
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

Electra Tiranicida: Gênero na recepção de uma deliberação heroica na tragédia de Sófocles

**Electra Tyrannicide: Gender in the Reception of a Heroic
Deliberation in Sophocles' Tragedy**

Agatha Pitombo Bacelar ⁱ
<https://orcid.org/0000-0001-9033-8176>
abacelar@gmail.com

ⁱ Universidade de Brasília – Brasília – Brasil.

BACELAR, A. P. (2023). Electra Tiranicida: Gênero na recepção de uma deliberação heroica na tragédia de Sófocles. *Archai* 33, e-03308.

Resumo: No terceiro episódio da *Electra* de Sófocles, a heroína, acreditando que seu irmão Orestes está morto, tenta convencer sua irmã Crisótemis a participar de um plano de matar Egisto, em um

discurso que retoma as honras públicas instituídas na Atenas do século V a.C. em homenagem ao casal tiranicida, Harmódio e Aristogíton, e, portanto, aproxima as duas irmãs da imagem de campeãs da democracia (v. 947-989). Este artigo compara o tratamento dado por Comentários contemporâneos à *Electra* de Sófocles a este discurso com estudos recentes da cidadania ateniense que fazem uso do gênero como ferramenta metodológica, no intuito de argumentar que a ideia da *polis* como um “clube de homens” depende muito mais de um estereótipo moderno sobre a política ateniense do que das evidências antigas disponíveis – um estereótipo que projeta concepções europeias do século XIX acerca do político sobre o contexto antigo e perpetua, no passado, uma dominação masculina supostamente universal. Nessa perspectiva, a atitude de *Electra*, certamente excepcional pela situação igualmente excepcional em que a heroína se encontra, longe de transgredir de um modo impressionante os papéis de gênero antigos, aponta para a importância da cidadania feminina na democracia ateniense.

Palavras-chave: Tiranicídio; *Electra* de Sófocles; gênero; cidadania; democracia ateniense.

Abstract: At the third episode of Sophocles’ *Electra*, the heroine, believing that her brother Orestes is dead, invites her sister Chrysothemis to a plan to kill Aegisthus, in a speech that recalls fifth century Athenian’s public honors to the tyrannicide couple, Harmodius and Aristogiton, and thus presents the two sisters as a kind of democratic champions (v. 947-989). This paper compares the treatment given by contemporary Commentaries to Sophocles’ *Electra* to this speech with recent gender-oriented studies of Athenian citizenship, in order to argue that the idea of the ancient *polis* as a “man’s club” depends much more on a modern stereotype about Athenian politics than on the ancient evidence available to us – a stereotype that projects XIX century European conceptions of politics on the ancient context, and perpetuates backwards a supposedly universal masculine domination. In this light, *Electra*’s attitude, surely exceptional because of her equally exceptional situation, far from strikingly transgressing ancient gender-roles, points to the importance of female citizenship in democratic Athens.

Keywords: tyrannicide ; Sophocles’ *Electra* ; gender ; citizenship ; Athenian democracy.

Na *Electra* de Sófocles, Orestes chega em Argos com um plano arquitetado para garantir a vingança da morte de Agamêmnon; o relato da morte de Orestes, suportado por um objeto, uma urna funerária, facilita a execução do plano, assegurando o anonimato de Orestes até o momento exato de agir. Ao ter conhecimento deste relato enganoso, e ser enganada por ele, Electra profere, no terceiro episódio, as seguintes palavras à sua irmã, Crisótemis:

{ΗΛ.} Ἄκουε δὴ νῦν ἧ̄ βεβούλευμαι τελεῖν.
 παρουσίαν μὲν οἶσθα καὶ σὺ που φίλων
 ὡς οὔτις ἡμῖν ἐστίν, ἀλλ' Ἄιδης λαβῶν
 ἀπεστέρηκε καὶ μόνα λελείμεθον· 950
 ἐγὼ δ' ἔως μὲν τὸν κασίγνητον βίω
 θάλλοντ' ἔτ' εἰσήκουον, εἶχον ἐλπίδας
 φόνου ποτ' αὐτὸν πράκτορ' ἵξεσθαι πατρός·
 νῦν δ' ἠνίκ' οὐκέτ' ἔστιν, εἰς σέ δὴ βλέπω,
 ὅπως τὸν αὐτόχειρα πατρώου φόνου 955
 ξὺν τῆδ' ἀδελφῆ μὴ κατοκνήσεις κτανεῖν,
 Αἴγισθον· οὐδὲν γάρ σε δεῖ κρύπτειν μ' ἔτι.
 ποῖ γὰρ μενεῖς ῥάθυμος ἐς τίν' ἐλπίδων
 βλέψασ' ἔτ' ὀρθήν; ἧ̄ πάρεστι μὲν στένειν
 πλοῦτου πατρώου κτῆσιν ἐστερημένῃ, 960
 πάρεστι δ' ἀλγεῖν ἐς τοσόνδε τοῦ χρόνου
 ἄλεκτρα γηράσκουσιν ἀνυμέναιά τε.
 καὶ τῶνδε μέντοι μηκέτ' ἐλπίσης ὅπως

