

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL
NEREIDA – NÚCLEO DE ESTUDOS DE REPRESENTAÇÕES E DE IMAGENS
DA ANTIGUIDADE

MARIANA FIGUEIREDO VIRGOLINO

Redes, *Stásis* e Estabilidade na Grécia Antiga: um Estudo em Cultura
Política

Niterói
2018

MARIANA FIGUEIREDO VIRGOLINO

Redes, *Stásis* e Estabilidade na Grécia Antiga: um Estudo em Cultura
Política

Tese apresentada ao Programa de Pós-
graduação em História da Universidade
Federal Fluminense como requisito para a
obtenção do título de Doutor em História
Social.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima

Niterói
2018

MARIANA FIGUEIREDO VIRGOLINO

Redes, *Stásis* e Estabilidade na Grécia Antiga: um Estudo em Cultura
Política

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito para a obtenção do título de Doutor em História Social.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (Presidente)
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes (Arguidor)
Universidade Federal Fluminense - UFF

Prof. Dr^a Adriene Baron Tacla (Arguidora)
Universidade Federal Fluminense - UFF

Prof. Dr^a Ana Livia Bonfim Vieira (Arguidora)
Universidade Estadual do Maranhão - UEMA

Prof. Dr^a Elaine Farias Veloso Hirata (Arguidora)
Universidade de São Paulo - USP

Niterói
2018

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG

V816r Virgolino, Mariana Figueiredo
Redes, Stásis e Estabilidade na Grécia Antiga: um Estudo
em Cultura Política / Mariana Figueiredo Virgolino ;
Alexandre Carneiro Cerqueira Lima, orientador. Niterói, 2018.
442 f. : il.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói,
2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2018.d.05306651747>

1. Grécia Antiga. 2. Redes Mediterrâneas. 3. Cultura
Política. 4. Tirania. 5. Produção intelectual. I. Título
II. Lima, Alexandre Carneiro Cerqueira, orientador. III.
Universidade Federal Fluminense. Instituto de História.

CDD -

Bibliotecária responsável: Angela Albuquerque de Insfrán - CRB7/2318

A Regina Célia, minha mãe,
que aceita meu χάος como fertilidade;

A Alexandre Carneiro C. Lima,
que ajuda a expandir o κόσμος;

A Fabricio, que é χάος e κόσμος;

A Malu e Luiza, minhas afilhadas, στοργή;

A Universidade Federal Fluminense,
que me deu pertencimento.

AGRADECIMENTOS

Nenhum trabalho é individual. Ele é sempre a soma de um esforço coletivo para um fim. E ao fim chegamos. Quero, então, agradecer aos que colaboraram para que isso fosse possível. E foram muitos aqueles que ajudaram a concluir estas mal traçadas linhas.

A Deus, por Seu infinito amor e misericórdia, por sempre abrir uma janela, pelo pão, pelo riso, pelos amigos, pelo vinho e pelos livros.

Ao maior amor do mundo, Regina Célia, genitora minha. Por sua força, seu suor, suas broncas, seu afago e constante presença. "Eu sou por tu és (...) E por amor serei, serás, seremos".

A Malu e Luiza, pelo brilho no olho, por simplesmente serem e estarem aqui.

A Alexandre Carneiro, por acolher, ser mestre, incentivador, amigo e ombro. Por todo apoio, carinho e encorajamento dados desde a graduação. Pelos Beatles também.

A Fabricio, pela espera, choro, amor e pelo amadurecimento.

A meus irmãos, Giovana, Gustavo e Gabriel, mesmo com a distância. A meu pai, Jorge, pelo café, pelas piadas sem graça e pela dor. Porque dor também faz crescer.

A meus primos Erika, Nathalia, Karla e Felipe, por me ensinarem amizade. A Thiago e Mayara, pelas galáxias tão, tão distantes e pelos hobbits.

A minhas tias Maria José, Vera Lúcia, Maria Cristina e Célia Maria, por me cuidarem e amarem como se sua fosse. A meu tio João Carlos, pela malandragem carioca e pela ternura pretinha.

A Universidade Federal Fluminense, pelo aprendizado, por ser *casa*.

Ao "que ficou na fotografia": Paula Cresciulo, Geiziane Costa, Alessandra Vale, Nathalia Caride, Keila Lima, Inês Aquino e Milena Sanandres.

A Thais F. Rodrigues e Rodrigo Pennutt, por serem almas gêmeas, pelo carnaval, por botarem o bloco na rua e por me ajudarem a segurar as barras da vida.

Ao Nereida e seus *nautai*: Camila Alves Jourdan, minha αδελφή; Juliana Magalhães, "marida"; Talita Nunes, pela doçura; Brian Kibuuka, pela σοφία; Thiago Pires e Márcio Mendes, por serem os melhores veteranos; Ellen Moura, Christiane Gomes, Brunno Araujo e Ana Luiza Pedroso, pela torcida; Mateus Mello, João Carlos

d'Almeida e Souza, Ninna Falconiere, Victor Curi e Lucas Zanani, pela próxima geração.

A Confraria do OH nas pessoas de Saulo Nunes de Souza, Luis Emílio Gomes, Thais Eletherio e Raffaele Calandro, por serem companheiros.

A Revista Cantareira, pela amizade de Aimée Schneider, Aline Monteiro, Hevelly Acruche, Gabriel Abreu, Alan Dutra, Maria Isabel Boselli e Carolina Bezerra.

A Dâmaris Araújo, pela música, cumplicidade e por ter sido uma verdadeira irmã durante meus quatro meses de doutorado sanduíche. A João Victor Ribeiro, Mauricio Codesso, Leonardo Santana, Cindy Hernández e Carolina Faustino pelo apoio e amizade em New Jersey.

A Paris, por ter me mostrado o mundo. Especialmente a Juliana Vinuto pelas cervejas de sexta-feira em Butte-Aux-Cailles e caminhadas no frio.

Aos encontros e abraços: Lilian Koplín, Carolina Regis, Priscilla Cupello, Anna Carolina Martins e Pedro Cassiano.

A banca avaliadora deste trabalho: professores Alexandre Santos de Moraes, Adriene Baron Tacla, Ana Livia Bonfim Vieira e Elaine Hirata pela paciência na demora para a conclusão do presente texto e pelos apontamentos feitos na defesa para a confecção da versão final.

I would like to express my uttermost gratitude to Professors Thomas Figueira and James McGlew for kindly receiving me at Rutgers University from May to August, 2017. And to Patricia Badillo-Salas for helping me with bureaucratic matters. The task of completing my thesis would not be possible without your gentleness. This work has immensely benefitted from both Alexander Library's catalogue and its E-ZBorrow system that allowed me to consult volumes from Van Pelt Library (U. of Pennsylvania), Bobst Library (NYU), and New York Public Library. The staff of Rutgers' Global Center is also to be thanked for the warm welcome they give to visiting students.

Je souhaite adresser mes remerciements à Madame la Professeure Violaine Sebillotte-Cuchet pour m'avoir reçu à l'ANHIMA de septembre à décembre 2016. Sans la recherche effectuée dans cette institution ce travail n'aurait pas pu être fini. Je voudrais également remercier Monsieur le Professeur François De Polignac pour avoir discuté ce projet avec moi et pour les précieux conseils pour l'améliorer. Charlotte

Julia et le personnel de la bibliothèque sont également reconnaissants pour l'aide qu'ils m'ont donnée au cours de mon séjour à Paris.

Ao CNPq, pela bolsa que me permitiu realizar este trabalho e à Capes pela bolsa de doutorado sanduíche. Aos contribuintes brasileiros, sem os quais essa pesquisa não poderia ter sido completada. Ela foi realizada com recursos públicos e ao público retorna.

Ao pessoal da secretaria do PPGH-UFF, Thaís, Rafael e Aline, por todo o trabalho no atendimento aos estudantes. A Juceli, pelo amor de sempre.

Ao leitor, por seu valioso tempo.

RESUMO

Nos últimos trinta anos, o estudo das sociedades ganharam novas dimensões com a renovação das abordagens em Teoria das Redes. O objetivo do presente estudo é perscrutar como, apesar de sua dispersão geográfica em três continentes -Europa, Ásia e África- as comunidades gregas criaram uma noção de identidade compartilhada, perceptível especialmente a partir da segunda metade do século VI a.C. Nesse sentido, pensamos as sociedades helênicas como compartilhantes não apenas de língua, cultos e noções de parentesco, mas também de experiências políticas e econômicas que foram fundamentais para a construção de ideias de pertencimento, criando assim uma *comunidade imaginada* helênica. Entendemos que, para a cristalização de identidades panhelênicas, insulares e locais a partir de 550 a.C, as redes formadas por legisladores, tiranos e santuários religiosos atuavam de forma dialética num contexto de competição aristocrática e busca por estabilidade interna. A fim de obterem *eunomia* -boa ordem- os gregos empenharam-se em estabelecer regras de conduta que apaziguassem as *staseis* (crises) de concentração fundiária, de forma que tiveram que questionar-se sobre participação política, regimes de governo, enfim, como bem viver em comunidade. A *pólis* arcaica se apresentava como um *espaço liminar*, aberto à experimentações e desenvolvimento de novos meios de integração entre seus componentes. A religião desempenhou um papel fundamental, pois dava azo a transformações ao mesmo tempo que construía uma ideia de tradição e continuidade histórica que permitia a elaboração de uma noção de estabilidade, o que era muito caro aos helenos dos séculos VIII ao IV a.C.

O trabalho foi dividido em quatro partes: a primeira porção contém um capítulo que em si traz uma análise breve sobre como a *pólis* tem sido utilizada como conceituação que marca uma unidade para o mundo helênico e mostra como podemos entender a Hélade como um conjunto de sociedades ligadas por redes de trocas culturais. A segunda parte contém três capítulos que atuam como estudos de caso, nos quais buscamos compreender as diferenças e similitudes que marcavam as *póleis* individuais e o conjunto pan-helênico. As identidades locais formam-se justamente no esforço de obter um destaque perante suas irmãs de língua, culto e hábitos sociais. Na terceira visa-se compreender as maneiras pelas quais os gregos buscaram apaziguar as crises vivenciadas no período arcaico e início do clássico: politicamente, vê-se que as

trocas com o Oriente trouxeram para a Hélade não apenas imagens de luxo e riqueza, mas também a noção de tirania. No contexto religioso, vemos que a expansão do culto a Deméter e Koré, especialmente a partir do século VI a.C, constrói uma noção de estabilidade através do apelo ao trabalho na terra e na continuação social perpetrada pelos ciclo de nascimento e morte, bem como pelo estímulo da reprodução familiar legítima.

Palavras-Chave: Grécia Antiga, Redes Mediterrâneas, Cultura Política, Tirania, Identidade, Religião.

ABSTRACT

In the last thirty years, societies' studies gained new dimensions with the renewal of approaches in Network Theory. The present investigation's goal is to examine how, despite their geographical dispersion over three continents - Europe, Asia and Africa - Greek communities constructed a notion of shared identity, especially perceptible from the second half of the sixth century BC onwards. In this sense, we think about Hellenic societies as partaking not only language, cults and notions of kinship but also political and economic experiences that were fundamental to bring ideas of belonging, thus creating an *imagined Hellenic community*. We understand that for the crystallization of Panhellenic, insular, and local identities from 550 BC onwards networks formed by legislators, tyrants, and religious sanctuaries acted dialectically, in a context of aristocratic competition and search for internal stability. In order to obtain *eunomy* -good order/civil order- the Greeks set themselves to establish rules of conduct that appeased the *staseis* (crises) provoked by land concentration. Undergoing that process they questioned themselves about political participation, regimes of government, and living in community as well. The archaic *polis* presented itself as a *liminal space*, open to experimentation and development of new ways of integration of its components. Religion played a fundamental role, for it gave rise to transformations while constructing an idea of tradition and historical continuity that allowed the elaboration of a notion of stability, which was very dear to Hellenes from 8th to 5th centuries BC.

This work was divided into four parts: the first one is a chapter which in itself provides a brief analysis of how the *polis* has been used as a conceptualization that marks unity for the Hellenic world and shows how we can understand the Ancient *Hellas* as a set of societies linked by networks of cultural exchange. The second part has three chapters that act as case studies that seek to understand the differences and similarities that marked some *poleis* and the Panhellenic world. Local identities are formed precisely in an effort to gain a prominent place within other communities that share the same language, gods, and social habits. The third part aims to understand some of the ways that Ancient Greeks sought to appease the crises experienced in Archaic and early Classical periods: politically, it is seen that exchanges with the East brought to *Hellas* not only images of luxury and wealth, but also the notion of tyranny.

In a religious context, we see that the expansion of Demeter and Kore's worship, especially from the 6th century BC onwards, helps to build a notion of stability through the call to agricultural work and in the social continuation perpetuated by the birth and death cycles, and by legitimate family reproduction.

Keywords: Ancient Greece, Mediterranean Networks, Political Culture, Tyranny, Identity, Religion.

*Estudar História significa submeter-se ao caos e,
não obstante, manter a fé na ordem e no entendimento.*

H. Hesse

*Para pisares este primeiro degrau
tens de ser por direito próprio
cidadão da cidade das ideias.
E é muito difícil nessa cidade
e raro que te naturalizem.
Na sua ágora encontras Legisladores
que não pode burlar nenhum aventureiro.
Aqui onde chegaste, não é pouco,
quanto fizeste, grande glória.*

K. Kaváfis

SUMÁRIO

Resumo	8
Abstract	10

Introdução. A Hélade e Eu: Uma Abordagem entre Caos e Ordem	17
--	----

PARTE I

Capítulo I. A Cidade Discutida: <i>Pólis</i>, Redes e o Mundo Helênico	29
I.1 . "Paus, Carnes e Pedras": Uma Breve Historiografia da <i>Pólis</i>	31
I.2. O Mar Está Para Redes: o Mediterrâneo e sua Conectividade	48
I.3. Um <i>Pequeno Mundo</i> Grego: a Identidade Helênica como Parte das Redes Mediterrâneas.....	56
Considerações Finais da Parte I.....	67

PARTE II

Introdução. Como Formigas e Rãs: o Raiar das Comunidades Políticas Gregas no Período Arcaico	70
---	----

Capítulo II. "Nascidos" da Terra: Atenas, Autoctonia e suas Movimentações	77
II.1. Refúgio e Fortaleza: Atenas e o Colapso das Sociedades Palacianas Micênicas....	80
II.2. Falta Chão? Concentração de Terras na Ática Geométrica.....	87
II.3. O Movimento Interno: Ocupação e Fluxo na Ática Geométrica.....	92

Capítulo III. Senhores da Terra: Corinto, Siracusa e o Mediterrâneo Ocidental .101	
III.1. Rica Corinto: Aristocracia e Formação Territorial e Política de uma Cidade Peloponésia.....	103
III.2. Atravessando Para Além do Mar: Corinto e a Experiência Colonial no Ocidente Grego.....	109
III.3. A Afamada Siracusa: Mitos, Crise e Construção de uma <i>Pólis</i> Colonial.....	113

Capítulo IV. A Boa Terra: Creta, Rodes e a Fundação de Gela	122
IV.1. No Meio do Mar Cor de Vinho: Creta, Seus Códigos e Suas Peculiaridades.....	125
IV.2. "Filha de Afrodite, Esposa do Sol": Rodes e suas Cidades.....	130
IV.3. Gela: Uma Terra de Tiranos e Crise.....	136
Considerações Finais da Parte II.....	143
PARTE III	
Introdução. Agón e Areté: Competitividade e Aristocracia na Grécia Arcaica e Clássica	147
Capítulo V. Outros Nomes, Mesmos Perfumes: <i>Basileis</i>, <i>Nomothetai</i> e <i>Tyrannoi</i>	160
V.1. "Os Veneráveis Fundamentos da Justiça": Legisladores, <i>Nomos</i> , <i>Themis</i> e a Ordenação do Cosmo	160
V.2. "Possuir a Força de um Gigante": Autocratas e Como Eles Eram Vistos.....	168
V.3. "Que Há Num Simples Nome?": <i>Basileis</i> e <i>Tyrannoi</i> no Período Clássico.....	172
Capítulo VI. "Algo Digno dos Deuses"? Tirania e Estabilidade na Grécia Antiga	192
VI.1. Tirania na Grécia Antiga: Ambiguidades de uma Noção	194
VI.2. Tirania e o Mediterrâneo: Trocas Políticas e Culturais com o Oriente.....	197
VI.3. O Tirano e a Cidade: A <i>Pólis</i> Arcaica Como <i>Espaço Liminar</i>	201
VI.4. O Tirano como "Mecenas": Patrocínio de Artes e Obras Públicas	205
VI.5. O Tirano como Fundador: <i>Oikistés</i>	209
VI.6. O Tirano como "Agente de Justiça".....	213
VI.7. O Tirano como "Rei Ritualístico".....	219
Considerações Finais da Parte III.....	224

PARTE IV

Introdução. A <i>Pólis</i> Como Comunidade Religiosa	228
Capítulo VII. "Dourada Espada, Esplêndido Fruto": Deméter, Koré e Seus Espaços. Entre Liminaridade e Civilização	236
VII.1. "Rumo às Cidades e às Fartas Lavras dos Homens": Deméter do Neolítico ao Arcaísmo	237
VII.2. Deméter, Koré e os Poetas: as Duas Deusas na Poesia Arcaica	244
VII.3. <i>Thesmophoria</i> e <i>Mysteria</i> : Reforço, Suspensão e Renovação da Ordem	252
VII.4. Monumentalização dos Espaços a Deméter e Koré: Demarcação do Espaço Ordenado e Liminaridade	262
VII.4.1. Metodologia: Abordagem Não Verbal	263
VII.4.2. Ática	267
VII.4.3. Corinto	271
VII.4.4. Creta	273
VII.4.5. Gela	274
VII.4.6. Siracusa	280
Capítulo VIII. "Ótimos Dons": Oferendas Votivas e <i>Cosmo</i> no Culto a Deméter e Koré	286
VIII.1. Metodologia: Alfred Gell	288
VIII.2. <i>Hydriai</i> , <i>Hydriskoi</i> e <i>Hydriaphoroi</i>	291
VIII.3. Artigos pra Tecelagem	296
VIII.4. Porco e Moça com Leitão	298
VIII.5. <i>Kourothrophos</i> : Mulher com Criança	300
VIII.6. O Grande Relevo de Elêusis	301
Considerações Finais da Parte IV	303
Conclusão	305
Referências Bibliográficas	308
Catálogo	342

ÍNDICE DAS FIGURAS

- Figura 1. Mapa da Grécia (Egeu), com destaque para a Foceia (vermelho) - p.34
- Figura 2. Regiões gregas onde predominaram os Estados-*ethne* - p.46
- Figura 3. Comunidades Gregas na Costa Mediterrânea: Colônias e Metrópoles - p.50
- Figura 4. Colonizações Fenícia e Grega. Redes Comerciais - p.61
- Figura 5. A Costa Mediterrânea no Período Clássico: Gregos, Fenícios e Etruscos - p.62
- Figura 6. *He Hemetera Thalassa* (Nosso Mar) - p.63
- Figura 7. Modelos de Redes - p.65
- Figura 8. Ática e Demais Regiões da Grécia Central - p.81
- Figura 9. Centros/Necrópoles Micênicos na Ática na Segunda Metade do II Milênio a.C - p.83
- Figura 10. Migrações nos Séculos XII a X a.C - p.84
- Figura 11. A Ocupação da Ática Durante o VIII século a.C - p.99
- Figura 12. Corinto - Localização - p.102
- Figura 13. Coríntia - p.105
- Figura 14. Mapa da Sicília, com os Principais Assentamentos dos Períodos Arcaico e Clássico - p.112
- Figura 15. Plano de Siracusa - p.116
- Figura 16. Ilhas Gregas - p.123
- Figura 17. Comunidades em Creta - p.127
- Figura 18. Rodes - p.135
- Figura 19. Gela, Plano da Cidade - p.138
- Figura 20. Percurso dos Mistérios de Elêusis - p.271
- Figura 21. Plano de Gela e seus Santuários Próximos - p.279

Introdução. A Hélade e Eu: Uma Abordagem entre Caos e Ordem

“Em Todos Caos há um Cosmo; Em toda Desordem há uma Ordem Secreta”

C. Jung

"O caos é uma ordem por decifrar"

J. Saramago

Em maio de 2013 comecei a me preparar para tentar uma vaga no Doutorado em História Social no PPGH-UFF. A dúvida sobre qual assunto tratar era intensa e eu queria escrever um projeto que refletisse minha visão sobre a História Antiga como uma ferramenta boa para pensar nosso próprio espaço-tempo. Nesse ínterim, certas figuras políticas de viés conservador foram nomeadas para a Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, o que me chocou profundamente na época. "Como ainda podem misturar religião com política?" eu me perguntava. E vi o tamanho de minha ingenuidade: política e religião são duas maneiras não apenas de ver o mundo, mas de construir e reagir à realidade social. O Estado laico é um ideal e dissociar crença e prática se revela uma tarefa das mais difíceis. Aliado a isso, desde 2015-2016 vivemos um golpe político-midiático que reforçou a ideia que apresento nessa tese: em épocas de crise as pessoas confiam em discursos temerários que oferecem a elas uma ideia de estabilidade, de permanência frente às mudanças. As pessoas não lidam bem com as rupturas no *status quo*.

A leitura de um artigo de D. White¹ me despertou o interesse de estudar os significados políticos que o culto a Deméter e Koré teve na Hélade. Nesse texto o autor entende que a tirania dos Deinomênidas -que governaram a *pólis* de Gela entre 491 e 478 a.C, aproximadamente, e Siracusa de 485 a 467 a.C- foi a responsável por levar os rituais em honra às deusas para a Sicília. Se por um lado a tese de White está correta, os Deinomênidas participaram de forma ativa para que fossem identificados com esse culto, do qual detinham o sacerdócio hereditário, por outro os dados arqueológicos deixam evidente que já na segunda metade do século VI a.C os santuários dessas divindades passam por um processo de monumentalização que atinge não só a ilha, mas

¹ WHITE, D. "Demeter's Sicilian Cults as a Political Instrument", *GRBS*, vol.5, nº 4, 1964, p.261-279.

diversas partes da Grécia em conjunto². Meu intento inicial, quando escrevi o projeto desta tese em 2013, era perscrutar os usos que as tiranias Deinomênida e Psistrátida fizeram dos rituais a Deméter e Koré, além de ver como um culto religioso é beneficiado para finalidades políticas. Esse ainda é um dos motes do presente trabalho. Mas, durante a escrita, meu foco de abordagem mudou radicalmente. Se eu seguisse apenas nessa linha, temo que acabaria por tratar o fenômeno religioso como mera justificativa para o controle do poder nas relações sociais, tirando a agência dos fieis nas vivências e transformações das crenças e práticas rituais.

O processo de elaboração desta tese foi tomando rumos que, para mim, se revelaram interessantes, empolgantes e inesperados. Ao invés de uma abordagem comparativa entre Atenas, Gela e Siracusa e como as tiranias nessas cidades utilizaram os rituais da deusa para uma promoção de seu status, meu olhar voltou-se para o desenvolvimento da Grécia como uma sociedade em rede, ou seja, uma teia de comunidades ligadas entre si e trocando experiências políticas e religiosas. As ideias de I. Malkin foram a inspiração nessa forma de contemplar os séculos VIII a VI a.C pois, para ele, é quando os helenos se espalham pelo Mediterrâneo que a Grécia Antiga começa a tomar forma³. É a colonização das bordas desse mar que dá aos gregos a noção de pertencimento a um povo que compartilha a mesma língua, os mesmos deuses, tendo um modo de vida semelhante. Assim, a Hélade seria o resultado de um processo de "convergência pela divergência"⁴, um assunto que exploraremos no capítulo I, no qual contemplo a historiografia sobre as *póleis* e o desenvolvimento e formação das cidades-estado na Grécia, não apenas sob esse viés da teoria das redes, mas também sob o da *Mediterranização*, que entendo ser de grande importância para evitarmos o *atenocentrismo* reinante entre os helenistas no Brasil.

I. Morris ressalta que a *Mediterranização* como modelo para o estudo das sociedades clássicas se tornou paradigmática com a publicação de *The Corrupting Sea*, de Horden e Purcell, mas que houve um crescimento do interesse pelo Mediterrâneo entre os classicistas desde a década de 1980, o que exploraremos no capítulo I. Por *Mediterranização* Morris entende um modelo interpretativo que enfatiza a conectividade do próprio mundo contemporâneo, "usando o passado como metáfora

² HINZ, V. *Der kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*. Wiesbaden: Reichert, 1998, p.239.

³ MALKIN, I. *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p.5-8.

⁴ *Idem*, p.5.

para trabalhar problemas urgentes de nossa própria época": o viés da conectividade mediterrânea torna a História Antiga e Medieval como "algo bom com o que pensar" (*good to think with*)⁵, o que é justamente meu intento: através do estudo entre as ligações entre política, religião e identidade nas cidades gregas da Antiguidade temos ferramentas que nos ajudam a construir entendimentos sobre as sociedades contemporâneas. Tal abordagem enfatiza a *conectividade, mobilidade e descentralização*, focando-se em uma fluidez na circulação de pessoas, informações e mercadorias⁶. A Globalização mudou a maneira como os pesquisadores vem pensando as formas de organização das sociedades sobre as quais se debruçam e com a Grécia Antiga não foi diferente. Ao considerarmos a Hélade arcaica num contexto de *Mediterranização* é possível ver o quanto as sociedades que a compunham eram diversificadas, apesar de compartilharem elementos em comum.

Hoje também presenciamos um renovado entusiasmo com relação à História Política. Essa corrente dos estudos históricos, todavia, não gozou de muito prestígio no século XX, pelo menos entre os pesquisadores de matriz francesa. A historiografia marxista desde o século XIX focou-se nas estruturas econômicas e nas relações de produção. Nessa época, o “econômico surgia como o elemento determinante e definidor das relações de produção, chave fundamental para a análise e compreensão das relações entre os homens no interior da sociedade, o objeto central de estudo”⁷. Os Annales, além de outros cientistas sociais como antropólogos e sociólogos⁸, também rejeitaram a historiografia política tradicional, baseada na narrativa de “grandes feitos e grandes personagens”, advogando inicialmente a favor de uma escrita da História que tratasse não apenas dos fatores econômicos, mas que também dialogasse com outras ciências sociais. A História Política hoje está profundamente influenciada pelos desdobramentos da História Cultural e os estudos sobre Cultura Política ganharam força na historiografia brasileira. Não se tratam mais de análises apenas sobre geopolítica, guerras ou diplomacia, mas também reflexões acerca das ideologias e das ações dos homens e mulheres no campo político⁹. Destarte, a definição de *Cultura Política* elaborada por

⁵ MORRIS, I. "Mediterranization", *MHR*, 18, n.2, 2003, p.32.

⁶ *Idem*, p.37-38.

⁷ GOUVÊA, Maria de Fátima S. “A História Política no campo da História Cultural”, *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, v. 3, n.1, p. 25-36, 1998.

⁸ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): A Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: Unesp, 1997, p.18-20.

⁹ GOUVÊA, *op.cit.*, p.33.

Daniel Cefaï e Paul Lichterman nos parece a mais adequada, pois eles a veem como "conjuntos de símbolos e significados ou modos de ação que organizam reivindicações políticas e formação de opiniões por indivíduos e coletividades"¹⁰. É através das *culturas políticas* que os atores sociais referenciam seu comportamento e guiam seus interesses. A conceituação desses sociólogos abre as portas para percebermos o político não como algo internalizado sem questionamento, mas como fruto de negociações e construções cotidianas, com contradições e resistências, plural.

As pesquisas em *Cultura Política* na Antiguidade Clássica ainda são escassas no Brasil, se as compararmos com o volume de estudos voltados à História Cultural. No que tange aos trabalhos acerca das tiranias e governos autocráticos na Grécia Antiga os números são ainda menores¹¹. Em *Apologia da História* M. Bloch cita uma frase dita por H. Pirenne “Se eu fosse antiquário, só teria olhos para as coisas velhas. Mas sou um historiador. É por isso que amo a vida”¹². Com essa fala de seu amigo, Bloch procurou mostrar que os temas e as visões dos historiadores dizem mais sobre o próprio tempo presente vivenciado pelo pesquisador que sobre o passado objeto de sua investigação. De fato, nas últimas décadas as reflexões acerca de temáticas como *identidade* e *etnicidade* na contemporaneidade ganharam proeminência nas Ciências Sociais, especialmente depois dos trabalhos de intelectuais como E. Said, S. Hall e H. Bhabha. De acordo com Hall, as identidades são múltiplas: uma pessoa pode falar de si mesma de formas variadas de acordo com as diferentes situações. As *identidades culturais* são híbridas e estão em constante transformação devido aos diferentes contatos que as pessoas e os grupos vivenciam¹³. A *identidade* é, acima de tudo, construída por sistemas de representações e as *identidades* das comunidades são, destarte, formadas pela maneira como os seus membros se veem e querem ser vistos e o modo como entendem seu passado e projetam seu futuro.

¹⁰ CEFÁI, D. & LICHTERMAN, P. "The Idea of Political Culture" In: GOODIN, R.E. & TILLY, C. (eds.) *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p.392.

¹¹ Destaco as dissertações de mestrado de C. da S. Condiolo e de F. L. M. de Azevedo sobre o discurso político nas *Histórias* de Heródoto. Todavia, minha pesquisa de doutorado emprega uma via diversa, pois me concentro sobre as práticas religiosas como meio de produção de identidade e propalação política. Ver: AZEVEDO, F.L.M. *O Anel de Policrates e a Loucura de Xerxes: O poder Despótico nas Histórias de Heródoto*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, 2003; CONDILO, C.S. *Heródoto, as tiranias e o pensamento político nas Histórias*. São Paulo: Annablume, 2010.

¹² BLOCH, M. *Apologia da História ou O Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p.65.

¹³ HALL, S. *A Identidade cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p.91-96.

Com isso, procurei ao longo desta tese mostrar como os gregos criaram para si *identidades* que refletissem *estabilidade* e uma *continuidade* com um passado mítico e glorioso, tal como representado nas epopeias, tanto em nível local, *políade*, quanto em suas relações nas redes pan-helênicas. Nesse sentido, a religião foi crucial, uma vez que na Grécia Antiga a esfera política estava intrinsecamente ligada à religiosidade: na celebração dos rituais as pessoas exerciam o papel que desempenhavam na estrutura social da *pólis*, podendo esse ser de magistrado, parte integrante de uma família, frátria ou *demos*, consagrando a ordem coletiva e os segmentos que a construía¹⁴. Por se tratar de uma religião cívica, sacerdotes e magistraturas continham em si tanto aspectos sagrados quanto de autoridade pública. O poder religioso era, no arcaísmo, praticado por aqueles que detinham o direito secular: os chefes de família e os magistrados¹⁵. Cabiam às Assembleias e Conselhos das *pólis* definir o calendário religioso, os sacrifícios a serem feitos a cada deus, a organização das festas e a administração dos santuários. Assim sendo, durante as tiranias competia a homens como Psistratos, Hiparcos, Hipias, Gelon e Hieron influenciar as decisões sobre construções ou reforma de santuários, celebração de festivais, sacrifícios públicos, entre outros elementos que permitiam erigir a coesão social através da religião, fonte de estrutura e sentido da comunidade *políade*. Através dos cultos e festas religiosas era reforçada a solidariedade entre grupos sociais, sua identidade como membros de uma *pólis* era afirmada, sua pertença a uma comunidade helênica explicitada, de forma que a constituição de laços sociais e políticos passava impreterivelmente pelo domínio religioso¹⁶.

