
RITOS FUNERÁRIOS E AS LEIS Suntuárias DA PÓLIS ATENIENSE

Paula Falcão Argôlo.

Introdução

A construção de tumbas ornamentadas por monumentos e estelas sempre foi parte essencial do complexo de rituais funerários atenienses. As escavações arqueológicas nos cemitérios da Ática mostraram que os artefatos funerários mais antigos remontam ao início da idade do ferro, distando aproximadamente seis séculos do ponto de partida de nosso estudo.^[i] Às diversas transformações estruturais ocorridas no mundo grego ao longo deste amplo período correspondem alterações constantes dos costumes funerários, reverberadas pelos artefatos da cultura material. Apesar das especificidades de cada período, a preocupação com a morte (*thánatos*) e com os mortos sempre esteve presente como um dado importante da cultura helênica.

Esse notável zelo dos gregos para com seus mortos consubstanciava-se nos ritos de lamentação, no enterro e nas manifestações rituais desempenhadas também na tumba que era, em geral, marcada por construções e objetos de diversos tipos. Ela não só abrigava o corpo inerte e constituía a nova morada do morto, como guardava um importante conteúdo simbólico, veiculando significados sobre o ritual da qual era subproduto e sobre as relações sociais nele envolvidas. Se constatamos que os ritos funerários eram elementos estruturais da sociedade grega, por que então optar pela análise da temática nos séculos VI e V a.C.?^[ii]

A documentação e o debate historiográfico disponíveis sobre este período são bons estímulos para a presente discussão. À medida que nos aproximamos do final do período arcaico em direção ao período clássico, a documentação se torna mais abundante e diversificada, no que se refere tanto à cultura material quanto às fontes escritas. Conforme veremos, da articulação desses testemunhos desponta um cenário bastante fértil onde se multiplicam novas hipóteses e questionamentos.

Consideráveis transformações nos costumes funerários ocorridas neste período apontam para um processo de intensificação do uso da morte com finalidades políticas; processo este reforçado com o ingresso da *pólis* como elemento regulador e

patrocinador de atividades anteriormente restritas ao âmbito privado. O momento histórico que abordaremos é marcado por um profundo questionamento da antiga tradição. Os funerais, até então conduzidos com exclusividade pelas famílias atenienses, deveriam recuar e ceder espaço para uma atividade funerária que, paulatinamente, passava a ser tutelada pela *pólis* e fundamentada nos valores democráticos que se afirmavam.

Nesse contexto se define o objeto deste artigo. Abordaremos duas ocasiões em que a *pólis*, através de legislações suntuárias, se fez presente nos funerais privados, restringindo o luxo e os gastos excessivos. Os registros que foram preservados são exíguos e encontram-se nas seguintes obras da Antigüidade: em Cícero, no livro dois das *Leis (De Legibus)*; em Plutarco, na obra *Vida de Sólon* e no pseudo-Demóstenes, no discurso *Contra Macartatus*.iii[iii] Apesar das sérias limitações proporcionadas pela documentação - por vezes imprecisa no conteúdo e problemática na datação - pretendemos recuperar o que os textos nos dizem acerca de cada uma das legislações e, com o apoio da historiografia sobre o assunto, avaliar seus respectivos desdobramentos sobre os rituais funerários e as relações sócio-políticas da *pólis* ateniense.

“Vestígios” de um ritual: artefatos funerários e sociedade

Antes de mais nada, precisamos deixar claro que a proposta de cotejar as informações trazidas pelos textos com o que a cultura material apresenta, nos exige algum discernimento sobre a natureza qualitativa de cada documentação. Seguindo a sugestão de Finley (1994), será importante não estabelecer hierarquias entre elas, privilegiando os dados arqueológicos em detrimento dos textuais, ou vice-versa, e sim, utilizá-las de forma complementar para responder às questões que serão levantadas.