τεύξη ποτ'· οὐ γὰρ ᾧδ' ἄβουλός ἐστ' ἀνήρ
 Αἴγισθος ὥστε σόν ποτ' ἢ κάμὸν γένος 965
 βλαστεῖν ἔἄσαι, πημονὴν αὐτῷ σαφῆ.
 ἀλλ' ἦν ἐπίσπη τοῖς ἐμοῖς βουλευμασιν,
 πρῶτον μὲν εὐσέβειαν ἐκ πατρὸς κάτω
 θανόντος οἴση τοῦ κασιγνήτου θ' ἅμα·
 ἔπειτα δ', ὥσπερ ἐξέφυς, ἐλευθέρα 970
 καλῆ τὸ λοιπὸν καὶ γάμων ἐπαξίων
 τεύξη· φιλεῖ γὰρ πρὸς τὰ χρηστὰ πᾶς ὄρᾶν.
 λόγων γε μὴν εὐκλειαν οὐχ ὄρᾳς ὄσσην
 σαυτῆ τε κάμοι προσβαλεῖς πεισθεῖς' ἐμοί;
 τίς γάρ ποτ' ἀστῶν ἢ ξένων ἡμᾶς ἰδὼν 975
 τοιοῖσδ' ἐπαίνους οὐχὶ δεξιώσεται;
 « ἴδεσθε τῶδε τῷ κασιγνήτῳ, φίλοι,
 ὦ τὸν πατρῶον οἶκον ἐξεσσωσάτην,
 ὦ τοῖσιν ἐχθροῖς εὖ βεβηκόσιν ποτέ,
 ψυχῆς ἀφειδήσαντε προὔστητην φόνου 980
 τούτῳ φιλεῖν χρή, τῶδε χρή πάντας σέβειν·
 τῶδ' ἔν θ' ἐορταῖς ἔν τε πανδήμῳ πόλει
 τιμᾶν ἅπαντας οὐνεκ' ἀνδρείας χρεῶν.»
 τοιαῦτά τοι νῶ πᾶς τις ἐξερεῖ βροτῶν,
 ζῶσαιν θανούσαιν θ' ὥστε μὴ 'κλιπεῖν κλέος. 985
 ἀλλ', ᾧ φίλη, πείσθητι, συμπόνει πατρί,
 σύγκαμν' ἀδελφῷ, παῦσον ἐκ κακῶν ἐμέ,

παῦσον δὲ σαυτήν, τοῦτο γινώσκουσ', ὅτι
ζῆν αἰσχροὺν αἰσχροῶς τοῖς καλῶς πεφυκόσιν.

Escuta, então, agora, como decidi fazer.

Tu também sabes que a proximidade de amigos
não temos nenhuma, mas Hades os pegou
e roubou, e ficamos, ambas, sozinhas. (950)

Eu, enquanto escutava que em vida
nosso irmão ainda vicejava, tinha esperança
de que ele um dia chegaria, vingador da morte do pai;
mas, agora, já que ele não mais existe, é para ti que
olho:

àquele que com as mãos matou nosso pai, (955)

trata de não hesitar em, junto dessa tua irmã aqui,
matá-lo,

Egisto... já não preciso mais esconder nada de ti.

Até quando permanecerás indiferente, com os olhos
em alguma esperança ainda reta? Tu podes lamentar
ter sido privada da posse da riqueza paterna; (960)
e podes sofrer ter amadurecido por todo esse tempo
sem leito nem canto nupcial.

E, tais coisas, não me venhas ter esperanças de que
jamais serão arrançadas: ele não é homem assim
irrefletido,

Egisto, para permitir nascer a tua família, (965)

nem a minha, hostilidade contra ele evidente.

Mas, se seguires minhas decisões,

primeiro, respeito do pai lá em baixo

morto irás ganhar, e também do irmão;

depois, bem alinhada com tua linhagem, de livre (970)

serás chamada no futuro e arranjarás casamento digno,

já que todos amam buscar com os olhos quem é valoroso.

Não vês que bela reputação entre os palavreados

para ti e para mim dispararias, se te deixares persuadir?

Quem é que, cidadão ou estrangeiro, nos vendo, (975)

não nos saudará com esses elogios:

“Vede essas duas irmãs, meus caros,

que, ambas, a casa paterna salvaram;

que, ambas, contra inimigos então bem colocados,

arriscaram a vida e defrontaram a revanche da morte.
(980)

Todos precisam amá-las, todos precisam venerá-las,

e, nas festas e entre o povo reunido na cidade,

todos precisam honrá-las por sua coragem.”

Essas coisas, cada um dos mortais irá dizê-las, de ti e de mim,

e, em vida ou em morte, a glória não nos abandonará.
(985)

Mas, minha cara, deixa-te persuadir, sofre comigo pelo pai,

padece comigo pelo irmão, acaba com meus males,

acaba com os teus, e reconhece isso:

que uma vida ignóbil é ignóbil para os de alta linhagem.

(Soph., *El.*, v. 947-989 Lloyd-Jones & Wilson (1992), trad. minha.)

No verso 975, a personagem de Electra faz uso de um “tis-speech” (τίς γάρ ποτ' ἀστῶν ἢ ξένων ..., “Quem é que, cidadão ou estrangeiro...”), um discurso imaginado, proferido por uma pessoa anônima no futuro, estudado por Irene de Jong (1987) no âmbito da narratologia épica. Um discurso que pode projetar no futuro tanto uma imagem elogiosa – o ressoar do kleos, do renome –, quanto uma imagem condenável – o repercutir do psógos, da censura. A inserção dessa fala de Electra em uma tradição de celebração de feitos heroicos é mais um dos muitos exemplos que fazem de Sófocles um “Homero trágico”, como no título do artigo de Patricia Easterling (1984). Mais especificamente, os comentadores do “discurso-tis” de Electra costumam evocar uma passagem da *Íliada*, no Canto 7, em que Heitor, imaginando sair vitorioso do duelo em que irá enfrentar o melhor dos Aqueus, planeja devolver o corpo do inimigo e vê no túmulo deste uma fonte de seu kleos:

ὄφρα ἐ ταρχύσωσι κάρη κομόωντες Ἀχαιοί

σῆμά τέ οἱ χεύωσιν ἐπὶ πλατεῖ Ἑλλησπόντῳ.