Mas, o que era, no que se configurava a *estabilidade* para os gregos do período arcaico (VIII-VI séculos a.C) e clássico (séculos V e IV a.C)? A resposta é simples: essa era entendida como a não mudança, ou então uma mudança que retornava para o ponto de partida, cíclica. É a noção de um universo contínuo, uma realidade fixada na qual o fim é um retorno para o início. Isso fica bem visível quando consideramos a *Teogonia*: Zeus põe termo à ordem caótica de sucessão dos deuses ao distribuir honrarias e competências a todos:

¹⁴ VERNANT, J-P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.8.

¹⁵ DETIENNE, M. “Os deuses no prazer da cidade” In: SISSA, G.; DETIENNE, M. *Os Deuses Gregos*. São Paulo: Círculo do Livro, 1990, p.204-206.

¹⁶ SOURVINOU-INWOOD, C. “What is *Polis* Religion?” In: BUXTON, R. (edit.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p.22-27.

Ei, tu, pelas Musas comecemos, que, para Zeus pai cantando, regozijam seu grande espírito no Olimpo, dizendo o que é, o que será e o que foi antes, harmonizando com o som: incansável, flui sua voz das bocas, doce; e sorri a morada do pai Zeus altissonante com a voz, tal lírio, das deusas, irradiante; e ressoa o cume do Olimpo nevoso e as casas dos imortais.

(...)

Nisso iam ao Olímpo, gozando a bela voz, com música imortal; rugia a terra negra em volta ao cantarem, e amável ruído se lançava dos pés ao retornarem a seu pai: esse reina no céu, ele mesmo segurando o trovão e raio chamejante, pois no poder venceu o pai Cronos; bem cada coisa apontou aos imortais por igual e indicou as honrarias¹⁷.

Na filosofia jônia pré-socrática também está presente: os *physikoi* argumentaram sobre a *arché*, o princípio fundador da ordem tal como era por eles conhecida: para Tales era a água, para Anaximandro o ar, Heráclito pensava que era o fogo, enquanto Xenófanés dizia que era a terra. Quem parece ter chegado mais perto foi Demócrito com o átomo. Assim como Hesíodo atribui a Zeus a criação de um universo ordenado, também os *physikoi* concebiam que a grande lei do universo já "estava presente de alguma maneira no elemento original de que o mundo surgiu pouco a pouco"¹⁸. A *arché* como origem, fonte, oferece uma reconstrução genética que explica "a formação de uma ordem que se encontra agora projetada num quadro espacial"¹⁹. No mito, a *basileia* e a monarquia eram a *arché* que estabelecia uma ordem. É isso que os tiranos tentam emular: essa grandeza que traz lógica e harmonia ao corpo social e prestígio e poder para o aristocrata.

Entendo que a crise e as profundas transformações sofridas pela Grécia durante o período arcaico deram origem a novas articulações políticas através de uma linguagem religiosa. A cidade-estado estruturava a religião e o discurso religioso se tornava sua ideologia central²⁰. Ela era o elemento que dava sentido aos outros componentes da identidade *políade*. Cabe destacar que uma das funções dos rituais

¹⁷ HESÍODO, *Teogonia*, v.36-74.

¹⁸ VERNANT, J-P. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2009, p.122.

¹⁹ *Idem*, p.129.

²⁰ Desde o século XIX defende-se que as instituições sociais e a moral também possuem raízes no sagrado. Tal noção ganhou corpo com as pesquisas de Fustel de Coulanges. M. I. Finley também procurou demonstrar que a economia na Antiguidade estava ligada a questões como status social e religiosidade, ou seja, não foi percebida como um campo autônomo da sociedade. Ver: COULANGES, F. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2004; FINLEY, M.I. *Ancient Economy*. Londres: Chatto&Windus, 1973.

religiosos gregos consistia no estabelecimento de solidariedade entre os participantes. As relações e laços sociais e políticos eram também definidos pelo culto²¹.

Os gregos da Antiguidade viam-se como uma comunidade unida por culto e parentesco pelo menos desde o século VI a.C²² e, a partir do século V a.C, as guerras contra os persas e a resistência aos invasores bárbaros se tornaram um importante fator de ligação entre os helenos²³. Heródoto, por exemplo, aponta os mitos nos quais as origens das discórdias entre gregos e não gregos poderiam ser traçadas²⁴. Todavia, o que é importante salientar é que os helênicos representavam a si mesmos como *comunidade* com base em ideias de um passado, presente e futuro compartilhados²⁵.

M. Finley é enfático ao dizer que os gregos não tentaram cunhar uma noção de nacionalidade²⁶. Todavia, havia um sentimento claro de comunidade dos helenos, a ponto de Heródoto falar sobre “a unidade de todos os helenos pelo sangue e pela língua, e os templos dos deuses e os sacrifícios oferecidos em comum, e a nossa maneira de viver”²⁷. H. Bhabha afirma que “as nações, tais como as narrativas, perdem suas origens nos mitos do tempo e efetivam plenamente seus horizontes apenas nos olhos da mente”²⁸. Percebo que na Grécia Antiga as representações religiosas (objetos votivos, mitos, santuários, hinos, entre outros) eram um dos principais meios de materializar, de converter a comunidade em algo tangível. A naturalização da história e do tempo se dava especialmente através dos mitos de fundação e de heróis como Teseu ou Hércules. Esses mitos eram meios de afirmação de como os membros dos grupos sociais enxergavam suas cidades. Os tiranos, com suas políticas, tentaram construir a camaradagem horizontal²⁹, uma fraternidade que pusesse fim aos conflitos entre os diferentes grupos *políades* e recorreram a elementos mitológicos para tentar tal feito.

²¹ SOURVINOU-INWOOD, *op.cit.*, p.22-27.

²² HERÓDOTO, *História*, VII.144.2.

²³ MITCHELL, L. *Panhellenism and the Barbarian*. Ceredigion: The Classical Press of Wales, 2007, p.xv.

²⁴ HERÓDOTO, *História*, I.1-5.

²⁵ MITCHELL, *op.cit.*, p.xv.

²⁶ FINLEY, M.I. *Uso e abuso da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1985, p.127-141.

²⁷ HERÓDOTO, *História*, VII.144.2.

²⁸ BHABHA, H. “Introduction: narrating the nation” In: BHABHA, H. (ed.). *Nation and Narration*. Londres: Routledge, 1990, p.1.

²⁹ ANDERSON, B. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: companhia das Letras, 2008, p.33-34.

No contexto de crises dos séculos VIII e VII a.C³⁰ os gregos voltam-se para o Ocidente. Os processos de *synoecismo* e de *colonização* estão intrinsecamente ligados: ao promoverem o ajuntamento das aldeias, os *gēnoi* (famílias) poderosos acumuladores de terras também escolhem aqueles que devem sair da comunidade para a fundação de um novo assentamento. Tal dinâmica, aliada ao endividamento dos camponeses, provoca uma situação de *stasis* (crise social) que vê ascender a figura do tirano, oriunda da aristocracia, mas atento às demandas da população mais pobre³¹. Podemos dizer que as interações entre a aristocracia detentora de terras e direitos e o *demos* (população) ansioso de obter uma parcela desses para si não mais produzem uma identidade comunitária coesa. Todavia, na nova comunidade da colônia nem todos possuem acesso à terra e à palavra de modo igualitário, havendo aqueles que ficam com áreas mais férteis que outros ou que possuem mais destaque na vida social. A situação de *stasis* tanto na cidade mãe quanto na *apoikia* não se resolve com o simples deslocamento de pessoas porque não soluciona as desigualdades na distribuição do principal bem da Antiguidade, a terra.

Tanto nas colônias do Ocidente quanto na Grécia Balcânica o período arcaico é marcado por sucessões de *staseis* caracterizadas pelos conflitos dentro da elite e entre essa e o *demos* no que diz respeito à inserção política e acesso à terra. Sendo essa um bem e mesmo um valor que se almeja nos antigos e nos novos territórios, Deméter e Koré ganham uma posição mais destacada nos arranjos politeístas das comunidades, especialmente nos das *apoikiai*. Seus símbolos evocam os benefícios agrícolas desejados por praticamente todos os grupos da cidade e auxiliam na transmissão e na construção de uma identidade estável, especialmente em seu aspecto *Thesmophoros*. Entendo, destarte, que o culto a Deméter e Koré se propagou a partir do século VI a.C não somente por se tratar de uma deusa da agricultura e porque essa era a principal atividade econômica da Antiguidade grega, mas principalmente porque eram deusas que zelavam sobre o ciclo ordenado da existência. O tirano, que em um primeiro momento

³⁰ Dentre os autores que corroboram com a ideia da crise social e agrária no período mencionado destacamos J. A. Dabdab Tralbusi. Nesse sentido, o tirano é, segundo ele, o “homem providencial”, ou seja, um mobilizador de forças necessárias para a mudança social. Cf. TRALBUSI, J.A.D. *Ensaio sobre a Mobilização Política na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p.60-78.

³¹ Há um profícuo debate na historiografia a respeito do fenômeno da “crise agrária”. Alguns autores consideram que o testemunho hesiódico presente na obra *Os Trabalhos e os Dias* trata-se apenas de uma dificuldade familiar, ou seja, um problema de herança (partilha das terras) entre Hesíodo e seu irmão Perses. Cf. DUPOUY, A., MARIAUD, O. et DE POLIGNAC, Fr. “Sociétés grecques du VII e siècle.” In: ETIENNE, R. *La Méditerranée au VIIe Siècle av. J.-C.: essais d’analyses archéologiques*. Paris: DeBoccard, 2010, p.277.

se caracteriza por ser uma figura dotada de carisma e de visualização social, fará uso dos atritos dentro da aristocracia e entre essa e o *demos* para tomar o poder. E quando o alcança, busca promover novas maneiras para que a *pólis* se torne estável e que os diferentes grupos que a compõe consigam se reconhecer em uma identidade comum. Ao desejar tornar-se o primeiro homem da *pólis* ele acelera processos que se desdobram na renovação das identidades políticas e religiosas tanto internas quanto nas redes pan-helênicas. É por querer se colocar como um agente da ordem e da justiça que o tirano se liga ao culto de Deméter e Koré.

O que busco defender neste trabalho é a ideia que a prática política na Grécia Antiga fazia uso da religião como uma linguagem, um discurso que criava e ajudava a reproduzir e propagar identidades que davam aos habitantes das cidades um sentimento, uma noção de estabilidade da comunidade política nos séculos VII a V a.C. Essa é a hipótese norteadora deste trabalho. Esse sentimento, essa noção era elaborada por meio de mitos e rituais que expressavam a construção de uma memória cultural na *pólis*. Defendo ainda que os tiranos buscavam essa identidade estável também para si, de forma que realizaram obras públicas, fundaram cidades, deslocaram populações e exerceram influência na estrutura religiosa com o objetivo não apenas de tentar solucionar as *staseis* em suas cidades, mas especialmente para se projetarem num quadro de competitividade aristocrática pan-helênica. A formação de identidades locais e pan-helênicas³² foi um processo dialético: ao querer projetar uma imagem estável e grandiosa de si, os tiranos também promoviam rearticulações que transformaram os quadros de pertencimento internos da comunidade política.

A fim de verificar as ações que os tiranos e as comunidades empreenderam para levar o culto a uma nova posição junto à *pólis* estudei alguns santuários dedicados a Deméter e Koré em Atenas, Corinto, Creta (onde não havia tirania), Gela e Siracusa, focando em sua arquitetura, procurando as mudanças nos padrões dos mesmos antes e após a tirania. Para tanto, utilizei o método elaborado por A. Rapoport³³, que nos permite, através da análise dos elementos *fixos* e *semifixos* que restaram nesses ambientes, acessar os comportamentos e usos daqueles espaços. Entendo que a

³² L. Mitchell descreve o *Pan-helenismo* como "um sistema de histórias e representações que gerava, dava definição e expressava a identidade helênica e criava e sustentava a autoconsciente e circunscrita comunidade dos helenos, e o fato da comunidade helênica tivesse fronteiras autoconscientemente definidas refletia o caráter político da comunidade". MITCHELL, *op.cit.*, p.xxi.

³³ RAPOPORT, A. *The Meaning of the Built Environment: A Nonverbal Communication Approach*. Bervely Hills: Sage, 1982.

popularidade do culto a Deméter e Koré se manifestou na monumentalização de seus santuários e na construção de novos locais de culto às deusas, o que visava nutrir uma maior interação entre a população em geral, tanto dos estratos abastados quanto do *dêmos*, a fim de estimular certos comportamentos e assim garantir a coesão social. Quanto aos objetos votivos, a metodologia que empreguei foi a desenvolvida por A. Gell, que me permitiu considerá-los como elementos ativos nas relações sociais das quais fazem parte.

Apresento, então, o esquema de organização deste trabalho. Dividi meu argumento em 4 partes, precedidas de uma breve introdução: na primeira (Parte I), formada pelo capítulo I, procurei apresentar a ideia de uma Grécia que se desenvolve através de uma experiência compartilhada com outras sociedades mediterrâneas, para as quais o mar funciona como hinterlândia. Exploro, então a historiografia sobre essa questão, tendo em mente os novos estudos sobre o Mediterrâneo e a perspectiva da *Teoria das Redes*. A parte II traz um conjunto de três capítulos (capítulos II, III e IV) curtos nos quais exploro as crises vivenciadas no arcaísmo por Atenas, Corinto, Siracusa, Gela e as metrópoles dessa última, Creta e Rodes. Ali marco minha posição de que a gênese das comunidades gregas se dá num processo de crises e disputa por identidade política. Nesse sentido, vê-se o desenvolvimento das tentativas de dar conta das *staseis* e atingir uma sensação de ordem. Abordo isso na Parte III: no capítulo V contemplo as semelhanças e diferenças entre figuras políticas do arcaísmo grego, bem como a forma em que a filosofia ateniense as entenderá no século IV a.C. Há uma discussão sobre a Justiça (*Diké*) e a *Themis* (Ordem, Lei) como elementos reguladores da *pólis*. No VI, mostro como a negatividade da tirania é uma construção discursiva, especialmente por parte da cultura política democrática ateniense, que a coloca como o seu "Outro" político. Se olharmos a documentação, fica aparente que a autocracia na Grécia era entendida de modo ambíguo, boa de se ter para si, ruim de se estar sujeito à ela. É também nesse capítulo que desenvolvo o que os gregos entendiam como *estabilidade*.

A última e quarta parte do trabalho funciona como um estudo de caso: abordo nos capítulos VII e VIII os atributos pelos quais o culto a Deméter e Koré era entendido pelos gregos como representante da ordem e da estabilidade que deveriam prevalecer sobre a *pólis*. A conclusão a que cheguei é que as características de seus rituais evocavam o ciclo de nascimento e morte, a necessidade da reprodução legitimada do

corpo social através do casamento e o elemento feminino, em sua lógica, operava de forma a mediar as liminaridades entre "caos" e "ordem", "civilização" e "barbárie".

PARTE I

Capítulo I. A Cidade Discutida: *Pólis*, Redes e o Mundo Helênico

É, portanto, evidente que toda cidade está na natureza e que o homem é naturalmente feito para a sociedade política. (...) Assim, o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos.

Aristóteles, *Política*, 1252b-1253a

O objetivo deste capítulo consiste em mapear o desenvolvimento de duas abordagens que perpassam este trabalho, quais sejam: o tratamento da *pólis* como noção norteadora da historiografia sobre a Grécia Antiga, e a *teoria de redes* como modo de conceber a formação e replicação das sociedades contemporâneas e de outrora não sob uma lógica de centro-periferia, mas de compartilhamento de informações e experiências.

O interesse pela vida em comunidade é uma constante nos textos legados a nós pelos gregos da Antiguidade. O vemos na *Ilíada*, poema épico inaugurador da literatura helena, que relata um pequeno período de tempo da guerra em Tróia, não mais que 60 dias, nos quais os heróis honram seus deuses, conversam, comem, lutam, morrem e são pranteados por seus amigos e companheiros; na *Política*, texto do qual retiramos a epígrafe deste capítulo, e em diversos autores da filosofia pós-socrática e no teatro, onde a cidade via seus problemas serem encenados sob a roupagem dos mitos e suas figuras proeminentes sendo retratadas de forma jocosa. A documentação literária do VIII ao IV séculos a.C, por meio de seus diversos autores, dedicou-se a pensar essa vida em comum³⁴.

Mesmo com toda a força que os estudos culturais³⁵ adquiriram a partir dos anos 1960-70, os pesquisadores dedicados à História da Grécia Antiga não abandonaram a *pólis* como estrutura para pensar as relações sociais entre os helenos. De Fustel de

³⁴ FINLEY, M. *O Legado da Grécia: Uma Nova Avaliação*. Brasília: UnB, 1998, *passim*; VIDAL-NAQUET, P. *O Mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.109.

³⁵ No que diz respeito à História Cultural, ver: BURKE, P. *O Que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Zahar, 2008; DARNTON, R. *O Grande Massacre de Gatos e Outros Episódios da História Cultural Francesa*. São Paulo: Graal, 2011.; CHARTIER, R. *História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Lisboa: Difusão, 1988; MELCHING, W. & VELEMA, W. *Main Trends in Cultural History*. Atlanta: Rodopi, 1994; POSTER, M. *Cultural History and Postmodernity*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1997; CARDOSO, C. F. S. & VAINFAS, R. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997; CARDOSO, C. F. S. & VAINFAS, R. *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 2011, entre outros.

Coulanges a G. Glotz, deste último até as investigações do *Copenhagen Polis Centre*³⁶ e as críticas traçadas por K. Vlassopoulos e outros helenistas³⁷, pensar a *pólis* continua sendo o objetivo de muitos classicistas. Nossa intenção com esse trabalho não é tratar Atenas, Corinto, Rodes, Creta, Gela e Siracusa como comunidades individuais, realidades autossuficientes, e sim como agrupamentos que comungavam de elementos socioeconômicos comuns, oriundos de trocas culturais, econômicas e políticas³⁸ que se viam e se representavam como compartilhantes de um passado conjunto sob forma mítica e, depois, histórica.

Novas abordagens sobre as sociedades e formas de organização política são sempre enriquecedoras³⁹, ainda mais se considerarmos que uma das intenções deste trabalho consiste em traçar a formação de identidades que sobrepõem as esferas locais. Nosso objetivo é mapear a vida social e política, entender as transformações que

³⁶ Nas palavras do fundador: "Em 1993, a Fundação Nacional de Pesquisa Dinamarquesa estabeleceu um pequeno centro de pesquisas devotado ao estudo da *pólis* na Grécia Antiga. Um dos principais objetivos do *Copenhagen Polis Centre* é construir um inventário de cada assentamento arcaico e clássico que é explicitamente chamado de *polis* nas fontes contemporâneas. O propósito principal dessa investigação é perceber o que os gregos pensavam que a *pólis* era e comparar isso com o que historiadores modernos pensam que a *pólis* era". HANSEN, H.M. (ed.) *A Comparative Study of Thirty City-state Cultures: An Investigation Conducted by The Copenhagen Polis Centre*. Copenhagen: Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2000, p.9. Tratou-se, portanto, de um projeto de catalogação e de estudos sobre as cidades gregas tanto como eram tratadas nas fontes quanto como são vistas hodiernamente, gerando uma série de publicações, como FLESTED-JENSEN, P.; NIELSEN, T.H. & RUBINSTEIN, L. (ed.) *Polis & Politics: Studies in Ancient Greek History Presented to Mogens Herman Hansen on his Sixtieth Birthday, August 20, 2000*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2000 e HANSEN, M.H. & NIELSEN, T.H. (ed.) *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press, 2004. O sítio eletrônico do centro é: <http://www.teachtext.net/bn/cpc/>. Último acesso em 21/06/2017.

³⁷ A virada do século XX para o XXI questionou modelos tradicionais de abordagem das sociedades gregas antigas, especialmente aqueles que se calcavam no tratamento da *pólis* como unidade político-religiosa coesa e vista através do enfoque nas instituições que privilegiavam a participação dos cidadãos. Novos estudos privilegiam perspectivas que tratem as sociedades organizadas em cidades em contextos mais amplos, de interação no Mediterrâneo, próximas à abordagem da *Teoria dos Sistemas-Mundo*. Dentre esses trabalhos, destacamos: VLASSOPOULOS, K. *Unthinking the Greek Polis: Ancient Greek History Beyond Eurocentrism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007; HORDEN, P. & PURCELL, N. *The Corrupting Sea: a Study of Mediterranean History*. Oxford: Blackwell, 2000; MALKIN, I. *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2011; MALKIN, I.; CONSTANTAKOPOULOU, C. & PANAGOPOULOU, K. (eds.) *Greek and Roman Networks in the Mediterranean*. Londres: Routledge, 2011; ÉTIENNE, R. (dir.) *La Méditerranée au VIIe Siècle av.J.-C.: Essais d'Analyses Archéologiques*. Paris: De Boccard, 2010. Há também helenistas que tentam superar a questão da *pólis* pensando outras formas de organização social, como C. Morgan e seu estudo sobre os *ethne*, que também apresenta um questionamento e um desafio à visão da Hélade calcada apenas na *pólis*. Ver: MORGAN, C. *Early Greek States Beyond the Polis*. Londres: Routledge, 2003.

³⁸ CORVISIER, N. *Les Grecs à l'Époque Archaïque (milieu du IXe siècle à 478 av. J.-C.)*. Paris: Ellipses, 1996, p.3-4.

³⁹ Para análises minuciosas acerca dos debates sobre a *pólis* e a historiografia em torno do conceito, ver: ANDRADE, M.M. *A Vida Comum: Espaço, Cotidiano e Cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002; MORALES, F.A. *A Democracia Ateniense pelo Averso: os Metecos e a Política nos Discursos de Lísias*. São Paulo: Edusp, 2014 e VLASSOPOULOS, *op.cit.*

as comunidades gregas viveram nas passagens entre diversos períodos de sua história e as negociações entre os diferentes grupos sociais que deram azo à formação da *pólis* e do mundo grego tomando como exemplos Atenas, Rodes, Creta, Corinto, Siracusa e Gela. Esclarecemos que nossa visão não se limita à ideia de *pólis* como construção sociopolítica dos cidadãos, apenas⁴⁰. cremos que as interações, enfrentamentos e negociações cotidianos são fundamentais para a pensarmos a cidade como espaço cujas práticas políticas sobrepõem as instituições formais. Todavia, neste trabalho faz-se mister nos atermos à participação das *elites*⁴¹ e do *dêmos* nos processos de formação/agregação dos agrupamentos ocorridos nos séculos VIII e VII a.C, uma vez que nosso foco agora recai sobre aqueles que possuem cidadania e podem tomar parte nos ritos religiosos de modo formal.

I.1. "Paus, Carnes e Pedras": Uma Breve Historiografia da *Pólis*

(...) se é possível pode chamar de cidade lugares que não possuem edifícios governamentais, ginásio, teatro, praça pública, nem sequer água que flua de uma fonte e nos quais se habita abrigos tais como cabanas de montanhas, na beira do penhasco. De toda forma, eles possuem fronteiras que os separam dos vizinhos e até mesmo enviam representantes à assembleia dos focous.

Pausânias, *Descrição da Grécia*, 10.4.1

⁴⁰ Nesse sentido, seguimos ANDRADE, *op.cit.* e MORALES, *op.cit.*

⁴¹ T.R. Martin defende a substituição do termo *aristocracia* por *elite* para tratar dos grupos governantes na Grécia Antiga, pois o primeiro estaria relacionado a uma nobreza legalizada e formalmente reconhecida, uma família cujo status seja passado de geração a geração, sendo bastante usada pelos historiadores dedicados à época moderna (séculos XV a XVIII d.C), enquanto a primeira denomina os possuidores de riqueza e prestígio em uma sociedade, e esses podem ser adquiridos de várias maneiras. Todavia, não vemos esses argumentos como razões suficientes para nos furtarmos à sua utilização, presente na documentação textual helena. E, se pensarmos em famílias e grupos reconhecidamente vistos como detentores de prestígio, riquezas e direitos hereditários na Grécia, famílias como os Neleidas e seu principal ramo, os Alcmeônidas, ou como os Eumolpidas, mesmo sendo uma pequeníssima parcela da população, esses grupos detinham meios de influenciar os desdobramentos políticos de suas cidades. Assim, utilizaremos tanto o termo elite quanto aristocracia para nos referirmos aos círculos dos poderosos e influentes. MARTIN, T.R. *Ancient Greece: from Prehistoric to Hellenistic Times*. New Haven: Yale University Press, 2010, p.41-42; A poesia de Teógnis de Mégara nos mostra grupos de elite em conflito: de um lado os aristocratas (*agathoi, esthloi*), bem-nascidos, descendentes de linhagens que remontariam a um passado heroico e, de outro, os *kakoi/deiloi* (maus, base, escória), novos grupos que passam a também ter o controle dos procedimentos legais, como acesso aos tribunais. Os *agathoi* empobrecidos, inclusive, contraíam casamento com pessoas descritas por Teógnis como *kakoi*, o que horrorizava esse poeta (TEÓGNIS, 185-193), como veremos mais adiante. Destarte, elite e aristocracia não são sinônimos: enquanto os aristocratas fazem parte da elite, nem todos os membros dessa são de linhagem nobre. Cf. FIGUEIRA, T. & NAGY, G. (eds.) *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985, *passim*.

No trecho citado Pausânias detém-se a descrever Panopeus, localidade situada na Foceia, próxima a Queroneia e a Daulis. Mencionada nos poemas homéricos⁴², fora alvo de ataques dos persas no século VI a.C e depois dos macedônios⁴³. No século II de nossa era, quando o periegeta por lá esteve, Panopeus não passava de um conjunto de casebres. Essa passagem é frequentemente lembrada pelos classicistas quando discutem o que era a *pólis* para os helenos⁴⁴. Panopeus, que na Figura 1 abaixo está na área em vermelho (Foceia), é um exemplo formidável para tratar dos diferentes níveis semânticos do termo. Em primeiro lugar temos o aspecto urbano/físico: a monumentalização do espaço habitado e vivido faz parte do seu reconhecimento como comunidade, realidade política. Na arquitetura dos edifícios estão impressos os símbolos que marcam o desenvolvimento e a história de uma cidade, e Panopeus, segundo a impressão de Pausânias, não os possui. Não obstante, e esse é o sentido que pensamos ser o mais relevante, há a ideia de uma *identidade* compartilhada: um grupo de pessoas que observa os mesmos hábitos, construções de passado e intenções para o futuro. É nesse último sentido que temos a definição de H. Arendt:

A rigor, a *pólis* não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização da comunidade que resulta no agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. "Onde quer que vás, serás uma *pólis*": estas famosas palavras não só vieram a ser senha da colonização grega, mas exprimiam a convicção de que a ação e o discurso criam entre as partes um espaço capaz de situar-se adequadamente em qualquer tempo e lugar. Trata-se do espaço da aparência, (...), ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim.⁴⁵

Apesar da falta de um núcleo urbano, mesmo Panopeus sendo arquitetonicamente um pouco mais que uma humilde vila, sua condição de *pólis* era admitida, uma vez que seus cidadãos eram ativos no cotidiano foceu. Pausânias se vê

⁴² HOMERO, *Ilíada*, XVII.307; *Odisseia*, XI.581

⁴³ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, 10.3.1

⁴⁴ Exemplos: FINLEY, M.I. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p.3-4; ALCOCK, S.E. "Pausanias and the Polis: Use and Abuse" In: *CPCActs 2*, p.326-329; HUTTON, W. *Describing Greece: Landscape and Literature in the Periegis of Pausanias*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.129-153; KORMIRIAKI, M.C.N. "O Conceito de "Cidade" no Mundo Antigo e seu Significado para o Norte da África Berbere" In: FLORENZANO, M.B.B. & HIRATA, E.F.V. (orgs.) *Estudos Sobre a Cidade Antiga*. São Paulo: Edusp, 2009, p.145-146.

⁴⁵ ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p.211.

obrigado a reconhecer seu status *políade*, pois seus habitantes e os membros de outras comunidades políticas a reconhecem como tal. Aristóteles considera a cidade inextrincavelmente associada aos detentores de prerrogativas político-institucionais: ele a descreve como "uma multidão de cidadãos"⁴⁶. Já na definição de H. Arendt, aqueles que coabitam formam o espaço da participação política. Podemos encontrar esse significado em outras referências à *pólis* feitas por outros autores da Antiguidade: Platão diz que "nós, estando necessitados de muitas coisas, reunimos muitos em um lugar de residência como auxiliares e associados, e para essa habitação conjunta damos o nome de cidade ou estado"⁴⁷; também temos Isócrates: "mas nos unimos e fundamos cidades e criamos leis e inventamos artes; e, falando de forma geral, não há instituição concebida pelo homem que o poder da fala não nos tenha ajudado a estabelecer"⁴⁸ e já em fins do período clássico, o discurso de Licurgo de Atenas: "Eles não abandonaram a cidade, não, apenas decidiram, e bem, ocupar uma posição mais favorável ante o perigo iminente"⁴⁹, referindo-se ao deslocamento dos atenienses para Salamina no contexto da Batalha de Queroneia (338 a.C). Fica claro, portanto, que mais importante que o espaço edificado, a *pólis* se definia pelo viver em comunidade, em construir uma prática política com outras pessoas.

M. H. Hansen defende o uso do conceito *cultura de cidade-Estado*⁵⁰ ao tratar da Grécia Antiga e como forma de pensar as sociedades helenas. Segundo o historiador dinamarquês, *pólis* significava tanto "cidade", "Estado" quanto "cidade-estado". Ele reconhece que nem todas as comunidades organizavam-se sob uma estrutura *políade*, mas que ela era a forma predominante adotada pelos antigos helenos. Nos dados levantados pelo *Copenhagen Polis Centre*, o termo *pólis* assume os seguintes significados:

1) Como designação a assentamento, local físico - a) sinônimo de *acropolis* (assentamento fortificado e, geralmente, localizado numa região de altitude); b) equivalente a *ásty*, centro urbano; c) significando o território sobre o qual a comunidade têm domínio, ou seja, *ásty* (centro urbano) e *chora* (campo, hinterlândia);

⁴⁶ ARISTÓTELES, *Política*, 1274b42-1275a5.

⁴⁷ PLATÃO, *República*, 369c.

⁴⁸ ISÓCRATES, *Nicocles*, 3.6.

⁴⁹ LICURGO, *Contra Leócrates*, 69.

⁵⁰ *City-state Culture*, em inglês.

2) No sentido de comunidade, *pólis* foi utilizado como - a) sinônimo de *politai*, cidadãos adultos e do sexo masculino; b) em correspondência à *ekklesia* (assembleia), às instituições política da cidade e ao *dêmos*; c) homólogo a *koinonia*, ao corpo político⁵¹.

Figura 1: Mapa da Grécia (Egeu), com destaque para a Foceia (vermelho)



Retirada de: <http://www.thelatinlibrary.com/historians/notes/phocis.html>.
Último acesso: 08/01/2018.

Quando fala em *cultura de cidade-estado*, Hansen se refere às regiões que adotaram esse modelo de organização sociopolítica e nos quais as cidades-estados

⁵¹ HANSEN, M.H. *Polis: an Introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p.56-57.

interagiam umas com as outras, apresentando padrões culturais semelhantes, tais como: idioma, religião e tradições⁵². A *pólis* é, nesse sentido, a forma que a cidade-estado assumiu na Grécia Antiga, assim como a *civitas* é o seu correspondente romano. Dentre as principais características da *cultura de cidade-estado* são elencadas:

- 1) um grau de urbanização superior ao de muitas cidades posteriores, pertencentes a contextos pré Revolução Industrial;
- 2) economia baseada em trocas, com a presença de mercados locais;
- 3) processos decisórios nos quais leis e decretos eram fruto de elaboração conjunta, geralmente de membros da aristocracia, ou de uma quantidade maior de pessoas;
- 4) interação entre as cidades-estados de forma a constituir ligas e confederações⁵³.

