junto à família, quanto um poder de atração colocado em movimento, sobre espaços de convívio femininos. Consideramos esses pontos como os mais importantes para se compreender porque a iconografia do gineceu, antes de promover a adscrição das “mulheres de bem” aos interiores de suas “casas”, as trazia para fora, misturando categorias sociais femininas em um espaço (de desejo) feminino, no jogo das relações amorosas entre homens e mulheres, assim como nas interações entre mulheres. A tecelagem está associada a esse jogo de sedução e auto-afirmação, tanto quanto o *gamós*.

Em 1993, Susan Walker publicou artigo na coletânea *Images of Women in Antiquity*, no qual ela se baseava em estudos arqueológicos e comparações com as sociedades mediterrâneas atuais, para delimitar espaços na “casa” que fossem masculinos ou femininos. Como os aposentos do tipo *andrón*, normalmente, eram as estruturas mais destacadas, podemos notar que a autora parte sempre desse aposento para traçar a linha demarcadora, e assim definir lugares masculinos e lugares femininos. A autora não se preocupa em encontrar um aposento que seria um gineceu, mas em contrapartida cria um sistema de alocação, dentro de uma “casa”, cuja determinação principal seria a de manter a distância entre homens e mulheres. Como consequência, grande parte da área das casas de cujo exemplo Walker se utiliza, acaba por compor um imenso “gineceu”.

Para demonstrar os problemas dessa forma de interpretar o espaço da “casa”, seria preciso discutir cada um dos esquemas que a autora utiliza, o que não é nossa intenção<sup>11</sup>. Mas, de fato, se por um lado devemos refutar uma compartimentação determinada pelo gênero, a “abertura” de um campo de mobilidade, em que as tarefas femininas ganhariam amplos “espaços” na “casa”, pode nos auxiliar na compreensão do espaço cênico do gineceu como composição ou combinação, de diversas alocações superpostas no plano da representação imagética e imaginária. Queremos dizer, com isto, que pela forma como o gineceu é representado, não se tinha em mente um ou dois aposentos definidos, mas uma visão sintética e básica das estruturas da “casa” como tal, de *toda* a “casa”.

De fato, podemos imaginar que mulheres sentadas a fiar poderiam fazê-lo em um aposento definido. Mas na maioria das vezes há colunas na iconografia desse

---

<sup>11</sup> - O estudo de Walker já foi suficientemente submetido a críticas, tendo em vista os avanços no campo da Arqueologia quanto ao estudo de espaços domésticos. As teses expressas no artigo em questão — “Women and Housing in Classical Greece: the archaeological evidence” — foram detalhadamente refutadas em ao menos dois importantes estudos: Jameson, 1991; e Nevett, 1994.

apartamento, o que nos levaria em direção à *aulé*. Além disso, outras tarefas, como por exemplo a da secagem do tecido através de uma fogueira (fig. 8), não poderiam ser realizadas em um apartamento fechado; este apartamento deveria ter um orifício no telhado, para o escape da fumaça, o que acontecia em algumas casas. Mas nesse caso, essa fogueira deveria ser aquela utilizada para cozinhar, esquentar a água, etc, tarefas genéricas que não se restringiam à tecelagem. Podia-se usar a *aulé* também para fazer a fogueira. Portanto, o espaço interior que o gineceu representa como *feminino*, pode não ter sido totalmente diferente daquele utilizado por todos os habitantes da “casa”.

Assim, a partir da construção imagética do espaço do gineceu, podemos inferir um subentendido sobre os usos esperados do espaço da “casa” pelas mulheres, em suas tarefas — aí idealizadas pela representação da tecelagem. Não nos parece que o conjunto “cênico” do gineceu se referia a um apartamento, mas sim, e mais provavelmente, a uma “síntese” do espaço interno da “casa”. Aquilo que os pintores representam como o espaço do gineceu, vem confirmar, assim, o que sugerimos sobre a mobilidade feminina dentro de “casa”: não se esperava que houvesse impedimentos à circulação das mulheres (com exceção da porta de entrada, muitas vezes figurada entreaberta); e podemos assim supor que elas utilizavam, cotidianamente, diversos apartamentos conforme a necessidade. Esta sugestão ajudaria a consolidar a opinião já aceita, de que as mulheres não eram reclusas. Mas e quanto ao agendamento de atividades, baseado na separação entre mulheres e homens, ou entre familiares e forasteiros?

### 5.3- A “privacidade”

É chegado o momento de combinar os efeitos dessa mobilidade, e da necessidade que as mulheres tinham de circular pela “casa”, com um possível imperativo de “privacidade”. De fato, tentamos demonstrar, até agora, que a separação entre dentro e fora, feminino e masculino, não informava igualmente a reprodução de modelos sociais de comportamento, e os projetos de controle sobre o espaço de convívio “doméstico”, de homens sobre mulheres. E assim sendo, se havia uma “pressão social” para adequar as mulheres ao que a condição feminina pressupunha, essa pressão social devia se manifestar e obter seus resultados de forma muito heterogênea no espaço cotidiano da “casa”.

A noção de *privacidade* utilizada como *a priori* da reclusão feminina ao espaço interior, nos pareceu inadequada para lidar com os resultados dessa pressão sobre as mulheres dentro de “casa”. Em princípio, essa inadequação advinha do fato da *privacidade* ser uma noção anacrônica, uma premissa baseada em imperativos modernos de privacidade, relacionada ao espaço das casas (vide cap. 3). Falando de modo geral, o paradigma moderno de uma experiência de privacidade se liga a dois fatores: a propriedade privada e a vida privada; e baseia-se na separação bem definida entre o que pode acontecer no espaço íntimo da “casa”, e o que pode se dar diante daqueles que não convivem (como família nuclear) nesse espaço. Sobretudo, a privacidade é um imperativo da vida, um “lugar próprio” para os indivíduos em sua intimidade, oposto a um espaço público suspeito, intrometido, impessoal, do qual esses indivíduos tentam se proteger (Vainfas, 1996). Nesse sentido, é claro que a sociedade ateniense urbana do período clássico não conheceu um tal estilo de vida, fundado no imperativo de privacidade.

Mas Lisa Nevett (1999) fala em “um tipo de” privacidade. De acordo com ela, a “privacidade”, em uma “casa” grega, se basearia no controle dos encontros entre as mulheres da “casa” e os forasteiros, e não na separação entre homens e mulheres *per se*. Todavia, mesmo excluindo o convívio entre homens e mulheres de uma mesma “casa”, uma experiência de privacidade se definiria, sob esse ponto de vista, ainda no contexto das relações de gênero, como um *estilo* de vida “doméstico”. L. Nevett chega a esta definição, após uma análise da estrutura física da “casa”, relacionada a padrões de comportamento, combinada com a insistência das fontes literárias em centralizar na “casa” as relações de gênero.

Já os estudos de Michael Jameson (1993) sobre o espaço “doméstico” (as “casas”) gregas, sugerem conclusões sensivelmente diferentes. Por exemplo, o autor afirma que mais do que imperativos de gênero, a arquitetura das “casas” manifestava uma predisposição negativa com relação aos forasteiros, e ao mesmo tempo a coesão da família nuclear e a suspeição entre famílias. Jameson não confere nenhum peso às prerrogativas de gênero, e transfere a questão do controle do espaço às relações inter-familiares e ao receio dos “de fora”<sup>12</sup>. O autor formula suas conclusões a partir de uma análise conjunta de diferentes tipos de casas gregas, desde o período micênico, passando pela narrativa homérica, até o século IV a.C. O que ele tenta indicar é a força e a preeminência que os *oikoi* podiam ter nas cidades do período clássico. De fato, o autor mostra como os assentamentos urbanos coloniais parecem começar pela distribuição do espaço para a construção de “casas”, e não pela demarcação de lugares da vida pública, como praças ou prédios administrativos.

---

<sup>12</sup> - “A julgar pela arquitetura da casa grega, mais importante do que a distinção entre masculino e feminino para a concepção do espaço é a coesão da família nuclear, e a sua suspeição com relação a todas as outras famílias, freqüentemente descrita na literatura etnográfica sobre a Grécia moderna, mas igualmente provável

Ao conferir maior importância à influência das relações familiares e interfamiliares na disposição das casas, Jameson não se distancia tanto de L. Nevett: ambos vêem no espaço da “casa” um potencial controle, baseado na distinção de dois espaços de convívio, um dentro de “casa” e um fora de “casa”. Mas o autor não faz uso da noção de privacidade para dar a compreender esse “fechamento” quanto aos de fora, o que nos leva a constatar um “fato”: o uso da noção genérica de privacidade é motivado não pela análise do espaço da “casa” em si, como Nevett parece acreditar, mas por uma predisposição quanto às relações de gênero. Como L. Nevett aceita o princípio de separação das mulheres da “casa” dos forasteiros, isto induz a considerar o espaço da “casa” como espaço para uma privacidade feminina. Assim, o imperativo de privacidade não seria um imperativo social, nem um imperativo masculino, mas uma estratégia nas relações de gênero, para controlar os espaços freqüentados pelas mulheres. Em outras palavras, a privacidade seria uma imposição masculina aos usos femininos do espaço.

Mas nenhum dos testemunhos que discutimos até o presente momento, tentando fazer aparecer modos de uso do espaço “doméstico” e sua conexão com o gênero, nos proporcionou uma compreensão da privacidade como princípio configurador das “pedras” da “casa”. O *Econômico* propunha o lugar das mulheres como dentro de “casa”; não em um aposento específico, mas no interior dessa estrutura centrada na *aulé*, que caracterizava a “casa” grega. “Dentro” e “fora”, no *Econômico*, não se tocavam; eram complementares e excludentes. Por isso, não se colocava, como problema para a *oikonomia*, a necessidade de constituir, no “abrigo” que era a “casa”, um lugar de privacidade, baseado no controle do encontro entre os de dentro e os de fora. No universo da vida privada do *anèr kalòs kagathós*, nenhuma experiência de privacidade estava em jogo com relação à

---

para a Grécia clássica” Jameson, 1993: 106 (trad. do autor). Este ponto de vista é criticado em Nevett, 1994:

disposição e ao uso do espaço interior da “casa”. No modelo do *Econômico*, o que estava em jogo era uma operação de armazenamento e produção, que muitos autores atribuem a casas rurais (Pesando, 1987), e no entanto poderiam se referir também a casas urbanas (por exemplo, aquelas que tinham conexão com lojas e oficinas, onde seus habitantes trabalhavam).