A análise das leis suntuárias atenienses nos coloca diante da injunção de incorporar a cultura material ao estudo e de conceber os artefatos funerários como produtos e vetores das relações sociais (Meneses, 1983: 113).iv[iv] Nesse sentido, para além de sua materialidade, a tumba, os monumentos e os vasos votivos são repositórios importantes dos valores culturais que permeiam a sociedade a que pertencem. Os rituais dos quais resultaram os objetos funerários constituíam um meio de expressão singular da cultura ateniense. Como toda atividade ritual, eram ocasiões de explícita manipulação de um conhecimento simbólico que lhe era inerente, ou seja, a dinâmica de cada uma das ações rituais se desenvolvia segundo uma lógica que conferia sentido ao sistema ritual como um todo (Morris, 1992: 9).

Sob esta perspectiva, portanto, “sejam quais forem as questões que tivermos em mente quando olhamos para as tumbas - religioso, político, econômico, social e

artístico - a análise dos enterros é a análise de uma ação simbólica (...)...através da qual as pessoas desvelam a estrutura social em que estão inseridas”, os aspectos de seu cotidiano, suas crenças, mitos e valores (Morris, 1992: 1). Os rituais deixam, assim, de estar associados unicamente ao universo religioso e passam a englobar as várias esferas da vida social. O contexto funerário concebido dessa forma totalizante, abre possibilidades de discutir as implicações da morte em outros domínios e ilumina questões como *status*, hierarquias políticas, diferenciação social e conflitos ideológicos (Meneses, 1983: 116; Morris, 1992: 2).

Dito isto, vejamos a seguir como as legislações suntuárias, quando entrecruzadas com os enterros atenienses, descortinam o processo de redefinição das prerrogativas político-ideológicas durante a emergência e afirmação da democracia em Atenas.

Práticas funerárias sob controle da pólis

A primeira legislação suntuária

A primeira legislação, mencionada por Plutarco, é atribuída ao legislador Sólon, escolhido pelos atenienses em 594 e encarregado da tarefa de empreender reformas e solucionar os problemas de ordem política e econômica em Atenas. O autor do documento viveu entre o primeiro e o segundo século d. C. e os ensaios biográficos sobre os grandes estadistas gregos e romanos, as *Vidas Paralelas*, foram escritos no primeiro quartel do segundo século d. C. Este grande intervalo existente entre o autor e os eventos que ele descreve dificulta muito a interpretação de seus escritos. No caso em questão, a distância é de quase sete séculos e a exigüidade de outros relatos referindo-se às leis funerárias de Sólon nos impede de localizar possíveis interpolações que o texto original possa ter sofrido ao longo deste tempo.

De acordo com Plutarco (*Solon*, 21.4-5) a legislação determinava o controle das lamentações do morto, conduzidas pelas mulheres, condenando atitudes exageradas como prantos, gritos e lacerações. Fazia restrições à indumentária feminina, à qualidade e quantidade excessiva de comida e bebida levadas no cortejo fúnebre (“não podiam custar mais do que um óbulo”) e limitava o tamanho da cesta de oferendas. As leis proibiam também o sacrifício de animais na tumba; todas as visitas aos túmulos de não familiares, exceto as que se faziam por ocasião de enterros, foram igualmente vetadas.

Uma outra passagem, presente no discurso jurídico *Contra Macartatus* (43.62) - atribuído a um pseudo-Demóstenes - nos informa a respeito dessa mesma lei

suntuária. A partir dela, sabemos que a *próthesis* (ritual de lamentação do corpo) deveria ocorrer no interior do *oikos* e o cortejo fúnebre em direção ao cemitério, a *ekphorá*, deveria acontecer no dia seguinte, saindo antes do nascer do sol e encabeçado sempre por homens. A participação na procissão e no ritual de inumação era vedada às mulheres que não se enquadrassem nos seguintes critérios: terem mais de 60 anos ou estarem ligadas ao morto como filha, esposa, mãe ou prima até segundo grau.