καί ποτέ τις εἴπησι καὶ ὀψιγόνων ἀνθρώπων

νηῖ πολυκλήϊδι πλέων ἐπὶ οἴνοπα πόντον·

“ἀνδρὸς μὲν τόδε σῆμα πάλαι κατατεθνηῶτος,

ὄν ποτ' ἀριστεύοντα κατέκτανε φαίδιμος Ἔκτωρ”.

ὥς ποτέ τις ἐρέει· τὸ δ' ἐμὸν κλέος οὐ ποτ' ὀλεῖται.

“e erigirem um cenotáfio no largo Helesponto.

Um dia alguém dirá das gerações futuras,

Navegando em nau muito-calço sobre o mar vinoso:

‘Este é o cenotáfio de um varão que morreu no passado:

No dia em que exceleu, matou-o o insigne Heitor.’

Assim alguém dirá um dia, e a minha fama jamais perecerá.”

(*Il.*, 7, 85-91, ¹ trad. Christian Werner (2018), ligeiramente modificada)

No entanto, como observa Diane Juffras (1991, p.103), retomando um breve comentário de Georg Kaibel, o discurso projetado pela protagonista de Sófocles também manipula as convenções dos discursos projetados pelas personagens da épica: em Homero, as projeções de *kleos* se fazem a partir de um túmulo de um inimigo morto ou de uma pessoa próxima ao herói (por exemplo, Andrômaca no Canto 6 da *Ilíada*, versos 459-62, no futuro imaginado, viúva e chorando, desperta a lembrança de Heitor em um anônimo); na épica, os discursos-*tis* que projetam uma imagem do próprio falante costumam antecipar censura (cf. *Il.* 8, 68-150). Além disso, como observa Jan Coenraad Kamerbeek (1974, p. 132) o discurso projetado por Electra remete a um epitáfio laudatório, e, como nota Patrick J. Finglass (2007, p. 406), o emprego do dual, raro em textos poéticos pós-homéricos, tem atestações epigráficas em dialeto ático, inclusive com o feminino em $-\omega$ tal como o masculino. A provável referência na passagem à linguagem das inscrições é relacionada por Juffras (1991, p. 103) com mais dois aspectos que

¹ Exceto indicação contrária, o texto dos autores antigos foi retirado das edições utilizadas pelo TLG, *Thesaurus Linguae Graecae*® Digital Library.

afastam as palavras de Electra de seus modelos homéricos: 1) o *kleos* que não abandonará as irmãs no verso 985 irá se espalhar estejam elas vivas ou mortas (ζώσαιν θανούσαιν); 2) o suporte desse *kleos* não é, como em Homero, a própria tradição poética, mas honras “nas festas e entre o povo reunido na cidade” (τώδ' ἔν θ' ἑορταῖς ἔν τε πανδήμῳ πόλει, v. 982); 3) o emprego do verbo δεξιόομαι, lit. “elevar a mão direita para saudar”, no verso 976, pode remeter ao costume antigo de saudar e tocar as estátuas. A partir daí, Juffras propõe que o modelo do *kleos* de Electra evoca as celebrações e o grupo de estátuas que honravam, na Ágora da Atenas do século V a.C., os tiranicidas Harmódio e Aristogíton.

Tais estátuas foram objeto do excelente estudo de Vincent Azoulay (2014), que oferece uma abordagem biográfica das mesmas. Temos conhecimento do assassinato de Hiparco, filho de Pisístrato, por passagens de Heródoto (5, 55-57), Tucídides (6, 53,3 - 6, 59, 2), Pseudo-Platão (*Hipparch.* 228b-229d) e Pseudo-Aristóteles (*Ath.* 17, 3 -19, 1). Todos esses autores se contrapõem à “versão popular” da propaganda ateniense, que situa, no assassinato ocorrido durante a procissão das Grandes Panateneias de 514, o fim da tirania pisistratida na cidade. Tucídides se compraz em mostrar que o assassinato não se concebeu em nome da cidade, mas por causa de uma intriga amorosa. Aristogíton era erasta do jovem Harmódio, que recusa os avanços de Hiparco, irmão de Hípias, o verdadeiro tirano no poder. Para se vingar, Hiparco fez com que a irmã de Harmódio fosse convidada para ocupar a posição de *kanephoros*, “portadora do cesto”, na procissão das Panateneias – posto reservado às jovens não casadas de famílias da elite –, mas, em seguida, ela é mandada embora por não ser digna do posto; e seria para vingar esta desonra que, no dia da procissão, Harmódio e Aristogíton se dirigem ao encontro de Hípias, que, acompanhado de sua escolta, organizava a marcha do cortejo em honra de Palas Atena no Cerâmico; porém, com medo por ver um de seus próprios cúmplices conversando com Hípias, os dois voltam e encontram Hiparco, que matam na mesma hora. Harmódio morre logo em seguida e Aristogíton é capturado e castigado.