O *Econômico* foi produzido em meados do século IV a. C., em um período que se distingue do século V anterior, pela maior “preeminência da vida privada” (Austin & Vidal-Naquet, 1984), o que significa que a vida privada do cidadão havia se transformado em dimensão de interações de sensível importância, dominando posições que antes eram características da “vida pública”. Para os historiadores e os arqueólogos, o fato de algumas casas gregas terem se tornado maiores, melhor divididas e as vezes bem mais ricamente decoradas no século IV a.C., seria uma prova de que espaços sociais antes públicos das interações entre homens, amigos e cidadãos, agora se transferiam para as “casas”. Mas isto, ao que parece, não se traduziu, em um texto “especular” como o de Xenofonte, em requisições de privacidade para definir espaços femininos ou masculinos na “casa” — o espaço interior feminino era regido, cuidado pela esposa, que não devia sair, mas também não precisava se esconder (ou ao menos o fato da mulher ter que restringir seu espaço na “casa” devido a presença de forasteiros ou de homens não interessava a Xenofonte) — . Ao contrário, a distribuição das atividades de produção, no tempo e no espaço, a necessidade de armazenar produtos e o controle sobre os escravos, a crer em Xenofonte, deveriam constituir o principal fundamento da disposição adequada do espaço da “casa”.

Já os dois temas iconográficos envolvendo a definição de papéis “domésticos” femininos — o armamento e partida do guerreiro e o gineceu —, confirmam

aquilo que Xenofonte deixa entrever: que o a mobilidade feminina dentro e fora de casa era um fato. Uma mediação entre “dentro” e “fora” se explorava nessas representações iconográficas, inteiramente sobre as prerrogativas femininas: porque a partida do guerreiro, para explicitar um modelo cívico masculino, precisava ancorar-se sobre papéis femininos na vida pública da comunidade, no âmbito das interações inter-familiares; e porque os “gineceus” podiam ser, em grande medida, modelos de auto-afirmação feminina para os que estavam “de fora”. Portanto, quer tenhamos em mente uma simbologia ligada aos papéis sociais femininos, ou um imaginário do feminino, quer procuremos por uma “pragmática” ligada ao uso do espaço “doméstico” pelas mulheres, nos parece difícil sustentar, para esse uso, um imperativo de privacidade, que ocupasse a todo momento o primeiro lugar nas preocupações quanto às mulheres, e das mulheres.

Se a privacidade não pode ser considerada princípio organizador dominante do espaço da “casa”, ela também precisa deixar de ser considerada uma noção genérica, o correlato de uma função, ou um estilo da vida social. O que havia, entre homens e mulheres nas negociações de espaço “dentro” da “casa” grega, não era “um tipo de” privacidade (a utilização dessa noção apenas confunde os fenômenos da requisição moderna de intimidade, e da pressão social sobre as mulheres de Atenas, para que “não vissem, não ouvissem, não falassem, não fossem faladas”). Havia um projeto de controle sobre a mobilidade feminina, cuja possibilidade de eficácia só poderia advir da maior ou menor pressão de uma sociedade “masculinizada” sobre as mulheres. Isto é muito distinto de um estilo de vida culturalmente definido e cristalizado nas formas arquitetônicas da “casa”, tal como a noção abstrata de *privacidade* nos induziria a considerar. Assim, não seria a sociedade urbana ateniense aquela que viveria, em um espaço de interações domésticas, sob o “signo” da privacidade (do desejo de afastamento dos “outros”); seriam as tentativas masculinas de controlar

especialmente a ação das mulheres, tentativas estas que *utilizavam* o espaço da “casa”, o fundamento de um imperativo de reclusão, fenômeno que não é correlato da “esfera privada”, ou da “vida privada” do homem cidadão (ao contrário do paradigma moderno de privacidade, que depende da propriedade privada e da vida privada).

Na Atenas clássica, falar das mulheres, mostrá-las, era “entrar” no horizonte da vida privada dos homens, dos chefes de família. Era mostrar, na “casa”, um espaço central, cindido entre “dentro” e “fora”, e “disputado” ou compartilhado entre homens e mulheres. Era tentar inscrever as mulheres ao espaço de dentro, sem no entanto poder contê-las, devido a vários fatores, dos quais discutimos alguns: a importância das prerrogativas econômicas femininas, a necessidade de mobilidade em sua maestria com os objetos, e enfim a mediação entre dentro e fora, entre “casa” e “cidade”, que as mulheres cidadãs eram chamadas a realizar de modo independente e próprio. Mas não encontramos no horizonte da vida privada, uma “privacidade” como estilo de vida masculino: os homens são hospitaleiros, hospedam seus pares, festejam com eles, os trazem para dentro de “casa”, auxiliam, aparecem, contribuem.

Por outro lado, o fato de que as mulheres ainda eram representadas dentro de “casa”, apesar da mediação que exerciam, ou da exteriorização a que estavam submetidas em certos casos, mereceria maior atenção. Pois, de fato, a porta da entrada parece ter delimitado uma clara fronteira entre dentro e fora, quer consideremos ou não “um tipo de” privacidade. A porta parece ter tido aí um papel fundamental. Ela era um sinal de peso para significar a presença de uma “casa” e no teatro, assim como na iconografia, portas duplas, ricamente trabalhadas, com imensos ferrolhos, entreabrindo-se com cuidado, demarcavam a passagem entre o lado de fora e o lado de dentro de uma “casa”. As paredes das casas poderiam ser perfuradas, tal sua fraqueza; em compensação, as portas eram firmes e bem

guardadas, por deuses das passagens (Hermes, Hécate, Apolo) e pelos escravos. Em algumas casas, essas portas não se abriam diretamente para uma *aulé*: podia haver um vestíbulo e uma outra porta.

Uma estrutura tão firme e às vezes imponente, se interpunha na passagem, entre os de dentro de “casa” e os de “fora”. Analisamos, no começo deste capítulo, as primeiras linhas do *Protágoras*, de Platão, em que o papel limitador da passagem a que servia a porta da “casa” de Cálias fazia com que Platão e seu amigo tivessem dificuldades em negociar a entrada; mas ao mesmo tempo, dentro de “casa” havia já uma multidão de *outsiders*. E ainda, a “casa” grega não era uma “fortaleza”: as paredes podiam ser furadas (Flacelière, s.d.), dando para a “casa” de vizinhos; os buracos das latrinas e da fumaça eram relativamente desprotegidos (vide *As Vespas*, de Aristófanes); e o centro das “casas” era um pátio aberto. O “problema” da separação entre dentro e fora parece ter se restringido à passagem das vias de circulação, das ruas; o *Econômico*, o *Protágoras*, *As Vespas*, textos diferentes, nos sugerem que o entrar e o sair pela porta da “rua” é que eram alvos de cuidado, e constituíam problema; não qualquer comunicação genérica entre “dentro” e “fora”.

Neste ponto, L. Nevett está sem dúvida no caminho correto, quando afirma que a *single entrance courtyard house* era tributária de uma necessidade de separação entre os de “casa” e os forasteiros ou os que vinham de fora, da rua (1999). Ao mesmo tempo, devia haver uma tensão bastante significativa no espaço da “casa”, na medida em que essa separação caminhava junto da vontade de receber e do imperativo de hospedar; a regularidade e a especialidade do *andrón* como aposento comprovam essa importância da acolhida aos de fora dentro de “casa”, que só fez aumentar ao longo do século IV a.C. Neste período, essa importância não aumenta simplesmente; ela muda de figura: o que antes

emergia de um imperativo da hospitalidade entre parentes e famílias, agora emergirá como um espaço de convívio substituindo diversas funções do espaço “público”. Tanto L. Nevett (1999) como Greco & Torelli (1983) apontam para uma “homogeneização” estrutural e decorativa da “casa” — principalmente da *aulé* e do *andrón* — com a arquitetura e os estilos antes aplicados apenas a prédios públicos urbanos.

Ora, as casas de Atenas, como aliás outras casas em todo o mundo grego, mostram uma outra peculiaridade do habitat urbano: normalmente as oficinas e as lojas eram aposentos da própria “casa”, às vezes claramente separados dela, às vezes difícil de discernir entre as ruínas do que poderia ter sido uma “casa”, mas também uma oficina. Pesquisas recentes referentes à Delos helenística, apontam para uma utilização do *andrón* como uma espécie de “escritório”, onde contratos eram selados (Siebert, 1998). É claro que não se pode generalizar essas funções para o período clássico, nem se pode divisá-las somente a partir da estrutura das “casas”. Entretanto, estas observações nos auxiliam não apenas a relativizar o modelo de uma *single entrance courtyard house* naquilo que ele pressupõe da funcionalidade da “casa”, mas ainda nos permite compreender os espaços de uma “casa” como diversificados em termo do uso. Assim, podemos dizer que não apenas pela via da hospitalidade, mas ainda pela via dos “negócios” mútuos, forasteiros deviam ter algum contato com membros da “casa”, embora não talvez com o espaço interno ou aposentos mais recônditos.

Que dizer então dos vizinhos? As casas urbanas da Atenas clássica eram grudadas, parede à parede. Em muitas das casas escavadas, podemos acompanhar uma evolução que leva à aglomeração ou à divisão, dos espaços da habitação ao longo de um século. Supondo que cada uma dessas casas era habitada por uma família de tipo nuclear, como poderíamos testar o ponto de vista de Michael Jameson (1993)? Até que ponto

poderia haver uma suspeição e um controle da passagem, com relação aos vizinhos? Desta forma, temos agora três situações que poderiam envolver encontros entre os habitantes de uma “casa” e os forasteiros: a hospitalidade (atingindo amigos e parentes, além de estrangeiros), o comércio e os negócios (envolvendo possíveis contatos entre membros da família e “fregueses” de uma loja ou oficina), as relações de vizinhança. Estas últimas provavelmente se constituíam como uma fonte de solidariedade entre mulheres (as festas das Adonias, por exemplo, envolviam toda uma vizinhança feminina; e Aristófanes explora, em peças como *Lisístrata* e *Assembléia das Mulheres*, as virtualidades políticas das solidariedades de vizinhança entre mulheres).

É claro que essas situações podiam ser controladas. Uma porta forte o suficiente, um escravo, um vestibulo e a construção de aposentos dentro de aposentos, poderiam diminuir as chances de contato. Mas este último tipo de construção, paradoxalmente, costuma caracterizar o *andrón*: de fato muitas vezes a disposição desse aposento parece sugerir que o que quer que acontecesse ali, requiritava um afastamento com relação aos habitantes da “casa” (Nevett, 1995). E além disso, se o *andrón* ficava muitas vezes mais perto da porta de entrada, e dava para a *aulé*, ele podia ser uma séria ameaça às atividades comuns dentro de “casa”. Mas quem deveria ser protegido: os convivas, os hóspedes, os “amigos” ou as mulheres?