Observamos, a partir das duas passagens, que essa legislação do início do sexto século recaiu sobre a ostentação nos funerais e especialmente sobre as mulheres, podendo ser interpretada como uma tentativa de normatizar os comportamentos que não se adequavam às mudanças que Sólon almejava empreender com o conjunto de suas reformas. Sally Humphreys (1983) considera que as leis suntuárias de Sólon foram providências tomadas para evitar os funerais das famílias dos *kaloì kagathoí*, ocasiões marcadas pela exibição maciça de riquezas e por atitudes extravagantes que reforçavam as relações pessoais entre os homens *bem-nascidos* e o prestígio político destes perante a comunidade cívica. Vistos dessa maneira, os funerais seriam, portanto, rituais que procuravam renovar a ordem familiar, rompida pela morte, e assegurar, no plano social, a superioridade desses grupos familiares que se distinguiam pelo nascimento (Humphreys, 1983: 85-87).

As medidas restritivas elencadas acima referiam-se somente aos funerais, como prova o silêncio das leis em relação à suntuosidade das estelas e dos monumentos.^{v[v]} As sepulturas construídas após a lei continuaram chamando atenção por comportarem marcos tumulares colossais: *kouroivi[vi]* imensos, grandes estelas esculpidas em alto relevo ou, na ausência de marcos, enormes montículos de terra. A afirmação de Morris de que “encontramos no sexto século tantas esculturas funerárias quanto sepulturas” (1992: 128) revela que a legislação descrita por Plutarco e no pseudo-Demóstenes é compatível com os vestígios materiais provenientes dos cemitérios áticos, sobretudo o Cerâmico.

Os documentos escritos nada mencionam sobre os resultados dessas leis ou sobre prováveis dispositivos criados para garantir que elas fossem cumpridas, como, por exemplo, formas de fiscalização e punições impostas aos transgressores. Por este motivo, é muito difícil precisar a repercussão das determinações legais sobre as condutas individuais. O silêncio das fontes escritas a esse respeito é discretamente interrompido por uma iconografia indiciária. Várias imagens representadas em *loutrophoroi* - vasos de contexto funerário até o primeiro quartel do quinto século - têm como temática principal a *próthesis* e exibem cenas em que as mulheres, em pequenos grupos, aparecem se lacerando e entoando cantos rituais, dois comportamentos

proibidos pela legislação. Como essas cenas estão ambientadas em âmbito privado, parece razoável supor que as lamentações exacerbadas teriam sido proibidas apenas na esfera pública, durante a *ekphorá* e o enterro, sem, contudo, sofrer nenhuma restrição quando realizadas no interior da casa (Shapiro, 1991: 630).

As dificuldades de se analisar o impacto da legislação sobre as estruturas familiares atenienses no período arcaico é abordada por Sarah Pomeroy (1997). A autora tece várias críticas à idéia de que as legislações eram facilmente aceitas pelos meios sociais, operando mudanças rápidas e atingindo os objetivos a que se propunham inicialmente. Para ela, este tipo de interpretação dos códigos de leis da Antigüidade empobrece a compreensão de suas reais implicações históricas, sobretudo quando se tratam de casos como práticas funerárias e cerimônias religiosas, dimensões pouco sujeitas a absorvê-las prontamente (Pomeroy, 1997: 101). É errônea também a ênfase dada à concepção das leis funerárias enquanto mecanismos restritivos da *pólis* que visavam por fim à dominação política e ideológica exercida pelos *génévii*[vii]. Pomeroy desconstrói vigorosamente esta idéia argumentando que a estrutura social formada por enormes clãs aristocráticos, que controlavam questões da vida política e religiosa, não é de forma alguma adequada à Grécia arcaica e corresponde, na realidade, a um modelo criado por Fustel de Coulanges e há muito superado.viii[viii] Nesse sentido, a legislação suntuária de Sólon não teria afetado uma estrutura familiar constituída por associações extensivas muito poderosas e unificadas por uma identidade religiosa. Ela estaria muito mais voltada para a disciplinarização de *grupos nucleares* em relação à exibição pública e aos gastos adequados a um funeral (1997: 102-103).