Entre os anos de 510 e 480, os Atenienses ergueram na *Ágora* o grupo estatuário em honra de Harmódio e Aristogíton, esculpido por Antenor. Mas quando Xerxes, guiado por Hípias, ataca Atenas em 480, o grupo é roubado pelo exército do Grande Rei. Pouco tempo depois, em 477/6, o *demos* ateniense ergue um novo grupo estatuário, desta vez obra de Crítio e Nesiotes. A inscrição gravada na base deste segundo grupo foi encontrada por escavações na *Ágora* ateniense em 1936: o epigrama, em estado fragmentário, foi atribuído a Simônides de Ceos, (fr. I FGE; para comentários detalhados sobre o epigrama, ver, Azoulay, 2014, p. 58-59; Brose, 2007, p. 16-54). Durante o século V a.C., o esquema figurativo do grupo estatuário aparece nos vasos utilizados nos banquetes da elite ateniense (Azoulay, 2014, p. 69-80), ocasião em que também era cantado o *skolion*, a “canção de banquete”, em honra da dupla tiranicida (PMG 893-896). Um dos fragmentos que nos chegou dessa canção menciona justamente, como o verso 985 do discurso de Electra (ζώσαιν θανούσαιν θ' ὥστε μὴ κλιπεῖν κλέος, “quer em vida, quer em morte, a glória não nos abandonará), a extensão do *kleos* de Harmódio e Aristogíton: αἰεὶ σφῶν κλέος ἔσσεται κατ' αἶψαν (“sempre ambos terão glória sobre a terra”, PMG 986, v. 1).

Em seu estudo, Azoulay justifica a abordagem biográfica das estátuas dos tiranicidas enfatizando o agenciamento das efígies: “os dois grupos estatuários contribuíram de forma ativa em modelar a cultura política ateniense, participando da criação de um sistema de valores compartilhados em torno da defesa da pátria e do necessário sacrifício por sua liberdade” (2014, p. 18). Tal agenciamento também se vincula às práticas com que as efígies interagem: estátuas na Atenas clássica – sejam elas cultuais, funerárias, honoríficas –, não são objetos inertes, mas podem ser transportadas, vestidas, coroadas e destinatárias de oferendas; não são objetos inertes e, muito menos, objetos mudos: sendo a leitura na Antiguidade quase sempre uma leitura em voz alta (cf. Thomas, 2005, p. 18-19), as inscrições gravadas sobre os objetos falam com quem entra em contato com elas. A referência às estátuas na fala de Electra em Sófocles, proposta por Juffras, se torna mais clara justamente pela interatividade das estátuas: daí o já mencionado verbo δεξιόμοι remeter a um aperto

de mão entre o passante e a estátua; daí, também, o jogo estabelecido pelo participio ἰδών, “vendo”, no verso 975, e pelo imperativo ἴδεσθε, “vede”, no verso 977, que adquirem a mesma duplicidade que caracteriza as estátuas: o que o passante anônimo vê, e convida os outros a também ver, pode ser tanto as duas irmãs em pessoa quanto as estátuas imaginadas em homenagem a elas (Juffras, 1991, p. 104).

No fim do século V a. C., com a assimilação dos golpes oligárquicos de 411 e 404 a tiranias no discurso cívico ateniense, as estátuas dos tiranicidas têm sua popularidade intensificada. Em 409, o *demos* ateniense aprova um decreto proposto por Demofanto (IG I³ 502); o decreto é citado por Andócides no discurso *Sobre os mistérios* (96-98):

Νόμος. Ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ. Αἰαντὶς ἐπρυτάνευε, Κλειγένης ἐγραμμάτευε, Βοηθὸς ἐπεστάτει. Τάδε Δημόφαντος συνέγραψεν. Ἄρχει χρόνος τοῦδε τοῦ ψηφίσματος ἢ βουλή οἱ πεντακόσιοι <οἱ> λαχόντες τῷ κυάμῳ, οἷς Κλειγένης πρῶτος ἐγραμμάτευεν. Ἐάν τις δημοκρατίαν καταλύη τὴν Ἀθήνησιν, ἢ ἀρχὴν τινα ἄρχη καταλελυμένης τῆς δημοκρατίας, πολέμιος ἔστω Ἀθηναίων καὶ νηποιεῖ τεθνάτω, καὶ τὰ χρήματα αὐτοῦ δημόσια ἔστω, καὶ τῆς θεοῦ τὸ ἐπιδέκατον· ὁ δὲ ἀποκτείνας τὸν ταῦτα ποιήσαντα καὶ ὁ συμβουλευσας ὅσιος ἔστω καὶ εὐαγής.

Ὅμοσαι δ' Ἀθηναίους ἅπαντας καθ' ἱερῶν τελείων, κατὰ φυλάς καὶ κατὰ δήμους, ἀποκτενεῖν τὸν ταῦτα ποιήσαντα. Ὁ δὲ ὄρκος ἔστω ὅδε· “κτενῶ καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ καὶ ψήφῳ καὶ τῇ ἑμαυτοῦ χειρὶ, ἂν δυνατὸς ᾶ, ὅς ἂν καταλύσῃ τὴν δημοκρατίαν τὴν Ἀθήνησι. [...]”² Ἐάν δέ τις κτείνων τινὰ τούτων ἀποθάνῃ ἢ ἐπιχειρῶν, εὔ ποιήσω αὐτόν τε καὶ τοὺς παῖδας τοὺς ἐκείνου καθάπερ Ἀρμόδιόν τε καὶ Ἀριστογείτονα καὶ τοὺς ἀπογόνους αὐτῶν. [...].