Em suma: nos parece fora de dúvidas que a “casa” grega “típica”, tal como definida por L. Nevett (1999), e tal como estudada por ela, por M. Jameson (1991; 1993), Goldberg (1999) e outros, se dispunha de forma a diferenciar o interior do exterior, e construir assim espaços diferentes para o convívio e para as interações. Ao lado disso, essa “casa” grega “típica” manifestava em suas formas, um padrão de separação e de controle do acesso dos que vinham de fora (da rua). Ela era centrípeta, voltada para si mesma, a partir

da estrutura centralizadora da *aulé*. Entretanto, poucos espaços dessa “casa” grega se prestariam à “privacidade”; e paradoxalmente, se das mulheres se requisitava a reclusão, o afastamento dos de fora, era no *andrón*, e não no conjunto da “casa”, que se podia perceber uma necessidade de evitar olhares, de separar os eventos tanto dos de fora, quanto dos de dentro, algo que poderíamos comparar com uma “privacidade”.

A “privacidade” não era um estilo de vida, nem masculino, nem feminino. E se as mulheres sofriam a pressão de uma sociedade “masculinizada” para permanecer dentro de “casa” — o que constituía estrategicamente o espaço da “casa” como o centro das negociações cotidianas de espaço e gênero — isto não configurava uma reclusão a aposentos específicos, dada a mobilidade necessária em suas atividades comuns. Dependendo do status, da riqueza, a estrutura das casas e sua necessária interação com os de fora (hóspedes, clientes, vizinhos), poderia permitir uma maior ou menor separação e controle dessa separação, entre exterior e interior. E em diversos exemplos, o único aposento especializado da “casa” — o *andrón* — é que poderia ser analisado do ponto de vista da necessidade de “reclusão”.

Concluimos, assim, constatando que na disposição, assim como na utilização do espaço interior das casas, a combinação entre atividades femininas e atividades masculinas não tinha como ponto fundamental a separação, nem a segregação, de homens ou de mulheres. É certo que na cultura grega e em muitas outras culturas mediterrâneas, perdura até hoje uma diferenciação entre homens e mulheres, que se traduz, por exemplo, na “reserva” masculina dos espaços “públicos”, ou seja, dos lugares em que os homens interagem “ao ar-livre”, em grupos. Mas mesmo assim, não se pode concluir daí que na “casa”, quem precisava se recolher, limitar a passagem, esconder-se, eram as mulheres. Mais plausível seria explorar a hipótese de que a presença de “forasteiros” dentro de uma

“casa” favorecia a publicização desse espaço (uma metáforização do sentido do “público”), permitindo que alguns espaços como os da *aulé* ou o *andrón*, saíssem do circuito interior, do circuito do “dentro” de “casa”, e constituíssem lugares a parte, como se uma “parte” do público — “público” porque comum no sentido masculino, das relações políticas, de amizade, de patronagem — se apropriasse de um espaço *normalmente* percebido no horizonte da vida privada. Talvez isso explique porque as reuniões dos homens dentro de uma “casa” necessitavam, elas, de uma “privacidade”, ou seja, necessitavam de um espaço próprio, separado e, na medida do possível, bem escondido do resto da “casa”.

#### 5.4 - O espaço social das mulheres (“cidadãs”)

Dizer que a cidade das mulheres era pública ou privada deve estar fora de questão, pois as mulheres, quanto a esse discurso, eram *passivas*, ou seja, elas só “estavam” no privado, para os homens que respondiam por elas perante a *pólis*. A cidade das mulheres não podia ser pública, nem privada, se para elas não havia esferas de interesse público ou privado. De outro modo, podemos afirmar que a cidade em que as mulheres viviam no período clássico, e mesmo a cidade para cuja comunidade as “cidadãs” realizavam algumas atividades, principalmente religiosas, era uma cidade *doméstica*. Uma cidade de famílias que habitavam “casas”, que se interrelacionavam, dentre outras maneiras, pela troca de mulheres, mas também pelas solidariedades femininas e pela “comunhão” oferecida pelas festas e rituais. A cidade das mulheres era a “mesma” cidade da oração fúnebre de Péricles, na qual o orador aconselhava as mulheres de Atenas a não se deixarem falar, nem ouvir a voz. Para aquele homem político cujo nome foi ligado a um “século” da vida dos atenienses pela posteridade, devia ser importante limitar as possibilidades de ação feminina fora de

“casa”, reatualizando para isso um modelo de reclusão, recato e silêncio<sup>13</sup>. Se ele conseguiu unir, com seu discurso, palavras a atos, isto é uma outra história...

Uma história a respeito de como ou de o quanto podia recair sobre as mulheres cidadãs, o fardo de uma pressão social para mantê-las em espaços restritos, sob a esfera de influência dos homens a cujas casas elas pertenciam. De fato, entre as palavras taxativas de Péricles (*História da Guerra do Peloponeso*, II, 45,2), recomendando às viúvas que mantivessem o mérito de não se ouvir falar delas, e a indulgência da figura da complementaridade, utilizada por Xenofonte para caracterizar as relações de gênero no casamento, emerge a possibilidade de se perguntar se essa pressão social sobre as mulheres não teria diminuído, na passagem ao século IV a.C. Com isto não queremos sugerir que a sociedade políade tenha deixado de lado o controle sobre as mulheres, mas antes que este controle tenha sido, talvez, mais difícil, e assim mais negociado, no espaço cotidiano. E por que? Estariam por acaso os atenienses precisando “usar” com mais afinco aquela mediação que as mulheres realizavam, entre a “vida privada” e a *vida comum* ou entre o espaço cívico e o espaço habitado?

As mulheres tinham seus afazeres fora de casa. Vimos isto em parte ao discutirmos o ponto de vista de C. Sourvinou-Inwood sobre a independência das mulheres em suas atividades religiosas em prol da comunidade. Em termos econômicos (Mactoux, 1994), e não restritos a grupos aristocráticos, as mulheres na cidade podiam comprar e vender (não havia restrições a isso), embora não fossem totalmente responsáveis pelos seus bens (para isso, estavam sempre sob o domínio de um *kyrios*). Podiam ainda pertencer a grupos de dançarinas, prostitutas, *hetairai*. E suas relações eram muito mais abertas, sem o

---

<sup>13</sup> - “Enfim, se é preciso que eu evoque os méritos femininos, para aquelas que vão agora viver na viuvez, eu exprimirei tudo com um breve conselho: se vós não esquecerdes aquilo que é de vossa natureza, isto já será para vós uma grande glória; e o mesmo pode ser dito sobre aquelas em cujos méritos ou erros serão minimamente faladas entre os homens” (em Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, II, 45, 2)

“entreve” da cidadania: podemos supor que entre a grande maioria das mulheres que habitavam a cidade, as redes de solidariedade ultrapassavam o princípio da cidadania, que em última instância era a razão de ser de vários grupos e facções masculinas. Os estudos de História da Religião já demonstraram como as associações, os mistérios, uniam em seu seio mulheres, estrangeiros, escravos, sem distinção pela categoria do “cidadão” (Burkert, 1987)

Esta capacidade feminina em ultrapassar a referência estrita ao grupo dos cidadãos, é explorada no teatro de Aristófanes (Andrade, 1999), por exemplo na peça *Lisístrata*: só as mulheres gregas podem se unir para acabar com uma guerra entre gregos. As que “tomam de assalto” a Acrópole, nesta peça, são primeiro mulheres, utilizando seu poder sobre a atração sexual, se negando a deitar com seus maridos para pressionar os homens votarem a paz. Apenas quando essas mulheres “falam à cidade”, Lisístrata pode evocar um estatuto cidadão. Portanto, ao lado de uma independência cívica das mulheres cidadãs, teríamos que contar essa superação da condição cidadã ou não, que fundamentava o espaço social das mulheres na cidade.

Nesta superação, constrói-se para as mulheres a possibilidade de uma prática política, na vida cotidiana. Com efeito, mostramos como os conceitos de público e de privado, diziam respeito à organização de relações dominadas pelo gênero masculino e particularmente por aqueles que detinham o estatuto cidadão, ao menos no século V a.C. Ora, toda nossa concepção de cidadania e de participação política em uma cidade-estado se baseia, precisamente, na relação entre o público e o privado, e na preeminência de uma esfera pública da vida de um homem livre e cidadão. Tudo o que compreendemos como ação política, depende, em última instância, dos mecanismos sociais e institucionais de reprodução dessa “vida pública”, na qual os cidadãos podiam se encontrar e interagir nas formas da democracia, da oligarquia, etc. Entretanto, demonstramos, tomando por base uma

experiência da vida cotidiana urbana na Atenas clássica, quão frágeis podiam ser as fronteiras do reconhecimento das esferas públicas e privadas, diante das necessárias relações entre habitantes, em um espaço habitado — *kat' oikian*.

Acreditamos que qualquer questionamento que se faça sobre as práticas políticas das mulheres, práticas que conferiam a elas uma cidadania não institucional (a qual não estamos ainda preparados para caracterizar) na Atenas clássica, deve partir, primeiro, da perspectiva do modo de vida cotidiano, tal como se delineou neste nosso trabalho. E deve considerar, em segundo lugar, que o espaço da *pólis*, para essas mulheres que de alguma forma tinham o estatuto cidadão, era um espaço urbano, pontilhado por “casas” e trajetos, que se faziam nos casamentos, nos rituais, nas festas cívicas e funerais públicos (e privados), mas ainda nas suas atividades mais comuns. Deve-se colocar o problema do espaço social, do uso do espaço urbano, para se abordar uma possível cidadania feminina.

Mas ao encontrarmos um caminho para compreender essa cidadania, será que encontraremos também um modo de equacionar sua importância na vida das mulheres em Atenas e na cidade grega antiga em geral? Sabemos que o estatuto cidadão é indissolavelmente ligado à identidade masculina nas sociedades greco-romanas, mas no entanto devemos estar preparados para colocar em perspectiva mais este último paradigma, ao nos referirmos às mulheres. O fato de ser tão controversa a questão da cidadania e da ação feminina em uma *pólis*, é derivado do fato de nós mesmos não conseguirmos compreender uma atuação social efetiva, sem nos referirmos à cidadania. Qualquer que tenha sido o aspecto da “política” feminina na Atenas clássica, podemos suspeitar que a confirmação de um estatuto de cidadã e sua operação cotidiana, não era o começo, nem o fim dessa atuação política. Em síntese, a questão da política “no feminino” deve partir não do modelo ateniense de cidadania, mas sim do modo de uso dos espaços pelas mulheres na

“vida doméstica” e no contexto de uma operação política de “costura”, em uma cidade de habitantes.

Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

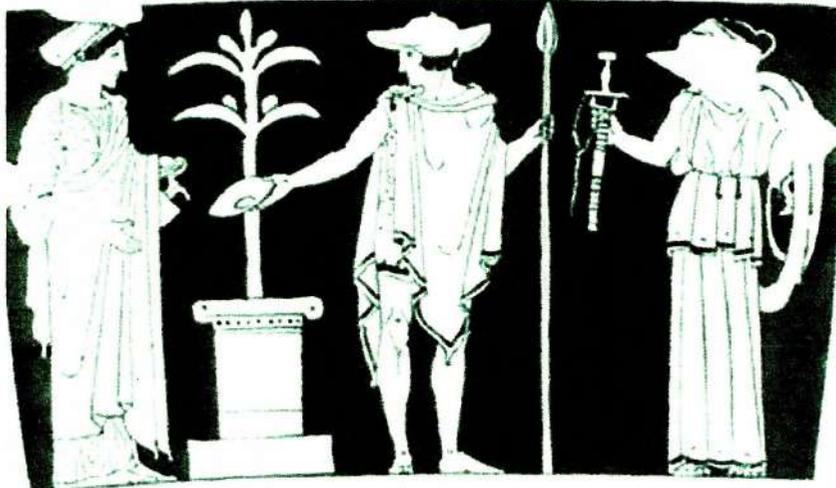


Fig.4

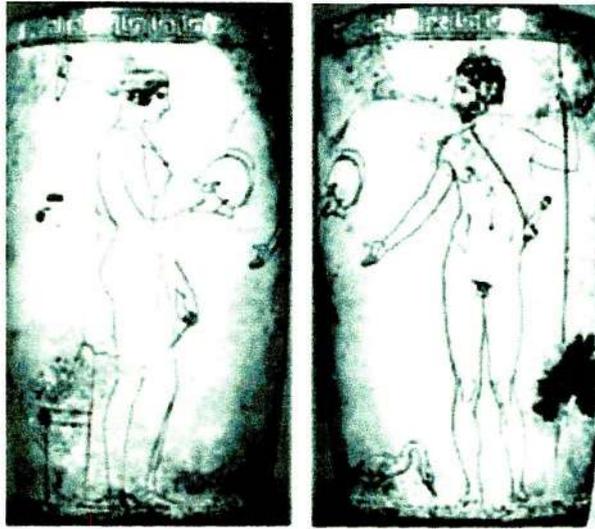


Fig. 5



Fig. 6



Fig.7

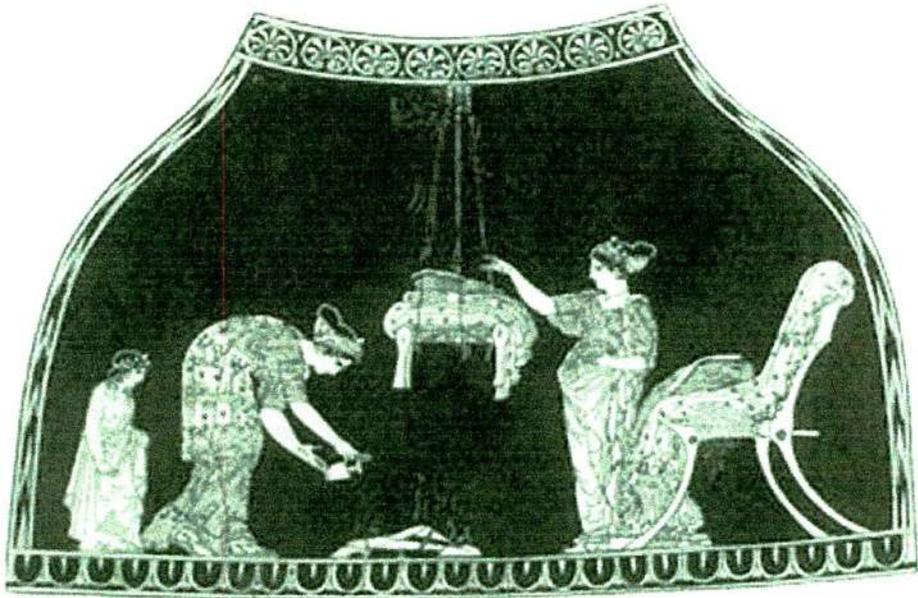


Fig. 8



## Conclusão:

### A “política” do cotidiano

Entre os testemunhos de Hesíodo e de Aristóteles, observamos a construção de uma experiência de “cotidiano” em sua ligação íntima com representações do espaço social. Ao longo de nosso estudo, repetimos uma mesma pergunta básica: de que modo o espaço, como vetor de formas de sociabilidade, era configurado no espaço-tempo da “vida em um dia”? Como “resposta” a esta questão, delineou-se não apenas a experiência de um cotidiano, mas a sua *estilização* na Atenas do período clássico, produzindo uma ligação íntima entre representações do espaço urbano como espaço vivido, e neste sentido “doméstico”, e o cotidiano como modo de vida. Se nosso enfoque privilegiasse apenas a hegemonia da dimensão política nos modos de conceber a *pólis* como espaço social, o *espaço doméstico*, por ser um “subproduto” desta hegemonia, tenderia a ser desconsiderado.

A aparente homogeneidade da pergunta não deve ser tomada como uma homogeneidade do campo de investigação. Como testemunhos, os autores que discutimos estão todos em lugares históricos diversos. Hesíodo, por exemplo, era um camponês de Ascra, na Beócia do século VII a.C. Ele nos coloca diante de uma experiência do cotidiano ritmada pelo emprego do tempo no interminável *pónos*. Mas em *Os Trabalhos e os Dias*, esse tempo empregado não era um tempo abstrato e sim um tempo humano, combinando atividades e relações; combinando as tarefas adequadas, com o modo adequado de

estabelecer vínculos sociais. No estabelecimento desses vínculos, entrava em conta particularmente o cômputo do próximo e do distante. A parentela aparecia genericamente como o grupo dos “distantes”, de quem não se podia esperar auxílio no momento apropriado. Os vizinhos perfaziam o grupo dos “próximos”, sobre quem as expectativas sociais, sugeridas em *Os Trabalhos e os Dias*, parecem ter recaído com maior positividade.

Em *Os Trabalhos e os Dias*, Hesíodo sugere, assim, a força social das solidariedades de vizinhança. Mas como compreender a ênfase nas solidariedades de vizinhança, se não estivermos já diante de uma experiência do espaço como lugar de habitação comum de um grupo, fator de integração de uma coletividade? E como contextualizar essas solidariedades de vizinhança, diante de algumas das reformas políticas que caracterizaram o processo de formação das *pólis* do período clássico? No caso das reformas de Clístenes em Atenas, por exemplo, o investimento na produção de um espaço político abstrato que garantisse a *isonomia* entre os participantes da coletividade dos cidadãos, representou também uma tentativa de enfraquecer o vínculo entre a participação nas decisões da coletividade e os laços de vizinhança.

A percepção do “urbano” em *Os Trabalhos e os Dias*, introduz-se como uma espécie de “não-lugar”, em meio a um mundo social cujas interações se definiam pelo próximo ou distante. Nessa correlação entre extensões espaciais, a cidade de Ascra não era nem próxima, nem distante. Não era, assim, um ponto de referência para o estabelecimento de relações sociais no “dia”. Em que medida estamos diante de um problema histórico ou de uma perspectiva rural sobre a “cidade”, ainda não podemos determinar. Mas sobre o “não-lugar” da cidade, assentava-se um poder decisório de “reis”, contestado pelo próprio poeta em nome de uma justiça divina e positiva, a *diké*. Esse poder judicial e político não aparecia, assim, tendo como ponto de aplicação um lugar próximo ou distante no espaço

habitado. Fora do espaço, a atração das “querelas da ágora” não deveria nem contar, nem influenciar, as relações sociais que o homem devia entreter no “dia”.

Esse modo de construir um espaço social no tempo cotidiano, prepara e contrasta com os modos de *estilizar* um cotidiano urbano na Atenas clássica. Prepara, porque demonstra a importância do espaço habitado na hierarquização das “prioridades”, em termos do relacionamento social; mostra a importância da vizinhança, o que é mais difícil de se observar nos textos literários da Atenas clássica. E no entanto, para a vida rural como para a vida urbana, é lícito sugerir que essas relações continuavam a ser prioritárias, mesmo mais prioritárias do que aquelas relações que passavam pelos canais “políticos”, envolvendo a coletividade de cidadãos. Basta discutir, por exemplo, as conclusões de S. Humphreys sobre a mediação entre “público” e “privado” na Atenas clássica (1983: 1-21), ou mesmo peças como *As Vespas* ou *As Aves*, de Aristófanes, para perceber que o advento da *pólis* pode ter segmentado o território habitado entre *ásty* e *chóra*, e as esferas de atuação do cidadão (em grande medida ideologicamente) entre *oïkos* e *pólis*, mas não produziu espaços correspondentes para as sociabilidades na vida comum.

Contrasta, porque não há, em os *Trabalhos e os Dias*, a exploração de um modo de vida cotidiano cujo *estilo* se produza ele mesmo a partir da construção de uma percepção do “urbano”. O emprego qualitativo do tempo da jornada não enfatiza uma qualidade específica do espaço habitado. De outra forma, o modo de vida cotidiano “usado” pelos autores da Atenas clássica aqui discutidos, depende da qualidade específica do espaço urbano, depende da diferença, senão do privilégio, desse espaço urbano sobre a espacialidade em geral; e se subordina ao aspecto político e cívico vinculado a esse espaço urbano.