Não é possível falar em *cultura de cidade-estado* hoje, pois as que existem (Vaticano, Luxemburgo, Mônaco, entre outras) não estão inseridas em uma rede que apresente as características supracitadas. Na Grécia, a *cultura de cidade-estado* se originou, segundo Hansen, após um período de crescimento econômico e populacional durante o qual não houve uma organização estatal, a partir do VIII século a.C⁵⁴. O que observamos e defendemos nos próximos capítulos é que esse desenvolvimento, na Hélade, não ocorreu de maneira uniforme: a *pólis* não simplesmente emergiu do nada a partir do século VIII a.C. O que houve foi um compartilhamento de experiências, trocas de informações, de modo que no século VI a.C a maioria das comunidades que chamavam-se de helênicas se organizavam politicamente sob a alcunha de *pólis*.

Nesse ínterim, não apenas o mundo helênico inseria-se na descrição da *cultura de cidade-estado*, mas também as cidades da Mesopotâmia, do império asteca, da Itália renascentista e da África Ocidental antes da expansão colonial da época contemporânea⁵⁵. Ou seja: tratam-se de civilizações politicamente organizadas na forma de cidade-estado, que Hansen define como:

⁵² *Idem*, p.2 e 9;

⁵³ *Idem*, p.2.

⁵⁴ *Idem*, p.9-10.

⁵⁵ O *Copenhagen Polis Centre* realizou um simpósio sobre a *cultura de cidade-estado*, cujos resultados foram publicados no ano 2000. Nessa publicação são analisadas como *culturas de cidade-estado* as sociedades supracitadas, bem como as cidades holandesas no século XVIII, a Nigéria pré-colonial, cidades árabes como Meca e Medina, apenas para citar alguns exemplos. HANSEN, M.H.(ed.) *A Comparative Study of Thirty City-state Cultures...*

Um micro Estado altamente institucionalizado e altamente centralizado, consistindo de um centro urbano (geralmente murado) com sua hinterlândia imediata e estabelecida com uma população estratificada, na qual alguns são cidadãos, alguns são estrangeiros e, certas vezes, escravos. Seu território é quase sempre tão pequeno que o centro urbano pode ser alcançado em um dia de caminhada ou menos, e a parte politicamente privilegiada de sua população é tão reduzida que constitui de fato uma sociedade face-a-face. A população é etnicamente afiliada à população das cidades-estados vizinhas, mas a identidade política é focada na própria cidade-estado e baseada na diferenciação de outras cidades-estados. Uma fração significativamente ampla da população está assentada no centro urbano, enquanto os outros estão estabelecidos na hinterlândia, dispersos em fazendas, vilas ou ambas as coisas. A economia urbana implica na especialização de função e na divisão do trabalho em tal extensão que a população tem que satisfazer parte de suas necessidades diárias comprando no mercado da cidade. A cidade-estado é uma unidade autogovernada, mas não necessariamente uma unidade política independente⁵⁶.

Vemos aqui uma diferenciação da definição dada por H. Arendt para *pólis* daquela elaborada por Hansen para cidade-estado: enquanto a filósofa se concentra no aspecto humano, na interação face-a-face e na prática do discurso político, o último se atém às características geográficas, valorizando a presença do centro urbano e dos campos adjacentes, do mercado e nos critérios de participação institucional, daí a separação entre cidadãos, estrangeiros e escravos.

M. Bloch salienta que o historiador deve evitar o "ídolo das origens"⁵⁷, mas é preciso enfatizar que uma historiografia das cidades antigas (no nosso caso, da *pólis*) calcada num olhar que privilegia a participação nas instituições políticas e seu desenvolvimento é, de certa forma, inaugurada pela publicação de *A Cidade Antiga* em 1864 por Fustel de Coulanges. Nessa obra, marco do desenvolvimento da História como disciplina acadêmica e pautada pelo tratamento das fontes que caracterizará os historicismos alemão e francês⁵⁸, a cidade é tratada como a origem do Estado, ou mesmo como seu equivalente. Do culto aos ancestrais, a religião passa a moldar a moral, dá origem ao Direito e, conseqüentemente, surgem as instituições que organizarão a sociedade. Propriedade privada e religião estariam intrinsecamente ligadas e as instituições nascem do crescimento da população e das necessidades de

⁵⁶ HANSEN, *op.cit.*, p.19.

⁵⁷ BLOCH, M. *Apologia da História ou o Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p.56-60.

⁵⁸ BURKE, P. *A Escola dos Annales (1929-1989): A Revolução Francesa da Historiografia*. São Paulo: Unesp, 1997, p.17-22.

regulamento das relações entre as famílias em um movimento endógeno, do âmbito privado para o público⁵⁹. Na visão de Coulanges somos herdeiros dos antigos gregos e romanos, não havendo rupturas entre esses e os homens e mulheres de seu tempo⁶⁰. A política é tratada por ele como um processo de alargamento e, depois, de progressivo desligamento com os preceitos religiosos familiares e privados⁶¹. Um dos méritos da obra de Coulanges é sua negação em cair nos determinismos que marcaram as ciências no século XIX: ele furtou-se de analisar as sociedades antigas baseando-se em elementos de seu próprio espaço-tempo, tentando compreender suas lógicas e padrões intrínsecos de organização, evitando anacronismos. Todavia, a impressão que temos é que, para Coulanges, a Atenas democrática seria uma sociedade na qual a religião não desempenharia mais um papel articulador das relações sociais, cabendo esse apenas para as instituições políticas. Sabemos que isso não se verifica, especialmente se considerarmos os simbolismos em torno de festivais como as Grandes Dionisíacas, ocasião em que as *póleis* da Liga de Delos a partir de 454 a.C deviam pagar tributo a Atenas. A festividade era um momento privilegiado para a exibição do poderio naval e da identidade ateniense em um contexto pan-helênico: o teatro na *agorá* de Atenas é dedicado a Dionisos *Eleuthereus* (libertador), e a hegemonia ateniense era exercida sob as demais *póleis* utilizando como argumento a garantia de liberdade e combate contra os persas⁶², o que não deixa de ser uma grande ironia: a maior celebração a Dionisos libertador marcava a subordinação de parte da Hélade aos atenienses. Vemos que não é possível apartar fenômenos políticos de exprimirem-se em símbolos religiosos quando estudamos a Hélade nos períodos arcaico (VIII-VI a.C) e clássico (V-IV a.C).

A historiografia francesa dedicada ao estudo da *pólis* continuou, em princípios do século XX, calcada no estudo das instituições, vide como *A Cidade Grega*, publicado em 1928 por G. Glotz se tornou um livro paradigmático. Herdeiro da tradição

⁵⁹ COULANGES, F. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.134-142.

⁶⁰ VLASSOPOULOS, *op.cit.*, p.35; MOMIGLIANO, A. " La Città Antica di Fustel de Coulanges", *Rivista Storica Italiana*, 82, 1970, p.81-98.

⁶¹ COULANGES, *op.cit.*, p.375.

⁶² O decreto IG I³ 34, datado entre 425-424 a.C e proposto por Clínius determinava que o tributo fosse fiscalizado e enviado anualmente a Atenas, com o Conselho reunindo-se para tratar do assunto após a celebração das Dionisíacas. A presença de representantes das cidades que compunham o império ateniense era obrigatória. A exibição do tributo no Teatro de Dionisos também é descrita por Isócrates no *Sobre a Paz* (8.82). Para mais informações sobre as Dionisíacas e o imperialismo ateniense: ROSENBLUM, D. "Myth, History, and Hegemony in Aeschylus" In: GOFF, B. (ed.) *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*. Austin: University of Texas Press, 1995, p.104-117; ROSELLI, D.K. *The Theater of the People: Spectators and Society in Ancient Athens*. Austin: University of Texas Press, 1995, p.104-117; MILLS, S. *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire*. Oxford: Clarendon Press, 2011, p.123-129;

de Coulanges, Glotz também trata a *pólis* como cidade-estado. O título da versão em inglês do livro deixa bastante clara a perspectiva do autor: *The Greek City and Its Institutions* (1930). Analisando a obra, transparece a tendência da historiografia de antanho e de hoje em tratar Atenas como equivalente ao mundo grego e às trajetórias das demais *póleis*, apesar das críticas a essa abordagem. Glotz analisa Atenas sob viés modernista, utilizando termos como "classe média", "indústria", "burguesia" e "nação", compreendendo a Atenas do século IV a.C como uma cidade capitalista, o ápice da civilização grega e paradigma para toda a Hélade. O helenista vê na luta por ampliação de direitos políticos contra o *génos* patriarcal o mote que guiará a história dos gregos na Antiguidade⁶³. Conforme afirma C. Mossé em seu mais recente livro, os historiadores que se seguiram entre Fustel de Coulanges e Glotz viam em Atenas uma força "civilizadora"⁶⁴, a escravidão e a luta contra os povos "bárbaros" era justificada em termos bastante semelhantes ao do colonialismo europeu sobre os povos da Ásia e da África durante os séculos XIX e XX de nossa era.

Outro classicista a utilizar categorias das sociedades de seu tempo para o estudo da Grécia Antiga foi M. Rostovtzeff. Saudado por seu apuro filológico e pelo cruzamento dos dados arqueológicos então conhecidos com aqueles provenientes das fontes escritas, a história da Grécia elaborada pelo intelectual russo⁶⁵ se insere na tradição positivista do século XIX, dedicada às grandes narrativas e grandes feitos: sua preocupação está na formação e queda do império ateniense. Acreditando ser a tarefa do historiador investigar e descobrir as leis que regem a cinética das sociedades humanas⁶⁶, Rostovtzeff não estava apartado de uma tradição que entendia o desenrolar dos encadeamentos históricos como a passagem de estados menos para mais desenvolvidos e via no fazer historiográfico não uma ciência pura, e sim uma forma de arte, uma literatura⁶⁷. As sociedades antigas passariam por processos semelhantes aos das sociedades da Europa Ocidental da virada dos séculos XIX e XX. A diferença entre o que ele chamava de capitalismo antigo e o moderno seria em termos de quantidade, não

⁶³ RAMINELLI, R. "História Urbana" In: CARDOSO, C.F. & VAINFAS, R. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011, p.176.

⁶⁴ MOSSÉ, C. *Regards sur la Démocratie Athénienne*. Paris: Perrin, 2013, p.163-165.

⁶⁵ Nesse sentido, destacamos *História da Grécia*, que recebeu publicação em português brasileiro em 1963, quase uma década após o falecimento do autor e cerca de quarenta anos após o original em inglês (1925), quando as premissas historiográficas nas quais a obra se baseia já há muito estavam defasadas, especialmente pela adoção da perspectiva dos Annales entre os historiadores nacionais.

⁶⁶ REINHOLD, M. *Studies in Classical History and Society*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.82.

⁶⁷ *Idem*.

de qualidade, uma vez que via na economia antiga livre comércio e iniciativa pessoal, ignorando diversos aspectos intrínsecos às economias capitalistas contemporâneas, como um sistema de salários-mínimos e a especulação. A visão de Rostovtzeff sobre a Grécia é uma narrativa sobre a Atenas clássica por um viés liberal, no qual a democracia é vista como equivalente ao socialismo soviético, podando a livre iniciativa da burguesia.

As críticas às abordagens modernistas realizadas por M. Finley logo ganharam numerosos adeptos⁶⁸. É a partir do século XIX que a democracia ateniense passa a ser apreciada como experiência coletiva para a conquista de direitos aos invés de um regime liderado por grandes homens ou pura demagogia⁶⁹, e Finley traz novas perspectivas sobre a democracia ateniense a partir dos anos 1970⁷⁰, considerando a *pólis* como um tipo ideal seguindo a teoria weberiana. Aliás, M. Weber não se furtou de tratar das cidades antigas, mas não nos delongaremos aqui sobre suas contribuições para esses estudos, inegavelmente valiosas. Cabe, não obstante, destacar que o ahistoricismo das análises de Weber sobre as cidades antigas afastam alguns historiadores do século XXI de muitas de suas premissas. De qualquer forma, Finley foi influenciado pelo sociólogo alemão, caracterizando a *pólis* como *cidade consumidora*⁷¹ e tendo em mente a propriedade privada como elemento identitário que unia o as sociedades greco-romanas, definindo-as. Sempre lembrado por ter revolucionado os estudos em economia dedicados às sociedades clássicas, Finley não concebe que em regimes como tiranias e monarquias havia negociações entre o governante e os governados, no que discordamos. De fato, em seu mais famoso livro sobre política, a prática política grega está restrita à Atenas, com raras menções a Esparta⁷².

⁶⁸ Dentre os tocos pela obra econômica de Finley destacamos P. Vidal-Naquet e M. Austin. Ver: AUSTIN, M. & VIDAL-NAQUET, P. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1986. Após o falecimento do helenista em 1986, as críticas às visões por ele defendidas se tornaram mais contundentes. CARTLEDGE, P. "The Economy (Economies) of Ancient Greece" In: SCHEIDEL, W. & VON REDEN, S. (org) *The Ancient Economy*. Londres: Routledge, 2002, p.30; LAUNARO, A. "Finley and the Ancient Economy" In: JEW, D.; OSBORNE, R. & SCOTT, M. *M.I. Finley: an Ancient Historian and His Impact*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

⁶⁹ OBER, J. "What the Ancient Greeks Can Tell us About Democracy", *Annual Review of Political Science*, 11, 2007, p.67-91.

⁷⁰ Na introdução de seu livro *Democracia Antiga e Moderna* (1973;1988), Finley realiza críticas a diversos autores vinculados à *Teoria das Elites*, tais como R. Michels, W. Lipman e J. Schumpeter. Ver: FINLEY, M. *Democracia Antiga e Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p.20-26.

⁷¹ FINLEY, M.I. *Ancient History: Evidence and Models*. Nova Iorque: Viking Press, 1986, p.88-103.

⁷² *Idem*. *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Originalmente publicado em 1983.

Apesar de admitir a existência de grupos informais que juntavam-se fora de casa nos dias de mercado, nos momentos festivos, no porto, na *agorá*⁷³, entre outros lugares, e que faziam parte da educação política da população, a visão de Finley, se compararmos como são entendidas as tiranias e governos monárquicos na Grécia atualmente (o que abordaremos mais adiante), é bastante redutora: a discussão e participação política da população estaria circunscrita, na Antiguidade, às assembleias democráticas e, no caso romano, aos debates senatoriais da república⁷⁴, quando sabemos que grupos anteriormente vistos como apartados da política, como as mulheres, faziam-se valer de *táticas*⁷⁵ para conseguir que seus interesses fossem cotejados pelas instituições públicas⁷⁶. Tal perspectiva ignora que outros meios de exercício de cidadania existiam, como a religião. Ver a democracia ateniense como uma realidade estável é também condenável: uma constante negociação entre figuras de destaque e a comunidade é aparente nas fontes escritas. A democracia ateniense não era um consenso: temos Platão, Aristóteles, Isócrates, o Velho Oligarca, entre outros autores que comprovam que ela era objeto de críticas e vivia sob a tensão entre as aspirações do *dêmos* e de grupos pró-oligarquia. Sua existência dependia de acordos sucessivos com as diferentes camadas da população que habitavam o território ático. Não se trata de negar as grandes contribuições de Finley aos estudos sobre a Grécia Antiga, mas de reconhecer que o modelo por ele criado, que considera a *pólis* como organismo unitário e autossuficiente não oferece explicações satisfatórias hoje, em um mundo que busca as conexões e rupturas culturais. Para escaparmos de um fazer historiográfico atenocêntrico é preciso também transformarmos nosso olhar sobre as sociedades gregas, pensar a *pólis* não mais como um mundo em si mesmo, mas como uma comunidade político-religiosa em contato com outras diversas *koinoníai* (comunidades).

Voltemos, então, à tradição francesa. Essa se revigorou com a chamada Escola de Paris, cujos expoentes no século passado foram J-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, C. Mossé e M. Detienne, entre outros, inspirados pelas palestras de L. Gernet. Hoje os alunos desses helenistas estão reunidos no ANHIMA (*Anthropologie et Histoire des*

⁷³ *Idem. A Política no Mundo Antigo*. Lisboa: Edições 70, 1985, p.100-101.

⁷⁴ FINLEY, *op.cit.*

⁷⁵ DE CERTEAU, M. *A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de Fazer*. Petrópolis: Vozes, 2008, p.45-48. De Certeau defende que as pessoas comuns criam seu cotidiano, de forma a resistir e transformar as pressões sociais. Dentre as maneiras de construção do cotidiano por elas há as *táticas*, que ele define como a "arte do fraco", meios de resignificação e desvio de padrões culturais ditados pelos mais fortes.

⁷⁶ SEBILLOTE CUCHET, V. "Citoyens et Citoyennes dans la Cité Grecque Classique. Où Joue le Genre?", *Tempo*, Niterói, vol.21, n.38, julho, 2015, p.5.

Mondes Antiques)⁷⁷. F. Morales descreve a abordagem praticada por esse grupo como *filosófica-existencial*: tal proposta apresenta a *pólis* (melhor dizer Atenas) como um todo coeso e coerente, onde a luta por acesso à justiça (*diké*) deu origem ao pensamento filosófico, ao direito, à política e à democracia⁷⁸. Ainda bastante influente, a concepção de cidade grega elaborada por Vernant pecaria tanto pelo atenocentrismo quanto pelas limitações que traz uma visão estruturalista em história: sua interpretação do desenvolvimento da filosofia a partir do esforço do *dêmos* em adquirir maior participação na gerência do espaço público é um dos poucos momentos na obra desse historiador/filósofo/antropólogo em que vemos uma explicação para mudanças sociais ocorridas na Grécia Antiga⁷⁹. De fato, a maioria dos escritos de Vernant e M. Detienne, por ter influência em G. Dumézil e Lévi-Strauss, não questiona a transformação política, econômica ou religiosa, mas procura dar conta de estruturas da sociedade ateniense que parecem permanecer "estáveis" durante todo o período políade⁸⁰. Nas palavras de K. Vlassopoulos, "seu principal interesse não tem sido como pessoas reais moldaram e mudaram sua história, mas como as estruturas moldaram o comportamento e as atitudes das pessoas da Antiguidade"⁸¹. Embora haja a tese de doutorado de C. Mossé, na qual buscou-se interpretar o "declínio" da democracia ateniense⁸², bem como sua história⁸³, poucas foram as análises preocupadas a dar conta das transformações nas sociedades helênicas.

Tais críticas começaram a ganhar espaço com o crescimento da influência da Antropologia Interpretativa de C. Geertz⁸⁴ nos estudos clássicos a partir da década de

⁷⁷ Entre eles, podemos mencionar: Claude Calame, François de Polignac, Pauline Schmitt-Pantel e François Lissarrague.

⁷⁸ MORALES, *op.cit.*, p.69-72; VERNANT, J-P. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p.142-143; AUSTIN & VIDAL-NAQUET, *op.cit.*, p.1-14,249-262; MOSSÉ, C. *Les Grecs Inventent la Politique*. Bruxelas: 2005, p.16-22.

⁷⁹ Discussão presente em *As Origens do Pensamento Grego*.

⁸⁰ VERNANT, *op.cit.*; DOSSE, F. *History of Structuralism, Volume II: The Sign Sets, 1967-Present*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p.92-93, 223-226, 362. Dosse fala que, embora Vernant fosse um estruturalista, não negou a mudança histórica, percebendo diferentes estágios nas estruturas, dialogando com a Psicologia e não isolando a religião e o mito dos outros campos sociais, como a política.

⁸¹ VLASSOPOULOS, *op.cit.*, p.31.

⁸² MOSSÉ, C. *La Fin de la Démocratie Athénienne. Aspects Sociaux et Politiques du Déclin de la Cité Grecque au IV^e siècle av. J.-C.* Clermont-Ferrand: Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1962.

⁸³ MOSSÉ, C. *Atenas: História de Uma Democracia*. Brasília: UnB, 1979.

⁸⁴ A ironia reside no fato de M. Finley ter se apoiado nas teorias de M. Weber e suas interpretações sobre a economia das sociedades clássicas serem postas em xeque. Mas Geertz também "bebe" da fonte weberiana, especialmente quando concebe "o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu". GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2003, p.15. De uma

1980, se tornando mais visíveis depois da virada do milênio, quando há um "retorno" ao estudo do Mediterrâneo e as interações entre as sociedades que o circundam. Destarte, teve-se como inspiração a obra de F. Braudel, especialmente *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*⁸⁵. Braudel teve como intenção fugir dos particularismos em que via cair a História e a Sociologia, perscrutando não apenas a *longue durée*, mas também um grande recorte espacial. Mesmo tendo publicado um livro no qual o estudo do Mediterrâneo na pré-história e na Antiguidade é o mote⁸⁶, e de ter sido por muitos anos a figura de maior destaque dos Annales, sua perspectiva globalizante parece não ter ganho adeptos entre os historiadores dedicados às sociedades clássicas naquele momento. Anos após o abandono da história totalizante que caracterizou as primeiras gerações dos Annales, especialmente marcada no grupo influenciado pela obra braudeliana, os historiadores mais uma vez se veem atraídos para análises de contextos mais amplos. Isso fica explícito pela agora dita quarta geração da escola, comandada inicialmente por B. Lepetit a partir de 1989 e atualmente sob a batuta de E. Le Roy Ladurie, J. Revel, entre outros, e que inclui S. Subrahmanyam, um dos grandes nomes da História Global⁸⁷.

O grande destaque, no que toca a História Antiga e as abordagens sobre o Mediterrâneo, acabou se tornando *The Corrupting Sea*, de P. Horden e N. Purcell⁸⁸, apesar de M. Gras ter publicado já nos anos 1990 estudos desafiando as concepções correntes sobre a *pólis* e favorecendo o estudo desse mar⁸⁹. Para Gras, o Mediterrâneo arcaico era um "cimento líquido", que "veicula os homens, produtos e ideias", ao mesmo tempo fronteira e conector. Antes mesmo da obra de Horden e Purcell, Gras concebia o Mediterrâneo como uma *oikumene* formada por diferentes povos⁹⁰. Já o livro de Horden e Purcell oferece uma história ecológica do Mediterrâneo, com uma abordagem que enfatiza o estudo de microrregiões (ao contrário da unidade advogada por Braudel) e a *conectividade* entre elas, o tempo de longa-duração e marca a gênese

forma ou de outra o papel de Weber sobre as interpretações elaboradas acerca das sociedades antigas perdura há quase 100 anos.

⁸⁵ A primeira edição foi lançada em 1949.

⁸⁶ BRAUDEL, F. *Memory and the Mediterranean*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 2001. Escrito em 1968, em francês, mas apenas publicado postumamente em 1998. A versão em língua portuguesa saiu em 2001.

⁸⁷ <http://Annales.ehess.fr/index.php?218>. Último acesso em 04/07/2017.

⁸⁸ Publicado em 2000, ainda sem tradução para o português, infelizmente.

⁸⁹ Por exemplo: GRAS, M. "Pour une Méditerranée des Emporia" In: ROUILLARD, P. & BRESSON, A. (ed.) *L'Emporion*. Paris: De Boccard, 1993; _____. *La Méditerranée Archaique*. Paris: Armand Colin, 1995; _____. *Les Grecs et la Méditerranée Orientale: des "Siècles Obscurs" à la Fin de la Époque Archaique*. Paris: PUF, 1997.

⁹⁰ GRAS, *La Méditerranée Archaique...*, p.4.

de estudos que têm sido chamados de "Nova Tassalogia", "Nova História Regional"⁹¹ e "Abordagem Pós-Braudeliana"⁹². O descaso com o Mediterrâneo como objeto de análise pelos historiadores dedicados à Antiguidade não foi seguido pelos arqueólogos: R. Holloway, por exemplo, rejeitou as explicações vigentes nos anos 1970 acerca das interações entre gregos e o sul da Itália e a Sicília no século VIII a.C.⁹³. Todavia, foi o livro de Horden e Purcell que se tornou fundamental na renovação dos estudos em história regional, como já afirmamos, e deu propulsão para que outros mares também comecem a ser considerados como regiões, como o Mar Negro⁹⁴ e o Egeu. Talvez o sucesso do livro de Horden e Purcell se deva justamente por ter surgido "no lugar e no momento certo": foi publicado em 2000. No ano anterior, 1999, o euro foi lançado como moeda virtual e em 2002 passou a figurar como moeda oficial em diversos países europeus, facilitando a circulação e a troca de bens na Europa Ocidental⁹⁵. Hoje, com as crescentes levadas de refugiados oriundos de países da África, Ásia e, principalmente, do Oriente Médio, pensar a conectividade mediterrânea na Antiguidade provoca interessantes conclusões para o mundo europeu atual.

K. Vlassopoulos admitidamente inspirou-se na abordagem desses dois historiadores para realizar as críticas à história da Grécia como vem sendo concebida desde o século XIX com Fustel de Coulanges⁹⁶. Adotando a *Teoria dos Sistemas-Mundo* desenvolvida por I. Wallerstein, S. Amin e G. Arrighi, ele propõe que a ênfase não recaia sobre a *pólis* enquanto cidade-estado, e sim sobre as comunidades em diferentes níveis, as circulações, trocas culturais e econômicas e a movimentação de pessoas. Assim, o historiador deveria se debruçar sobre o mundo grego considerando suas relações com as sociedades ditas orientais, e também sobre as relações internas e

⁹¹ HORDEN, P. & PURCELL, N. "The Mediterranean and the New Thassalogy", *The American Historical Review*, Volume 111, Issue 3, 2006, p.722-730.

⁹² CONCANNON, C. & MAZUREK, L.A. *Across the Corrupting Sea: Post-Braudelian Approaches to the Ancient Eastern Mediterranean*. Londres: Routledge, 2016.

⁹³ Ver: HOLLOWAY, R. *Italy and the Aegean, 3000-700 BC*. Louvain-la-Neuve: Institut supérieur d'archéologie et d'histoire de l'art, Collège Erasme, - Publications d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université Catholique de Louvain, 1981.

⁹⁴ Por exemplo, as contribuições contidas em GULDAGER BILDE, P. & STOLBA, V.F. (eds.) *Surveying the Greek Chora: the Black Sea Region in a Comparative Perspective*. Arrhus: Aarhus University Press, 2006.

⁹⁵ Dentre os países que de pronto adotaram o euro como moeda, tem-se: Alemanha, Áustria, Espanha, França, Grécia, Irlanda, Itália, Portugal, entre outros. Cf. <http://www.novas-notas-de-euro.eu/Notas-de-euro/HISTORIAL>. Último acesso: 08/01/2018.

⁹⁶ VLASSOPOULOS, *op.cit.*, p.63.

externas dos diferentes tipos de *entidades políticas* (confederações, comunidades cultuadoras, *ethne*⁹⁷, etc.)⁹⁸.

O papel das análises em língua inglesa paulatinamente cresceram sobre as novas gerações de historiadores da Antiguidade em formação no Brasil. Trata-se de um movimento causado pela maior familiaridade que o inglês apresenta em relação ao francês, não mais a língua de papel internacional na academia. No Brasil, as críticas de Vlassopoulos inspiraram F. A. Morales⁹⁹, que também foi influenciado pela História do Cotidiano realizada por M. M. de Andrade¹⁰⁰ e pelas novas perspectivas adotadas por N. Guarinello¹⁰¹. Ele, por sua vez, foi inspiração para a dissertação de mestrado de G. da S. Melo¹⁰². Aqui chega a nossa própria discordância: esses historiadores criticam o foco nas instituições políticas, o modelo historiográfico em que foi construído até agora a história da Grécia Antiga, enfatizam a necessidade de olhares mais amplos sobre as comunidades gregas, de pensar uma Hélade conectada a outras sociedades. Mas como fazer isso quando o cerne da discussão é sempre o mesmo, qual seja: a Atenas democrática do período clássico? Se por um lado os pontos traçados por eles são válidos e, sim, precisamos de novos paradigmas para escrever uma história da Grécia que leve em consideração as inquietações do presente, por outro, como ver a diversidade das culturas helênicas, das comunidades, ver as interações com o Oriente, perceber a Hélade como parte de um contexto mais amplo quando se analisa sempre a mesma cidade? Não estamos afirmando que não seja possível ver pluralidade na *pólis* dos atenienses e que novas abordagens sobre ela não sejam necessárias. Sim, são. Mas nos parece desconcertante apontar a necessidade de construir modelos em que a heterogeneidade do Mediterrâneo seja considerada e apenas uma *pólis* ser apreciada para a escrita dessa nova história da Hélade. Com raras exceções¹⁰³, a historiografia produzida por

⁹⁷ Ver: HALL, J.M. "Polis, Community and Ethnic Identity" In: SHAPIRO, H. A. *Cambridge Companion to Archaic Greece*. Cambridge University Press, 2007, p.49-53.

⁹⁸ VLASSOPOULOS, *op.cit.*, p.237-240.

⁹⁹ MORALES, *op.cit.*

¹⁰⁰ ANDRADE, *op.cit.*

¹⁰¹ GUARINELLO, N. *História Antiga*. São Paulo: 2013.

¹⁰² MELO, G.S. *Mercadores e Comerciantes na Democracia Ateniense: 431-322 a.C.* 2015. 259f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

¹⁰³ Dentre essas exceções há os estudos sobre Esparta, dando azo ao fetichismo Ática x Lacedemônia presente em tantas fontes escritas. Cabe notar os esforços dos arqueólogos brasileiros, melhor dizer do LABECA-USP, em analisar contextos antes vistos como periféricos, como a Sicília e a Magna Grécia para o fomento de uma visão mais diversificada sobre a Hélade. Entre os trabalhos produzidos por historiadores brasileiros dedicados a outras cidades, destacamos: LIMA, A.C.C. *Ritos e Festas em Corinto Arcaica*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.

brasileiros sobre a Grécia é atenocêntrica, uma vez que ainda estão muito apegados às fontes escritas e pouco familiarizados com análises do material arqueológico, o que permite tratar de outras cidades e as relações comerciais que existiam entre elas.

Entendemos que a maioria das comunidades gregas faziam parte de uma *cultura da cidade-estado*, tal como defende M. H. Hansen. No entanto, a definição dada por Arendt nos parece mais acertada. A *pólis* não era o espaço geográfico, mas formada por pessoas que se viam compartilhando -e ao mesmo tempo, opondo-se em- diferentes níveis identitários. Em um mundo onde as fronteiras culturais estão ao mesmo tempo mais fluidas e mais densas é preciso repensar os paradigmas da História Antiga. Uma visão preocupada apenas com os aspectos institucionais das *póleis*, melhor dizer da Atenas democrática dos séculos V e IV a.C, muitas vezes se apresenta como um fazer historiográfico apartado das questões que nos preocupam hoje, não correspondendo às perguntas que nos fazemos em relação ao nosso próprio tempo histórico e não dando conta da diversidade cultural que caracteriza as sociedades contemporâneas e que também existia nas cidades e comunidades que margeavam o Mediterrâneo na Antiguidade.

Nesse ínterim, cabe tratar de outra forma de organização política da Grécia: o *ethnos* (plural: *ethne*). C. Morgan fala que os estudos clássicos, em geral, tratavam regiões como a "Arcádia, Tessália, Acaia, Fócida e Lócrida como às margens do mundo da *pólis* (*polis world*)"¹⁰⁴ e, assim sendo, raramente tinham suas práticas políticas estudadas. Os avanços das incursões arqueológicas nessas áreas forneceu informação epigráfica, permitindo reconstituir parte do cotidiano dos assentamentos nelas localizadas. Morgan ainda afirma que *ethnos* e *pólis* não devem ser entendidos como diferentes e alternativas formas de Estado, mas como "níveis de identidade as quais os grupos aderiam em diferentes épocas e diferentes circunstâncias"¹⁰⁵. Antes concebidos como formas primitivas de organização de áreas da Grécia menos desenvolvidas, hoje entende-se que nos *ethne* "a entidade estatal era uma teia complexa de grupos, cidades e outros assentamentos"¹⁰⁶. O *ethnos* era, em suma, uma identidade ligada a uma

¹⁰⁴ MORGAN, C. *Early Greek States Beyond the Polis...*, p.2.