Ταῦτα δὲ ὁμοσάντων Ἀθηναῖοι πάντες καθ' ἱερῶν τελείων, τὸν νόμιμον ὄρκον, πρὸ Διονυσίων· καὶ

² Nesta citação, [...] indica um recorte meu, e não lacunas no texto antigo.

ἐπεύχεσθαι εὐορκοῦντι μὲν εἶναι πολλὰ καὶ ἀγαθὰ,
ἐπιορκοῦντι δ' ἐξώλη αὐτὸν εἶναι καὶ γένος.

Lei. Foi decidido pelo conselho e pelo povo. A tribo Aiantís exercia a pritania. Cleígenes era secretário. Boetos era epístata. Esta foi a proposição de Demofanto. Este decreto data do conselho dos quinhentos designados por sorteio para o qual Cleígenes foi secretário. Se alguém subverter a democracia ateniense, ou exercer alguma magistratura enquanto a democracia tiver sido subvertida, deverá ser considerado um inimigo dos Atenienses e poderá ser morto impunemente, e suas propriedades devem ser confiscadas pelo povo, com um décimo para a deusa; aquele que assassinar ou auxiliar a planejar o assassinato de quem fizer tais coisas, deverá ser considerado puro e sem mácula.

Todos os Atenienses devem, sobre sacrifícios perfeitos, por tribo e por distrito, jurar assassinar quem fizer tais coisas. O juramento deve ser este: “Eu devo matar, por palavra e por ato, por voto e pela minha própria mão, se eu for capaz, quem quer que subverta a democracia em Atenas. [...] Se alguém morrer enquanto o mata ou tenta matá-lo, devo fazer-lhe bem, a ele e a seus descendentes, tal como a Harmódio e Aristogíton, e os seus descendentes [...]”. Todos os Atenienses devem jurar este juramento sobre sacrifícios perfeitos antes das Dionisiacas; e devem fazer preces para que aquele que mantiver seu juramento tenha muitas coisas boas, mas aquele que perjurar deve ser destruído, ele mesmo e sua família.

(Andoc., *De myst.*, 96-98, tradução minha).

O juramento foi provavelmente integrado no ano de 409 às cerimônias realizadas no teatro de Dioniso imediatamente antes dos concursos musicais que acolhiam as performances trágicas (cf. Wilson, 2009). Não nos chegou nenhuma evidência externa que torne possível datar a *Electra* de Sófocles com precisão. Com base na pouco fiável análise estilística, os helenistas costumam situar *Electra* na produção sofocliana entre *Filoctetes*, encenada em 409, e *Édipo em Colono*, encenada em 406/5 (cf. Dunn; Lomiento; Gentili, 2019, p. XXIX-XXX). No entanto, mesmo que seja impossível determinar

se a *Electra* antecede ou não o decreto de Demofanto, a questão das datas não altera a constatação de que, no discurso imaginado por Electra nos versos 947-989 da tragédia, a heroína constrói, para a dupla que forma com Crisótemis, uma imagem de “campeãs da democracia”, prevendo honras “nas festas e entre o povo reunido na cidade” (τῶδ' ἔν θ' ἑορταῖς ἔν τε πανδήμῳ πόλει, v. 983) graças à “coragem”, ou “virilidade” (ἀνδρείας, v. 983), das duas irmãs.

Na peça, o discurso de Electra não persuade Crisótemis. Em resposta ao plano tiranicida de Electra, Crisótemis a interpela: “Tu não vês? És uma mulher, não um homem/ e tua força é menor que a dos adversários” (οὐκ εἰσορᾷς; γυνή μὲν οὐδ' ἀνὴρ ἔφυς,/ σθένεις δ' ἔλασσον τῶν ἐναντίων χερσί, v. 997-998). Esta reação de Crisótemis nada tem de surpreendente. Como Ismena em *Antígona* ou Tecmessa em *Ájax*, a irmã de Electra é uma coadjuvante da protagonista que se contrapõe à sua argumentação. O que, no entanto, surpreende, é a autoridade que três Comentários à *Electra* de Sófocles, publicados no século XXI d.C., conferem à fala de Crisótemis. Concentro-me, aqui, nestes Comentários não apenas por economia de tempo, mas sobretudo porque são instrumentos de trabalho imprescindíveis para pesquisadoras e pesquisadores que se dedicam ao texto de Sófocles, e tendem a ser presença obrigatória nas bibliografias de estudos contemporâneos sobre a peça, ao passo que toda pesquisa sobre *Electra* precisa fazer uma seleção da miríade de textos que compõem a fortuna crítica sofocliana.

Dos três Comentários, o de Jenny March (2001) é o menos problemático. A autora, que adota a proposta de Juffras sobre a referência às estátuas dos tiranicidas e defende uma leitura “otimista” da peça, no comentário ao verso 997, remete à fala de Ismena nos versos 61-62 da *Antígona* de Sófocles – “Precisamos ter em mente isso: que somos mulheres, que não lutamos contra homens” (ἀλλ' ἐννοεῖν χρῆ τοῦτο μὲν γυναιῶν ὅτι/ ἔφουμεν, ὡς πρὸς ἄνδρας οὐ μαχομένα) – e cita o comentário de Andrew Brown à *Antígona*, publicado na mesma coleção: “Podemos ter certeza de que poucos homens na audiência de Sófocles teriam questionado a validade disso em algum momento” (Brown *apud* March, 2001, p. 200). Eu disse

menos problemático porque o comentário de March se refere à fala de Crisótemis, não à de Electra. Finglass (2007, p. 403), por sua vez, abre o comentário aos versos 973-985, ou seja, ao “discurso-*tis*” de Electra, com uma referência à sempre-citada passagem da oração fúnebre de Péricles em Tucídides (2, 45,2) sobre a melhor reputação de uma mulher ser o silêncio sobre ela; mesmo admitindo que “esta não era a palavra final sobre o assunto” (Finglass, 2007, p. 403), ele conclui o comentário da seguinte maneira:

Assim, a grande visão de Electra abrange heróis da literatura e da vida real: mas o que torna essa visão impressionante (*striking*) é sua aplicação a um par de mulheres. É difícil imaginar a provável resposta da audiência – ou um prospecto menos provável para apelar para Crisótemis (Finglass, 2007, p. 404).

Já Francis Dunn, em comentário aos versos 975-985, novamente à fala de Electra, observa o seguinte:

Electra quer a ajuda de sua irmã no assassinato de Egisto e faz um apelo à glória que obterão por sua ‘coragem viril’, pelo que seu próprio plano é inverossímil e seu argumento central configura o cenário implausível de duas jovens mulheres que são celebradas por todos devido à sua qualidade viril (2019, p. 291-292).

Que fique explícito: não se trata, aqui, de acusar individualmente nenhum dos autores dos comentários. Trata-se, antes, de mostrar o peso de um estereótipo. Ou melhor, o peso de um estereótipo antigo sobre a reputação das mulheres em um estereótipo moderno sobre a cidade antiga. A pergunta, que faz eco aos trabalhos de Violaine Sebillotte Cuchet (2015; 2016; 2018a; 2018b), é: por que os helenistas tomam o estereótipo de gênero veiculado na oração fúnebre de Péricles em Tucídides de forma ingênua, sem atentar para a distância entre a norma estereotipada e as práticas sociais? (sobre essa distância, ver, entre outros, Winkler, 1990, p. 5-8; Boehringer, 2005, p. 89-90).

Ora, para permanecer no campo de figurações estatuárias, o espaço público ateniense não era um espaço exclusivamente masculino; além disso, como observa Marta Mega de Andrade:

Entre 400 e 375 a.C., louvores derivados de *arete* e *sophrosyne* são direcionados indistintamente a homens e mulheres, assim como diversas outras fórmulas (como “alcançou o termo de todas as virtudes”, ou “desceu ao antro de Perséfone”). E não posso encerrar a questão afirmando que para um homem e para uma mulher, *arete* e *sophrosyne* diziam coisas diferentes. Pois, de fato, na paisagem funerária o provável usuário, consumidor, leitor dos monumentos *vê a mesma coisa*. (Andrade, 2011, p. 201).

É possível objetar, e não sem certa razão, que os comentários à *Electra* sofocliana concernem especificamente a reivindicação de honras graças à “virilidade” das irmãs. Porém, antes de me voltar para a questão da excepcionalidade das circunstâncias em que *Electra* se encontra na peça de Sófocles, é importante convocar os trabalhos recentes que, por meio do gênero como ferramenta metodológica, reconfiguram a imagem da cidadania grega antiga. O primeiro capítulo do livro de Josine Blok intitula-se justamente “Repensando a cidadania ateniense” (Blok, 2017, p. 1-46). Nele, Blok contrasta a definição de cidadania formulada por Aristóteles na *Política* com os argumentos proferidos por Euxíteo, no discurso de Demóstenes *Contra Eubulides*, em que Euxíteo se defende de uma acusação de não ser cidadão. Se a definição aristotélica (*Pol.* 1275a 22-24) privilegia a participação nos julgamentos e magistraturas, Euxíteo – e nenhuma outra pessoa nos discursos da oratória ática do período clássico que nos chegaram – jamais menciona ter participado como jurado de algum processo ou alguma atuação na assembleia como comprovação de cidadania; ele se esforça em demonstrar que é filho de pai e mãe atenienses legítimos, e cita o fato de ter sido eleito no seu *demos* para ser um dos candidatos ao sorteio que designaria o sacerdote de Hércules. A definição aristotélica, por suas próprias pretensões teóricas, busca ser aplicável a todas as cidades gregas e,

por isso, não corresponde, na prática, à definição de cidade nenhuma. E, como argumenta Violaine Sebillotte Cuchet (2018a, p. 8), se aplicada às práticas atenienses, a definição teórica de Aristóteles não excluiria da cidadania somente as mulheres, mas também os cidadãos homens economicamente menos favorecidos que tinham menor participação efetiva nos tribunais e assembleias da *polis*. O que está em jogo aqui é se a definição teórica e institucional de Aristóteles tem o mesmo peso na antiguidade que adquiriu na modernidade; como escreve Blok:

Para o liberalismo do século XIX em particular, a concepção de Aristóteles do cidadão se encaixava muito bem com a imagem do cidadão político. Que em muitas *poleis* antigas apenas homens livres com alguma riqueza entrassem na categoria do cidadão se adequava ao princípio liberal vigente de um eleitorado restrito. Para os homens da classe governante, a ideia de cidadania como uma participação política compartilhada por iguais livres e exercida pela troca de turnos no governar e ser governado correspondia às suas próprias experiências (2017, p. 39).