Quer isto dizer que o modo de vida cotidiano tem uma data de nascimento? Não podemos chegar a afirmar isso. Contudo, podemos dizer que em solo urbano, no auge do período clássico ateniense, bem como no momento inicial de sua “crise” (isto é, da crise de um modelo político), os diversos autores que analisamos apresentam o “cada dia” como um modo diferente de viver a vida. Com isso, o que podemos observar, em solo urbano, em determinado momento da história de Atenas, é uma necessidade de considerar como separados um campo em que as relações sociais apareceriam como relações a cada dia, corriqueiras, da apropriação da *ásty* como fato político, como núcleo cívico de uma comunidade de cidadãos. O espaço-tempo dessa percepção era a vida comum, do habitante, que se algum dia fora, já não era mais simplesmente o cidadão. Este habitante colocava problemas cotidianos para a re-produção dos privilégios (simbólicos) dos cidadãos no espaço habitado (*espaço cívico*).

Vida urbana, portanto. No que se refere a uma experiência de “cotidiano”, nada sabemos quanto à vida rural, para além do que nos sugere Hesíodo. De fato, a reprodução de uma dimensão cotidiana da vida na *ásty*, ao menos no que concernia aos textos políticos da época clássica, era o contraponto, o substrato, e a “sobra” da reprodução dos discursos sobre o espaço político. Não se tratava de estruturar a vida social pela via do cotidiano, mas de se referir às interações nesse espaço altamente simbólico na *pólis*, que era a *ásty*; interações que não encontravam seu “lugar” em representações do público ou do privado, não encontravam seu lugar em modelos ideológicos de apropriação do espaço social pelos cidadãos.

Certamente, os autores que nos guiaram até essas conclusões eram todos cidadãos. O que reforça o ponto de vista: o modo de vida cotidiano era uma maneira de dar visibilidade a formas comuns das sociabilidades urbanas, enfatizando nelas muito do que se

esperava da cidade, como por exemplo na referência ao espaço de fruição. Mas também na referência ao aspecto sinalizador do espaço urbano ateniense. Nesses dois aspectos, temos duas dentre as muitas formas de se esperar uma certa funcionalidade do espaço urbano.

Funcional; mas para quem? E quando? Tomemos a oração fúnebre de Péricles, já que nela temos uma síntese desses dois aspectos, a sinalização e a fruição. Como dissemos, a oração fúnebre pronunciada por Péricles teve, segundo Tucídides, uma audiência diversificada. Tratava-se de exaltar os valores dos cidadãos mortos como valores da própria *patris*, mas tratava-se de fazê-lo para uma tal audiência, que não se compunha apenas de cidadãos de pleno direito, mas em grande medida englobava familiares sem cidadania, e mesmo “curiosos” de passagem: não era uma cerimônia fechada, e o próprio cemitério era um lugar de passagem, mais do que de “estada”. Portanto, certos valores comuns tinham que ser colocados em conta, valores que, naquele momento, criassem um elo entre a audiência geral e os presentes e ausentes elogiados, os cidadãos atenienses. Esta aproximação se operava no discurso de Péricles de duas maneiras básicas: primeiro, pelo “oferecimento” à sensibilidade dos presentes, de uma cidade de fruição, e de descanso; segundo, pela injunção ao olhar seletivo, ao contemplar a cidade — bem entendido, a *ásty* — fazendo dela um monumento vivo, diariamente, aos mortos em guerra pela grandeza de Atenas. Para isso, era preciso enfatizar uma certa operação sobre as operações cotidianas, definindo as escolhas que o grupo de cidadãos, que Péricles congregava como um grupo de *iguais* no civismo, oferecia a todos aqueles que partilhavam o cotidiano da cidade. A exceção, à qual essa oferta da fruição e do monumento não dizia respeito, era a do grupo das mulheres. Para elas, restava, segundo a oração fúnebre, o simples desaparecimento.

Essa ocasião dos funerais devia representar uma ocasião ideal para propor um consenso sobre a apropriação do espaço urbano. Conferindo a todos a possibilidade da

fruição, os cidadãos ganhavam a licença para enfatizar o privilégio do espaço cívico sobre o espaço habitado. O mesmo não acontecia no teatro, durante uma apresentação de Aristófanes. O comediógrafo oferecia aos espectadores um espetáculo “interativo”, no qual as idas e vindas, da cena ao teatro, eram freqüentes. Os próprios atenienses lá estavam para rir de si mesmos, rir de seus hábitos, costumes, injunções, paradigmas. O herói de ontem, era a vespa de hoje. Com a “mania de julgar”, Aristófanes deixava entrever não tanto um “fato” sobre a cidadania na prática, mas antes uma ruptura naquela unidade à qual ainda se reportava Péricles. No próprio espaço político, *As Vespas* colocava a falta de equilíbrio, contribuindo assim para desestruturar, mesmo que momentaneamente na experiência teatral, a crença na unidade da *politeía*. Talvez por isso o teatro de Aristófanes não só não se preocupasse em dirigir o olhar dos espectadores sobre uma cidade feita de “sinalizações”, como ainda fazia uso do cenário urbano para desfazer a “miragem” de uma unidade do corpo de cidadãos.

Em *As Aves*, do mesmo Aristófanes, a primeira “cidade ideal” fez ecoar, no espaço do teatro ao final do século V a.C., a idéia de fechar, regular passagem, controlar acesso, proporcionando com isso uma forma de sustento para os cidadãos fruidores e em inação. Observe-se que enquanto Péricles propunha o descanso a todos aqueles que estivessem em Atenas, Aristófanes, em *As Aves*, fazia do descanso um privilégio de cidadãos fruidores; fazia do descanso o corolário de um projeto de controle sobre o espaço somente urbano da cidade das aves.

Aristófanes conviveu com Sócrates e este último, a crer no testemunho dos diálogos socráticos de Platão ou Xenofonte, considerava que havia uma grande diferença entre a cidade dos habitantes e a cidade dos cidadãos, que ora passariam a ser vistos como “classe governante”. O que Aristófanes apresentava ao riso de todos os cidadãos ou não,

que quisessem assistir *As Aves*, era um privilégio da cidadania e não da elite de uma classe governante (cidadãos melhores entre cidadãos). As lições atribuídas a Sócrates, na mesma época, começavam a transportar essa idéia de privilégio sobre o espaço habitado para uma elite governante, uma elite cujo modelo (proposto) deveria ser o do *anèr kalòs kagathòs*, o homem belo e bom. No *Crítias*, por exemplo, Platão deixa clara a correlação entre controle do espaço e hegemonia de uma classe governante sobre os demais habitantes.

Os discípulos de Sócrates começaram, no início do século IV a.C., a gestar um modelo apropriado ao governo da cidade, um modelo ao mesmo tempo de uma nova coletividade de cidadãos, mas também e sutilmente, um modelo de interações cotidianas, em meio a uma coletividade de habitantes. Xenofonte e Aristóteles deram forma a essa maneira de pensar as relações sociais, uma maneira com “*status*” de teoria e assim, com pretensão de exemplo universal. Não nos cabe aqui voltar aos termos da proposição do modelo de controle do espaço, e reserva do direito de governar a uma elite de cidadãos, mas nos interessa concluir: modelo para quem? E por que?

Não se tratava de um modelo que pudesse ser colocado diante da audiência de Péricles; esta esperava ouvir (de novo), a estória de sua virtude coletiva, enquanto comunidade. A cidadania era uma virtude, em si, e um privilégio diante dos outros, a quem se oferecia, por conta, um banquete. Também não era um modelo para o público das comédias, porque estes queriam rir daquilo que, como cidadãos, não tinham (ou daquilo que a guerra forçou a descobrir que não tinham): um privilégio na vida comum. Descoberta a fragilidade de um laço identitário com o espaço habitado, restava ao grupo dos “privilegiados” a possibilidade de usar esse privilégio para justificar a prioridade cidadã na apropriação do espaço urbano, estabelecendo de uma vez por todas as prerrogativas de uma elite, pela via do controle sobre a mobilidade e os lugares de habitação. Portanto, essa elite

era “presenteada”, nos modelos da teoria política, com tentativas de reafirmar e consolidar pela via do cotidiano aquilo que não se podia conseguir (ainda) pela via do regime político ateniense: preponderar sobre os habitantes na *ásty*.

A teoria política do final do século V e do século IV a.C., demonstra que para se constituir uma classe governante, uma “classe política”, era preciso criar novas bases para a reprodução de uma hegemonia cotidiana sobre a cidade dos habitantes. Ela é fruto da necessidade de gerar um novo consenso, que desse à velha reivindicação “oligárquica” um sentido universalizante. Um consenso sobre como deveria ser organizada uma *pólis* e mais do que isso, sobre quem deveria controlar uma *pólis*. Podemos supor que as fórmulas anteriores, o discurso cívico, a perfeita identificação da comunidade política com o espaço da cidade, e o simbolismo do território e da centralidade da *ásty*, estavam perdendo a capacidade de equilibrar o privilégio da cidadania com as prerrogativas cotidianas dos cidadãos, nas interações sociais comuns. A existência da teoria política naquele momento, é por si só um testemunho de que estes “consensos” fundadores da democracia ateniense já não eram fáceis de negociar, provavelmente nem mesmo para os próprios “democratas”, na cidade dos habitantes.

De quem foi a idéia de recorrer às mulheres? Sem querer responder a uma tal pergunta, podemos notar uma primeira utilização da figura feminina para propor modelos de ação política no teatro, de Eurípides e de Aristófanes. Esses poetas levaram para o teatro o “operador feminino” que já se encontrava em ação desde os primórdios do século V a.C. na iconografia. Mas enquanto no teatro e na iconografia do século V, fazia-se falar as mulheres, promovendo-se com elas um diálogo entre a cidade dos cidadãos e o espaço habitado (*kat' oikian*), a teoria política do século IV reservou a elas um lugar *sui generis*. Entre Platão, Xenofonte, e Aristóteles, as mulheres se apresentaram ao discurso político

como guardiãs, como esposas complementares ao marido, como “parte” da casa do marido, com a qual se estabelecia uma relação entre iguais. Se Péricles podia dizer às viúvas e mães da cidade que elas deviam desaparecer do “espaço” da vida coletiva, a teoria política do século IV a.C. já não podia fazer o mesmo. A pergunta aqui não deve ser a de se o estatuto social das mulheres teria melhorado — há, de fato, inúmeros exemplos dentro dessa mesma teoria política para nos provar que não era esse o caso —, mas talvez a de com que sociedade se estava falando.

Para esta sociedade, o modelo de vida coletiva proposto no início do período clássico, havia se tornado, na prática, quase um paradoxo, originando assim a necessidade de se formular claramente novas proposições. Sobretudo, a incidência maior sobre perspectivas de controle do espaço habitado sugeria que os fundamentos da relação abstrata entre *pólis* e *politeía* já não preencheriam mais a função integradora, que estava na base das reformas de Clístenes. Isto abriu uma brecha para que pequenas “correções” na incidência da noção de cidadania ganhassem substância: se a *pólis* era inevitavelmente habitada por uma multidão, dizia Aristóteles, afim de preservar a unidade no espaço político devia-se, então, organizar a cidadania de modo a que ela recaísse, ainda como privilégio, sobre um grupo e não sobre “todos”.