Vimos, assim, que a legislação soloniana atingiu parcialmente a dinâmica do ritual funerário ateniense, porquanto seus esforços concentraram-se apenas no sentido de controlar as manifestações de pesar e alguns gastos excessivos durante os funerais. Cabe salientar novamente o significativo apelo das leis à correção da conduta feminina e à aparição das mulheres em público. As duas passagens não deixam dúvidas de que eram elas os atores principais dos ritos funerários, especialmente nas lamentações, onde, por questões culturais, os homens não podiam entrar em contato com o cadáver.ix[ix] A atuação destacada das mulheres nos rituais, ainda que referendada por figuras masculinas, sobrepujava a participação dos homens, abrindo brechas e oportunidades de escape às rígidas divisões e hierarquias do papéis familiares, fundados na polarização feminino/masculino. Mesmo que não se possa afirmar que a lei foi dirigida especialmente às mulheres, ela acabou respondendo duramente às possibilidades de articulação de táticas femininas.x[x]

A legislação *post aliquanto*: restrições e “reações”

A segunda lei suntuária foi documentada apenas por Cícero, no livro dois das *Leis*. Assim como Plutarco, o autor romano escreve no primeiro século d. C., se tratando, pois, de alguém que narra fatos passados com um distanciamento espaço-temporal muito amplo. Cícero resgata as três legislações suntuárias atenienses de que tem conhecimento com o propósito de compará-las às proibições determinadas em Roma pela Lei das Doze Tábuas, as quais, não só faziam alusão ao controle dos gastos com funerais, como, segundo o autor, teriam sido inspiradas nas normas promulgadas por Sólon. Fora o que é mencionado por Cícero, nada mais se sabe sobre essa lei, chamada pelos historiadores de “lei *post aliquanto*”. Vejamos, então, o que ele nos diz:

“algum tempo depois[xi][xi] [das leis de Sólon] devido ao enorme tamanho das tumbas que agora vemos no Cerâmico, ficou determinado por lei que ninguém deveria construir uma sepultura que exigisse mais trabalho do que aquele que dez homens pudessem completar em três dias. Também não eram permitidos adornar a tumba com opus tectorium[xii][xii] nem erigir pilares[xiii][xiii] sobre elas. Discursos que louvassem o morto também foram proibidos, exceto nos funerais públicos, onde atuavam oradores oficialmente apontados para este propósito. Foi proibida, ainda, a aglomeração de um grande número de homens e mulheres, com o intuito de limitar o pranto presente nas lamentações...”

(Cícero. *De Legibus*, ii 26.64-65)

Apesar de breve, essa descrição oferece elementos para a discussão de alguns aspectos importantes. Em termos cronológicos, a passagem é extremamente vaga e, por si só, fornece indícios insuficientes para a datação da lei, mesmo que aproximada. Sabe-se apenas que ela é posterior a Sólon e antecede a lei de Demétrio de Falero, de 317/6. Grande parte dos historiadores acreditam que ela tenha sido promulgada por Clístenes ou algumas décadas depois por Temístocles. Embora não haja um consenso sobre a questão, ela costuma ser inscrita entre 510-480, período para o qual os dados arqueológicos atestam a ocorrência de mudanças efetivas nas práticas funerárias atenienses. (Humphreys, 1983; Garland, 1985). Por volta de 500, cessaram-se as construções de túmulos monumentais. As estelas funerárias e os *kouroi* foram se tornando escassos até praticamente desaparecerem entre 490-80 (Humphreys, 1983; Morris, 1992: 129; Shapiro, 1991: 646-7). Este quadro começou a se modificar com o desenrolar da guerra do Peloponeso: em ca. 425 as estelas funerárias reapareceram

em profusão sobre as tumbas do Cerâmico, colocando fim ao período de restrição instaurado nas primeiras décadas do século. Articulando as informações de Cícero com o que a Arqueologia revelou, parece bastante razoável interpretar a legislação “*post aliquanto*” como um fator de suma importância no processo de transformações da estrutura funerária ateniense.