Voltando ao plano tiranicida de Electra em Sófocles, se admitimos que a cidadania ateniense se flexionava em gênero – *πολίτης/ πολίτις, ἀστή/ἀστός* (ver a análise detalhada de Blok, 2017, p. 147-186) – e se admitirmos que a visibilidade nos espaços públicos da *polis* não era uma exclusividade masculina, a decisão de Electra se revela menos “impressionante” do que quando confrontada com uma *polis* concebida como “um clube de homens”. De certo, a decisão viril de Electra é excepcional, mas essa excepcionalidade decorre da situação em que a heroína se encontra ao acreditar no estratagema da morte de Orestes. Como sugere Helen Foley:

não parece improvável que na Ática clássica, como no Mediterrâneo rural moderno, se percebesse como função de uma filha sobrevivente (ao menos nos mitos e na imaginação cultural, se não ainda mais na

realidade) o agir na ausência de todos os parentes masculinos. (2001, p. 161).

Além disso, contra o argumento de Crisótemis, adotado automaticamente por Finglass e Dunn em seus respectivos comentários, de que Electra não dispõe da força física necessária para realizar o plano, vale lembrar que, desde o prólogo da peça, o plano de vingança traçado por Orestes segue as recomendações de Apolo de agir sem exército nem armas, mas sozinho e por dolo (v. 35-37); vale lembrar que, no estásimo seguinte à cena em que Electra não persuade Crisótemis, o coro, formado por mulheres de alta linhagem de Argos, elogia a nobreza de Electra (v. 1081-1095); vale lembrar que a motivação de Orestes para revelar sua identidade à irmã, no episódio seguinte, é sua reação diante da situação de Electra: interpelando-a como “presença destruída com falta de distinções e sacrilégios (Ἔστω μὲν ἀτίμως καὶ θείως ἐφθαρμένον, v. 1181), o jovem Orestes se choca com o fato de sua irmã ter sido criada sem perspectiva de casamento (Φεῦ τῆς ἀνύμφου δυσμόρου τε σῆς τροφῆς, v. 1183); e vale lembrar que a própria Electra diz viver servindo como escrava os assassinos de seu pai (τοῖσδε δουλεύω βίᾳ, v. 1193). Na perspectiva da prole de Agamêmnon, Clitemnestra e Egisto agem como tiranos também por transgredirem os costumes ao tratar as jovens de alta linhagem como servas.

Ora, a descrição da situação excepcional de Electra na cena de reconhecimento dos irmãos – anunciada no final do prólogo (v. 77-82), mas mantida em suspense até o quarto episódio – insiste na falta de perspectiva de casamento e retoma precisamente a argumentação de Electra no discurso-*tis* (v. 958-967). E, aqui, é imprescindível lembrar que uma oposição entre “público” e “privado” (ou “Estado” e “família”) remete muito mais a certas sociedades modernas do que às cidades gregas antigas: em Atenas, como em outras cidades, as estruturas de pertencimento à *polis* se utilizam de um léxico do parentesco; as famílias atenienses eram agrupadas em fratrias, associações que regulavam o nascimento de atenienses legítimos (de ambos os sexos), tanto pela reconhecimento das crianças nascidas,

quanto pelo reconhecimento dos casamentos de seus membros, anualmente apresentados no festival das Apaturias³ (sobre a importância do – e as analogias com o – parentesco no molde das solidariedades cívicas atenienses, cf. Blok, 2017, p. 100-138). Se, nas falas de Orestes durante a cena de reconhecimento em Sófocles, a ausência de noivado (*anymphos*) se vincula a uma destruição que se realiza de modo *atimos* e *atheos* (lit. sem *time*, “estima social” ou “distinção,” e sem divindade, i.e. sem considerar os laços de uma linhagem com os cultos que garantem a prosperidade da *polis*), e se, em seu discurso-*tis*, Electra se queixa de ter sido desprovida das posses paternas e da possibilidade de um casamento por Egisto, é justamente porque o casamento das filhas de Agamêmnon é uma questão política em Argos. O plano tiranicida da heroína iludida pelo plano de Orestes é a fala de uma princesa disposta a arriscar a vida em nome da responsabilidade social e política de não deixar morrer sua linhagem, atualizada pela ideologia democrática ateniense do século V a. C., que, como vimos, garante honras públicas aos tiranicidas.

Deste modo, novamente contra o argumento de Crisótemis nos versos 997-998, vale lembrar que Electra, logo após descobrir que seu irmão não está morto, mas vivo em Argos planejando a vingança, dá a notícia às mulheres que compõem o coro interpelando-as na qualidade de *politides*, “cidadãs” (1227), no feminino; vale lembrar que no *kommos*, no diálogo lírico em que cantam Electra e Orestes logo em seguida, quando Electra afirma não considerar digno temer Clitemnestra, Orestes responde que “também nas mulheres Ares habita” (κὰν γυναῖξιν ὡς Ἄρης/ ἔνεστιν, v. 1243-1244); vale lembrar, por último, que após o assassinato de Egisto, a peça se encerra com apenas três versos do coro que celebram a ἐλευθερία, a liberdade política, da descendência de Atreu (v. 1508-1510), sem referências explícitas à perseguição de Orestes pelas Erínias, divindades responsáveis por vingar o sangue derramando no interior das

³ A participação na festa das Apaturias, que integra os calendários cívico-religiosos de diversas cidades jônicas, funcionaria, assim, como o equivalente de uma “certidão” de nascimento ou de casamento.

famílias. Como se, em Sófocles, a reconfiguração do matricídio em tiranicídio, garantisse, do mesmo modo que no decreto de Damofanto, que o assassino seja considerado puro (*hosios*) e sem mácula (*euages*)⁴.