Uma sociedade de habitantes, que viviam o espaço urbano como espaço habitado e para quem o paradigma dominante ainda era o do *espaço cívico*. De fato, não acreditamos poder desvincular a experiência do urbano na Antigüidade greco-romana, da experiência do civismo, sendo as cidades ao mesmo tempo espaço habitado e espaço político, mesmo que não mais independente de fato a partir de 322 a.C. A experiência cívica tem que ser levada em conta para a compreensão dos próprios termos em que se configurava uma relação entre espaço habitado, vida cotidiana, negociações de privilégios e

de *status* social. Como dissemos, entre habitantes o cidadão era também um habitante. E na medida em que o diálogo entre habitantes se fizesse crucial para a própria lógica de um “pressuposto militante”, seria o espaço habitado, e não apenas o espaço cívico, o campo escolhido para as negociações. Portanto, a aparição do espaço habitado nas discussões políticas do final do século V a.C., assim como a definição de certos parâmetros para uma *estilização* da vida cotidiana, da vida comum, explicam-se, em parte, por um contexto de reprodução de poderes sociais, de hegemonias e privilégios. Primeiro, definindo um estilo de vida urbano, modulado pelo “dia”. Segundo, propondo formas de “partilha” desse estilo cotidiano, que pudessem ser controladas ou pudessem aparecer como “benefícios”, dependentes da reiteração do prestígio social de uma elite.

O papel das mulheres no espaço social e na vida cotidiana era crucial para um diálogo entre o paradigma do *espaço cívico* e a cidade de habitantes. A “regularidade” da iconografia do Vº século a.C., tal como apontada por J. Bazant (1984), é significativa deste ponto, mostrando que este diálogo esteve em pauta mesmo no auge do período democrático ateniense. As manifestações poéticas e literárias, entretanto, fizeram uso dessas prerrogativas femininas sobre o espaço habitado apenas tardiamente, em um momento no qual o modelo de coletividade dominante estava em crise, no final da guerra do Peloponeso e ao longo do século IV a.C. E particularmente nos textos estudados por nós, não era (mais) questão ordenar que as mulheres desaparecessem dentro de “casa”. Reafirmava-se este lugar comum, mas no *Econômico* esta reafirmação vinha acompanhada de todo um conjunto de argumentações baseadas na complementaridade, na “sociedade”, na igualdade de condições intelectuais, etc., para convencer essas mulheres não a desaparecerem, mas a atuarem, em pessoa, *apenas* dentro de “casa”.

Teria diminuído, então, a pressão social sobre as mulheres atenienses? Ou teria diminuído a obviedade de um modelo de coletividade, no qual apenas os homens livres e cidadãos eram as figuras da atuação pública? Não acreditamos em uma diminuição da pressão social sobre as mulheres, a ponto de se poder afirmar que elas transitassem sem restrições. Acreditamos, outrossim, em um divórcio, de fato, entre o modelo de atuação política e o modelo de oposição entre gêneros no espaço social. Assim sendo, não é que as mulheres tivessem passado a “sair de casa” mais do que antes; é que agora este fato corriqueiro não era mais ou não podia mais ser, um ponto categórico da regulação do espaço pelos cidadãos na vida cotidiana. Já adiantamos uma explicação para isso, ao afirmar que, na crise do modelo político, os cidadãos precisaram ancorar na figura feminina as bases de novas propostas de consenso sobre o espaço cívico, e sua preeminência sobre o espaço habitado. Mas essa atuação do “operador” feminino nas interações cotidianas só seria possível, se subentendesse uma circulação de fato das mulheres entre o dentro e o fora da “casa”, entre casas, e nos diversos trajetos pelo espaço da cidade (até mesmo no trajeto em direção ao coração do espaço político, a crer nas situações risíveis levadas ao teatro por Aristófanes). Portanto, ao necessitar justamente dessa mobilidade feminina para negociar o *status* cidadão na vida cotidiana, os atenienses arriscavam-se a perder o controle não tanto sobre suas mulheres, mas sobre um modo de conceber o “gênero” como elemento organizador do espaço social, entre o dentro e o fora de uma “casa”. Assim, no final do século V a.C., a cidade masculina conferiu certa visibilidade a essa operação cotidiana das mulheres na cidade. E por isso mesmo, a teoria política do século IV a.C. investiu sobre as práticas femininas na vida doméstica, problematizando-as quer no sentido da reafirmação do modelo de reclusão, quer no sentido de conferir às relações de gênero o caráter de (aparente) igualdade e complementaridade.

Outro dos vetores sociais da preparação do modelo de “classe governante” da teoria política, pode ser percebido na visibilidade de um processo de liberação do espaço urbano das “amarras” do espaço cívico. No século IV a.C., em Atenas, comédias de Menandro exploram a sensibilidade do espaço urbano, no encontro cotidiano com o espaço empírico. Essas sensibilidades não serão obscurecidas e pelo contrário, serão cada vez mais elementos de composição de uma experiência da vida urbana, quando a “classe governante” deixar de se confundir, em Atenas, com aqueles que “habitam”, aqueles cujos *oïkoi* aprofundam suas raízes na terra ancestral. Cada vez mais a cidade que fará sentido para os habitantes (os praticantes do espaço urbano na vida cotidiana) será aquela da “multidão” (*plêthos tôn anthropôn*).

A “política” do cotidiano nunca foi menor diante da instituição política em que a *pólis* se transformou, após o século VI a.C. A história que acompanhamos aqui não é uma história de como o cotidiano fez sua entrada na vida social dos atenienses, mas uma história de como ele foi, primeiro *estilizado* na vida urbana, e depois *politizado*, em um contexto de interações entre habitantes. Em um dado momento, ao qual erroneamente damos o nome geral de “crise da *pólis*”, foi preciso negociar um *status* de cidadão em suas prerrogativas, com uma sociedade urbana cada vez menos preparada para aceitar a univocidade de um determinado modelo político e de *politeia*. A forma como os atenienses propuseram consensos diante dessa realidade, de crise não da sociedade em geral, mas de modelos de ação coletiva fundados na cidadania como privilégio sobre a apropriação do espaço habitado, deslocou o cenário das negociações do espaço político e “público” dos cidadãos, para o horizonte da vida privada, e para o *espaço doméstico*. Em consequência, o modelo social dos períodos posteriores, da *pólis* já não mais independente, tenderá a ser

bem mais complexo do que aquele da reclusão das mulheres, e da oposição entre público e privado em um espaço político que correspondia ao espaço social. A necessidade de intervenção em um espaço empírico, e de aparição do mesmo, será um dos ingredientes fundamentais da experiência social nas “cidades” do mundo helenístico e romano.

## Referências Iconográficas:

### Capítulo 4

#### Figura 1:

*Skyphós* ático de figuras vermelhas, 425-400 a.C. Malibu, J. Paul Getty Museum, inv. No. 85.AE.265.

Ref: Villanueva-Puig, 1992: 108

#### Figura 2:

Ânfora ática de figuras vermelhas, 475-425 a.C. London, British Museum, E 316; ARV2 857.6.

Ref: *Corpus Vasorum Antiquorum*. British Museum, 5, pr. 58, fig. 1 a-b.

### Capítulo 5

#### Figura 1:

Ânfora ática de figuras vermelhas. Aprox. 500 a.C. Munique, Antiquer Kleinkunst 2305 (J.411) - ARV2 (1963) 182,4.

Ref: *Enciclopedia dell'Arte Antica*. Roma, 1960: 373

#### Figura 2:

Lécito de figuras vermelhas. Aprox 450 a.C. Inscrição: *Iasimachos Kalos*. Palermo, Mormino Collection, V676; ARV2 1586; ARV2 641.83; Beazley Archive 207435.

Ref: Lissarrague, 1991: 186

#### Figura 3:

Cratera em sino ática de figuras vermelhas. Aprox. 425 a.C. Tübingen, Eberhard-Karls-Univ., Arch. Inst., S101344; Tübingen, Eberhard-Karls-Univ., Arch. Inst., E104; ARV2 603.35; Beazley Archive 206973.

Ref: Lissarrague, 1984: 41 (fig. 62)

#### Figura 4:

Lécito ático de fundo branco. Aprox 450 a.C. London, British Museum, D51; ARV2 1000.201 (1677); Beazley Archive 214023.

Ref: Boardman, 1989 (fig. 265)

#### Figura 5:

Hídria ática de figuras vermelhas, entre 475 e 425 a.C. NY, Metropolitan Museum, 17.230.15; ARV2 1104.16; Beazley Archive, 216183

Ref: Boardman, 1989 (fig. 193)

#### Figura 6:

*Pyxís* ática de figuras vermelhas, aprox. 460 a.C. London, British Museum, E 773; ARV2 805.89; Beazley Archive, 209970.

Ref: Lissarrague, 1991: 216

**Figura 7:**

Hidria ática de figuras vermelhas, de aprox. 440-30 a.C. Copenhagen, Nat. Mus. 153; ARV2, 1131.61; Beazley Archive, 214971

Ref: Williams, 1993: 96 (fig. 7.4)

**Figura 8:**

Chóus ático de figuras vermelhas, entre 450 e 400 a.C. Inscrição: *Ganimesdes Kalos*. New York (NY), Metropolitan Museum, GR1243 New York (NY), Metropolitan Museum, 75.2.11; ARV2, 1313.11, 1580; Beazley Archive, 220503.

Ref: Boardman, 1989 (fig. 288).

**Fontes Impressas\*:**

## ARISTÓFANES.

**Les Guêpes.** Texto estabelecido por Victor Coulon. Paris: Les Belles Lettres, 1926. (Grego/Francês; H. Van Daele)

**Les Oiseaux, Lysistrata.** Texto estabelecido por Victor Coulon. Paris: Les Belles Lettres, 1926. (Grego/Francês; H. Van Daele)

## ARISTÓTELES.

**Politique.** Estabelecido por Jean Aubonet. Paris: Les Belles Lettres, 1968. (Grego/Francês; J. Aubonet)

**Politics.** Estabelecido por H. Rackham. Cambridge: Loeb Classical Library, 1977. (Grego / Inglês; H. Rackham)

## EURÍPIDES.

**Les Troyennes - Iphigénie en Tauride - Electra.** Estabelecido por H. Grégoire e L. Parmentier. Paris: Les Belles Lettres, 1990. (Grego/francês; H. Grégoire e L. Parmentier)

---

\* Nossos agradecimentos aos mantenedores dos sites do projeto *Perseus* (<http://www.perseus.tufts.edu>), e do arquivo *Beazley* (<http://www.lannes.ashmol.ox.ac.uk/Vases/ASP/default.asp>), por terem tomado possível o nosso trabalho de pesquisa.