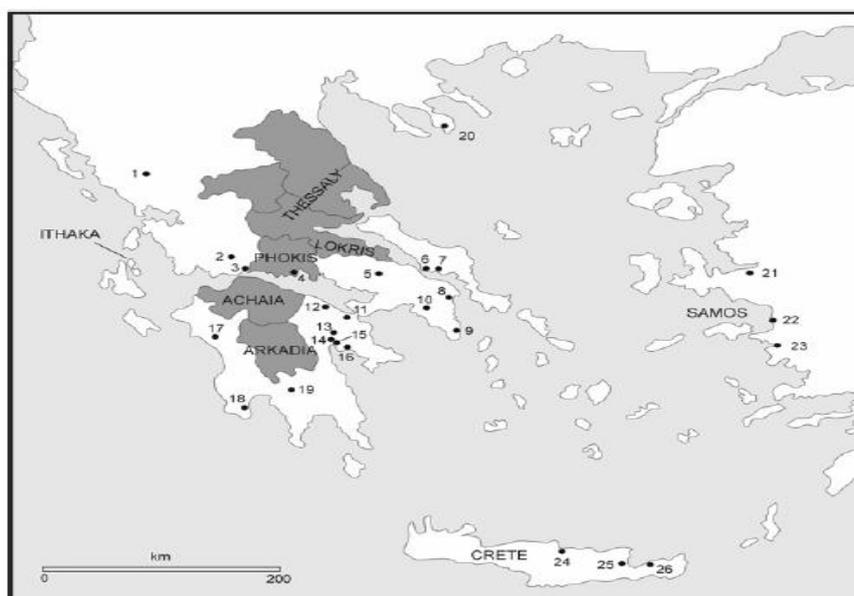
¹⁰⁵ *Idem*. "Ethne in the Peloponnese and Central Greece" In: DEGER-JALKOTZY, S. & LEMOS, I.S. (eds.) *Ancient Greece: from the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2006, p.234.

¹⁰⁶ ARCHIBALD, Z.H. "Space, Hierarchy, and Community in Archaic and Classical Macedonia, Thessaly, and Thrace" In: BROCK, R. & HODKINSON, S. (eds.) *Alternatives to Athens: Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p.214.

configuração de poder de caráter regional, coletiva e mais fluída, que poderia gerar ou não uma confederação ou *póleis* individuais. Distinguiu-se da *pólis* pela cessão de alguns direitos de decisão política a assembleias regionais, por possuir diferentes graus de urbanização, desde alta densidade de *póleis* como a Beócia a pequenas vilas na Etólia. Sua administração geralmente concentrava-se em torno de santuários (Dodona no Épiro, Olímpia em Elis). Havia também diferença territorial: enquanto a *pólis* caracterizava-se por se constituir do centro urbano e hinterlândia, os *ethne* se espalhavam por uma extensão territorial considerável¹⁰⁷. Abaixo temos o mapa da Hélade, com as regiões onde predominavam a organização em *ethne* destacadas.

É preciso perscrutar como a cultura helena se expandiu pelas costas da Europa, da África e da Ásia e como todas aquelas cidades, *ethne* e *koinonias* desenvolveram e materializaram em objetos sentimentos de identidade e tradições compartilhadas. Para tanto, entendemos que é necessária a análise dos contextos locais a fim de compreender as particularidades e, posteriormente, seguir para as comparações maiores, que possibilitem ver as semelhanças e diferenças nas identidades helênicas em seus diversos níveis.

Figura 2: Regiões gregas onde predominaram os Estados-*ethne*



Retirada de : MORGAN, C. *Early Greek States Beyond the Polis*. Londres: Routledge, 2003, p.19.
Em cinza, as áreas onde predominaram a forma de organização em *ethne*.

¹⁰⁷MORGAN, C. "Ethnicity" In: HORNBLLOWER, S. & SPAWFORTH, A. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012. Ver também: HALL, J. *op.cit.*, p.49-53.

Sim, é necessário estudar a *pólis* e suas instituições, uma vez que seus habitantes davam grande importância às mesmas e as viam como parte de seu cotidiano, mas sem deixar de considerar os elementos que a faziam uma pluralidade. A *Teoria das Redes* tal como empregada por I. Malkin nos possibilita ver os fluxos políticos e culturais entre as comunidades gregas. Desde a publicação de sua tese de doutoramento¹⁰⁸ o helenista tem sido referência quando se trata dos movimentos das populações gregas. Partiremos, portanto, de algumas premissas elencadas por Malkin, tal como a relevância do processo de *colonização*¹⁰⁹ para a formação da Hélade e das comunidades político-religiosas que a compunham para compreender as dinâmicas do período arcaico. Malkin e muitos arqueólogos criticam o termo *colonização* por vê-lo como algo anacrônico, associado ao imperialismo europeu sobre a África e a Ásia. R. Osborne também o rejeita por ver nele um significado ligado à ação estatal¹¹⁰. Conforme já explicitamos em nossa dissertação de mestrado, não pensamos assim¹¹¹. Não vemos motivo para não utilizar o termo, mesmo com todas as diferenças entre a colonização grega e a empreendida pelos europeus a partir do período moderno. Como o próprio Malkin admitiu, um termo melhor para esse processo ainda não foi cunhado. C.-G. Schwentzel *et al* preferem falar em *diáspora* grega a colonização por entenderem que assim como irlandeses, judeus, armênios e palestinos em épocas posteriores, os gregos espalharam-se pelo Mediterrâneo, criando uma "comunidade etno-cultural" estabelecida em terras estrangeiras, mas retentora da consciência de ser diferente. Também afirmam que o termo *diáspora*, ao contrário de colonização, seria mais neutro, uma vez que o outro estaria mais coadunado às discussões realizadas pelas ciências sociais a partir dos anos 1960-70, seguindo a descolonização de países da Ásia e da África que estavam inseridos numa lógica de dominância que não se verificava nas *apoikia* gregas (apesar de constar nas *kleruchia* atenienses a partir do século V a.C)¹¹². Utilizaremos ao longo deste

¹⁰⁸ Publicada como MALKIN, I. *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Leiden: Brill, 1987.

¹⁰⁹ Ver: MALKIN, *op.cit.*, p.52; OSBORNE, R. "Early Greek colonisation? The Nature of Greek Settlement in the West" In: FISHER, N. & VAN WEES, H. (eds.) *Archaic Greece: New approaches and New Evidence*. Swansea: The Classical Press of Wales, 1998, p.251-252.

¹¹⁰ E.F.V. Hirata também acentua sua discordância, além da de autores como M.I. Finley, R. Osborne, J. Whitley, N. Purcell e dela própria quanto ao uso do termo colonização, justamente por remeter à dominação europeia sobre América, África e Ásia a partir do século XVI de nossa era. Ver: HIRATA, E.F.V. *Arqueologia, Religião e Poder Político no Ocidente Grego*. Tese de Livre-Docência. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2010, p.32-36.

¹¹¹ VIRGOLINO, M.F. *Fertilidade e Prosperidade na Ástya de Corinto: o Santuário de Deméter e Koré nos Períodos Arcaico e Clássico*. 2013. 251f. Dissertação (Mestrado em História Social) - PPGH-UFF, Niterói, 2013, p.34-35.

¹¹² SCHWENTZEL, C.-G. *et al. Les Diasporas Grecques. VIIIe-IIIe S.* Paris: Atlande, 2012, p.17-20.

trabalho o termo *colonização* a fim de nos referirmos ao processo de expansão dos assentamentos gregos a partir dos séculos VIII e VII a.C, por entendermos que as migrações empreendidas pelos helenos durante o período mencionado são fruto de um esforço dos grupos à frente da administração da cidade, como demonstraremos mais adiante.

I.2. O Mar Está Para Redes: o Mediterrâneo e sua Conectividade

I. Malkin defende que abordar a Grécia arcaica pela lógica da *Teoria das Redes* é uma forma de superar muitas dicotomias e discussões, tais como o debate entre modernistas e primitivistas e a falta de uma visão mais diversificada da Hélade¹¹³ que dê conta da expansão das comunidades helênicas, sua identidade comum (pan-helênica) e suas relações com outras culturas mediterrânicas. A noção de um Mediterrâneo permeado de redes não é nova, pois F. Braudel já falava de redes comerciais ligando os povos de seu entorno há mais de 50 anos atrás. Com a publicação de *Les Mémoires de la Méditerranée: Préhistoire et Antiquité* em 1998, foi possível ver que ele percebia o Mediterrâneo como realidade histórica, como unidade permeada por contrastes desde o surgimento das primeiras civilizações¹¹⁴. Como bem aponta O. Murray na introdução à edição em inglês dessa obra, a história do Mediterrâneo é parte da história global da qual o historiador francês era fervoroso defensor. A ênfase cai nas realidades físicas e materiais, no desenvolvimento de habilidades e tecnologias, da descoberta do fogo ao imperialismo romano e em como esses feitos foram atingidos graças às trocas e contatos entre localidades situadas a longas distâncias¹¹⁵. Nas palavras do próprio Braudel:

A história do Mediterrâneo emprestou uma orelha aos sons distantes da história universal, mas sua própria música podia ser ouvida também à distância. Esse fluxo de mão dupla era uma característica essencial de um passado marcado por um duplo movimento: o Mediterrâneo tanto deu quanto recebeu - e os "presentes trocados podiam ser calamidades ou benefícios¹¹⁶.

¹¹³ MALKIN, *op.cit.*, p.41-42.

¹¹⁴ BRAUDEL, *Memory and the Mediterranean...*, p.45-46.

¹¹⁵ MURRAY, O. "Introduction" In: BRAUDEL, *op.cit.*, p.xix-xx.

¹¹⁶ BRAUDEL, *op.cit.*, p.16.

No que concerne a Antiguidade, Braudel vê o desenvolvimento do comércio e de rotas e redes mediterrânicas a partir do primeiro milênio a.C, operando em certos portos e costas¹¹⁷. Com a desagregação dos palácios micênicos, ele diz, o comércio entre os povos do Mediterrâneo teria sido duramente atingido, chegando às raias do desaparecimento: as ligações entre as comunidades na Grécia Balcânica e o Oriente Médio teriam cessado e apenas restabelecidas séculos depois¹¹⁸. É intrigante a abordagem de Braudel sobre o período geométrico: ele pouco menciona a Grécia durante os séculos X a VIII a.C, como se nesse período não tivesse havido trocas com outras localidades mediterrâneas. Chega mesmo a ser curioso acreditar que as relações com o Oriente cessaram completamente quando considera-se o assentamento na Ásia Menor de populações oriundas da Grécia a partir do século X a.C¹¹⁹. Sabemos hoje, por exemplo, que as relações entre populações da Eubeia e o Chipre já tinham sido retomadas nesse século, isso se em algum dia foram realmente suspensas, e a atividade comercial entre fenícios e gregos nessa época também era acentuada¹²⁰. Há contradições no discurso de Braudel sobre essa época: ele fala em interrupção do comércio com o Oriente Próximo, mas reconhece o desenvolvimento de padronagens na cerâmica helena inspiradas em contatos com povos ditos orientais e a presença de navegantes gregos na Sicília, na Espanha e na Gália¹²¹. Dado que os achados arqueológicos nos anos 1960 e 1970 sobre a Grécia os séculos XI a VIII a.C eram escassos e o fato de Braudel não ser um especialista em sociedades antigas, seu esforço em compreender o Mediterrâneo arcaico são louváveis: ele trata da importância da navegação fenícia, a economia etrusca e as incursões gregas na Sicília antes da colonização, a importância comercial de Corinto e Mileto e a importação de grãos do Egito e do Mar Negro. Mesmo datada, a história do Mediterrâneo feita por Braudel consegue vislumbrar a diversidade das

¹¹⁷ *Idem*, p.13.

¹¹⁸ *Idem*, p.155.

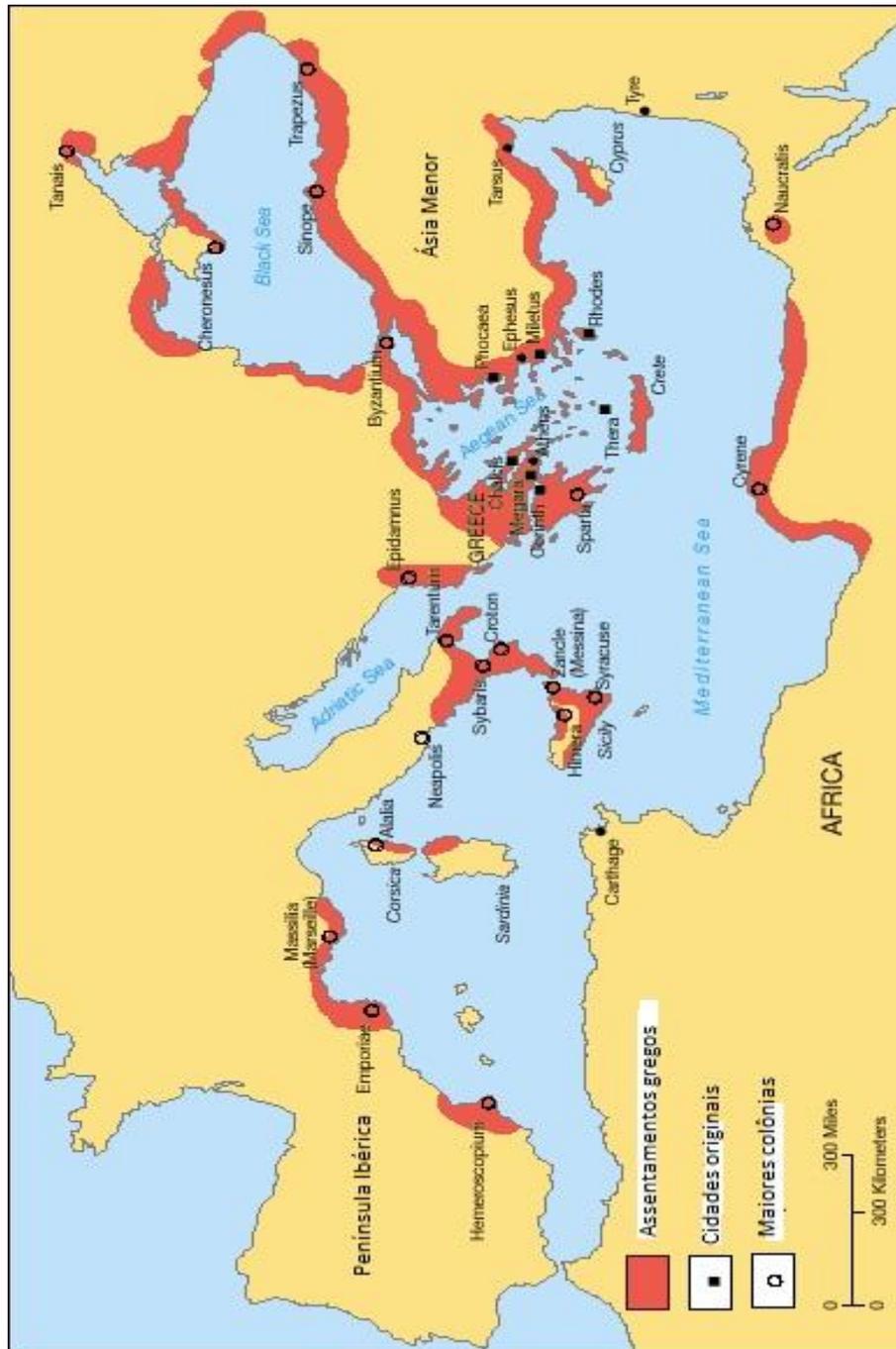
¹¹⁹ *Idem*, p.160.

¹²⁰ COLDSTREAM, N. *Geometric Greece: 900-700 BC*. Londres: Routledge, 2003, p.52, 55-68; DE ANGELIS, F. *Archaic and Classical Sicily: a Social and Economic History*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p.37. R. Osborne defende que os gregos aprenderam a trabalhar o ferro graças aos contatos com o Chipre. p.25 *et seq.* Havia também contatos entre Creta e comunidades fenícias, com o estabelecimento de um santuário a Baal, Astarte, e Asherah no sul da ilha. SHAW, J. "Phoenicians in Southern Crete", *AJA*, 93, 1989, p.165-183. Objetos em cerâmica e em metal oriundos do Levante e do Chipre foram encontrados no Cerâmico, em Atenas, datando entre X e IX a.C. DEMETRIOU, A. *Cypro-Aegean Relations in the Early Iron Age. Studies in Mediterranean Archaeology 83*. Göteborg: Paul Åströms Förlag. 1989, p.75. Vê-se que graças à análise da cultura material a tese de um isolamento comercial vivenciado pela Grécia balcânica nos séculos XI a IX a.C vem sendo desconstruída. BUDIN, S.L. *The Ancient Greeks: New Perspectives*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004, p.58-62.

¹²¹ BRAUDEL, *op.cit.*, p.214.

sociedades em suas margens melhor que muitos trabalhos contemporâneos sobre a Grécia Antiga. O mapa abaixo nos permite ver como o Mediterrâneo e os outros mares formaram o cerne da comunicabilidade grega.

Figura 3: Comunidades Gregas na Costa Mediterrânea: Colônias e Metrôpoles



Retirada de: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Coloniza%C3%A7%C3%A3ogrega.jpg>.
Último acesso: 09/01/2018.

Dentre as críticas realizadas à abordagem braudeliana, temos a elaborada por P. Horden e N. Purcell. Inspirados pela obra do historiador francês, os dois britânicos, entretanto, não se furtaram em criticar a proclamada unidade mediterrânea pregada por Braudel, nem seu foco em fatos geográficos e em documentos do século XVI de nossa era¹²² (não considerando o livro sobre o Mediterrâneo na Antiguidade já mencionado). Apesar de verificarem a existência de diferentes realidades geográficas, ou seja, uma fragmentação, a união do Mediterrâneo seria alcançada por sua *conectividade*: as trocas entre as microrregiões eram de fundamental importância para a sobrevivência das sociedades que nelas viviam. A fragmentariedade das microrregiões é compensada pela conectividade trazida pelo mar¹²³. Assim, o Mediterrâneo é visto como uma realidade dinâmica, na qual interações estão ocorrendo em todos os momentos, seja entre homem e meio-ambiente, seja entre comunidades e sociedades, o que se opõe à longa duração braudeliana. Malkin tece sua crítica ao dizer que Braudel trata o Mediterrâneo como "continente", um espaço geográfico e ambiental, não considerando como as redes se formam e se desenvolvem; essa última característica também é atribuída a *The Corrupting Sea*¹²⁴.

O impacto da obra de Horden e Purcell foi de tal força que motivou a criação de diversas disciplinas em cursos de graduação e pós-graduação, além de centros e grupos de estudo sobre o Mediterrâneo antigo, dentre os quais podemos citar: o *Max Planck Harvard Research Center for the Archaeoscience of the Ancient Mediterranean* (MHAAM)¹²⁵; o *Centre for the Study of the Ancient Mediterranean and the Near East*¹²⁶; o *Centre Paul- Albert Frévier*¹²⁷ e o *Center for the Ancient Mediterranean* (CAM)¹²⁸, da Universidade de Columbia, dirigido por W.V. Harris. Esse historiador questiona "o quão útil é o Mediterrâneo como construção intelectual? E como ele deve

¹²² HORDEN & PURCELL, *The Corrupting Sea...*, p101.

¹²³ BRAUDEL, *op.cit.*, p.5; p.10-11.

¹²⁴ MALKIN, *op.cit.*, p.44-45.

¹²⁵ Inaugurado em fevereiro de 2017, como o próprio nome diz é um centro da Universidade de Harvard. Segundo o sítio eletrônico, seu objetivo é examinar a história do Mediterrâneo no primeiro e segundo milênios a.C. Url: <https://www.mpg.de/11534855/mhaam>. Último acesso: 02/11/2017.

¹²⁶ Pertencente à Universidade de Durham, envolve 3 departamentos: Arqueologia, Teologia e Religião, Clássicas e História Antiga. Url: <https://www.dur.ac.uk/mediterranean.centre/>. Último acesso: 02/11/2017.

¹²⁷ Parte da Université d'Aix-Marseille. Em 2001 se tornou vinculado à *Maison Méditerranéenne des Sciences de l'homme*. Url: <http://cpaf.cnrs.fr/>. Último acesso: 02/11/2017.

¹²⁸ O centro foi formado entre 1999 e 2000, refletindo a expansão dos debates sobre História Global e o crescimento dos interesses em pesquisas regionais. Url: <http://www.centancmed.org/>. Último acesso: 02/11/2017.

ser estudado?"¹²⁹, sempre dialogando e desafiando os limites da obra de Horden e Purcell. Segundo Harris, o Mediterrâneo é uma categoria, um construto social sobre uma base natural¹³⁰. Economicamente, o que uniu e deu caráter peculiar às sociedades que se desenvolveram em suas margens foi a produção de vinha e de oliveira. A navegabilidade do mar, relativamente fácil, juntamente com a distribuição desigual de metais teria propiciado os contatos entre os povos da região¹³¹. Horden e Purcell, ao tentarem se desvencilhar das doses de determinismo geográfico que marcaram o *La Méditerranée* de Braudel, justamente recairiam nesse erro ao abordar as quatro microrregiões analisadas em *The Corrupting Sea*¹³². Assim como ocorre com o Mar Negro (já citado anteriormente), o historiador advoga o estudo de outras regiões marítimas em escala menor, seja dentro do Mediterrâneo, como o Egeu ou o Tirreno, sejam mares distantes como o Caribe e o Oceano Índico, diversificando as visões em História Ambiental. A atração dos historiadores pelo Mediterrâneo seria por ter sido *palco* de grandes conflitos de poder, tais como "gregos contra persas, romanos contra cartagineses, cristãos contra muçulmanos"¹³³. Ou seja: uma visão do Mediterrâneo como contingente. Para ele, é preciso construir uma história ambiental e regional que tenha um recorte mais preciso, considerando aspectos naturais, a agência humana, a tecnologia desenvolvida, como os recursos naturais eram trabalhados, quais identidades as pessoas que habitavam um determinado lugar atribuíam a ele e se elas enxergavam a conectividade ou limites a ela em relação ao Mediterrâneo e os outros povos em seu entorno.

S. Alcock aponta que, apesar da grande profusão de periódicos tratando de estudos sobre o Mediterrâneo a partir da década de 1980 (após o falecimento tanto de Braudel quanto de S. Goitien, M. Rostovtzeff e H. Pirenne, nomes que eram importantes nos estudos de sociedades mediterrâneas), há raríssimas contribuições de autores de origem islâmica ou dedicados a sociedades como Bizâncio, os Otomanos¹³⁴

¹²⁹ HARRIS, W.V "Preface" In: HARRIS, W.V. (ed.) *Rethinking the Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p.V.

¹³⁰ *Idem*. "The Mediterranean and Ancient History" In: HARRIS, *Rethinking...*, p.4.

¹³¹ *Ibidem*, p.5.

¹³² Quais sejam: Biqa, o vale que se estende pelo Líbano Central; o sul da Etrúria, a Cirenaica, parte da costa da atual Líbia, e Melos (em português, Milo), ilha pertencente às Cíclades. HARRIS, *op.cit.*, p.6; HORDEN & PURCELL, *op.cit.*, p.53-89.

¹³³ HARRIS, *op.cit.*, p.7.

¹³⁴ Os próprios Horden e Purcell admitem não terem dado atenção ao Império Otomano. Ver: HORDEN, P. & PURCELL, N. "Four Years of Corruption: a Response to Critics" In: HARRIS, *Rethinking...*, p.361;

ou o norte da África, resultando em uma "ansiedade de representação", aprofundada pela exigência de grande parte dessas revistas acadêmicas que os textos submetidos sejam em língua inglesa. Alcock também argumenta que essas publicações geralmente não realizam um diálogo entre o passado pesquisado e as tensões vivenciadas hoje pelas populações que habitam a região, nem mesmo delimitam claramente as fronteiras do que é considerado como "Mediterrâneo"¹³⁵. De qualquer forma, nesses periódicos os artigos de historiadores e arqueólogos helenistas são encontrados com facilidade, sendo a Grécia Antiga (considerando, portanto, Sicília e Magna Grécia, bem como as ilhas do Egeu) um dos grandes exemplos da conectividade alcançada através do mar.

É preciso salientar também que, enquanto o Mediterrâneo é um tema em voga nos últimos 20, 30 anos, as abordagens sobre as redes também ganharam bastante espaço nas ciências sociais a partir dos anos 1980 e influenciaram tanto os estudos sobre esse mar quanto acerca da Grécia na Antiguidade. Além de Wallerstein, cuja teoria estimulou as análises de Vlassopoulos (que já mencionamos), alguns classicistas foram inspirados pela leitura da sociologia de M. Castells¹³⁶ a ver as sociedades antigas pela ótica das redes. O espanhol defende que os processos de globalização contemporâneos se dão através do compartilhamento de dados através de redes que se tornaram, nos últimos 40 anos, mais eficazes na conformação da sociedade que as organizações verticalizadas, como órgãos estatais. Ele enxerga a economia do mundo contemporâneo como tendo se tornado predominantemente estruturada no formato de redes¹³⁷, a exemplo das empresas globais e a emergência de redes empresariais. A cultura também passa a ser disseminada e ganha novas roupagens como rede. Essas formas de organização da cultura, da economia e do compartilhamento de informações dá origem

ALCOCK, S. "Alphabet Soup in the Mediterranean Basin: The Emergence of the Mediterranean Serial" In: HARRIS, *op.cit.*, p.324.

¹³⁵ ALCOCK, *op.cit.*

¹³⁶ Castells chegou a contribuir com um artigo para um livro sobre sociedades antigas, revendo posições que defendeu anteriormente em outros trabalhos, reavaliando o fenômeno da globalização e a conectividade para períodos anteriores à expansão capitalista. Afirma que a "globalização não é nova: sob diferentes formas, ela parece ter ocorrido não apenas no século XIX de nossa era, mas a centenas de anos atrás". CASTELLS, M. "Nothing new under the sun?" In: LABIANCA, Ø.S. & SCHAM, S.A. (eds.) *Connectivity in Antiquity: Globalization as Long-term Historical Process*. Londres: Equinox, 2006, p.158.

¹³⁷ CASTELLS, M. "Informationalism, Networks, and the Network Society: a Theoretical Blueprint" In: CASTELLS, M. (ed.) *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective*. Cheltenham: Edward Elgar, 2004, p.21-22.

à uma sociedade civil em nível global¹³⁸. Castells não nega que em outros períodos históricos existiram redes: ele enfatiza que, antes da década de 1970, a organização social estava fundada em relações verticais com o Estado e as grandes corporações. Com a difusão da tecnologia informacional e o desenvolvimento do capitalismo financeiro, as relações sociais e o arranjo da sociedade tornaram-se mais fluídos e horizontalizados, especialmente com a popularização da internet.

Os arqueólogos dedicados ao Mediterrâneo antigo, particularmente os especialistas em cerâmica e circulação econômica, vêm constantemente defendendo a utilização da *Teoria das Redes*, tal como expresso no manifesto publicado em 2013¹³⁹. Nesse sentido, destacamos o trabalho de C. Knappett que, assim como Malkin, advoga que essa abordagem é de grande importância para a compreensão das interações entre pessoas em tempos passados. Contudo, Knappett foca-se no aspecto material das redes, traçando a produção e o consumo de objetos em sua área de especialização, Creta, e a arqueologia dedicada às sociedades minoicas. A base do tratamento desse arqueólogo é sociológica, uma vez que ele se utiliza da *Social Network Analysis* (SNA) combinada com a *Teoria Ator-Rede*¹⁴⁰ de B. Latour (TAR, também chamada de *Sociologia da Tradução*)¹⁴¹, para quem não se pode apenas deter-se sobre elementos humanos, mas também sobre o mundo não humano¹⁴².

Knappett vê, portanto, os objetos como elementos primordiais nas análises das redes, explicitando que os acadêmicos que atualmente lidam com essa abordagem raramente se atêm a analisar a materialidade resultantes dessas conexões sociais. A Sociologia pós-estruturalista de Latour foi de grande valia para os arqueólogos interessados nas redes mediterrâneas, um vez que valoriza a materialidade, concebendo

¹³⁸ CASTELLS, M. *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. I. Oxford: Wiley-Blackwell, 1996; COLEMAN, W. & SAJED, A. *Fifty Key Thinkers on Globalization*. Nova Iorque: Routledge, 2013, p.54-56.

¹³⁹ O manifesto trata nomeadamente dos proveitos trazidos pela Teoria das Redes ao estudo das redes marítimas mediterrâneas. Citam como influências os trabalhos de F. Braudel, Horden e Purcell, M. McCormick, R. Van de Noort, entre outros. O objetivo do documento é compreender as interações que ocorriam no Mediterrâneo e despertar pesquisadores dedicados a outros objetos a desenvolverem trabalhos utilizando a Teoria das Redes. As premissas estão disponíveis em: <http://journal.antiquity.ac.uk/projgall/leidwanger342>. Acesso em 24/07/2017.

¹⁴⁰ Também são nomes de destaque John Law e Michel Callon.

¹⁴¹ KNAPPETT, C. *An Archaeology of Interaction. Network Perspectives in Material Culture and Society*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p.8.

¹⁴² A TAR/ANT se opõe à sociologia tradicional por "não se limitar a atores individuais humanos, mas estender a palavra ator -ou actante- a entidades não-humanas, não-individuais". Ver: LATOUR, B. "On Actor-Network Theory: a Few Clarifications", *Soziale Welt*, 47. Jahrg., H. 4 (1996), p.369.

seres não humanos como elementos ativos na ação social, *actantes*, seu potencial de agência é o mesmo que o das pessoas, o que elimina a dicotomia ator/objeto e viabiliza a transformação social. Latour não admite a sociedade como contexto, e sim como algo que "deveria ser interpretado como um dos inúmeros elementos que se conectam, circulando dentro de pequenos condutores"¹⁴³. O social é concebido dentro de um encadeamento de pessoas e objetos, sendo um de seus elementos e não necessariamente o "pano de fundo" da ação social. Por exemplo, em um ritual religioso as relações entre homens e deuses são mediadas pelos objetos de culto: imagens, vestimentas, entre outros. No caso do sacrifício, o animal abatido é um conector indispensável, materializando e fazendo parte do acontecimento de forma ativa. Tal percepção permite ver com clareza as associações momentâneas, interpretando as relações entre objetos e pessoas em seu caráter não permanente, fluído e heterogêneo¹⁴⁴, quebrando a ideia de sociedade como algo estanque, uma estrutura na qual se desenrola os eventos.

A visão de Knappett é deveras interessante, propondo ser tanto uma teoria quanto um método para a verificação das interações entre grupos e indivíduos, pequenas e grandes distâncias, sempre tendo em mente a ação dos objetos nessas relações¹⁴⁵. Enfim, perpassamos esses autores e suas visões sobre as redes a fim de mostrar que hoje vive-se um movimento contrário ao percebido nas ciências sociais em fins dos anos 1970 em diante: se antes as particularidades, o nível micro era perscrutado, hoje abordagens mais amplas são utilizadas, justamente porque no mundo contemporâneo os limites entre o local e o abrangente encontram-se fluídos. Busca-se a conectividade do mundo antigo porque hodiernamente estamos interagindo com pessoas de culturas diferentes e isso impacta nossa identidade (ou seria identidades?) e nossa relação com o mundo ao nosso redor.