Para concluir, se a “virada pragmática” nas Humanidades e Ciências Sociais em geral, e nos estudos de gênero em particular, nos convida a considerar os implícitos discursivos ao analisar os textos, as perguntas “quem diz o quê para quem? a partir de qual lugar? e em qual circunstância?” devem ser dirigidas não somente aos textos antigos, às fontes, mas igualmente aos estudos modernos que comentam tais textos. O construto moderno da total exclusão feminina do político acaba por excluir as mulheres não apenas das instituições políticas a que de fato elas não tinham acesso – tribunais e assembleias – mas também, equivocadamente, das práticas sociais da *polis* que definem a cidadania na concepção antiga do termo. E, no jogo de espelhos que fazem da Grécia antiga este passado ideal que pode ser considerado um verdadeiro mito de fundação do Ocidente, a *polis* antiga concebida como “clubes de homens” amplia e perpetua retroativamente uma concepção do político liberal e moderna em uma ilusão de continuidade projetada por séculos.

Bibliografia

ANDRADE, M. M. (2011). O espaço funerário: comemorações privadas e exposição pública das mulheres em Atenas (séculos VI-IV a.C.). *Revista Brasileira de História*, v. 31, n. 61, p. 185-208.

AZOULAY, V. (2014). *Les Tyrannicides d’Athènes*. Vie et mort de deux statues. Paris, Seuil.

⁴ A proposta de uma reconfiguração do matricídio em tiranicídio na peça de Sófocles se vincula a uma interpretação “otimista” da peça; para um resumo das leituras “otimistas” e “pessimistas” de *Electra*, ver Finglass 2007, 8-10; MacLeod, 2001, p. 4-20.

BOEHRINGER, S. (2005). Sexe, genre, sexualité: mode d'emploi (dans l'Antiquité). *Kentron*, v. 21, p. 89-90.

BLOK, J. (2017). *Citizenship in Classical Athens*. Cambridge, Cambridge University Press.

BROSE, R. (2007). *Os fragmentos atenienses de Simônides*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da USP, São Paulo.

DE JONG, I. (1987). The Voice of Anonymity: tis-Speeches in the *Iliad*. *Eranos*, v. 85, p. 69-84.

DUNN, F.; LOMIENTO, L; GENTILLI, B. (2019). *Sofocle: Elettra*. Introduzione e commento di Francis Dunn, testo critico a cura di Liana Lomiento, traduzione di Bruno Gentili. Milano, Fondazione Lorenzo Valla/ Mondadori.

EASTERLING, P. (1984). The Tragic Homer. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, v. 31, p.1-8.

FINGLASS, P. (2007). *Sophocles' Electra*. Cambridge Classical Texts and Commentaries v. 44. Cambridge, Cambridge University Press.

FOLEY, H. (2001). *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton, Princeton University Press.

WERNER, C. (trad.) (2018). Homero. *Ilíada*. São Paulo, Ubu/ SESI-SP.

JUFFRAS, D. (1991). Sophocles' *Electra* 973-85 and Tyrannicide. *Transactions of the American Philological Association*, v. 121, p. 99-108.

KAMERBEEK, J. C. (1974). *The Plays of Sophocles Commentaries*. V: The *Electra*. Leiden, Brill.

LLOYD, J.; WILSON, N. G. (1992). *Sophoclis fabulae*. Oxford: Oxford University Press.

MACLEOD, L. (2001). *Dolos and Dike in Sophokles' Elektra*. Leiden, Brill.

MARCH, J. (2001). *Sophocles' Electra*. Edited with introduction, translation and commentary. Warminster, Aris & Phillips.

SEBILLOTTE CUCHET, V. (2015). Cidadãos e cidadãs na cidade grega clássica: onde atua o gênero? *Revista Tempo*, v. 21, n. 38, p. 1-20.

SEBILLOTTE CUCHET, V. (2016). Women and the Economic History of the Ancient Greek World: Still a Challenge for Gender Studies, in LION. B.; MICHEL, C. *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*. Studies in Ancient Near Eastern Records, v. 13, Boston-Berlin, De Gruyter, 2016, p. 543-563, para as referências. Disponível em <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01387030>. Acessado em 10/2/2021.

SEBILLOTTE CUCHET, V. (2018a). *Gender Studies* et domination masculine. Les citoyennes de l'Athènes classique, un défi pour l'historien des institutions. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*. Disponível em <http://hal-paris1.archives-ouvertes.fr/halshs-01956493/fr/>. Acessado em 10/2/2021.

SEBILLOTTE CUCHET, V. (2018b). Quais direitos políticos para as cidadãs da Atenas clássica? *Hélade*, v. 4, n. 1, p. 143-158.

THOMAS, R. (2005). *Letramento e oralidade na Grécia Antiga*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo, Odysseus.

WILSON, P. (2009). Tragic Honours and Democracy: Neglected Evidence for the Politics of the Athenian Dionysia. *The Classical Quarterly*, v. 59, p. 8-29.

WINKLER, J. (1990). *The Constraints of Desire*. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece. New York/London, Routledge.

Submetido em 26/06/2022 e aprovado para publicação em 14/11/2022



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença Creative Commons Attribution, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado.

Gostaria de enviar um artigo para a Revista *Archai*? Acesse <http://www.scielo.br/archai> e conheça nossas *Diretrizes para Autores*.