## HESÍODO.

**Les Travaux et les Jours.** Estabelecido por Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1986. (Grego/Francês; Paul Mazon)

**Os Trabalhos e os Dias.** Estabelecido por Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991. (Grego/Português; Mary C. N. Lafer)

## MENANDRO.

**La Samiene.** Estabelecido por J. M. Jacques. Paris: Les Belles Lettres, 1989. (Grego/Francês; J. M. Jacques)

## PLATÃO.

**Laws.** Estabelecido por R. G. Bury. Cambridge: Loeb Classical Library 1984. (Grego / Inglês; R. G. Bury)

**Protagoras.** Estabelecido por A. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1997. (Grego / Francês; A. Croiset)

**Timée, Critias.** Estabelecido por A. Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1985. (Grego / Francês; A. Rivaud).

## TUCÍDIDES.

**History of the Peloponesian War.** Estabelecido por C. F. Smith. Cambridge: Loeb Classical Library, 1984; 4 vols. (Grego/Inglês; C. F. Smith))

**Histoire de la Guerre du Péloponnèse.** Livros I e II. Estabelecido por Jacqueline de Romilly. Paris: Bouquins, 1990. (Francês; J. de Romilly)

## XENOFONTE.

**Économique.** Estabelecido por Pierre Chantraîne. Paris: Les Belles Lettres, 1949. (Grego/Francês; P. Chantraîne)

## Bibliografia:

- ALLISON, P. M. (ed.). (1999). *The Archaeology of Household Activities*. New York: Routledge.
- ANDRADE, M. M. (1994). *A "cidade das mulheres": alteridade do feminino e cidadania ateniense*. Niterói: UFF, Dissertação de Mestrado, 209 páginas.
- —————. (1998). "Uma Atenas das mulheres". IN: SILVA, F. C. T. (ed.). : *História e Imagem*. Rio de Janeiro: PPGHIS / CAPES, 333-347.
- —————. (1999). "Aristófanes e o tema da participação (política) da mulher em Atenas". *Phoînix*, 5, 263-280.
- AUGÉ, M. (1994). *Não-Lugares*. Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papyrus.
- AULT, B. A. & NEVETT, L. (1999). "Digging houses: archaeologies of classical and hellenistic greek domestic assemblages". IN: ALLISON, P. M. (ed.). *The Archaeology of Household Activities*. New York: Routledge, 43-56.
- BAILY, A. (1950). *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette.
- BAZANT, J. (1984). "Les vases athéniens et les réformes démocratiques". IN: : BÉRARD, C., BRON, C., et al. (ed.). *Images et Société en Grèce Ancienne*. : Lausanne: Cahiers d'Archeologie Romande, 33-40.
- —————. (1985). *Les Citoyens sur les Vases Athéniens du 6e. au 4e Siècles av. J C*. Praga: Academia.
- BÉRARD, C. & DURAND, J.-L. (1984). "Entrer en imagerie". IN: BÉRARD, C. (ed.). *La Cité des Images*. Religion et société en Grèce Antique. Paris: Fernand Nathan, 19-33.
- BOARDMAN, J. (1989). *Athenian Red Figure Vases*. London: Thames & Hudson.
- BURKERT, W. (1985). *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- —————. (1987). *Ancient Mystery Cults*. Cambridge: Harvard University Press.
- CAMERON, A. & KUHRT, A. (ed.). (1993). *Images of Women in Antiquity*. London: Routledge.
- CANTARELLA, E. (1987). *Pandora's Daughters*. the role and status of women in : greek and roman Antiquity. Baltimore: John Hopkins University Press.

- CARANDINI, A. (1984). *Arqueologia y Cultura Material*. Barcelona: Mitre.
- CASEVITZ, M. (1998). "Note sur le vocabulaire du privé et du public". *Ktéma*, 23, 39-45.
- CASSIN, B., LORAUX, N., et al. (1993). *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros*. Rio de Janeiro: ed. 34.
- CECCARELLI, P. (1992). "Le monde sauvage et la cité dans la comédie ancienne". *Études de Lettres*, 1, 23-37.
- CHANTRAÎNE, P. (1984). *Dictionnaire Éthimologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck
- CHEVITARESE, A. L. (1997). *Arqueologia, Antropologia e História Rural da Ática no Período Clássico*. Antropologia Social. São Paulo: USP, Doutorado, 2 vols.
- COHEN, D. (1989). "Seclusion separation and the status of women in classical Athens". *Greece and Rome*, 36, 1-15.
- COOK, R. M. (1997). *Greek Painted Pottery*. London: Routledge.
- COPPA, M. (1981). *Storia dell'Urbanistica*. Roma: Officina Ed. 2 vols.
- COX, C. A. (1998). *Household Interests. Property, marriage strategies and family dynamics in ancient Athens*. Princeton: Princeton University Press.
- DAVIES, J. K. (1993). *Democracy and Classical Greece*. London: Fontana.
- DE CERTEAU, M. et al.. (1990). *L'Invention du Quotidien*. Paris: Gallimard-Folio. 2 : vols.
- DEFRADAS, J. (1965). "Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point". : *L'Information Littéraire*, 4, 152-6.
- DE POLIGNAC, F. (1984). *La Naissance de la Cité Grecque*. Paris: La Découverte.
- DERRUAU, M. (1963). *Précis de Géographie Humaine*. Paris: Armand Colin.
- DETIENNE, M. & SISSA, G. (1990). *Os Deuses Gregos*. São Paulo: Cia das Letras.
- EHRENBERG, V. (1962). *The People of Aristophanes. A sociology of old attic comedy*. New York: Harvard University Press.
- —————. (1964). *The Greek State*. New York: Harvard University Press.
- ERATH, G. (1997). *Das Bild der Stadt in der Griechischen Flächenkunst*. Frankfurt: Peter Lang Verlag.
- FINLEY, M. I. (1977). "The Ancient City: from Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond". *Comparative Studies in Society and History*, 19, 305-327.
- —————. (1980). *A Economia Antiga*. Porto: Afrontamento.

- —————. (1996). *A Política no Mundo Antigo*. Lisboa: ed. 70.
- FLACELIÈRE, R. (s.d.). *A Vida Quotidiana dos Gregos no Século de Péricles*. Lisboa: ed. Livros do Brasil.
- FOUCAULT, M. (1984). *História da Sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal. Vol. 2: O Uso dos Prazeres.
- FOUCHARD, A. (1984). “Astos, Polités et Épichôrios chez Platon”. *Ktema*, 9, 185-204.
- —————. (1998). “Dèmosios et Dèmos: sur l'état grec”. *Ktema*, 23, 59-69.
- FOXHALL, L. (1989). “Household, gender and property in classical Athens”. : *Classical Quarterly*, 39, 22-44.
- FRONTISI-DUCROUX, F. (1995). *Au Miroir du Masque*. Paris: Flammarion.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D. (1995). *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes.
- GERNET, L. (1982). *Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris: Flammarion
- —————. (1982). *Droit et Institutions en Grèce Antique*. Paris: Flammarion.
- GIULIANO, A. (1978). *Urbanistica delle Città Greche*. Milano: Il Saggiatore.
- GLOTZ, G. (1953). *La Cité Grecque*. Paris: Albin Michel.
- GOLDBERG, M. Y. (1999). “Spatial and behavioural negotiation in classical athenian city houses”. IN: ALLISON, P. M. (ed.). *The Archaeology of Household : Activities*. New York: Routledge, 142-161.
- GOLDSCHMIDT, V. (1950). “Theologia”. *Revue des Études Grecques*, 20-42.
- GRANDJEAN, Y. (1996). “La maison grecque du Ve au IVe Siècle: tradition et : innovation”. IN: CARLIER, P. (ed.). *Le IVe Siècle av. J. C.* Nancy: ADRA/ De : Boccard, 293-313.
- —————. (1991). “A propos de la demeure d'Ischomachos”. IN: GOUTOWSKY, P. & BRISHE, C. (ed.). *Hellènika Symmikta*. Histoire, Archéologie, Épigraphie. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 67-83.
- GRECO, E. & TORELLI, M. (1983). *Storia dell'Urbanistica*. Il mondo greco. Roma: : Laterza.
- GREENE, K. (1986). *The Archaeology of the Roman Economy*. London: Brastford.
- HALL, E. T. (1990). *The Silent Language*. New York: Doubleday.

- HALM-TISSERANT, M. (1995). "Exo - Entos - de l'ambiguïté des portes et des fenêtres dans la peinture de vases grecque". *Révue d'Études Anciennes*. 97, 3-4, 473-503.
- HEATH, M. (1990). "Aristophanes and his rivals". *Greece and Rome*, XXXVII, 2, 143-158.
- HELLER, A. (1985). *O Cotidiano e a História*. Rio de Janeiro: Paz & Terra.
- HÖLSCHER, T. (1991). "The city of Athens: space, symbol, structure". IN: MOLHO, A., RAAFLAUB, K., et al. (ed.). *City States in Classical Antiquity and Mediaeval Italy*. Stuttgart: Franz Steiner, 355-380.
- HOEPFNER, W. & SCHWANDNER, E. L. (1994). *Haus und Stadt in Klassischen : Griechenland*. Munique: Deutscher Kunstverlag.
- HUMPHREYS, S. (1983). *The Family, Women and Death*. Comparative studies. : London: Routledge & Kegan Paul.
- JAMESON, M. (1991). "Private space and the greek city". IN: MURRAY, : O.&PRICE, S. (ed.). *The Greek City from Homer to Alexander*. Oxford: : Clarendon Press, 171-195.
- —————. (1993). "Domestic space in the greek city state". IN: KENT, S. (ed.). : *Domestic Architecture and the Use of Space*. Cambridge: Cambridge University : Press, 92-113.
- JUST, R. (1989). *Women in Athenian Law and Life*. London: Routledge.
- KATZ, M. A. (1995). "Ideology and the 'status of women' in ancient Greece". IN: : HAWLEY, L. & LEVICK, B. (ed.). *Women in Antiquity*. New assesments. : London: Routledge, 21-44.
- KENT, S. (ed.). (1993). *Domestic Architecture and the Use of Space*. Cambridge: : Cambridge university Press.
- KONSTAN, D. (1995). *Greek Comedy and Ideology*. Oxford: Oxford University Press.
- LAFER, M. C. N. (1991). "Os mitos: comentários". IN: Hesíodo. *Os Trabalhos e os Dias*. São Paulo: Iluminuras, 55-94.
- LEFEBVRE, H. (1958). *Critique de la Vie Quotidienne*. Introduction. Paris: L'Arche.
- —————. (1961). *Critique de la Vie Quotidienne*. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté. paris: L'Arche.
- —————. (1973). *La Production de L'Espace*. Paris: Anthropos.