¹⁴³ LATOUR, B. *Reassembling the Social: an Introduction to Actor-Network Theory*. New York: Oxford Press University, 2005, p.4.

¹⁴⁴ Latour descreve o social como "o nome do tipo de associação momentânea, caracterizada pela maneira como se reúnem as novas formas". LATOUR, *op.cit.*, p.65.

¹⁴⁵ *Idem*, p.58.

I.3. Um Pequeno Mundo Grego: a Identidade Helênica como Parte das Redes Mediterrâneas

Voltando à Grécia do período arcaico, a maneira como I. Malkin utiliza a *Teoria das Redes* para a compreensão da formação e do desenvolvimento das *póleis* helenas que são objeto deste trabalho (Atenas, Gela, Rodes, Creta e Siracusa) nos parece a abordagem mais indicada, uma vez que também faz uso da documentação escrita para traçar as relações entre os gregos e como eles as concebiam. No demais, as vertentes de Latour e de Malkin não são excludentes entre si, uma vez que o último, em seu trabalho, também trata da circulação de pessoas e de objetos pela Hélade. Uma de suas publicações mais relevantes nesse sentido foi *A Small Greek World* em 2011, livro no qual defende que a cultura grega da Antiguidade formou-se como um conjunto de redes que conectava as comunidades helenas mormente as distâncias que as separavam. Utilizando conceitos oriundos do trabalho conjunto do sociólogo de D. Watts e do matemático S. Strogatz¹⁴⁶, Malkin vê as interações entre os gregos nos séculos VIII a VI a.C como a formação de um *small world* (pequeno mundo): uma rede de *nós* conectados apesar do tempo e da distância, *nós* esses que transmitem e recebem mensagens e informações de outros pontos da rede¹⁴⁷.

Foi através das águas que os gregos migraram, fundaram novas cidades, criando identidades regionais e transferindo cultos, mitos, convenções artísticas e artefatos, ânforas e filosofias. Links, tanto planejados quanto fortuitos, rapidamente reduziram a distância entre os nós da rede, tornando o vasto Mediterrâneo e o Mar Negro em um "*small world*" (pequeno mundo), um termo definidor na corrente teoria das redes. Essas redes informavam, algumas vezes criaram, e mesmo vieram a expressar o que chamamos de civilização grega¹⁴⁸. (grifos nossos)

As comunidades gregas originaram-se de lugares diferentes, foram fundadas em tempos diferentes, em locais distintos, e eram lideradas por fundadores diferentes. Frequentemente elas não ocupavam territórios adjacentes. Em suas narrativas históricas ou em termos de suas experiências vividas não havia uma unidade de tempo e espaço nas distintas narrativas das identidades coletivas das *póleis* gregas (convencionalmente traduzidas como "cidades-estados"). Os pontos de partida

¹⁴⁶ WATTS, D.J. & STROGATZ, S. "Collective Dynamics of 'Small World' Networks", *Nature*, 393, 1998, p.440-442.

¹⁴⁷ MALKIN, *op.cit.*, p.17-20.

¹⁴⁸ *Idem*, p.5.

gregos de "lugar" e "tempo" consistiam na difusão ao invés da concentração, ocorrendo como um resultado da divergência em vez da convergência¹⁴⁹. (grifo nosso)

A *Teoria do Pequeno Mundo (Small World)* tal como utilizada hoje na Física e nos estudos computacionais é, por sua vez, inspirada em um experimento em Psicologia liderado por S. Milgram, cujos resultados foram publicados em 1967 e ficaram conhecidos como *Teoria dos Seis Graus de Separação*¹⁵⁰. De modo sucinto, ela afirma que todas as pessoas estão conectadas, sendo a "distância" a separar duas pessoas de, no máximo, outras 6 pessoas¹⁵¹. Apesar de ser precedido por outras pesquisas (especialmente na área da Matemática) sobre a conectividade em redes, foi o trabalho de Milgram que se tornou paradigmático e inspirou o desenvolvimento da *Teoria das Redes* nas ciências humanas. Watts e Strogatz revitalizaram os trabalhos de Milgram e seus sucessores ao elaborarem um modelo matemático para o estudo de redes complexas. O artigo de Milgram caiu em descrédito em 2006, mas sua teoria foi comprovada através de uma experiência realizada por pesquisadores da Microsoft estudando a conectividade de mensagens enviadas pelo programa de internet MSN também em 2006¹⁵². De qualquer forma, a partir dos anos 2000 abordagens teóricas sobre as relações em redes ganham cada vez mais adeptos tanto nas ciências humanas, onde foram geradas, quanto na informática e nas ciências ditas exatas.

Malkin entende que a Hélade foi formada por um conjunto de pessoas e cidades que, por mais distantes que estivessem entre si, compartilhavam noções que as uniam e que originaram uma civilização¹⁵³. Os assentamentos e comunidades gregas, nesse sentido, funcionavam como *nós* e *hubs* (concentradores), recebendo e dando

¹⁴⁹ *Idem*, p.8.

¹⁵⁰ *Six degrees of separation*, no original em inglês. A expressão foi popularizada através do sucesso da peça teatral de mesmo nome escrita por John Guare em 1990, cuja adaptação para o cinema foi lançada em 1993.

¹⁵¹ MILGRAM, S. "The Small World Problem", *Psychology Today*, 2, 1960, p.60-67.

¹⁵² http://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2008/08/080804_seisgraus_teorias_mv.shtml. Acesso em 02/08/2017.

¹⁵³ Heródoto já no século V a.C reconhecia uma unidade helênica e, segundo seu relato, os gregos do século VI a.C também já a concebiam, vide a fala que atribui aos enviados atenienses: "Primeiramente e mais importante, é que as imagens e edifícios dos deuses foram queimados e demolidos, de modo que somos obrigados pela necessidade de exigir a maior vingança sobre o homem que realizou essas ações, em vez de fazer acordos com ele. E segundo, não seria apropriado para os atenienses pôr à prova traidores ao povo grego, com o qual estamos unidos por partilhar o mesmo parentesco e linguagem, com quem estabelecemos santuários e conduzimos juntos sacrifícios aos deuses, e com quem nós também compartilhamos o mesmo modo de vida" HERÓDOTO, *Histórias*, VIII.144.

informações para as redes em que estavam inseridos. Alguns nós possuem alto poder de *clustering*¹⁵⁴, sendo fundamentais no fornecimento de informações. Ao travarem contatos com outros gregos e com populações não helenas, ideias sobre semelhanças e diferenças foram tecendo ao longo do tempo padrões identitários que se transformavam com a intensificação ou com o enfraquecimento dessas interações. A Hélade, diz Malkin, começa a se formar *justamente* quando os gregos se dispersam pelo Mediterrâneo e, nesse sentido, compreender a colonização é primordial, pois houve um processo de "convergência através da divergência": quanto mais distantes estavam, mais gregos se tornavam¹⁵⁵. Por não haver subordinação entre colônias e metrópoles, por terem se fixado da Espanha até o Mar Negro os aspectos em comum eram ressaltados, vindo a formar uma identidade grega reconhecida por outros povos já no século VI a.C. A partir de então o Mediterrâneo se dividiu em áreas de influência¹⁵⁶, sendo disputado por gregos, fenícios, etruscos e demais populações, formando uma verdadeira hinterlândia para todas essas gentes.

A Hélade foi sendo formada pela *conectividade* de redes de variadas extensões que ligavam as cidades e *ethne* uns aos outros, de modo que comércio, religião, estruturas de organização política e cultural (*nomina*)¹⁵⁷ eram compartilhados, criando uma identidade comum, *pan-helênica*, que coexistia com outras identidades locais e regionais¹⁵⁸:

Qualquer cidadão de Siracusa era também um colonizador coríntio, um dório, um siciliota (uma definição regional para os gregos que viviam na Sicília) e um grego. Em termos mais abrangentes, os círculos de identidade são a identidade não étnica da *pólis*; a região, agrupamento subétnico e a identidade "grega", pan-helênica. A flexibilidade de se mover entre tais círculos, continuamente expandindo ou contraindo e algumas vezes operando em diversos planos ao mesmo tempo fez os gregos experimentarem redes de pertencimento de forma diferente da qual nos é familiar, mas de um modo que era reconhecidamente comum a diversos gregos, portanto

¹⁵⁴ Poder de acumular informações e muitas conexões a outros nós, de forma que recebem e transmitem muitos dados.

¹⁵⁵ MALKIN, *op.cit.*, p.5.

¹⁵⁶ *Idem*, p.39-40.

¹⁵⁷ Isso transparece em Tucídides quando ele fala da rendição da população de Plateia aos peloponésios e o cumprimento das regras de guerra, a *koina nomina* ou da ocupação dos templos de Atenas pela população do interior durante a Guerra do Peloponeso. TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, III.52, IV.97.2. M. Ostwald esclarece que *tá nomina* veio a designar uma expressão coletiva, incluindo costumes e aspectos culturais que não eram jurídicos, que não podiam ser forçados por um tribunal, mas pela pressão social. OSTWALD, M. *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of the Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley: University of California Press, 1987, p.100-101.

¹⁵⁸ *Idem*, p.30-36.

providenciando a eles uma medida para a "helenicidade". Todos eles conheciam (e reconheciam mutuamente) redes de pertencimento similares e multirregistradas¹⁵⁹.

Malkin opõem-se às visões de J. M. Hall, para quem a etnicidade seria derivada dos parentescos fictícios presentes em listagens como o *Catálogo das Mulheres*, compondo a forma mais importante de pertencimento identitário no século VI a.C, sendo com o tempo substituída por uma noção de identidade cultural, verificada durante o período clássico¹⁶⁰. Se por um lado concordamos que no período arcaico a identidade helênica estava em construção, vindo a se fortalecer especialmente com a luta contra os persas -e devemos frisar que os embates contra os fenícios também reforçaram o helenismo dos gregos na Sicília¹⁶¹-, por outro estamos em consonância com os apontamentos feitos por L. Mitchell¹⁶² quanto à visão de Hall sobre a *eticidade* grega: Hall, ao tentar traçar um critério universal de *eticidade*¹⁶³, deixa em segundo plano a importância da religião e dos *nomina* nos pertencimentos identitários, bem como a relevância da experiência colonial para a formação da Hélade. Nas palavras de Hall: "a órbita das colônias ocidentais não providencia nenhuma evidência para uma inicial - ou mesmo muito significativa - expressão da consciência helênica"¹⁶⁴. Ao tratar a língua e religião como meros indícios de helenismo, ele releva a importância dos gregos no Ocidente e ignora o próprio processo de formação da identidade grega como algo pan-helênico, que envolve *póleis*, *ethne* e outras formas de organização social vivenciadas pelos gregos. Desconsidera ainda que tanto nos Balcãs, na Ásia Menor quanto no

¹⁵⁹ *Idem*, p.18.

¹⁶⁰ HALL, J. M. *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*. Chicago: The Chicago University Press, 2002, p.12.

¹⁶¹ Como demonstra a *Pítica I* de Píndaro, na qual os feitos de Theron de Acragas e de Hieron são comparados à derrota infringida aos persas pelos gregos dos Balcãs em Plateia e Salamina. PÍNDARO, *Pítica I*, v.70-85.

¹⁶² MITCHEL, L. "Ethnic Identity and the Community of the Hellenes: review of J. Hall, 2002, *Hellenicity: Between ethnicity and culture*", *Ancient West & East*, 4, 2005, p.416, especialmente no que tange à fundação do *Hellenion* em Naucratis no século VI a.C.

¹⁶³ Definida por ele como "o conjunto de definição de atributos pelo qual a adesão a uma etnia é finalmente determinada. Eles são o resultado de uma série de decisões conscientes e socialmente firmadas, que anexam significância a certos critérios a partir de um conjunto universal, enquanto ignora outros". Nesse caso, o conjunto seria formado pelas genealogias fictícias. Ver: HALL, J. M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p.20-21. Ele ainda afirma na página 25: "Acima de todos os outros, contudo, deve ser o mito de uma descendência compartilhada que classifica de forma soberana as características que distinguem o étnico de outros grupos sociais, e não mais que frequentemente, é a prova da descendência que irá agir como critério de definição da etnicidade".

¹⁶⁴ HALL, J.M. "How 'Greek' Were the Early Western Greeks?" In: LOMAS, K. (ed.) *Greek Identity in the Western Mediterranean*. Leiden: Brill, 2004, p.50.

Ocidente e na África os helenos estavam interagindo com povos de língua, religião e outras práticas culturais distintas daquelas que viam como suas. A identidade helênica no período arcaico foi formada de uma prática coletiva: a vizinhança com povos de idioma e costumes diversos dos seus. Esse enfrentamento do *Outro* é primordial para a formação identitária, como afirma S. Hall¹⁶⁵. Que isso tenha acontecido ao conjunto dos dórios, eólios, jônios e aqueus é explicado justamente por esse Mediterrâneo diversificado e multifacetado, que é explicitado nas figuras 4 e 5 a seguir, nas quais se vê as rotas de circulação de gregos e fenícios e como esses eram vizinhos dos etruscos, lídios e de outros povos. François Hartog bem aponta como a *Odisseia* relata a experiência dos helenos com outros povos numa linguagem mitificada, sendo um "repertório da alteridade"¹⁶⁶.

A ideia de *helenidade*, de reconhecer-se grego vem de enfrentamentos múltiplos: entre os próprios helenos como pertencentes a diferentes etnias, com costumes semelhantes e alguma variação linguística; como pessoas comerciando e travando contatos com povos do/no Oriente e Ocidente, assentando-se no Egito e sendo vistos como diferentes (vide a fundação de Naucratis e o estabelecimento do *Hellenion*¹⁶⁷) e, por fim, como grupos que se reuniram e formaram unidades político-religiosas singulares e distintas entre si, sejam elas *póleis* ou *ethne*. As tensões entre identidades locais e outras mais amplas foram características da experiência de ser grego na Antiguidade¹⁶⁸. Estamos, pois, em acordo com Malkin e Mitchell: as diferentes identidades helênicas conviviam, muitas vezes de forma harmoniosa, outras vezes não¹⁶⁹ e já eram percebidas no arcaísmo.

¹⁶⁵ HALL, *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade...*, p.24-25.

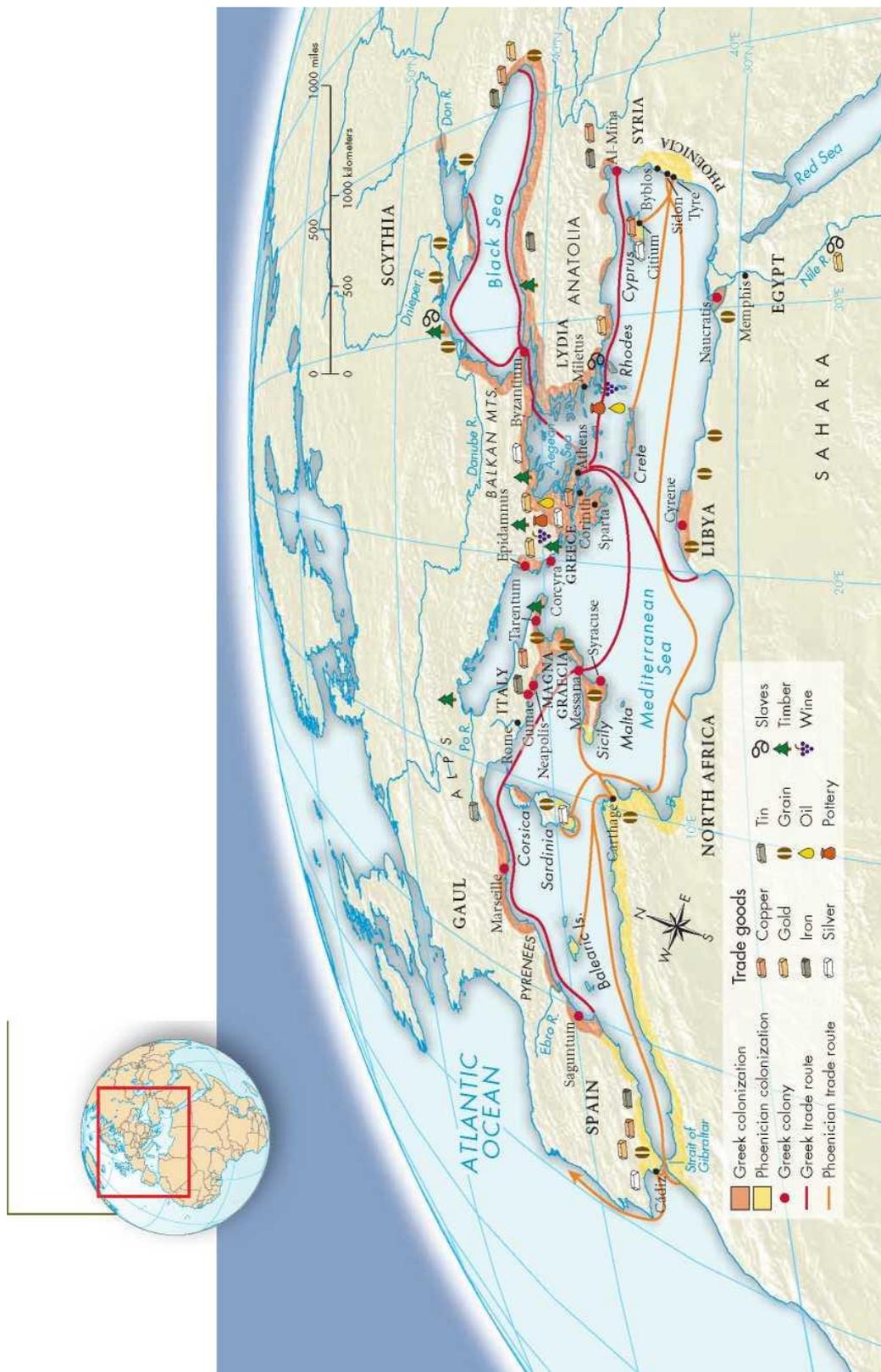
¹⁶⁶ HARTOG, F. *Memórias de Ulisses: Narrativas Sobre a Fronteira na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: UFMG, 2014, p.35-54.

¹⁶⁷ O *Hellenion*, santuário fundado em inícios do século VI a.C foi, segundo o historiador de Halicarnasso, constituído por um esforço conjunto de pessoas oriundas das seguintes comunidades: Quios, Teos, Focea e Clazomene (jônios); Rodes, Cnidos, Halicarnasso e Faselis (dórios) e Mitilene (eólios). A única etnia não relacionada ao estabelecimento do *Hellenion* é a aqueia. A manutenção do santuário era realizada por uma anfictionia. Ver: HERÓDOTO, *Histórias*, II.178; HANSEN & NIELSEN, *op.cit.*, p.1238-1240; MITCHELL, *op.cit.*, p.412-418; MALKIN, *op.cit.*, p.81-82,90-95.

¹⁶⁸ MITCHEL, *op.cit.*, p.417.

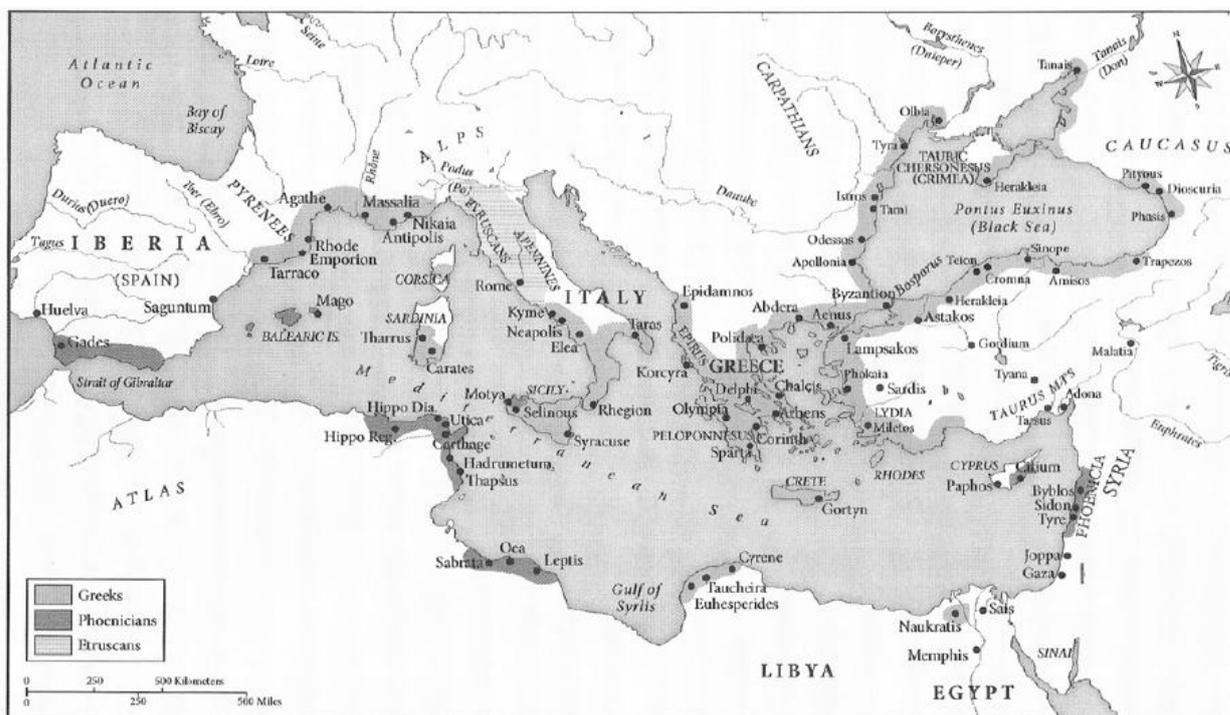
¹⁶⁹ MALKIN, *op.cit.*, p.56-59, 74-75 ; MITCHEL, *op.cit.*, p.411.

Figura 4: Colonizações Fenícia e Grega. Redes Comerciais.



Em amarelo temos as rotas fenícias, enquanto as gregas estão representadas em laranja.
 Retirada de: <http://www.worldhistory.biz/sundries/26729-greek-colonization-of-the-mediterranean-800-500-b-c-e.html>. Último acesso em 08/01/2018.

Figura 5: A Costa Mediterrânea no Período Clássico: Gregos, Fenícios e Etruscos



Retirada de: MALKIN, I. *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p.4.

Alguém nascido na *pólis* de Corinto poderia se inserir em diferentes redes e possuir diversos níveis identitários: ele/ela era coríntio(a), dório(a) e grego(a), sendo que essas identidades não eram excludentes entre si. Critérios culturais para a definição de um pertencimento, de um "ser grego" já eram observáveis no período arcaico (século VI a.C.¹⁷⁰), especialmente com as oferendas e jogos realizados em santuários pan-helênicos¹⁷¹, que engendraram a formação de uma conexão religiosa que ultrapassava os limites das *póleis* individuais. Hall descreve as fraquezas de identidades helênicas abrangentes, regionais: "(...) o *oikos* - seguido da *pólis* - comandavam uma lealdade mais recorrente que as afiliações sub-helênicas e que mesmo essas últimas eram invocadas mais frequentemente que uma identidade helênica mais ampla"¹⁷². Todavia,

¹⁷⁰ MALKIN, *op.cit.*, p.111-117; MORGAN, C. "The Origins of Pan-Hellenism" In: MARINATOS, N. & HÄAG, R. (ed.) *Greek Sanctuaries: New Approaches*. Londres: Routledge, 1993, p.35-37.

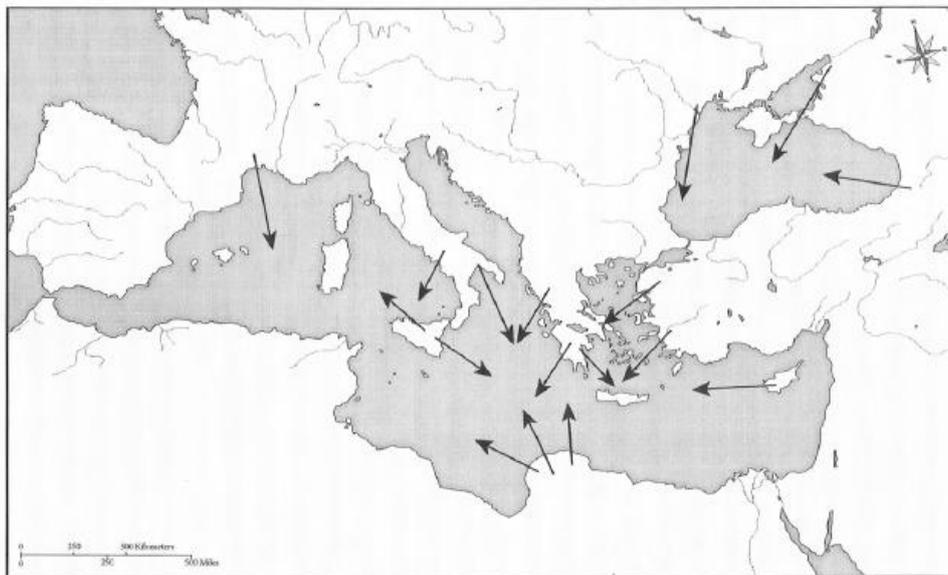
¹⁷¹ MITCHEL, *op.cit.*, p.412; SOURVINOU-INWOOD, C. "What is Polis Religion?" In: BUXTON, R.(ed.) *Oxford Reading in Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p.16-19; SEPHERD, G."The Pride of Most Colonials: Burial and Religion in the Sicilian Colonies" In: FISCHER-HANSEN, T. (ed.) *Ancient Sicily*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1995, p.51-82.

¹⁷² L. Mitchell nesse ponto concorda com J.M. Hall, salientando que apenas 31 *póleis* resistiram às investidas dos persas, enquanto a maioria procurou não se envolver no conflito e muitas se juntaram ao esforço oriental, como Halicarnasso e regiões subordinadas como a Tessália e a Beócia. Lembra ainda

não podemos concordar com o papel secundário que relega ao elemento religioso na formação dessa noção de pertencimento, nem assentir com a ideia de que o pertencimento cultural como critério para a helenicidade só se consagra no século V a.C.

A vantagem do olhar de Malkin sobre as redes mediterrâneas que formaram a Grécia no período arcaico é apontada por C. Antonaccio: elementos móveis como artesãos, poetas, aristocratas, legisladores e autoridades religiosas são vistos como conectores e agentes na formação das ligações entre os assentamentos gregos¹⁷³, e são pensados tendo em mente o desenvolvimento da helenidade. A rede grega, nos diz Malkin, não possuía um centro, pelo menos não físico: a orientação se dava do mar para a costa, de forma que o próprio mar Mediterrâneo se tornou um "centro virtual" da Hélade¹⁷⁴, como representado na figura abaixo:

Figura 6: *He Hemetera Thalassa* (Nosso Mar)



Retirada de: MALKIN, I. *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p.6.

que "Por volta do século V a guerra entre os estados gregos era endêmica, e o rei persa, agora o arquétipo do "bárbaro", foi convidado a ajudar na luta entre "parentes" contra "parentes"". Ver: MITCHEL, *op.cit.*, p.418; HALL, *op.cit.*, p.50. MEIGGS, R. & LEWIS, D. *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century BC*. Oxford: Claredon Paperbacks, 1988; HERÓDOTO, *Histórias*, VI.48-49; VII.130-132, 172-174; IX.67.

¹⁷³ ANTONACCIO, C. "Networking the Middle Ground? The Greek Diaspora Tenth to Fifth Century BC", *ARC*, vol.28, 1, 2013, p.250-253.

¹⁷⁴ MALKIN, *op.cit.*, p.8.

Apesar de tal afirmativa, é possível perceber que Delfos e seu oráculo funcionavam, sim, como elemento legitimizador da expansão grega a partir do século VIII a.C.¹⁷⁵: ser grego era também fazer sua comunidade ser reconhecida nos grandes santuários pan-helênicos através de oferendas e participações nos jogos atléticos¹⁷⁶, como já afirmamos. No século V a.C, quando Atenas ganha proeminência na Hélade e se proclama como sua "educadora"¹⁷⁷, percebemos que o nível de *clustering* dessa *pólis* atinge um patamar que antes não possuía, especialmente se considerarmos o papel desempenhado por ela nos poemas homéricos (praticamente inexistente)¹⁷⁸, sua posterior liderança e o imperialismo exercido sobre as *póleis* componentes da Liga de Delos. Outras *póleis* vivenciaram grande intensidade de contatos: Corinto, por exemplo, desenvolveu-se precocemente, se comparada a outras cidades¹⁷⁹, tendo experimentado seu *synoecismo* antes do século VII a.C. Rodes participou ativamente das colonizações arcaicas, tendo ligações com diversas colônias (Gela, Salapia, Parthenope/Nápoles, Acragas/Agrirento, Sibaris, Rhode/Rosas, Soli, Gaaae, Coridala, entre outras) espalhadas pelo Mediterrâneo. Mesmo durante o período baquíade Corinto já "colhia os frutos do comércio"¹⁸⁰, exportando artefatos de cerâmica para outras *póleis*, fundando colônias e promovendo a monumentalização de santuários como o *Heraion* de Perachora¹⁸¹ e o de Apolo em Temple Hill, localizado no que viria a ser a *ásty*

¹⁷⁵ É interessante notar que, em artigo anterior, Malkin vê o oráculo de Delfos como local de encontro e concentração de saberes e ponto de convergência de manifestações de diferentes identidades gregas. Ou seja: se não podemos falar em Delfos como um centro, pelo menos devemos considerá-lo como um *hub* poderoso na rede grega, legitimando o estabelecimento de novas realidades sociais através das profecias oraculares. Ver: MALKIN, I. "Delphoi and the founding of social order in archaic Greece", *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 4, n°1, 1989, p.129-153. M. Scott também fala dos interesses das *póleis* situadas nas margens do mundo grego (como Massália e Crotona) em se verem associadas e representadas em Delfos, especialmente a partir da segunda metade do século VI a.C. SCOTT, M. *Delphi and Olympia: the Spacial Politics of Panhellenism in the Archaic and Classical Periods*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p.68-69.

¹⁷⁶ MITCHELL, *op.cit.*, p.413.

¹⁷⁷ Explicitado na Oração Fúnebre de Péricles. TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, II.51.

¹⁷⁸ G. Nagy informa que Atenas é citada apenas 4 vezes nos poemas homéricos: 1 vez na *Iliada* (II.546-549) e 3 vezes na *Odisseia* (III.278-307; VII.80 e XI.323). Ver: NAGY, G. "Athens and Homer" In: FINKELBERG, M. *The Homer Encyclopedia*. Oxford: Blackwell, 2011, p.1.

¹⁷⁹ Veremos, por exemplo, que a unificação política de Rodes ocorre apenas no fim do século V a.C.

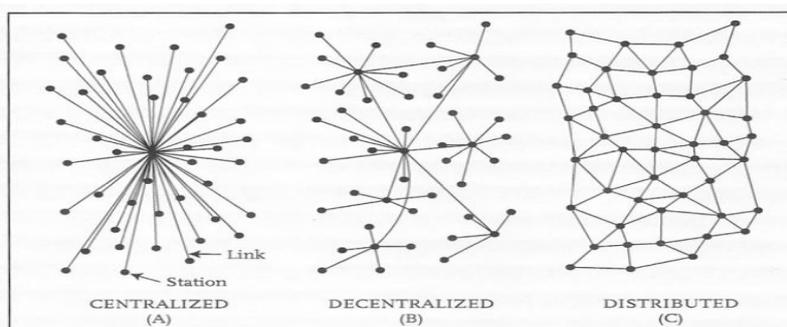
¹⁸⁰ ESTRABÃO. *Geografia*, VIII.6.2.