É interessante notar que processos de restrições à exibição, semelhantes e simultâneos ao de Atenas, ocorreram ao longo de todo o Egeu, a exceção de Esparta (Morris, 1992: 145-6). Tal fato suscita duas questões principais: 1) como explicar o desencadeamento deste fenômeno pan-helênico entre ca. 500-425?; 2) por que este ciclo de controle se esgotou em Atenas e nas demais *pólis* gregas praticamente na mesma época? Por que não antes ou depois? Baseando-se na abordagem do arqueólogo Collin Renfrew sobre os ciclos de ostentação - na qual ele distingue as estruturas sociais em que prevalecem interesses coletivos daquelas orientadas para os interesses particulares -, Ian Morris esclarece:

“(...)...o quinto século foi um período em que a ostentação foi silenciada em toda a Grécia como parte de um **forte ideal coletivo**xiv[xiv]...(...). A noção de “ideal coletivo” teria adquirido significados muito diferentes em Esparta, Atenas, na Tessália e na Cócira, mas em todos os casos estamos lidando com o fato de que rituais criaram estruturas sociais mais igualitárias e solidárias do que as do sexto e quarto séculos. O enfraquecimento deste ideal foi um complexo processo, melhor compreendido como uma perda paulatina dos elos comunitários que davam coesão à pólis, ao invés de um fim abrupto de um ciclo histórico de exibições voltadas para os interesses públicos.(...)” (Morris, 1992: 153)

Em Atenas, o advento deste ideal coletivo foi *sui generis* quando comparado ao desenvolvimento político das demais *pólis* gregas. O caso dos funerais públicos é exemplar nesse sentido. A criação dos funerais públicosxv[xv] (*pátrios nómos*) em honra aos cidadãos tombados em combate, representou uma ruptura da *pólis* ateniense com o costume grego de sepultamento em campo de batalha (Loraux, 1994: 40). Instituídos em torno de 500, compreendiam a *próthesis* e a *ekphorá*, etapas dos funerais privados, e um enterro coletivo no *Demósion Séma*, área do Cerâmico reservada exclusivamente para este propósito. O túmulo continha monumentos que apresentavam em relevo cenas de combate e um epigrama em glória aos mortos do ano em sua base. Os mortos eram louvados através do *logós epitáphios*xvi[xvi], discurso fúnebre proferido por oradores “oficialmente nomeados”, segundo a passagem de Cícero.

Enquanto a legislação suntuária limitava as lamentações e proibia as construções suntuosas dos funerais privados, a *pólis* se apropriava dos mortos para exaltar, com muita pompa e circunstância, a virtuosa comunidade dos cidadãos

atenienses e anular todas as distinções, individuais ou familiares, econômicas e sociais, incompatíveis com o desenvolvimento pleno dos princípios democráticos (Loraux, 1994: 43).

Outro importante elemento específico deste período é o aparecimento dos *lécitos de fundo branco*, vasos figurados que ganharam notoriedade nas tumbas do Cerâmico a partir de 470. Substituindo as estelas, proibidas por lei, os *lécitos* passaram ser utilizados como *monumentos*, com a tarefa principal de dar visibilidade aos túmulos privados e veicular aos passantes uma propaganda sobre a virtuosidade do morto ali enterrado, razão pela qual ele deveria ser lembrado. As arquetípicas representações funerárias do período arcaico eram muito eficazes nesse sentido: conferiam ao morto atributos aristocráticos e declaravam com veemência a preponderância do grupo ao qual ele pertencia. As construções monumentais, eram erigidas para que os que com elas interagissem tomassem conhecimento do funeral que ali acontecera, dignificassem a memória do morto e reconhecessem a distinção de sua família (Meyer, 1993: 107). No entanto, faltava aos vasos do quinto século faltava o apelo visual dos antigos marcos tumulares. Por este motivo, essas novas tentativas de acentuar o pertencimento social do morto devem ter sido inócuas ou ao menos não tão bem sucedidas quanto as de outrora (Humphreys, 1983: 105).