- —————. (1991). *A Vida Cotidiana no Mundo Moderno*. São Paulo: Ática.
- LÉVÊCQUE, P. & VIDAL-NAQUET, P. (1983). *Clithéne, L'Athénien*. Paris: Macula.
- LÉTOUBLON, F. (1987). *Fonder une cité*. Ce que disent les langues anciennes et les :  
textes grecs ou latins sur la fondation des cités. Grenoble: ELLUG.
- LÉVY, E. (1983). "Astu et Polis dans l'Iliade". *Ktéma*, 8, 55-73.
- LISSARRAGUE, F. & THELAMON, F. (ed.). (1982). *Image et Céramique Grecque*.  
Rouen: Publications de L'Université de Rouen.
- LISSARRAGUE, F. (1984). "Autour du guerrier". IN: BÉRARD, C. (ed.). *La Cité des  
Images*. Religion et société en Grèce Antique. Paris: Fernand Nathan, 35-47.
- —————. (1990). "Vingt ans de vases grecs". *Métis*, V, 1-2, 205-224.
- —————. (1991). "Femmes au figuré". IN: DUBY, G., PERROT, M., et al.  
(ed.). *Histoire des Femmes en Occident*. Paris: Plon, V.1, 159-251.
- —————. (1995). "Women, boxes, containers: some signs and metaphors".  
IN: REEDER, E. (ed.). *Pandora*. Women in classical Greece. Princeton:  
Princeton : University Press, 91-101.
- —————, ROUILLARD, P., et al. (ed.). (1999). *Céramique et Peinture  
Grecque*. Modes d'emploi. Paris: La Documentation Française.
- LORAUX, N. (1981). *L'Invention d'Athènes*. Histoire de L'oraison funèbre dans la :  
cité classique. Paris: Mouton.
- —————. (1990). *Les Enfants D'Athéna*. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la  
division des sexes. Paris: La Découverte.
- MACTOUX, M.-M. (1994-1995). "Autour du travail au féminin". *Métis*, IX-X, 307-:  
314.
- MAFFRE, J. J. (1989). *A Vida na Grécia Clássica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MARCHESE, R. T. (ed.). (1983). *Aspects of Græco-Roman Urbanism*. Essays on the :  
classical city. Oxford: B.A.R.
- MARTIN, R. (1963). *Urbanisme dans la Grèce Antique*. Paris: A & J Picard.
- MARTINS, J. S. (1996). "Comentário IV: apontamentos sobre vida cotidiana e :  
História". *Anais do Museu Paulista*, 4, 49-58.
- —————. (1998). "O senso comum e a vida cotidiana". *Tempo Social*. São  
Paulo, USP, 10, 1, 1-8.

- MEIER, C. (1984). *Introduction à l'Anthropologie Politique de l'Antiquité Classique*. : Paris: PUF.
- MENESES, U. T. B. (1983). "A cultura material no estudo das sociedades antigas". : *Revista de História*. 115, jul-dez, 103-117.
- MOSSÉ, C. (1989). *Les Femmes dans l'Antiquité*. Paris: Seuil.
- MOON, W. G. (ed.). (1983). *Ancient Greek Art and Iconography*. Madison: University of Wisconsin Press.
- MURRAY, O. (ed.). (1990). *Symptica*. A symposium on the symposion. Oxford: : Clarendon Press.
- —————. (1990). "Symptotic history". IN: MURRAY, O. (ed.). *Symptica*. A symposium on the symposion. Oxford: Clarendon Press, 3-13.
- —————.& PRICE, S. (ed.). (1991). *The Greek City from Homer to Alexander*. Oxford: Oxford University Press.
- NEVETT, L. (1994). "Separation or seclusion? Towards an archaeological approach to investigating women in the greek household in the fifth to third centuries b. C.". : IN: PEARSON, M. P.& RICHARDS, C. (ed.). *Architecture and Order*. : Approaches to social space. London: Routledge, 98-112.
- —————. (1995). "Gender relations in the classical greek household: the : archaeological evidence". *Annual of the British School at Athens*, 90, 363-381.
- —————. (1999). *House and Society in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OWENS, E. J. (1991). *The City in the Greek and Roman World*. London: Routledge.
- OSBORNE, R. (1997). "Law, the democratic citizen and the representation of women in classical Athens". *Past and Present*, 155, 3-33.
- PESANDO, F. (1987). *Oikos e Ktesis*. La casa greca in età classica. Perugia: Quasar.
- —————. (1989). "L'età classica". IN: *La Casa dei Greci*. Milano: Longanen & C. : 92-192.
- PICARD, C. (1946). *La Vie dans la Grèce Classique*. Paris: P.U.F.
- POMEROY, S. (1975). *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*. Women in classical : Antiquity. New York: Schocken Books.
- —————. (1997). *Families in Classical and Hellenistic Greece*. Oxford: Clarendon Press.

- RAPOPORT, A. (1982). *The Meaning of the Built Environment: a nonverbal : communication approach*. Beverly Hills: Sage Publications.
- —————. (1993). "Systems of activities and systems of settings". IN: KENT, S. (ed.). *Domestic Architecture and The Use of Space*. Cambridge: Cambridge University Press, 9-20.
- RASMUSSEN, T. & SPIVEY, N. (ed.). (1991). *Looking at Greek Vases*. Cambridge: : Cambridge University Press.
- REDE, M. (1993). "Iconografia, História e Antiguidade grega I: tendências gerais". *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, Nova Série, 1, 263-285.
- REDFIELD, J. (1994). "O homem e a vida doméstica". IN: VERNANT, J.-P. (ed.). *O : Homem Grego*. Lisboa: edl Presença, 147-171.
- RICH, J. & WALLACE-HADRILL, A. (ed.). (1991). *City and Country in the Ancient : World*. London: Routledge.
- ROY, J. (1999). "*Polis and Oikos in classical Athens*". *Greece and Rome*, XLVI, 1, 1-17.
- SAHLINS, M. (1977). *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- —————. (1994). *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SCHMITT-PANTEL, P. (1990). "Sacrificial meal and symposion". IN: MURRAY, O. (ed.). *Symptica*. A symposium on the symposion. Oxford: Clarendon Press, : 14-33.
- —————. (1992). *La Cité au Banquet*. Histoire des repas publics dans les : cités grecques. Rome / Paris: École Française de Rome.
- SCHNAPP, A. (1994 - 1995). "De la cité des images à la cité dans l'image". *Métis*, IX-X, 209-218.
- SENNETT, R. (1994). *Flesh and Stone*. The body and the city in western civilization. London: Faber & Faber.
- SEREMETAKIS, N. (1993). "Durations of pain: the antiphony of death and women's power in southern Greece". IN: *Ritual, Power and the Body*. Historical perspectives on the representation of greek women. New York: Pella Publishing, 119-149.
- SIEBERT, G. (1998). "Vie publique et vie privée dans les maisons hellénistiques de Délos". *Ktema*, 23, 171-178.

- SOURVINOU-INWOOD, C. (1995). "Male and female, public and private, ancient : and modern". IN: REEDER, E. (ed.). *Pandora. Women in classical Greece.* : Princeton: Princeton University Press, 111- 121.
- SPARKES, B. A. (1996). *The Red and the black.* Studies in greek pottery. London: Routledge.
- THEML, N. (1998). *O Público e o Privado na Grécia, do VIII ao IV Século a.C.: o modelo ateniense.* Rio de Janeiro: Sete Letras.
- TILLEY, C. (1994). *A Phenomenology of Landscape. Places, paths and monuments.* : Providence: Berg Publishers.
- VAINFAS, R. (1996). "História da vida privada: dilemas, paradigmas, escalas". *Anais do Museu Paulista*, 4, 9-27.
- VERNANT, J. P. (1982). *As Origens do Pensamento Grego.* São Paulo: Difel.
- —————. (1990a). *Mito e Pensamento entre os gregos.* São Paulo: Paz e : Terra.
- —————. (1990b). "Espaço e organização política na Grécia Antiga". IN: : *Mito e Pensamento entre os Gregos.* São Paulo: Paz e Terra, 227-246.
- —————. (1990c). "Hestia-Hermes. Sobre a expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos.". IN: *Mito e Pensamento entre os Gregos.* Rio de : Janeiro: Paz e Terra, 151-192.
- —————. (1992). "O Mito prometéico em Hesíodo". IN: *Mito e Sociedade na Grécia Antiga.* Rio de janeiro: José Olímpio, 154-171
- VEYNE, P. (1984). "Os gregos conheceram a democracia?". *Diógenes*, 6, 57-82.
- VILLANUEVA-PUIG, M. C. (1992). *Images de la Vie Quotidienne en Grèce dans l'Antiquité.* Paris: Hachette.
- VON REDEN, S. (1995). "The Piraeus - a world apart". *Greece and Rome*, XLII, 1, : 24-37.
- WALKER, S. (1993). "Women and housing in classical Greece: the archaeological evidence". IN: CAMERON, A.&KUHRT, A. (ed.). *Images of Women in : Antiquity.* London: Routledge, 81-91.
- WILLIAMS, D. (1993). "Women on athenian vases: problems of interpretation". IN: CAMERON, A. & KUHRT, A. (ed.). *Images of Women in Antiquity.* London: Routledge, 92-106.
- WYCHERLEY, R. E. (1976). *How the greeks built cities.* London: MacMillan.

- —————. (1978). *The Stones of Athens*. Princeton: Princeton University : Press.
- ZACCARIA-RUGGIU, A. (1995). *Spazio Privato e Spazio Pubblico nella Città : Romana*. Roma: L'Erma.
- ZEITLIN, F. (1996). *Playing the Other*. Gender and Society in Classical Greek : Literature. Chicago: University of Chicago Press.