¹⁸¹ Foram encontrados nesse santuário um grande número de objetos de luxo: oferendas em marfim, escaravinhos fenícios, entre outros, o que demonstra a frequências de pessoas da elite. Cf. RIVA, C. "The Culture of Urbanization in the Mediterranean c.800-600 BC." In: OSBORNE, R. & CUNLIFFE, B. *Mediterranean Urbanization 800-600 BC*. Londres: The British Academy, 2007, p.213-214; SAINT-PIERRE, C. *Les Offrandes Orientales dans les Sanctuaires du Monde Grec à l'Époque Archaique. Volume I: Texte*. Paris: Paris 1-Sorbonne, 2005, p.338, 944.

coríntia¹⁸². Quanto à interação comercial com outros povos, os coríntios estabeleceram trocas com fenícios, cuja representação da deusa Astarte influenciou a iconografia relacionada à Athená *Phoiniké* e Afrodite, a quem o principal santuário coríntio, localizado na acrópole da cidade, era dedicado¹⁸³. Oferendas à Astarte também foram encontradas em Peracora e em Acrocorinto¹⁸⁴. Houve ainda a recepção da cerâmica protocoríntia na Itália¹⁸⁵: Demaratos, membro do *génos* Baquíade, se refugiou entre os etruscos após a ascensão de Cipselos ao poder, levou consigo artesãos e foi pai de um dos reis de Roma (Tarquínio Prisco)¹⁸⁶, o que demonstra o fluxo e a relevância das redes no mundo arcaico.

Mas, voltando aos nossos entendimentos sobre a conectividade entre as comunidades gregas no arcaísmo, I. Malkin visualiza a Grécia arcaica como uma *rede sem escala* (*free scale network*): nesse tipo de malha, alguns nós possuem muitas conexões com outros nós, formando um *hub* (nós de alta potência), enquanto certos nós possuem menor conectividade. Assim sendo, Atenas, Corinto, Delfos, Rodes, Olímpia, Massália, Siracusa, entre outras *póleis* se tornaram *hubs* na rede helênica ao longo do tempo, conectando outras cidades pelo comércio e pela circulação de pessoas e informações. Segundo Malkin, a Grécia arcaica se organizava como uma rede descentralizada, tal como mostrado no modelo (B) na figura a seguir:

Figura 7: Modelos de redes



Retirado de: MALKIN, I. *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p.10.

¹⁸² SALMON, J.B. *Wealthy Corinth: A History of the City to 338 B.C.* Oxford: Clarendon Press, 1997, p.58-60.

¹⁸³ DUBBINI, R. *Dei Nello Spazio Degli Uomini: I Culti dell'agora e la Construzione di Corinto Arcaica*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2011., p.94.

¹⁸⁴ PAYNE, H. *Perachora 1: The Sanctuaries of Hera Akraia and Limenia*. Oxford: Clarendon Press, 1940, p.231-232.

¹⁸⁵ LIMA, *op.cit.*, p.26-27; MOSSÉ, C. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: Edições 70, 1989, p.126.

¹⁸⁶ SALMON, *op.cit.*, p.74; DIONÍSIO DE HALICARNASSO, *Antiguidades Romanas*, III.46.

Para compreendermos a formação de novas identidades políticas e religiosas estimuladas pela noção de estabilidade calcada no culto de Deméter e Koré é mister analisarmos as que existiam anteriormente e como se integraram. Tal como I. Malkin e M. Gras, procuramos, neste estudo, perceber como os gregos do século VIII ao V a.C fazem do mar Mediterrâneo sua "agorá mental"¹⁸⁷, seu centro e estrada para expansão, trocas, formação e transformação de realidades religiosas e políticas. Abordaremos nos próximos capítulos as movimentações no fim do período geométrico¹⁸⁸ e no início do período arcaico, percebendo como esse processo influenciou na gênese da Hélade e como a estrutura político/econômico/religiosa oferecida pela *pólis* era fruto de constantes negociações entre os grupos que a compunham e as influências de outras sociedades, grupos esses que possuíam diferentes graus de direitos que, por sua vez, estavam intrinsecamente ligados à posse de terras.

¹⁸⁷ GRAS, *La Méditerranée Archaique...*, p.4-5; C.A. Jourdan fala sobre a construção do imaginário grego acerca do mar no período arcaico, salientando a *thalassocracia* ateniense sobre o Egeu. Cf. JOURDAN, C.A. *Métis: do Reconhecimento do Mar Mediterrâneo ao Domínio do Mar Egeu*. Curitiba: Prismas, 2017, p.21, 48-69.

¹⁸⁸ Definido comumente em inglês como *Dark Ages* e em francês como *Âges Sombres* ou mesmo *Moyen Âge Grec*, o período corresponde entre a destruição dos palácios micênicos até o limiar dos processos de constituição das *pólis*, o que compreende os séculos XII a IX a.C (1100-800 a.C). Essas denominações trazem consigo uma carga devalores negativa, colocando a escassez de informações escritas do período como sinônimo de falta de ocorrências históricas. Nos últimos trinta anos o conhecimento sobre o mesmo aumentou exponencialmente graças a escavações empreendidas em diversas regiões que outrora fizeram parte da Grécia. Desse modo, para evitar tal denominação desabonadora, empregamos os termos *período geométrico* ou *idade do ferro*, que se relacionam à cerâmica produzida no período e ao crescente uso desse metal em objetos bélicos e em bens de alto valor aquisitivo.

Considerações Finais da Parte I

Neste capítulo foi realizada, primeiramente, uma análise sobre a escrita da história da Grécia: desde o século XIX, com a necessidade de pensar as transformações vivenciadas pelos países com o acirramento do movimento imperialista sobre a África e a Ásia, a busca por afirmação identitária que originou os nacionalismos (especialmente os europeus) e por reconhecimento científico pelos historiadores e classicistas fez necessário criar um elemento unificador para aquelas cidades helenas (mais de mil) que, dos séculos VIII ao IV a.C, embora não vivessem sob um poder centralizado compartilhavam língua, culto e costumes. Desde então, a *pólis* se tornou uma ideia chave para pensar as comunidades gregas antigas. Essa forma de organização da vida social durou apenas quatro séculos, mas ainda hoje desperta curiosidade e admiração de muitos pesquisadores e tornou-se, de uma forma ou de outra, a principal abordagem tomada pelos helenistas para o estudo da Grécia no que se convencionou chamar de períodos arcaico e clássico, ou seja, dos séculos VIII ao IV a.C.

Contudo, a escrita da história é fruto de seu tempo presente e, com a virada para o século XXI, novas indagações sobre a antiga Hélade fazem com que a centralidade da *pólis* como conceito organizador da historiografia sobre a Grécia arcaica e clássica seja questionada. As atuais crises e deslocamentos populacionais e de informações e saberes urgem que os historiadores levem em consideração a diversidade e pluralidade do mundo antigo. Destarte, as abordagens pós-braudelianas sobre o Mediterrâneo e sua conectividade estão em voga, dando espaço para pensarmos uma Grécia em fluxo, conectada não apenas por redes comerciais, mas também pela circulação dos poemas épicos, de saberes filosóficos, de práticas rituais e experiências jurídicas e políticas. Nesse sentido, a cidade-estado na Grécia não pode mais ser percebida como mera estrutura que rege a vida social de cima para baixo, e sim como espaço de experimentação, elemento em constante transformação e, por isso, suscetível a crises. A fim de superar essa instabilidade que, em nosso ver, é a marca das comunidades políticas gregas organizadas sob o formato da *pólis*, novas identidades vão surgindo, fruto desses conflitos cujo maior objetivo, ironicamente, é a paz interna. Exploraremos essa questão mais detidamente nos próximos capítulos.

A fim de percebermos as experiências coletivas que ajudaram a formar a Hélade, decidimos adotar a abordagem de I. Malkin para as redes gregas. Longe de conceber uma série de gráficos ou, como ele mesmo chama, "monstros de spaghetti" para traçar a conectividade das comunidades helenas, esse autor dedica-se a trabalhar com questões mais amplas, especialmente com as de cunho religioso, como o papel de Delfos na colonização, semelhanças entre heróis (no caso, Hércules e Melqart) e a reafirmação da helenidade nas *apoikiai* do Ocidente. Dado nosso objeto de pesquisa, sua abordagem nos pareceu a que mais satisfazia nosso intento: entender como a religião -e aqui utilizamos o culto a Deméter e Koré- tomou parte na fabricação de não apenas novas identidades religiosas, mas também políticas a partir do século VII a.C.

A segunda parte deste trabalho foca-se, portanto, no processo de construção das comunidades políticas até o período arcaico. Veremos que ele se caracterizou por rupturas, continuidades e contatos com outros povos, tendo como objetivo o acesso ao principal bem da época: terras agricultáveis e, com elas, o direito de participar das decisões sobre os rumos da cidade.

PARTE II

Introdução. Como Formigas e Rãs: o Raiar das Comunidades Políticas Gregas no Período Arcaico

Aquilo que me convenci em segundo lugar -prosseguiu Sócrates- é que a terra é muito grande e que nós moramos apenas uma parte dela - naquela que do Fásis às Colunas de Hércules, ao redor do mar, assim como formigas e rãs que vivem ao redor dum paul. Muitos outros homens moram em muitas outras partes semelhantes a essa.

Platão, *Fédon*, 109a-b

Platão, no *Fédon*, relata como teria sido o último dia de vida de Sócrates na prisão, onde, condenado a beber cicuta, morreu. Trata-se de um diálogo cujo tema principal é a discussão sobre a imortalidade da alma e a vida após a morte. Os seres humanos pensam que habitam a superfície da terra, mas essa, para Platão, era feita de éter. De qualquer forma, o trecho acima é importante para percebermos como os gregos, pelo menos porções da elite letrada ateniense no século IV a.C, viam seus assentamentos e cidades: eles ocupavam uma parte pequena da terra, bordeando o mar, tendo consciência de que a região que habitavam, o Mediterrâneo, era formada especialmente por sociedades que se organizavam em cidades. Passemos, então, a perscrutar os processos de formação da cidade-estado grega -a *pólis*- tendo em mente tanto a expansão do mundo helênico através das ondas colonizadoras dos séculos X e VIII-VII a.C, especialmente as vivenciadas pelos coríntios (que fundaram Siracusa), ródios e cretenses (que migraram para Gela), bem como os movimentos internos na Grécia balcânica, aqui também exemplificados por Atenas que, apesar de ser uma *pólis sui generis*, é objeto do presente estudo.

Com os avanços das escavações arqueológicas e a divulgação dos achados, a *Dark Age* está se tornando menos *obscura* para os classicistas. Entre o período geométrico e o arcaico não teria havido uma ruptura brusca e sim uma continuidade: os gregos estariam, segundo suas próprias lendas, espalhando-se pelas costas mediterrâneas desde o século XI a.C. Através de Tucídides temos acesso ao entendimento dos helênicos sobre o que teria ocorrido após a desagregação das estruturas micênicas:

Mesmo após a Guerra de Tróia a Hélade esteve engajada na remoção e no assentamento e assim não podia obter a paz que deve preceder o crescimento. O retorno tardio dos helenos que estavam em Ilium causou muitas revoluções, e facções surgiram em quase todos os lugares; e foram os cidadãos então direcionados ao exílio que fundaram as cidades. Sessenta anos após a captura de Ilium os modernos beócios foram retirados de Arne pelos tessálios e estabeleceram-se na atual Beócia, antiga Cadmeia; apesar de haver uma divisão deles anteriormente, alguns juntaram-se à expedição até Ilium. Vinte anos depois os dórios e os heráclidas tornaram-se os senhores do Peloponeso, de forma que muito teve que ser realizado e muitos anos decorreram antes que a Hélade pudesse obter uma tranquilidade durável imperturbada pelas remoções, e pudesse começar a enviar colônias, como Atenas fez com a Jônia e a maioria das ilhas, e os peloponésios com grande parte da Itália e a Sicília e alguns lugares no resto da Grécia. Todos esses lugares foram fundados subsequentemente à guerra com Tróia¹⁸⁹.

Os mitos, portanto, colocam o processo de expansão dos povos gregos como resultado dos conflitos do período micênico (séculos XVII-XII a.C.). Por muito tempo perdurou a tese de um rompimento profundo entre as sociedades palacianas do bronze e a Grécia clássica¹⁹⁰, que se sustentava fortemente na ausência de documentação escrita entre os séculos XII a VIII a.C. Tucídides e seus contemporâneos, contudo, se viam como continuidade daqueles homens da raça dos heróis¹⁹¹ presentes na poesia épica, a julgar pelo trecho acima. Sabe-se hoje que a *Ilíada* e a *Odisseia* estão permeadas de elementos que remetem aos séculos XV a XII a.C, sendo que as relações políticas nelas retratadas são mais condizentes com os séculos IX e VIII a.C¹⁹². Muitos classicistas parecem ter levado Hesíodo ao pé da letra, enxergando um declínio entre as gerações, a Hélade arcaica como uma época de durezas e nebulosidade após o fim da era dos semideuses. Cremos que esse ceticismo de Hesíodo em relação a seus

¹⁸⁹ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I.12.

¹⁹⁰ Sustentada até a decifração do Linear B na década de 1950.

¹⁹¹ Como é bem sabido, Hesíodo, em um trecho de *Os Trabalhos e os Dias* que ficou conhecido como "mito das cinco raças", "mito das idades" ou "eras dos homens", descreve um processo de degeneração humana. Inicialmente fora criada a raça de ouro: "viviam como deuses, tendo o ânimo isento de penas/sem dor, nem cansaço ou lamento, nem fardo/da idade cruel" (v.112-114). A essa seguiu-se a raça de prata, "bem pouco tempo viviam, com dores medonhas/por falta de senso, pois não puderam a desmedida arrogante conter um do outro" (v.134-136). Os da raça de bronze "seguiram Ares/nas obras pungentes e desmedidas. Nada de trigo comiam/ e tinham ânimo duro como diamante/: inflexíveis" (v.145-148). A cantada na poesia homérica é a " (...) mais justa e mais nobre,/raça divina de homens heróis. São chamados/ semideuses" (v.158-159). Por fim, a quinta raça é a do próprio Hesíodo: "raça do ferro: não se livrarão/da dor e da miséria do dia, nem à noite/de agonizar; os deuses darão angústias" (v.176-178).

¹⁹² VIDAL-NAQUET, *O Mundo de Homero...*, p.26-36; SNODGRASS, A. "A Historical Homeric Society?", *JHS*, 94, 1974, p.114-125.

contemporâneos da "raça de ferro" é um saudosismo em relação à uma *memória* de uma época anterior, que estaria representada nos poemas homéricos, uma visão de um passado glorioso no qual haveria justiça e bonança em relação a um presente de *stasis* que se apresentava na forma de crises agrárias e disputas de poder no seio das aristocracias locais. Diante da dureza da realidade cotidiana no arcaísmo (séculos VIII-VI a.C), vivendo em uma região "difícil no inverno, dura no verão, nunca agradável"¹⁹³, a *lembrança* de um passado de grandes palácios e reis que lutavam por honra e glória parece plausível. Para muitos, o passado sempre é melhor que o agora. J. Le Goff afirma que na "Antiguidade pagã" predominou "a valorização do passado, paralelamente à ideia de um presente decadente" e como elemento ilustrativo dessa afirmação utiliza justamente o *mito das cinco raças* hesiódico¹⁹⁴. Acreditamos que esse mito diz respeito a um contínuo ciclo de crises vivenciados na Grécia desde a desagregação das realezas micênicas até o período arcaico¹⁹⁵. Vemos os séculos XI a IX a.C como uma época difícil, de luta por sobrevivência e redefinição das comunidades que habitavam a Grécia, que agora não mais contavam com estruturas palacianas para a organização social. "Restituir a memória desaparecida de uma pessoa é restituir sua identidade"¹⁹⁶: assim, estabelecer uma continuidade com o período do bronze foi uma das maneiras encontradas pelos gregos arcaicos de construir suas identidades coletivas¹⁹⁷.

A instabilidade e a conectividade nas quais as populações gregas então se encontravam no século VIII a.C têm eco em Hesíodo: ele cruza o mar até a Eubeia, ilha próxima, a fim de participar das competições em honra de Anfídamante¹⁹⁸ e diz que o comércio é uma alternativa para "fugir das dívidas e da fome cruel"¹⁹⁹. O poeta beócio ainda discorre sobre as atividades de seu pai:

¹⁹³ HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v.640.

¹⁹⁴ LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 2013, p.204-205; 270-273.

¹⁹⁵ Roland Barthes argumenta que o mito tem como objetivo naturalizar uma ocorrência histórica e eternizar aquilo que é contingencial. Portanto, o mito pode apontar um evento histórico, que deve ser problematizado. Para utilizarmos o mito como indício ou fonte histórica é preciso checar como os fatos descritos no mito são organizados, pensar e decodificar sua estratégia discursiva e seus modos de apresentação. BARTHES, R. *Mythologies*. Londres: Paladin, 1972, p.142; DOUGHERTY, C. "Interpreting Myth" In: ERSKINE, A. *A Companion to Ancient History*. Londres: Blackwell, 2009, p.159.

¹⁹⁶ CANDAU, J. J. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2016, p.17.

¹⁹⁷ Platão foi um dos primeiros a perceber o papel dos mitos na construção da identidade: "(...) devemos manter vigilância sobre os que criam os mitos e, se criarem um belo mito, deveríamos incluí-lo em nossa seleção e, se não, excluí-lo. Os mitos que forem escolhidos nós persuadiremos as mães e as irmãs que os narrem às crianças e com eles moldem suas almas muito mais que com suas mãos lhes moldam os corpos". PLATÃO, *República*, 377b-c.

¹⁹⁸ HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v.651-656.

(...) costumava navegar em naus, em busca de vida próspera, e um dia aqui chegou após cruzar o vasto mar, deixando a eólica Cime a bordo de nau escura, fugindo, não da fartura, nem da riqueza ou da prosperidade, mas da dura pobreza que Zeus dá aos homens e veio habitar próximo ao Hélicon, em aldeia miserável (...)²⁰⁰

Vê-se no trecho acima não apenas um deslocamento que sai da Grécia balcânica em direção a outras porções do Mediterrâneo, mas também uma movimentação inversa, na qual há pobreza e escassez também na Jônia²⁰¹, que era no séculos VII e VI a.C a porção mais rica da Grécia.

O pessimismo de Hesíodo, contudo, não está presente em Tucídides, cujas descrições retratam uma Hélade que apesar (ou por causa) das disputas internas estava em expansão²⁰². A ideia de continuidade do historiador ático também é reforçada pelo encadeamento dos poemas homéricos: enquanto a *Ilíada* daria conta das disputas entre uma nobreza que supostamente refletia o passado grego micênico, o périplo de Odysseus se coadunaria com as incursões marítimas realizadas após o colapso das sociedades palacianas²⁰³. Quando chega à ilha dos cíclopes, a avaliação da área feita por Odysseus tem os mesmos critérios que um *oikistés* ao fundar uma nova comunidade devia buscar: potencial para produção agrícola, abastecimento de água e portos naturais para a ancoragem²⁰⁴. Os feácios, nesse sentido, retratam os assentamentos²⁰⁵ estabelecidos pelos helênicos ao redor do Mediterrâneo, situados como estão nos limites entre os *Outros*, "bárbaros" -lotófagos, cíclopes, lestrigões, sereias, etc.- seres não comedores de pão, desconhecedores do temor que é devido aos deuses. F. Hartog caracteriza as aventuras de Odysseus como uma *primeira antropologia*, como já

²⁰⁰ *Idem*, v.634-639.

²⁰¹ COLOMBANI, M.C. *Hesíodo. Teogonía: Una Introducción Crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor, 2005, p.5-6.

²⁰² THOMAS, C.G. & CONANT, C. *Citadel to City-State: The Transformation of Greece, 1200-700 B.C.* Bloomington: Indiana University Press, 1999, p.xviii-xx.

²⁰³ SCHEID-TISSINIER, E. *L'Homme Grec aux Origines de la Cité (900-700 a.v. J.-C.)*. Paris: Armand Colin, 1999, *passim*.

²⁰⁴ Ver: HOMERO, *Odisseia*, IX.106-141; HALL, E. *Introducing the Ancient Greeks: From Bronze Age Seafarers to Navigators of Western Mind*. Nova Iorque: W.W. Norton, 2014, p.76.

²⁰⁵ Tucídides acreditava que a Feácia era a Cócira (atual Corfu), enquanto Estrabão a situa no oceano Atlântico, e muitos outros tentaram localizar geograficamente a ilha, propondo que a mesma retratava os fenícios ou então a Atlântida. Contudo, sendo uma *utopia*, a Esquéria *per se* nunca existiu no espaço-tempo, sendo a figuração de uma sociedade ideal. Ali vive-se em harmonia, banqueteia-se com os deuses, dos quais descendem -Alcínoo seria neto de Poseidon- e mais, não há guerras com povos próximos, tendo eles migrado da Hiperia, onde eram vizinhos dos Cíclopes, para lá. Ver: ESTRABÃO, *Geografia*, I.2.18; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I.25.4; NAIDEN, F.S. *Ancient Supplication*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p.39.

mencionamos, traçando os espaços humano, animal e divino separados e unidos pelo mar. Assevera que a corte de Alcínoo, apesar de conhecer o pastoreio, a agricultura e a navegação, assemelha-se às descrições hesiódicas da idade do ouro, com suas paredes de bronze e portas de ouro e prata²⁰⁶. Considerando-se que o mar era visto como "familiar e perigoso, onde ninguém jamais se aventura com prazer"²⁰⁷, não é de se surpreender que a Esquéria, descrita na *Odisseia* como espaço fruto da migração²⁰⁸, seja caracterizada como um lugar utópico²⁰⁹ onde das "árvores não murcha o fruto, nem deixa de crescer/no inverno nem no verão, mas dura o ano todo"²¹⁰, uma vez que é justamente boas condições que os colonos procuram para refazerem suas vidas em terras distantes.

Não podemos olvidar que os minóicos e micênicos não desconheciam o mar e as terras que ultrapassavam os limites do Egeu: em Akrotiri há um afresco parietal representando uma expedição naval, montanhas e estruturas monumentais, hoje armazenado no Museu Arqueológico de Thera (Santorini)²¹¹. E. Hall acredita que entre os "Povos do Mar" presentes em uma inscrição datada do século XIII a.C no templo de Karnak sem dúvida havia gregos micênicos. Aqueus, danaos e argivos lançaram-se pelo "mar cor de vinho" a fim de arrasar Tróia e o *Catálogo das Naus* demonstra que as nascentes *póleis* estavam ligadas à navegação e compartilhavam noções de língua, culto e apreciação da poesia épica²¹². Apesar disso, ela crê que os gregos do século VIII a.C

²⁰⁶ HARTOG, F. *Memória de Ulisses...*, p.35-37; HOMERO, *Odisseia*, VII.78-95.

²⁰⁷ HARTOG, *op.cit.*, p.37.

²⁰⁸ A Feácia como colônia e espaço de transição entre o bárbaro e o civilizado é reforçado por diversas passagens na *Odisseia*: Odysseus chega à terra pela foz de um rio -representando a necessidade de água doce para o estabelecimento do assentamento-, além de beijar a "terra dadora de cereais" e proteger-se do frio e dos animais entre duas oliveiras, uma brava e outra mansa, representando a vegetação selvagem e a cultivada. Mesmo os questionamentos sobre o tipo de habitantes que a terra onde chegou possui simbolizam o enfrentamento do Outro vivenciado em ambiente colonial. Ver: HOMERO, *Odisseia*, V.441-485; VI.2-10, 118-126; SCULLY, S. *Homer and the Sacred City*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p.46.

²⁰⁹ GABRECHT, A.P. *A Representação do Espaço na Odisseia: Definindo Isotopias, Heterotopias e Utopias na Grécia Antiga (Séculos X-VIII a.C)*. 2014. 256f. Tese (Doutorado em Letras) - Centro de Ciências Humanas e Naturais, Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014, p.173; GIESECKE, A.L. *The Epic City. Urbanism, Utopia and the Garden in Ancient Greece and Rome*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, p.205.

²¹⁰ HOMERO, *Odisseia*, VII.117-118.

²¹¹ Chamado de *Flotilla fresco* ou *Ship Procession fresco*, é datado do século XVII a.C, tendo sido encontrado na *west house*. É possível acessar a imagem no sítio eletrônico da *Ancient History Encyclopedia*: <https://www.ancient.eu/article/673/akrotiri-frescoes/>. Último acesso: 14/11/2017.

²¹² Essa helenista crê que o *Catálogo das Naus* (*neōn katalogos*) é uma "lista das comunidades que em meados do século oitavo viam-se como unidas porque elas podiam desfrutar da poesia em grego e tinham há muito tempo lutado juntas no cerco de Tróia. Ele formava o próprio centro da acepção grega de si por pelo menos doze séculos seguintes". HALL, *Introducing the Ancient Greeks...*, p.3-4. Ou seja: E. Hall

deviam sentir uma sensação de rompimento com o passado do Bronze²¹³, talvez por influência das impressões negativas contidas no *mito das cinco raças* hesiódico. Em nosso entendimento tal visão não é corroborada pela leitura de Tucídides e muito menos pela de Heródoto, especialmente quando esse último inicia sua narrativa sobre os conflitos entre gregos e persas como a última fase de uma longa série de hostilidades entre os helenos e povos do Oriente, utilizando para tanto uma série de relatos míticos nos quais personagens gregos e não gregos se relacionam: ele vê no rapto de Io o germe desses enfrentamentos²¹⁴, ou seja: os contatos entre os gregos e seus vizinhos mediterrâneos e, por conseguinte, suas rixas, eram de tão longa data que foram eternizados sob forma de relatos míticos. Apesar de não ser vista como um desenvolvimento contínuo, é possível perceber a história da Grécia em longa duração como "uma sucessão de vibrações"²¹⁵.

Devemos lembrar que os mitos não eram para os gregos da Antiguidade o que são para nós hoje: histórias falsas, ausentes de verdade histórica. Como bem expõe P. Veyne, eles estavam inseridos em uma tradição oral, conectados às experiências cotidianas. "(...) do século V a.C ao século IV d.C, absolutamente ninguém, nem mesmo os cristãos, manifestou a menor dúvida sobre a historicidade de Eneias, Rômulo, Teseu, Hércules, Aquiles e mesmo Dionísio ou, melhor, todos afirmaram essa historicidade"²¹⁶. Nesse sentido, a *Ilíada* e a *Odisseia*, além de outras epopeias como o *Catálogo das Mulheres* (*Ehoiai* ou *Gynaikon Katalogos*), o *Nostoi* (Retornos) e a *Pequena Ilíada* (*Ilias Mikra*) eram entendidos numa lógica parecida com a que nós interpretamos os romances históricos²¹⁷. Em suma, eram uma "verdade" com um fundo fantasioso necessário para a distribuição social do saber²¹⁸.

Quando temos em mente a empreitada de H. Schliemann, que confiou na veracidade da guerra de Tróia a ponto de financiar escavações na Turquia, tendo descoberto em Hissarlik o que hoje é visto como as estruturas palacianas correspondentes à Ilium homérica, além de Micenas e Tirinto com as indicações

discorda de J. Hall sobre a ideia de uma identidade helênica mais ampla ser percebida apenas no século VI a.C.

²¹³ *Idem*, p.29-30.

²¹⁴ HERÓDOTO, *Histórias*, I.1.3 *et seq.*

²¹⁵ LÉVÊQUE, P. *The Greek Adventure. A Cultural and Historical Study of the Ancient Greeks*. Cleveland: The World Publishing Company, 1968, p.4.

²¹⁶ VEYNE, P. *Os Gregos Acreditavam em seus Mitos? Ensaio Sobre a Imaginação Constituinte*. São Paulo: Unesp, 2014, p.72.

²¹⁷ *Idem*, p.43-45.

²¹⁸ *Idem*, p.54.

presentes nos poemas, a crença dos gregos em seus mitos como parte verdade histórica, parte imaginação não nos parece tão absurda. A *Odisseia*, nesse sentido, remete à onda de expansão das comunidades gregas pelo Mediterrâneo vivenciadas a partir da decomposição das sociedades palacianas²¹⁹. O século VIII a.C e a colonização do Ocidente se apresentam especialmente nos cantos em que Odysseus interage com os feácios, adentrando em sua cidade e apreciando-a. Em conjunto com a *Ilíada* e com os escritos de Heródoto e Tucídides, esse poema nos transmite uma ideia de continuidade apesar das diferenças entre os micênicos e os gregos clássicos, sendo a representação do que Pierre Lévêque chamou de *l'aventure grecque*.

Vejamos agora como essas "sucessões de vibrações" ocorreram em Atenas, Corinto, Rodes e Creta e as *apoikiai* dessas três últimas, Siracusa e Gela, de modo que no século VI a.C as mesmas eram plenamente reconhecíveis como *póleis*, possuindo, tal como a Feácia, muralha, portos, templos e *agorá*²²⁰, além de complicadas tensões entre os grupos sociais que as compunham. Ao perscrutarmos o percurso dessas comunidades, resta claro que, por possuírem um grande respeito e apego a tradições, as *póleis* -como experiências sociais que devem se adequar às intempéries do tempo- não se furtavam em reinterpretar seus mitos e história a fim de construir uma noção de *estabilidade* e força para enfrentar as diversas crises que vivenciaram.

²¹⁹ CORVISIER, *op.cit.*

²²⁰ HOMERO, *Odisseia*, VI.262 -267

Capítulo II. "Nascidos" da Terra: Atenas, Autoctonia e suas Movimentações

E aqueles que detinham Atenas, cidadela bem fundada,
terra do magnânimo Erecteu, a quem outrora alimentou Atena
filha de Zeus, quando o deus à luz a terra dadora de cereais;
fê-lo habitar Atenas, no seu templo esplendoroso,
onde com o sacrifício de touros e carneiros o propiciam
os mancebos atenienses, volvidos os anos (...).

Homero, *Ilíada*, II.546-552

A importância dos mitos como *memória* é particularmente interessante quando se considera a questão da autoctonia²²¹ ateniense. Ela já estava presente no *Catálogo das Naus*, no qual é mencionado Erecteu, um dos heróis fundadores da *pólis*. A maioria dos estudos sobre essa temática foca-se no período clássico, uma vez que ela será bastante acentuada a partir dos séculos V e IV a.C, sendo peça fundamental para o reforço e manutenção da "ideologia democrática" na Ática. Exponentes nesse debate são V.J. Rosivach e N. Loraux. A última defende que a autoctonia ateniense explicava, apesar da aparente contradição -por tratar-se de uma *pólis* tutelada por uma divindade feminina- o afastamento da participação direta das mulheres nas instituições políticas democráticas: o gênero de Erecteu era o masculino, como o de seus descendentes. Nascido diretamente da terra (Gê/Gaia), ele era produto do solo ateniense. A parcela feminina, ao contrário, descendia de Pandora, moldada pelos deuses. A democracia, por pressupor uma igualdade de direitos (*isonomia*) também requisitava igualdade de nascimento (*isogonia*). Destarte, aqueles que não partilhavam dessa equidade não poderiam tomar parte diretamente na administração da cidade: mulheres, escravos, estrangeiros²²².

Rosivach sustenta que, apesar da menção à autoctonia de Erecteu em Homero, não há como comprovar que os atenienses reclamavam para si a condição de indígenas antes do século V a.C, vendo nessa figura apenas uma divindade ctônica serpentina. Teria sido nesse momento -a gênese da democracia grega - em que ele teria ganhado a forma de um ancestral. No caso do mito de Cécropo, afirma que esse nunca foi colocado

²²¹ É importante mencionar que o termo autóctone (*autochthon*) não significava nascer da terra, mas sim habitá-la desde tempos imemoriais, ser o povo original. Nascer da terra é designado pelo termo *gegenes*. ROSIVACH, V.J. "Autochthony and the Athenians", *CQ*, 37, n°2, 1987, p.297.