A nova situação - em que as sepulturas tornaram-se mais simples e deixaram de ser um meio privilegiado de ostentação e propaganda das famílias abastadas - demonstra que a lei *post aliquanto* e os funerais públicos interferiram diretamente no processo de construção de memória dos mortos pelos seus familiares, uma prerrogativa respaldada em uma antiga tradição (*nómos*). Determinando o fim do legado dos grupos aristocráticos, unidos por fortes laços de reciprocidade entre seus integrantes, a *pólis* decretou a primazia do *nós* sobre o *eu*. Sobre a relação que se estabelece entre a *pólis* e as famílias aristocráticas, Loraux afirma categoricamente:

“(...)... a margem deixada à iniciativa das famílias é singularmente reduzida, e os monumentos do Cerâmico, símbolos da unidade cívica e militar da pólis ateniense, evidenciam esta desconfiança, ou mesmo, esta exclusão.(...)...(.) Substituindo-se à família, ou atribuindo-lhe uma área de ação bastante delimitada, a comunidade mantém, portanto, os parentes dos mortos a boa distância: nos funerais da época clássica, não há espaço nem para o “decreto de consolação”, através dos quais as cidades-Estado helênicas honram suas famílias, nem para a exaltação da felicidade familiar...(.).” (Loraux, 1994: 44-45)

Vemos, pois, a morte e seus rituais se tornarem importantes negócios de Estado, com a *pólis* adentrando o espaço das famílias e delimitando suas ações: elas são compelidas a ceder seus mortos para que a cidade, através dos rituais e discursos, reencontre-se a si própria (Loraux, 1994: 21).

Os *kaloì kagathoí*, ultrajados pela perda de direitos tradicionais, responderam de forma inusitada à essa nova realidade, como sinaliza a trajetória de consumo dos *lécitos* no quinto século. Os vasos sofreram novos *usos* e foram investidos de outros papéis. Na ausência de estelas funerárias, tornaram-se memoriais alternativos, responsáveis por dar continuidade ao processo de construção da memória e preservar o canal de comunicação entre os vivos e os mortos, garantindo à família o elo perene entre passado e presente. Além desse sentido sagrado, o emprego inesperado de tais vasos trouxe consigo um forte conteúdo político, posto que expressavam a insatisfação das famílias aristocráticas frente à forma de governo democrática. Em síntese, a partir das interdições da *pólis*, realizadas em nome do ideal democrático, os grupos mais abastados buscaram, através de um reemprego tático dos *lécitos de fundo branco*, legitimar seus valores aristocráticos e rivalizar com o sistema político constituído. A iconografia desses vasos é sintomática: as imagens parecem querer rememorar um passado ainda não tão distante, no qual as famílias não tinham suas atitudes cerceadas durante o desempenho das práticas funerárias.

Cabe notar, finalmente, que a legislação atestada por Cícero não se dirigiu de forma tão enfática ao controle das manifestações femininas nos rituais, como observamos na primeira legislação suntuária. Os funerais públicos, por outro lado, foram determinantes. O papel das mulheres se restringia às lamentações e sua presença era tolerada somente junto ao túmulo, nunca durante o cortejo. Situadas à margem do *pátrios nómos* - celebração de caráter político e militar, portanto, *assunto de homens* (Loraux, 1994: 44) -, elas foram representadas com freqüência nos *lécitos*, o que nos remete à questão da própria presença das mulheres nos rituais funerários. Para as famílias que compravam os vasos, as mulheres deveriam, mais do que nunca, cumprir seu papel com destreza. Em um contexto em que muitas famílias estavam literalmente perdendo seus mortos, as que tinham a oportunidade de prestar as últimas homenagens, valorizavam a habilidade feminina em lidar com a perigosa poluição, restabelecer a ordem doméstica e cultivar o elo entre o *oikos* e a tumba, até que se completasse o *rito de passagem* (Gennep *apud* Morris, 1992: 9-10).

As várias questões discutidas neste artigo revelam como ao longo do período analisado, a morte e seus desdobramentos ultrapassaram o domínio do sagrado e consistiram em grandes questões de cunho político, que envolviam posições ideológicas e conflitos de poder.

As passagens analisadas deixam bem claro que as interferências das instituições públicas no espaço privado foram, neste caso, motivadas por um considerável ímpeto de normatização, o que é corroborado de maneira incontestada pela Arqueologia. É importante observar que a legislação suntuária da época de Sólon e a legislação *post aliquanto* responderam às exigências conjunturais, não havendo nenhum elemento que estabeleça uma linha de continuidade entre elas. Podemos afirmar, no entanto, que esta legislação de Sólon, ao lidar com as condutas, se prestou ao serviço de corrigir pequenas distorções e desequilíbrios sociais provocados pelas manifestações exageradas, ao passo que a legislação posterior foi mais enérgica e alterou com mais substância os procedimentos rituais.

Textos Antigos:

Cícero. *De Legibus*. London: Harvard University Press (Loeb), 1994, pp. 297-519.

Demosthenes. *Private Orations*, vol. V. London: Harvard University Press (Loeb), 1990, pp. 60-119.

Plutarco. *Solon*. London: William Heinemann (Loeb), vol. 1, 7th ed., 1993, pp. 404-499.

Referências Bibliográficas:

Burkert, Walter. *A Religião Grega na Época Arcaica e Clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

Certeau, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Artes de Fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

Finley, M. I. *História Antiga*. Testemunhos e Modelos. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

Garland, Robert. *The Greek Way of Death*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

Humphreys, Sally. *The Family, Women and Death*. Comparative Studies. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

Kurtz, Donna C. & Boardman, John. *Greek Burial Customs*. London: Thames & Hudson, 1971.

Loraux, Nicole. *A Invenção de Atenas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

- Meneses, Ulpiano T. B. de. “A cultura material no estudo das sociedades antigas”, In: *Revista de História*, 115 (1983) 103-117.
- Meyer, Elizabeth A. “Epitaphs and Citizenship in Classical Athens”, In: *Journal of Hellenic Studies*, 113 (1993) 99-121.
- Morris, Ian. *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Parker, Robert. “Birth and Death”, In: *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: University Press, 1983, pp. 32-73.
- Pomeroy, Sarah B. *Families in Classical and Hellenistic Greece*. Representations and Realities. New York: Oxford University Press, 1997.
- Richter, Gisela M. A. *A Handbook of Greek Art*. London: Phaidon Press, 1996 (1987)
- Shapiro, H. A. “The Iconography of Mourning in Athenian Art”, In: *American Journal of Archaeology*, 95 (1991) 629-656.
- Thomas, Rosalind. “A Cultura Escrita e a Cidade-Estado”, In: Bowman, Alan K. & Woolf, G. (orgs.). *Cultura Escrita e Poder no Mundo Antigo*. São Paulo: Ática, 1998, pp. 43-64.



i[i]Cf. Kurtz & Boardman (1971). Nesta obra os autores fazem um bom mapeamento dos testemunhos funerários gregos, cobrindo desde o fim da Idade do Bronze até o período Helenístico.

ii[ii]Todas as datas mencionadas neste artigo são antes de Cristo (a. C.) salvo aquelas por nós especificadas.