²²² Essa é a hipótese que norteia: LORAUX, N. *Né de la Terre. Mythe et Politique à Athènes*. Paris: Seuil, 1996.

como símbolo da autoctonia ateniense. Diz ainda que as menções à autoctonia tanto em Homero quanto em Píndaro²²³ -que escreve entre os séculos VI e V a.C- funcionam como um patronímico, um *cliché* poético que alimenta a ideia da autoctonia ateniense. Como a autoctonia pressupõe uma superioridade e uma pureza, o mito só teria sido configurado após 470 a.C, quando as hostilidades com os espartanos -eticamente dórios- se tornam mais pronunciadas²²⁴.

Tucídides vê na autoctonia uma estabilidade que permitiu a grandeza ateniense vivenciada no período clássico, apesar do solo pobre:

É evidente que o território a que hoje se chama Hélade não foi em tempos antigos uniformemente habitado, uma vez que então se sucediam migrações e que esses povos também abandonavam rapidamente os sítios onde se instalavam, por serem a tal forçados por outros mais numerosos (...) Era sobretudo a parte mais rica das terras que recebia estas migrações de habitantes, como a agora chamada Tessália e a Beócia, muitas partes do Peloponeso, com exceção da Arcádia, e tantas quantas fossem mais férteis no resto do território grego. (...) A Ática pelo menos desde há muito foi poupada a lutas internas, devido à pouca profundidade do seu solo e por ter sido sempre habitada pelo mesmo povo. E é um exemplo não desprezível do que digo o fato de ter sido por causa das tais migrações que os outros territórios não se desenvolveram no mesmo nível. Afastados das outras partes da Hélade pela guerra ou pela agitação social, emigravam para Atenas os mais capazes devido à segurança existente e, desde tempos antigos, obtinham rapidamente estatuto de cidadãos, pelo que tornavam a cidade ainda maior pelo número dos seus habitantes de tal forma que, por fim, já sendo a Ática demasiado pequena, teve de mandar fundar colônias para a Jônia²²⁵.

A leitura do trecho acima não deixa dúvidas quanto ao mito da autoctonia ter servido ao imperialismo ateniense. Lísias, Platão e Demóstenes²²⁶ também compartilham a ideia de que os atenienses seriam "únicos entre os homens", de forma que poderiam exercer essa sua distinção para dominar politicamente outras *póleis*. A Oração Fúnebre proferida por Péricles e presente nos escritos de Tucídides reforça o caráter de *educadora dos gregos*²²⁷ que Atenas arrogou para si: ao contrário dos demais helenos, especialmente os lacedemônios, os atenienses são por si mesmos versáteis e

²²³ PÍNDARO, *Pítica* 7, v.10-11.

²²⁴ ROSIVACH, *op.cit.*, p.294-297.

²²⁵ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I.2.

²²⁶ DEMÓSTENES, *Filípica* I, 10; PLATÃO, *Mexeno*, 245c; LÍSIAS, *Oração Fúnebre*, 17; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, II.40.2-5.

²²⁷ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, II.41.1.

autossuficientes. E ainda teriam entre seus habitantes, apesar de terem concedido cidadania a pessoas de origem estrangeira ocasionalmente, membros de famílias autóctones, o que não ocorreria com o restante da Grécia²²⁸. Os beócios, por exemplo, também possuíam mitos de autoctonia, tendo nascido dos dentes semeados de um dragão, mas teriam sido alvo de invasores, enquanto a Ática mantivera a pureza autóctone. R.F. Kennedy é adepta da explicação de Rosivach e S. Lape, também defendendo que o discurso sobre as diferenças entre as etnias gregas na Ática teria se tornado mais evidente a partir do V a.C²²⁹, como se após vencidos os inimigos externos, os gregos tivessem se voltado para as querelas que tinham entre si²³⁰.

Levemos, então, em consideração agora os elementos da cultura material que dão suporte à nossa visão sobre a autoctonia presente na mitologia ateniense: o mito, cremos, tem sua gênese justamente no contexto dos processos migratórios em direção à Jônia, no qual Atenas desempenhou um importante papel, tendo servido de ponto de convergência para populações do Peloponeso que buscavam refúgio no contexto da destruição dos palácios micênicos e porto de partida para a Ásia. Relegado a segundo plano durante o período arcaico, durante o qual os gregos espalharam-se pelas costas do Mediterrâneo, no século V a.C teria ocorrido sua revalorização como forma de justificar a proeminência e o imperialismo ateniense: sendo únicos entre os gregos, mereceriam o lugar de destaque e dominância sobre as demais sociedades helenas. Entendemos que essa visão sobre o direito ao solo ático estimula a reconfiguração que o santuário de Deméter em Elêusis sofre durante o período psistrátida, e que também tem reflexos sobre a adoção por Atenas da identidade de "educadora da Grécia" no período clássico.

²²⁸ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I.2.5; LÍSIAS, *Oração Fúnebre*, 17.

²²⁹ A criação de novas tribos por Clístenes em 508/507 a.C é uma marca da nova ênfase dada pela democracia à identidade ateniense. Entre o fim da tirania psistrátida e a aprovação da lei de cidadania em 451 a.C houve um esforço em melhor definir e limitar quem era ou não ateniense. Segundo S. Lape, a cidadania ateniense no período clássico era "racial". KENNEDY, R.F. *Immigrant Women in Athens: Gender, Ethnicity and Citizenship in the Classical City*. Nova Iorque: Routledge, 2014, p.5-6; LAPE, S. *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

²³⁰ O que é esclarecido pela leitura de Heródoto: segundo o historiador, Atenas inicia seu projeto imperialista logo após o apaziguamento dos conflitos com os persas. HERÓDOTO, *Histórias*, VIII.3.2.

II.1. Refúgio e Fortaleza: Atenas e o Colapso das Sociedades Palacianas Micênicas

Segundo os achados arqueológicos, a região de Atenas²³¹ foi ocupada por grupos humanos desde o neolítico (6.000 a.C)²³². O substrato correspondente ao período submicênico (século XII a.C) mostra que a Ática foi a região que menos apresentou queda populacional com a desagregação das sociedades palacianas: 50% contra cerca de 90% de decréscimo na Beócia²³³, por exemplo. Outras áreas que também apresentam um conjunto de necrópoles farto em comparação com a escassez populacional que marca o início da idade do ferro na Grécia são Lefkandi (na Eubeia) e a ilha de Chipre. Tal como o regime democrático da Atenas clássica foi uma exceção diante da maioria das *póleis* do Peloponeso, governadas por oligarquias, a densidade demográfica vivida na Ática no século XI e X a.C também foi atípica. No mapa abaixo é possível verificar o quão extenso fora o território ateniense na Antiguidade.

A *agorá* ateniense durante os séculos XI a VIII a.C foi uma área de enterramentos, o que comprova um povoamento contínuo do entorno da acrópole²³⁴, cujos vestígios micênicos podiam ser vistos nessa época. Mesmo a zona onde hoje se encontra o aeroporto internacional de Atenas "Eleftherios Venizelos", a 20km de distância do centro da cidade, fora ocupada desde o neolítico²³⁵. Voltando à acrópole, ela foi extensivamente habitada desde o século XXI a.C, conforme atestam tumbas infantis e a cerâmica heládica recuperada durante as diversas incursões arqueológicas ali empreendidas²³⁶. Tal povoamento contínuo pode ter suscitado entre os atenienses a ideia

²³¹ Quando falamos em Atenas, nesse caso, não significa a completude do território que foi, durante os séculos V e IV a.C, parte constituinte da *chôra* da *pólis* ateniense. Atenas, durante o período submicênico e geométrico compreendia à região em torno da acrópole, desconsiderando áreas distantes e que depois vieram a ser *deme* atenienses, como Eleusis ou Acárnia.

²³² No caso da região próxima à *agorá* ateniense, além da acrópole, as cavernas e a porção sul ao pé da montanha foram ocupadas, sendo a parte aberta, ocupada pela *agorá* do período clássico, não muito atraente para os primeiros grupos humanos que ali viveram. THOMPSON, H.A. & WYCHERLEY, R.E. *The Athenian Agora, Volume XIV: The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1972, p.2.

²³³ LEFÈVRE, F. *História do Mundo Grego Antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p.70.

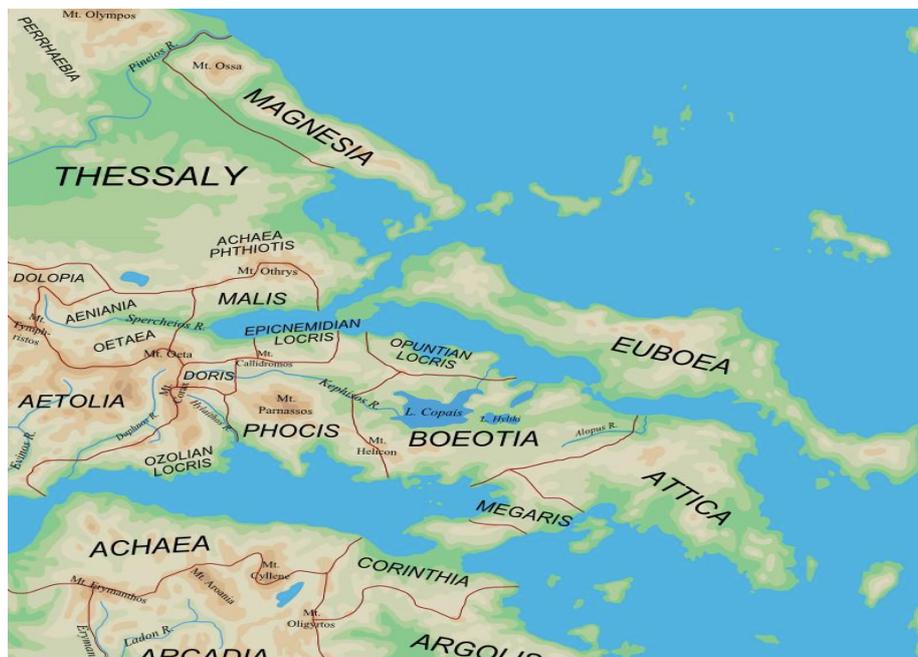
²³⁴ CAMP II, J.M. *The Athenian Agora: a Short Guide to the Excavations*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2003, p.5.

²³⁵ Por exemplo, a famosa esfinge de Spata, datada entre 570-550 a.C, foi encontrada durante os trabalhos de escavação e construção do novo aeroporto de Atenas. A peça hoje está exposta no Museu Arqueológico Nacional em Atenas. Ver também: BINTLIFF, J. *The Complete Archaeology of Greece: From Hunter-Gatherers to the 20th Century AD*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012, p.4, 269-270.

²³⁶ HURWIT, J.M. *The Athenian Acropolis: History, Mythology, and Archaeology from the Neolithic Era to the Present*. Cambridge: Cambridge University press, 1999, p.68-75.

de que eram originários da terra, ao contrário dos dórios, cuja ascendência acreditava-se ser devedora aos heráclidas, descritos como imigrantes provenientes da Grécia Central que teriam, segundo o mito, sido expulsos do Peloponeso por Euristeu e retornados no período correspondente aos séculos XIII e XII a.C.²³⁷.

Figura 8: Ática e Demais Regiões da Grécia Central



Retirada de:

https://en.wikipedia.org/wiki/Regions_of_ancient_Greece#/media/File:Ancient_Regions_Central_Greece.png. Último acesso: 09/01/2018.

As estruturas micênicas na Ática, se considerarmos os achados do cemitério do Perati, próximo à região onde hoje é Porto Rafti (leste da Ática), conseguiram resistir por mais de cem anos após o colapso dos palácios em Pilos, Nicória e Tirinto, não havendo enterramentos aristocráticos posteriores ao século XI a.C. Nessa necrópole, o que indica a desestruturação dessa forma de organização social. Outras áreas palacianas no interior da Ática existiam no século XIII a.C, como Eleusis, Thorikos, Arcane, Brauron, Maratona, Erquia (Spata) e Afidna, tal como mostra a figura a seguir, mas foi Atenas o único centro anteriormente micênico na Ática que permaneceu continuamente habitado, apesar da evidente queda populacional²³⁸. Numa época (séculos XIII e XII a.C) em que outras localidades estavam sofrendo com

²³⁷ WILCOXON, G.D. *Athens Ascendant*. Ames: The Iowa State University Press, 1979, p.5-13.

²³⁸ PARKER, R. *Athenian Religion: a History*. Cambridge: Claredon Press, 2004, p11.

incêndios e destruição, Atenas prosperava, o que pode ter conexão com a desagregação da sociedade palaciana em Tebas (Beócia), permitindo a Atenas florescer em um contexto de crise²³⁹. Nesse período Atenas e Perati ainda estabeleciam trocas com Creta, as ilhas do Dodecaneso e o Levante, o que é percebido pela cerâmica e outros objetos recuperados das tumbas do Perati e hoje expostos no Museu Arqueológico de Atenas e no Museu Arqueológico do Brauron²⁴⁰. Todavia, conforme argumenta S.A. Immerwahr, esses núcleos não poderiam perdurar mais que alguns anos em um mundo que estava rapidamente mudando e os estratos arqueológicos correspondentes aos séculos XI e X a.C apresentam queda de povoamento nessa área a partir desses séculos²⁴¹, o que pode ser indício de problemas agrícolas, provocando migrações. Aldeias foram surgindo em outros locais da Ática durante o protogeométrico (XI-X a.C)²⁴², o que entendemos ser sinal da transição da sociedade palaciana para uma liderada por chefes locais. De qualquer forma, os atenienses do período clássico afirmavam que Atenas não havia sofrido invasões durante a conquista dória/retorno dos heráclidas e, de fato, não há sinais de belicismo em Atenas como é o caso de Micenas, Orcomenos e outros palácios²⁴³.

Apesar de atribuírem-se uma autoctonia devido à uma continuidade no povoamento desde um passado muito longínquo, sustentada nos mitos de Erecteu e Cécrope, como cremos, as movimentações populacionais em direção à Ática sem dúvida acarretaram em mistura com as populações que migraram para Atenas em diversos períodos da sua proto-história e esse movimento é reconhecido por Tucídides no trecho que citamos anteriormente. A tradição mítica coloca Atenas como um dos locais de refúgio dos Neleidas, *génos* originário de Pilos, dentre outras populações, o que deve ter gerado conflitos, apesar do mito da autoctonia ter como uma de suas funções construir uma imagem de unidade, estabilidade e harmonia, uma conexão entre identidade e território, naturalizando os limites entre os que detinham direito de

²³⁹ THOMAS & CONANT, *op.cit.*, p.65-68; PLUTARCO, *Vida de Teseu*, 13.

²⁴⁰ GALANAKIS, Y. "Perati in Attica" In: *The Encyclopedia of Ancient History*. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444338386.wbeah02144/full>. Último acesso: 17/11/2017.

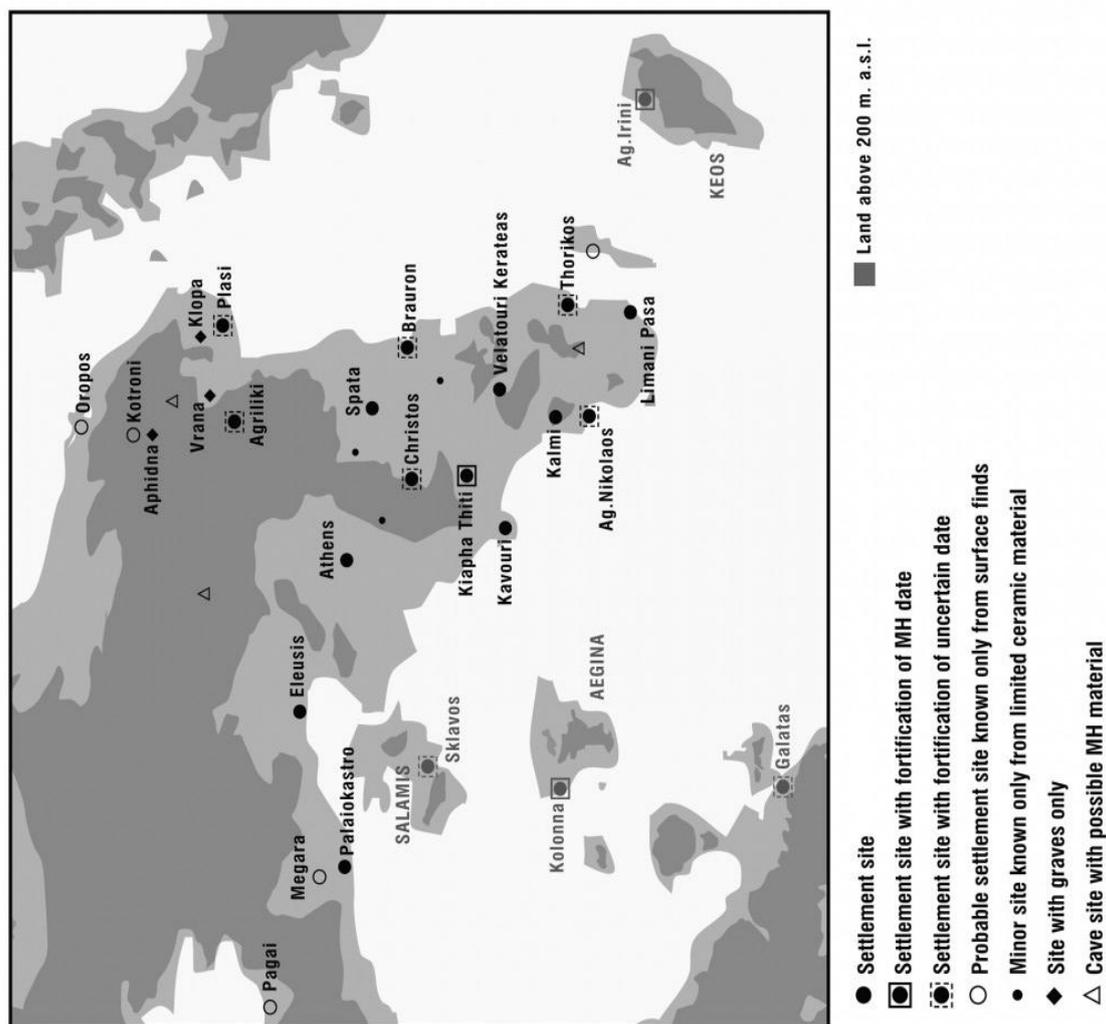
²⁴¹ IMMEWAHR, S.A. *The Athenian Agora, Volume XIII: The Neolithic and the Bronze Ages*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1971, p.153-157.

²⁴² THOMAS & CONANT, *op.cit.*, p.67.

²⁴³ IMMEWAHR, *op.cit.*, p.155; HERÓDOTO, *Histórias*, V.76; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I.2.6, I.12.4.

participação política e aqueles que os despossuíam²⁴⁴. Talvez justamente como forma de se separarem dos que chegavam de outras regiões afetadas pelas destruições palacianas²⁴⁵ que o mito da autoctonia tenha começado a ser construído, vide sua menção no *Catálogo das Naus*²⁴⁶, sendo posteriormente reafirmado no contexto da democracia e do imperialismo ateniense no período clássico.

Figura 9: Centros/Necrópoles Micênicos na Ática na Segunda Metade do II Milênio a.C



Retirado de: <http://www.chs-fellows.org/2017/09/11/sunoikisis-mycenaean/>. Último acesso: 08/01/2018.

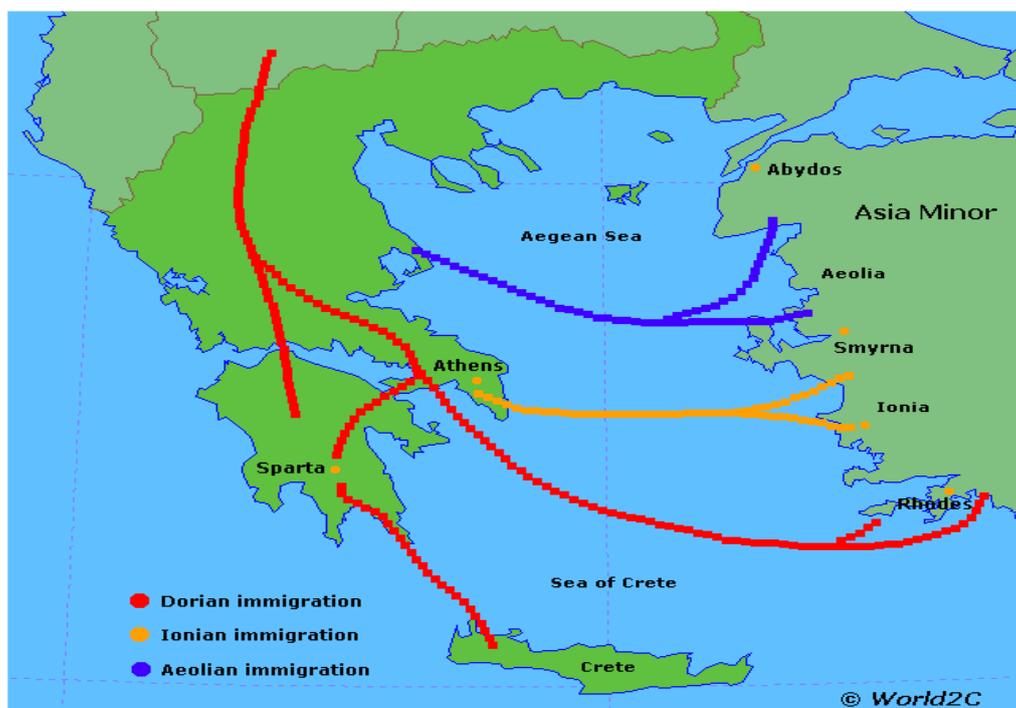
²⁴⁴ SAXONHOUSE, A. "Myths and the Origins of the Cities: Reflection on the Autochthony Theme in Euripides' *Ion*" IN: ELBEN, J.P. (ed.) *Greek Tragedy and Political Theory*. Berkeley: University of California Press, 1986, p.272.

²⁴⁵ Atenas era, dos séculos XII a X a.C, em comparação com outras regiões da Grécia, um local vibrante, que atraía artesãos e comerciantes. Salamina também se destaca nessa época. Essa influência se perde no século posterior, quando evidencia-se o decaimento populacional. THOMAS & CONANT, *op.cit.*, p.61.

²⁴⁶ O *Catálogo* traz consigo um mapeamento bastante fiel da Grécia e seus centros durante o período do bronze. CRANE, G. *Thucydides and the Ancient Simplicity: The Limits of Political Realism*. Berkeley: University of California Press, 1998, p.130-132.

A figura a seguir mostra as migrações populacionais durante os séculos XII a X a.C e que deram origem às diferentes tribos gregas tal como entendidas nos períodos arcaico e clássico. Vemos que Atenas é rota de passagem para a Jônia:

Figura 10: Migrações nos Séculos XII a X a.C.



Retirado de: <https://www.sfakia-crete.com/sfakia-crete/dorians-sfakia.html>. Último acesso: 08/01/2018. Em vermelho, o percurso dos dórios; em amarelo o dos jônios, sendo o azul correspondente aos eólios.

Creemos que o mito da autoctonia tenha sido uma maneira de construir uma ideia de estabilidade diante das movimentações internas, rupturas sociais, chegadas e partidas de novos grupos vivenciadas na Ática a partir do século XI a.C. Os Psistrátidas, no século VI a.C, diziam-se descendentes de Neleu, herói presente na *Iliada* e rei de Pilos. A dinastia teria sido expulsa pelos Heráclidas, alguns indo para a Atenas, outros indo para a Jônia, fundando Mileto²⁴⁷. No período arcaico era mais proveitoso ter uma ligação com heróis de destaque na poesia homérica que afirmar-se como fruto da terra. A Jônia era a região grega mais afluente nos séculos VII e VI a.C. Unir-se a ela identitariamente era estabelecer uma conectividade à identidade étnica jônica, à riqueza da região e seus contatos com o luxo oriental.

²⁴⁷ GORMAN, V.B. *Miletos, the Ornament of Ionia: A History of the City to 400 B.C.E.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001, p.32.

Provavelmente o mito da autoctonia também tenha servido em Atenas como ferramenta de repúdio aos governos tiranos na virada do VI para o V século a.C, vistos como estrangeiros e orientais, ao contrário da democracia surgida na Ática, um regime no qual os filhos do território exerciam a gerência do mesmo. Exploraremos a ligação entre tirania e Oriente no capítulo V deste trabalho.

Internamente, durante o século X a VIII a.C houve um aumento populacional e colonização da hinterlândia da Ática²⁴⁸, o que é atestado pelo crescimento do número de necrópoles²⁴⁹. A metalurgia do ferro é também introduzida no Egeu durante esse momento²⁵⁰, tendo o Chipre papel de mediador entre o Oriente e a Grécia balcânica. Outros sítios relevantes para o estudo da transição nos usos do bronze e do ferro são Tirinto, Naxos, Creta e a Macedônia²⁵¹. A região de maior proeminência para entender a continuidade dos contatos comerciais entre a Grécia e o Oriente no século IX a.C, especialmente com o Levante é ilha da Eubeia, destacando-se os sítios de Xerópolis e Lefkandi. Não obstante, a relevância de Atenas nesse século é atestada pela criação da cerâmica protogeométrica, que rapidamente se espalhou por outros centros produtores de artigos em terracota no Egeu²⁵².

Quanto aos movimentos externos durante a idade do ferro, especialmente no que diz respeito à onda migratória em direção à Arcádia, Acaia e Ásia Menor durante o século XI e X a.C²⁵³, vemos a sobrevivência da conectividade mediterrânea não apenas nas trocas de metais e cerâmica. Atenas foi, nessa época, ponto de partida para a costa asiática, como já dissemos. Outras regiões enviaram grupos para habitar a Ásia segundo a tradição oral²⁵⁴, como a Tessália (que teria fundado Mitilene no século XI a.C),

²⁴⁸ SNODGRASS, A. *Archaic Greece: The Age of Experiment*. Berkeley: University of California Press, 1980, p.22-23.

²⁴⁹ MORRIS, I. *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p.94-95.

²⁵⁰ SNODGRASS, A. "Iron and Early Metallurgy in the Mediterranean" In WERTIME, T.A. & MUHLY, J.D. *The Coming of the Age of Iron*. New Haven: Yale University Press, 1980, p.374.

²⁵¹ *Idem*, p.348.

²⁵² COLDSTREAM, *op.cit.*, p.2-29; COULIÉ, A. *La Céramique Grecque aux Époques Géométrique et Orientalisante. Volume I: XI^e-VI^e Siècle av. J.-C.* Paris: Picard & Epona, 2013, *passim*.

²⁵³ MURRAY, O. *Early Greece*. Cambridge: Harvard University Press, 1993, p.12.

²⁵⁴ J.M. Hall vê esses mitos não como reminiscências de efetivas movimentações, mas esforços das *póleis* na Jônia durante o período arcaico em estabelecer um passado comum com a Grécia Balcânica, tendo origem na Acaia e passando por Atenas com o objetivo de chegarem à Jônia, sendo a origem ática dos jônios um mito elaborado por Atenas a fim de se ver conectada às *póleis* jônicas, mais cosmopolitas e importantes que Atenas no cenário Mediterrâneo durante o período arcaico. Haveria uma mudança de interesses quando, em 545 a.C, as *póleis* jônicas são anexadas ao império persa por Ciro, de modo que a identidade jônia de Atenas é rebaixada em favor da autoctonia, uma identidade territorial, mas não completamente abandonada, uma vez que a maioria das cidades sob o controle de Atenas na Liga de

Argólida (estabelecimentos em Samos e Clazomene), Fócis (fundando a Focea), Tebas (funda Priene)²⁵⁵, etc. Estrabão menciona que Androclos, um príncipe ateniense, teria sido o líder das migrações para a Jônia, sendo o fundador de Éfeso. Seus descendentes eram, ainda no século I a.C -quando o geógrafo produz sua obra- chamados de reis, usavam púrpura e detinham o sacerdócio de Deméter Eleusina²⁵⁶.

É interessante notar o quanto as migrações para a Jônia são um tema pouco abordado, especialmente em livros que se apresentam como manuais sobre a Grécia Antiga²⁵⁷. De fato, a porção oriental do que veio a ser a Hélade é lembrada para tratar da gênese da filosofia grega e os conflitos com os persas. Após o século VI a.C, a história da Grécia se transforma em história de Atenas para a historiografia. Tal como ocorreu com a colonização no início do período arcaico, os mitos apontam para a participação de pessoas da elite nas migrações para a Jônia, mas não há dados suficientes para corroborar essa hipótese. P. Cartledge²⁵⁸ destaca o poderio que Mileto atinge no período arcaico, especialmente por suas conexões com outras sociedades, como assírios, cários, fenícios, lídios, babilônios, entre outros, tendo participado do estabelecimento do *Panionion*²⁵⁹ e do assentamento em Naucratis, sendo a "joia da Jônia". O mapa étnico-dialetal da Grécia arcaica se torna bastante visível no século VIII a.C, com a propagação da escrita alfabética adaptada dos fenícios e espalhado seguindo as rotas de trocas da Eubeia, segundo um consenso vigente hoje²⁶⁰. Assim, a influência que Atenas exerce sobre as *póleis* da Liga Jônia no período clássico, sendo no período arcaico Mileto a cidade jônia mais desenvolvida, como já falamos, é construída na *memória* longamente compartilhada pela tradição de que Atenas seria a origem das *póleis* que compartilham o

Delos estavam na Jônia. Atenas, assim, engenhosamente redefiniu suas afiliações identitárias nos séculos VI e V a.C. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity...*, p.52-56.

²⁵⁵ HALL, *Introducing...*, p.47.

²⁵⁶ ESTRABÃO, *Geografia*, XIV.1.3.

²⁵⁷ Muitos não dedicam mesmo mais que algumas páginas sobre o assunto. Ex: CARTLEDGE, P. *Ancient Greece: A History in Eleven Cities*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p.47-49; CORVISIER, *op.cit.*, p.7-8. ORIEUX, C. & PANTEL, P.S. *A History of Ancient Greece*. Oxford: Blackwell, 1999, p.23; LEFÈVRE, *op.cit.*, p.78-80; O cenário para o início da idade do ferro é particularmente pessimista para S.B. Pomeroy *et al.* Mesmo Atenas, apesar de não ter sofrido os cataclismas dos séculos XIII e XII, é caracterizada por uma pobreza material. POMEROY, S.B. *et al.* *Ancient Greece: a Political, Social, and Cultural History*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p.42-44. Uma grata exceção, com um capítulo inteiro dedicado ao período que abrange os séculos XII a VIII a.C é: BAURAIN, C. *Les Grecs et la Méditerranée Orientale: Des "Siècles Obscurs" à la Fin de l'Époque Archaique*. Paris: PUF, 1997.

²⁵⁸ CARTLEDGE, *op.cit.*, p.46-55.

²⁵⁹ O *Panionion* foi um santuário estabelecido pelas doze cidades jônias na Ásia e esteve sob o controle de Priene. Era o local de encontro da Liga Jônia e ali celebrava-se a *Panionia*, um festival dedicado a Poseidon Heliconios. Não há consenso sobre a data da fundação. Ver: HERÓDOTO, *Histórias*, I.148; PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, VII.4.10.

²⁶⁰ LEFÈVRE, *op.cit.*, p.78, 84-86.

dialeto jônio. E por isso essas comunidades deveriam certas obrigações político-religiosas para com Atenas.