iii[iii]Atenas conheceu ainda uma terceira legislação funerária promulgada por Demétrio de Falero em 317/6 e também documentada por Cícero no livro dois das *Leis*. Ela fazia restrições à *ekphorá* e, principalmente, à construção de novos túmulos (Kurtz & Boardman, 1971: 163, 166).

iv[iv]O autor cita os contextos funerários como o exemplo pioneiro na exploração das potencialidades da cultura material (Meneses, 1983: 116).

v[v]Shapiro não acredita que a Lei de Sólon tenha sido efetivamente suntuária pois ela não se manifestou em relação ao tamanho e aos custos dos monumentos tumulares (Shapiro, 1991: 630). Porém, como ela impôs restrições aos gastos nos funerais consideramos que ela foi uma legislação suntuária.

vi[vi]Estátua que representava genericamente um jovem em posição hierática. De acordo com Gisela Richter, elas apareceram na Hélade na metade do sétimo século e foram inspiradas em esculturas do Egito e da Mesopotâmia (1996: 56). Na Grécia, eram comumente utilizadas como marcos tumulares no sexto século para ressaltar aos que desconheciam o morto as virtudes heróicas e aristocráticas pelas quais ele deveria ser louvado. Os últimos *kouroi* datam de ca. 500, e, ao contrário das estelas, não voltaram mais a ser construídos em Atenas após esta época.

vii[vii]Associações de parentesco formadas por famílias que compartilhavam a mesma ancestralidade - comumente atribuída a um herói - e praticavam os seus próprios ritos religiosos, dentre os quais o culto aos mortos tinha grande destaque. Cf. Garland, Robert. *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*. London: Duckworth, 1992; e Humphreys, 1983: 140.

viii[viii]Sobre a crítica e a superação deste modelo cf. especialmente Momigliano, A. & Humphreys, S. C. “Fustel de Coulanges, *The ancient City*”, In: Humphreys, S. C. (1983) 131-143.

ix[ix]A morte causava uma profunda desestabilização na ordem do *oikos*, contaminando os espaços da casa e os membros da família: “Os afetados ficam excluídos da existência normal durante um determinado prazo, na qualidade de impuros” (Burkert, 1993: 170-171). Como, para o pensamento grego, as duas principais fontes naturais de *miasma* eram, respectivamente, o nascimento e a morte, a reintegração ao intercurso social normal dependia de uma expurgação de todas as impurezas advindas do contato com o morto; purificação que não podia ser simplesmente evitada ou eliminada senão através de rituais realizados por mulheres. A associação mulheres/*miasma* baseava-se na idéia de que se elas não podiam escapar do contágio produzido pelo parto, é provável que estivessem mais bem preparadas para lidar com a poluição instalada com a morte (Parker, 1983: 33). De fato, a participação das mulheres nesse contexto era intensa - nos ritos que precediam o enterro, no cuidado do túmulo e ainda no estabelecimento de uma comunicação dos vivos com os mortos. Cf. também discussão sobre *miasma* em Vernant, Jean-Pierre “O Puro e o Impuro”, In: *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999, pp. 104-121.

x[x] Para o conceito de *táticas*, cf. Certeau, 1994, pp. 91-106.

xi[xi] Do latim *post aliquanto*.

xii[xii] Optamos por manter o termo em latim pois não encontramos correspondente em português (na tradução para o inglês consultada ele aparece como *stucco-work*). *Opus tectorium* seriam placas votivas de terracota que cobriam a tumba. (Boardman *apud* Humphreys, 1983: 89)

xiii[xiii] Do latim *hermai*; segundo Humphreys é um termo genérico para designar os monumentos tumulares. (1983: 89)

xiv[xiv] O grifo é nosso.

xv[xv] Cf. Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*, II, 34.

xvi[xvi] Com o *lógos epitáphios* “os Atenienses são louvados por terem inventado um discurso que, em Atenas, louva os atenienses” (Loraux, 1994: 21).