II.2. Falta Chão? Concentração de Terras na Ática Geométrica

Uma interessante hipótese -com a qual concordamos- é levantada por C.G. Thomas e C. Conant em respeito ao assentamento de pessoas no interior da Ática durante os séculos XI e X a.C e a migração para a Jônia. Há aparentes paradoxos: houve uma movimentação populacional para a Ásia e para o interior do território ático quando a queda populacional na área de Atenas foi de aproximadamente 50%, segundo dados da cultura material. Ou seja: as terras no entorno da acrópole eram abundantes. Apesar da estrutura redistributiva palaciana com a qual estavam acostumados ter permanecido em Atenas durante os séculos XII a X a.C, com silos e meios para estocagem de alimentos, os migrantes do Peloponeso e demais regiões não se instalaram em Atenas (na área que posteriormente viria a ser a *ásty*), mas começaram a povoar o interior da Ática e a migrar para a Jônia²⁶¹. Thomas e Conant veem o cenário ático dos séculos XII a X a.C da seguinte forma: com a morte de grande parte da população houve um processo de concentração de terras na região de Atenas nas mãos de poucas pessoas, que as herdaram ou tomaram-nas para si. Com a chegada dos migrantes, alguns deles se dirigiram à Jônia, passando por Atenas, enquanto outros assentaram-se no interior despovoado da Ática, uma vez que próximo à acrópole haveria maior controle sobre as terras²⁶², dando origem à uma elite local no estilo de chefia. Seria a essa pequena elite tribal ateniense no século X a.C a primeira interessada, em nosso ver, na elaboração de um mito de autoctonia.

Em suma, nosso argumento é que o despovoamento do interior da Ática causado pelos problemas do século doze começaram a ser revertidos no século onze pelo reassentamento dessas terras por várias populações refugiadas bem como por grupos que há muito residiam na região. Alguns eram "refugiados" de partes da Ática, atraídos para Atenas pela segurança que ela oferecia; outros eram os membros sobreviventes da elaborada hierarquia socioeconômica micênica. Esse reassentamento ocorreu não porque as condições na Grécia repentinamente melhoraram,

²⁶¹ THOMAS & CONANT, *op.cit.*, p.74-75.

²⁶² *Idem*, p.76-78.

mas porque Atenas e a Ática geralmente resistiram aos problema do século anterior. Pela metade do século onze, portanto, uma situação surgiu na qual a Ática encontrou-se atingindo uma crise de superpopulação a qual somente podia ser aliviada através de colonizações além-mar²⁶³.

A significação que os atenienses deram ao termo *autóctone* mudou no início do período clássico e nisso concordamos com Rosivach²⁶⁴. E mudou porque os discursos sobre a identidade ateniense se transformaram diante de um novo contexto sociopolítico. Cremos que para a Atenas arcaica, com toda a movimentação populacional causada pelas empreitadas coloniais das outras comunidades gregas e crises internas, a questão da autoctonia -de *habitar a terra desde tempos remotos*, ser visto como indígena- pode não ter desempenhado tanta importância no arcaísmo, uma época em que os gregos eram os que iam para fora e chegavam em terras estrangeiras (séculos VIII a VI a.C), em um período marcado por crises sociais. Conforme a democracia e as hostilidades com os dórios vão ganhando espaço na política ateniense, faz-se mister renovar o discurso identitário, exaltar Atenas em uma posição de proeminência, dando destaque à autoctonia em uma *dupla acepção*: como habitantes originais de um território e como *gegenes*, nascidos da terra daquele território. Os atenienses -e aqui nos referimos justamente à parcela masculina- são tidos *tanto* como diferentes *quanto* como iguais: originando-se do solo (*gegenes*), têm direito ao compartilhamento entre si da participação nas instituições políticas. Ficam, portanto, excluídos os que não possuem essa condição *isonômica*: escravos, mulheres²⁶⁵, estrangeiros. E são diferentes, "superiores"²⁶⁶ aos outros gregos: são fruto da terra que habitam (*gegenes*), que sempre habitaram (*autóctones*), preservando uma pureza original, ao contrário dos demais gregos, que se misturaram com estrangeiros e bárbaros em suas incursões pelo Mediterrâneo, tornando-se "inferiores" e, por isso, passíveis de serem dominados por elementos "mais nobres"²⁶⁷. Atenas livra-se dos tiranos

²⁶³ *Idem*, p.78-79.

²⁶⁴ ROSIVACH, *op.cit.*, p.301.

²⁶⁵ É sempre bom reforçar que na atual perspectiva dos estudos de gênero para a Antiguidade grega as mulheres são entendidas como possuidoras de agência política. Ver: SEBILLOTTE CUCHET, *op.cit.*

²⁶⁶ ARISTÓTELES, *Retórica*, 1360b; ISÓCRATES, *Panegírico*, 39.

²⁶⁷ Alcebiades teria justificado a expedição à Sicília com base em uma inferioridade dos sicilianos, que eram fracos por terem se misturado com povos bárbaros e Péricles coloca o império ateniense como algo dado, fruto da fraqueza de outros gregos diante da ameaça persa. TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.17.2-4; II.60.5. Aristóteles afirma que é natural que os mais fortes governem os mais

internamente e exerce uma tirania sobre as outras *póleis*²⁶⁸ por características tidas como naturais: sua força e superioridade advindas tanto de sua pureza étnica quanto de sua ligação perene ao solo que originou sua gente. Assim sendo, a justificativa tanto para a democracia ateniense quanto para o imperialismo perpetrado por essa teria se consagrado, em nosso ver, através da *revalorização* de um mito muito antigo, cunhado nos processos de desagregação da idade do bronze, povoamento da Ática e expansão das comunidades gregas durante o século XI e X a.C em direção à Ásia. É nesse ponto que discordamos de Loraux e Rosivach, que defendem que o mito não se calca em elementos antigos e sim dizem respeito apenas ao período clássico.

Se por um lado não é possível afirmar que os atenienses se viam como *nascidos* da terra (*gegeles*) antes do século V a.C, por outro entendemos que sim, havia a noção - tanto deles quanto de outras comunidades gregas- de que sempre residiram naquele solo - eram *autóctones*, pelo menos desde o século VIII a.C, o que é explicitado pela menção da autoctonia ateniense no *Catálogo das Naus*. Os atenienses do período geométrico provavelmente viam-se como distintos -e, por que não?- e "superiores" aos migrantes que chegavam e se estabeleciam na Ática: a ordem micênica perdurou ali, quando em outros lugares ela ruiu. Tratou-se, repetimos, da *revalorização* e *resignificação* de um antigo mito que durante o período arcaico, diante das forças políticas, culturais e econômicas da época, não desempenhava um papel primordial na identidade ateniense *naquele momento*: séculos VIII a VI a.C. Mas que será retomado quando os gregos passam a se confrontar. Considerando Tucídides, ousamos afirmar que, apesar da continuidade da ocupação do território desde antes do período micênico, a estabilidade que isso podia gerar era imaginária. O mito da autoctonia ateniense teria tido gênese justamente em um período de tensões e crises com as populações que migraram para o interior da Ática após a decomposição micênica. Por que nos demoramos tanto sobre o mito da autoctonia? Porque ele é de suma importância quando pensamos sobre o culto a Deméter na Atenas pós tirania, especialmente quando se tem em mente o Decreto das Primícias, que abordaremos no capítulo VII.

fracos na *Política*: macho/fêmea, senhor/escravo. Dominar um "inferior" seria torná-lo mais civilizado. ARISTÓTELES, *Política*, 1252b.

²⁶⁸ CONNOR, W.R. "Tyrannis Polis" In: D'ARMS, J. H. & EADIE, J.W. *Ancient and Modern: Essays in Honor of Gerald F. Else*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1977, p.98; BALLOT, R.K. *Greed and Injustice in Classical Athens*. Princeton: Princeton University Press, 2001, p.127.

Elites locais áticas devem ter desempenhado algum papel na realocação da população, organizando os grupos que partiam²⁶⁹. Há indícios de seu papel na promoção desses projetos migratórios na tradição oral, como é o caso da já citada fundação de Éfeso e no estabelecimento de assentamentos em Myus, Lebedos, Cólofon, Priene, Clazomene, entre outros. É no intervalo entre os séculos XI e X a.C que o Egeu se torna o "mar grego"²⁷⁰. A maior proximidade com o Oriente permitiu às comunidades na Jônia florescer, sendo ponto de difusão de diversos elementos que marcarão a história da Grécia a datar do período arcaico: a moeda (importada da Lídia), a matemática (babilônios), regimes políticos como a tirania (também lídio) e o pensamento dos *physikoi* jônios (impactado pelos egípcios)²⁷¹. Atenas, todavia, após o século X a.C vê sua influência externa começar a se esvaír enquanto outras partes do Peloponeso se desenvolvem, como a Coríntia, que no século VIII a.C torna-se a principal exportadora de cerâmica na Grécia Balcânica²⁷². Nesse momento é como se Atenas se voltasse para os problemas da própria Ática.

No período geométrico tardio (760-700 a.C) Atenas havia se tornado o principal centro ático, com subcentros de características urbanas existindo já nessa mesma época, que viriam a ser os *deme* dos períodos arcaico e clássico. As escavações empreendidas em locais como Thorikos e Vari atestam que elementos como concentração de população, diferenciação social e especialização de ofícios já existiam e estão materializadas nos objetos encontrados e na organização dos enterramentos que ali ocorreram²⁷³. Artefatos votivos em bronze e ferro se fazem presentes em santuários, indicando a gênese da configuração de uma paisagem religiosa e política. No cemitério do Cerâmico grandes vasos (ânforas e crateras) são usados como marcadores de tumbas,

²⁶⁹ SNODGRASS, A. *The Dark Age of Greece*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1971, p.373-374. O helenista defende que as migrações para a Jônia iniciaram-se no século XI a.C e que foram realizadas por grupos independentes, lideradas por aristocratas que depois foram celebrados como fundadores das *pólis* jônias.

²⁷⁰ POMEROY *et al*, *op.cit.*, p.44.

²⁷¹ Sobre isso, ver os debates envolvendo M. Bernal e respostas de M. Lefkowitz. BERNAL, M. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Culture. Vol. I*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987; _____. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Culture. Vol. II*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1991; LEFKOWITZ, M. & ROGERS, G.M. *Black Athena Revisited*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996; LEFKOWITZ, M. *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*. Nova Iorque: BasicBooks, 1996.

²⁷² DEVRIES, K. "Eight-Century Corinthian Pottery: Evidence for the Dates of Greek Settlement in the West" In: BOOKIDIS, N. & WILLIAMS II, C.K. *Corinth, XX: Corinth, the Centenary: 1896-1996*. Athens: The American School of Classical Studies at Athens, 2003, p.141.

²⁷³ MERSCH, A. "Urbanization of The Attic Countryside From The Late 8th Century to the 6th Century BC" In: ANDERSEN *et al*. (ed.) *Urbanization in the Mediterranean in the 9th to 6th Centuries BC*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1997, p.58.

encontrados na área perto da porta Eryé²⁷⁴, principal acesso à *ásty* (centro urbano) de Atenas, do qual saía uma estrada que ligava Atenas à Beócia. As cenas neles representadas mostram funerais aristocráticos, os valores ligados à competitividade (*agón*) e excelência guerreira da elite do século VIII a.C²⁷⁵ e que estão também eternizados nos versos da *Ilíada* e da *Odisseia*.

Segundo os mitos, Teseu fora o herói a promover o *synoecismo*²⁷⁶ ateniense e não apenas isso: teria sido também o fundador da democracia²⁷⁷. Ele é retratado como um *aventureiro*, *libertador* e *civilizador*, enfrentando criaturas bárbaras como o minotauro, retirando Atenas do jugo de Creta, além de ter derrotado povos selvagens como as amazonas e os centauros, lançando-se em eventos pelo Peloponeso e outras terras -como a Cólquida- junto com os argonautas, executando "trabalhos" semelhantes aos de Hércules²⁷⁸. A menção a Creta pode ter ligação a um passado muito longínquo como a civilização minoica, que cobrava tributos e cujo palácio em Cnossos era composto de diversas salas, tendo ainda o *labrys* (duplo machado), e provável origem da palavra labirinto, como signo político e religioso²⁷⁹. Ou pode ter como função o apelo à tradição e antiguidade que Creta emanava no pensamento helênico. As representações de Teseu e a tradição em torno do herói foram também estimuladas após a queda da tirania, pois durante o governo dos Psistrátidas o modelo heroico era Hércules, um herói dório, o que era problemático visto as crescentes hostilidades com Esparta²⁸⁰. Tem-se, portanto, mais um apelo ao mito como naturalização de uma condição política: Atenas estaria "ligada pelo destino" ao regime democrático. Todavia, esse destino nem sempre foi cumprido, vide a "inveja" de Lísias diante da constituição espartana que, ao contrário da ateniense, ele descreve como estável e não conhecedora de conflitos²⁸¹.

²⁷⁴ Anteriormente conhecida como porta do Dipylon. Ver: COULÉ, *op.cit.*, *passim*.

²⁷⁵ CORVISIER, *op.cit.*, p.10. Dentre os vasos mais famosos recuperados na área desse portão e datados do período geométrico destaca-se a *ânfora do Dypilon* (nº de inventário: 804), de 1.60m de altura, em exposição no Museu Arqueológico Nacional de Atenas. Ver: http://odysseus.culture.gr/h/4/eh430.jsp?obj_id=5161. Último acesso: 09/01/2018.

²⁷⁶ *Synoecismo* é o processo de amalgamação de vilas e aldeias (*komai*) em torno de um núcleo urbano comum (*ásty*), que funciona como centro de decisões políticas para a recém-formada *pólis*. Em Atenas, o festival da *Sinoekia* comemorava a unificação da Ática e era celebrado em honra a Teseu.

²⁷⁷ EURÍPIDES, *As Suplicantes*, v.404-408.

²⁷⁸ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, II.15.2 ; PLUTARCO, *Vida de Teseu*, PSEUDO-APOLODORO, *Biblioteca*, III.4.1.

²⁷⁹ HODGE, T. "The Labrys: Why Was the Double Axe Double?", *AJA*, 89, nº2, 1985, p.307-308; CARTLEDGE, *op.cit.*, p.94.

²⁸⁰ BOARDMAN, J. "Herakles, Peisistratos and Sons", *Revue Archéologique*, 1, 1972, p.57-60.

²⁸¹ LÍSIAS, *Oração Olímpica*, 7.

II.3. O Movimento Interno: Ocupação e Fluxo na Ática Geométrica

No que diz respeito ao *synoecismo* ático, Tucídides afirma, na passagem que abre a introdução a esta porção de nosso trabalho, ter se tratado não de uma unificação física, pois as outras "cidades" áticas (doze cidades de Cécrope) continuaram existindo (sob a forma de *deme*). As pessoas não teriam migrado para a Atenas e sim começado a ver a região no entorno da acrópole como o centro da vida política²⁸². O *synoecismo* ateniense, para J-M. Bertrand, é fruto de um processo de agregações sucessivas de contatos entre as comunidades de características semiurbanas, como Thorikos, que conseguiram reter muitos elementos de suas identidades locais²⁸³. A população permaneceu rural, a produção agrícola era a principal atividade econômica. O apego da população ática aos *deme* fora um fenômeno destacado por Tucídides, que relata que quando são forçados a irem para o interior das muralhas durante a Guerra do Peloponeso, muitos habitantes da Ática sentiram que estavam abandonando sua própria *pólis*²⁸⁴. Os pensadores atenienses tentaram, ao longo do período arcaico e clássico, construir uma imagem de coesão interna, de pujança urbana que podia não ser compartilhada pela maioria da população, composta de camponeses que se espalhavam pela hinterlândia²⁸⁵.

G. Anderson defende que é apenas com as reformas de Clístenes (508/507 a.C) que a Ática como região politicamente unida sob o comando de Atenas se configura em realidade, pois foram elas que garantiram mecanismos que permitiram/tornaram obrigatório aos homens adultos se cadastrarem como cidadãos atenienses e a "desempenharem um papel regular na vida política e militar ateniense, operando efetivamente como um Estado regional e comandando o tipo de recursos que o

²⁸² TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, II.15-16.

²⁸³ BERTRAND, J-M. *Cités et Royaumes du Monde Grec: Espace et Politique*. Paris: Hachette, 1992, p.21-23. D. Whitehead afirma que o *synoecismo* da Ática aconteceu sob a forma de *sympoliteia*: centralização das instituições políticas e religiosas sem a alteração brusca do modo de vida, sendo efeito do aumento populacional ocorrido no século VIII a.C. O *synoecismo* ático, para ele, aconteceu partindo do centro de Atenas, que passa a "colonizar" o interior da Ática, contrariamente ao processo descrito por Tucídides. WHITEHEAD, D. *The Demes of Attica, 508/7 -ca. 250 B.C.: A Political and Social Study*. Princeton: Princeton University Press, 1986, p.5-8. G. Anderson também crê que o processo de unificação da Ática se deu do centro para o interior, e que os Psistrátidas desempenharam um papel preponderante. ANDERSON, G. *The Athenian Experiment: Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 a.C.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2003, p.22-24.

²⁸⁴ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, II.16.3.

²⁸⁵ Isso é percebido, por exemplo, na Oração Fúnebre proferida por Péricles durante o período clássico. TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, II.36-46.

permitiram exercer tão pesada influencia na política e cultura gregas nos anos a vir"²⁸⁶. Concordamos com ele, pois uma *pólis* do tamanho que Atenas possuía na Antiguidade²⁸⁷ -abrangendo cerca de 2.500 km²- deve ter passado por um longo processo de negociação e tensão com as elites locais daqueles que, no período clássico, se constituíram nos *deme* atenienses²⁸⁸. A Ática não participa da empreitada colonial dos séculos VIII e VII a.C e é somente no século VI a.C que a *pólis* dos atenienses começa a ganhar relevância no cenário político pan-helênico. As Reformas Draconianas no século VII a.C²⁸⁹ tiveram como um de seus propósitos acabar com as disputas de sangue que ocorriam na Ática²⁹⁰, muito provavelmente fruto de hostilidades no seio das elites locais. É possível ver uma sólida ligação entre a ampliação do movimento colonial na Grécia e o desenvolvimento de códigos legais. As novas comunidades precisavam elaborar e expor de forma precisa os critérios nos quais a vida social deveria se pautar, de forma que as primeiras leis escritas aparecem em contexto colonial²⁹¹. Com as crescentes tensões nas metrópoles é necessário não apenas enviar pessoas para fundar novos assentamentos, mas também estabelecer novas regras para o convívio, ou sedimentá-las sob o formato de *poesia de sabedoria*²⁹² ou de leis escritas²⁹³, de forma a evitar a *hybris* (desmedida) dos "chefes do povo"²⁹⁴, "reis comedores de presentes"²⁹⁵.

²⁸⁶ ANDERSON, *op.cit.*, p.5-6.

²⁸⁷ Aproximadamente o mesmo tamanho de Luxemburgo hoje. MEIER, C. *Athens: A Portray of the City in Its Golden Age*. Nova Iorque: Metropolitan Books, 2015, p.37.

²⁸⁸ Como exemplo dessas elites locais dos *deme* áticos temos as famílias que detinham o monopólio dos sacerdócios nos mistérios de Elêusis, os Eumolpidas e os Cerices. Ver: CLINTON, K. *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*. Filadélfia: The American Philosophical Society, 1974.

²⁸⁹ O Código Draconiano fora elaborado entre 621-620 a.C. Ver: GAGARIN, M. *Early Greek Law*. Berkeley: University of California Press, 1989, p.51; ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, IV. Na utilização de uma linguagem jurídica moderna (Código, Legislação, etc.) seguimos M. Gagarin em seus trabalhos. Ver, por exemplo: GAGARIN, M. *Writing Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

²⁹⁰ Decreto IGI3104, datado do século VI a.C e localizado na Stoa Basileus em Atenas (EM 6602). Disponível em: <https://www.atticinscriptions.com/inscription/StroudDrakon/42-7-1-12>. Último acesso: 20/11/2017.

²⁹¹ LEWIS, J.D. *Early Greek Lawgivers*. Londres: Bristol Classical Press, 2007, p.42.

²⁹² *Poesia de Sabedoria* ou *Literatura Didática* eram compilações que ofereciam instruções sobre a vida moral e prática. Nessa categoria inserem-se provérbios (*paroimiai*), máximas (*gnomai*), aforismos (*apophthegmata*) e anedotas (*chreiai*) atribuídas a uma pessoa famosa e sábia. Esses escritos aparecem no século VIII a.C, influenciados pelos contatos com o Egito e o Oriente, onde esse tipo de literatura surgiu. A poesia de Teógnis e de Hesíodo estão repletas desses conselhos morais e práticos. Por exemplo: "É bom colher o que é seu, castigo para a alma/é precisar do que falta. Pense bem nisto" (Os *Trabalhos e os Dias*, v.366-367). Com o tempo, compilações desses ditos de sabedoria são lançados e sua popularidade perdura até o império romano, vide as *Meditações* de Marco Aurélio. Mais que coincidência, esse tipo de literatura floresceu na Grécia devido às trocas comerciais e culturais com sociedades orientais. Cf. LAZARIDIS, N. "Greek Wisdom Literature" In: *The Literary Encyclopedia*. Disponível em: <http://www.litencyc.com/php/stopics.php?rec=true&UID=5546>. Último acesso: 10/01/2018.

Veremos mais adiante que Creta sobressai-se nesse cenário, suas leis servindo de inspiração para uma série de legisladores, semi-lendários ou não. Não se trata de casos isolados e sim de um fenômeno que engloba diversas comunidades políticas nascentes no mundo grego²⁹⁶, um esforço coletivo em regular o acesso à justiça e cidadania e a atingir ordem e prosperidade²⁹⁷, refreando conflitos em uma cultura que, como indicado nos poemas épicos, era marcada pelo *agón* (disputa) entre os membros dos círculos aristocráticos²⁹⁸. No caso de Atenas, a lei de homicídio draconiana (621/620 a.C) foi reinscrita em pedra em 409-408 a.C, ou seja, próximo ao fim da Guerra do Peloponeso, em uma época na qual a *pólis* se recuperava do golpe oligárquico que estabeleceu o regime dos Quatrocentos e trabalhava para a restauração de sua democracia (410 a.C). É preciso frisar que tal dispositivo legal foi elaborado após a tentativa de golpe tirânico perpetrado por Cílon em 632 a.C, o que pode ter estimulado sua severidade²⁹⁹ (vide como "draconiano" é sinônimo para "rigoroso" e "drástico"). Sabemos que no século VII a.C eram os *eupatridai*³⁰⁰ que efetivamente controlavam a política ateniense, dominando a maioria das magistraturas. J. Ober crê que a consolidação de seu poder teve início através de prerrogativas religiosas, com a nobreza tendo o monopólio dos sacerdócios e, sobretudo, através da gerência dos excedentes econômicos:

Seu poder-propriedade, em conjunção com seu controle da religião e dos ofícios do Estado, presumivelmente deu aos aristocratas a autoridade que manteve seu poder político. A maioria dos membros das classes mais baixas provavelmente eram, em algum sentido, "clientes" de homens ricos:

²⁹³ As primeiras leis escritas teriam sido elaboradas por Zaleucos de Locri Epizefiri por volta de 662 a.C. Em contexto colonial, como foi dito, o que demonstra que as experiências nos novos assentamentos helênicos foram de suma importância no processo de consolidação de direitos e deveres na Grécia Balcânica. Ou seja: a troca de informações nas redes helenas seguia uma lógica de mão-dupla, dialética. Ver: THOMAS, R. "Written in Stone? Liberty, Equality, Orality and the Codification of Law" In: FOXHALL, L. & LEWIS, A.D.E. (eds.) *Greek Law in Its Political Setting: Justifications not Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1996, p.8-9.

²⁹⁴ SÓLON, *FR 4W*; PLUTARCO, *Vida de Sólon*, XIII.2.

²⁹⁵ HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v.33-39.

²⁹⁶ GAGARIN, *Early Greek Law...*, p.51-52.

²⁹⁷ Conforme diz J-P. Vernant, "pela publicidade que lhe confere a escrita, a *diké* (justiça), sem deixar de aparecer como um valor ideal, vai poder encarnar-se num plano propriamente humano, realizar-se na lei, regra comum a todos, mas superior a todos, norma racional, sujeita à discussão e modificável por decreto, mas que nem por isso deixa de exprimir uma ordem concebida como sagrada". VERNANT, *As Origens do Pensamento Grego...*, p.57.

²⁹⁸ Sobre o valor agonístico da aristocracia grega, ver os trabalhos reunidos em: ÁRNASON, J.P. & MURPHY, P. (eds.) *Agon, Logos, Polis: The Greek Achievement and Its Aftermath*. Stuttgart: Steiner, 2001. Ou então: KYLE, D.G. *Sport and Spectacle in the Ancient World*. Londres: Wiley/Blackwell, 2015.

²⁹⁹ ROISMAN, J. & YARDLEY, J.C. *Ancient Greece from Homer to Alexander: The Evidence*. Londres: Wiley-Blackwell, 2011, p.128.

³⁰⁰ Denominação dada nas fontes escritas às famílias nobres atenienses.

geralmente em dívida com eles e intimidados por eles. A base ideológica do poder aristocrático teria sido uma "política de deferência", baseada no respeito que as classes inferiores sentiam pelo nascimento, cargos e riqueza da nobreza³⁰¹.

Ober não acredita que as Leis Draconianas ou que golpe de Cílon tenham relação com os estratos menos abastados da população, chegando a duvidar que as "massas trabalhadoras" fossem, no século VII a.C, sequer consideradas como possuidoras de cidadania, dada sua dependência econômica³⁰². Visto que uma das conquistas das Reformas de Sólon no século VI a.C foi o retorno de atenienses escravizados e vendidos em razão de suas dívidas³⁰³, é bastante provável que não possuíssem direito algum sobre os negócios da *pólis*. O cidadão do século VII a.C, nos diz Ober, era "um de nós", um membro da sociedade em pleno gozo de prerrogativas herdadas, enquanto a população pobre estava mais preocupada em evitar cair na escravidão por dívidas³⁰⁴. Assim, quando Cílon, membro da aristocracia ateniense e genro do tirano de Mégara, Teágenes, tenta dar um golpe e tornar-se tirano ao capturar a acrópole, o primeiro intuito não era o de ganhar o apoio popular, e sim tornar-se "o melhor entre os melhores"³⁰⁵ devido à alta competitividade que imperava nos meios aristocráticos. De acordo com J. Burckhardt, o século VII a.C fora a era do homem "agonístico e colonial"³⁰⁶. Os aristocratas dessa época não poderiam ter sido descritos de modo mais expressivo.

Tendo vencido os Jogos Olímpicos, Cílon certamente gozava de popularidade e fama entre os atenienses³⁰⁷, demonstrando habilidades guerreiras. Todavia, isso não foi

³⁰¹ OBER, J. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rethoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press, 1989, p.58. Essa visão é também compartilhada por C. Mossé, que afirma que as Leis Draconianas não alteraram o monopólio aristocrático da política, e sim ratificaram uma situação existente. Ver: MOSSÉ, C. *Atenas: A História de Uma Democracia*. Brasília: UnB, 1979, p.19.

³⁰² *Idem*, p.59.

³⁰³ ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, VI, 1.

³⁰⁴ OBER, *op.cit.*, p.60.

³⁰⁵ A participação de jovens aristocratas nas competições atléticas reverbera o ideal da *areté* (excelência) tal como presente na poesia homérica, do que trataremos mais adiante neste trabalho. Cabe lembrar que Clístenes, tirano de Sicione no século VI a.C, promove uma série de disputas esportivas a fim de escolher um marido para sua filha, Agariste (HERÓDOTO, *Histórias*, VI.126-130). Ele mesmo havia sido um vencedor nas Olimpíadas e desejava como genro "o melhor homem que pudesse encontrar na Hélade", segundo Heródoto. Na *Iliada* (XI.784), Peleus recomenda a Aquiles que "primasse pela valentia e fosse superior aos outros todos", frase que sintetiza a noção de *areté* da aristocracia arcaica.

³⁰⁶ BURCKHARDT, J. *The Greeks and Greek Civilization*. Nova Iorque: St. Martin's Griffin, 1998, p.160.

³⁰⁷ HERÓDOTO, *Histórias*, V.71; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I.126.

o suficiente para que obtivesse sucesso político. Cílon consegue fugir, mas os Alcmeônidas³⁰⁸ assassinaram seus cúmplices, mesmo após esses tomarem a posição de suplicantes nos templos. Em 2016 foi descoberta próximo ao porto do Falero, em Atenas, uma cova comum com 80 corpos (alguns deles muito jovens) executados em massa. Os arqueólogos responsáveis acreditam que são os partidários de Cílon³⁰⁹. A reinscrição das leis draconianas em uma nova estela durante o período clássico representou a tentativa de apaziguar os ânimos tanto de oligarcas quanto dos democratas ao apelar para a "constituição ancestral" dos atenienses, formada pelas leis de Dracon e de Sólon³¹⁰, deixando claro para todos, cidadãos ou não, as bases sob as quais os habitantes de Atenas deviam viver. A lei sobre homicídio foi o único dispositivo draconiano a sobreviver às Reformas de Sólon³¹¹ e sua "republicação" em 409/408 a.C, segundo A.B. Gallia, está inserida no esforço contra a tirania e a facção oligárquica que ameaçava a democracia naquele momento³¹². Tal como o mito, aqui a lei foi utilizada como forma de naturalizar a política em Atenas, de tornar a democracia um traço natural da identidade ateniense, tendo como apelo leis antigas, parte da tradição e da memória da cidade.

O esforço por apaziguamento das relações sociais manifestado pelas Leis de Dracon no século VII a.C perduram ao longo do centênio seguinte. O *dêmos* ateniense reivindica mais acesso ao espaço público, o que reverbera nas Reformas de Sólon e, posteriormente, na ascensão de Psístratos ao poder³¹³. Enquanto no século VII a.C leis são elaboradas de forma a explicitar os direitos e deveres da aristocracia, no século VI

³⁰⁸ Família nobre de Atenas. Por causa de sua impiedade em relação aos suplicantes, os Alcmeônidas foram amaldiçoados pelos atenienses. A cidade teve que ser purificada por Epimenides de Creta. ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, I.

³⁰⁹ Os esqueletos foram descobertos durante as obras de construção de uma nova casa de ópera e biblioteca. A necrópole data entre os séculos VIII a V a.C. Ver a notícia do achado: <https://www.reuters.com/article/us-greece-archaeology-executions/shackled-remains-at-ancient-greek-site-tell-tale-of-intrigue-idUSKCN10C1X5>. Último acesso: 08/01/2018.

³¹⁰ Sobre o processo de recompilação da legislação ateniense em finais do século V a.C, ver: ANDÓCIDES, *Sobre os Mistérios*, I.83-84; LÍSIAS, *Contra Nicômaco*, 25; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VIII.67.1. HANSEN, M.H. *La Démocratie Athénienne a l'Époque de Démosthène*. Paris: Les Belles Lettres, 1993, p.195-199.

³¹¹ PLUTARCO, *Vida de Sólon*, XVII.1; ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, IV.

³¹² GALLIA, A.B. "The Republication of Draco's Law on Homicide", *CQ*, 54, 2, 2004, p.451-460.

³¹³ Nesse sentido, cabe questionar se a introdução da tática da falange hoplítica entre os séculos VIII e VII a.C influencia na demanda da população por mais direitos. Segundo J.A.D. Tralbusi, "a falange não criou uma situação revolucionária, mas ela deu aos descontentes -pelo menos uma parte dos descontentes - um meio de se fazer ouvir. Ao mesmo tempo, ela eliminava, no nível das consciências, uma das justificações do monopólio aristocrático. Neste sentido, ela foi uma condição *sine qua non* para uma mudança importante". TRALBUSI, J.A.D. *Dionisismo, Poder e Sociedade na Grécia até o Fim da Época Clássica*. Belo Horizonte: UFMG, 2004, p.59.

a.C o *dêmos* ateniense quer que essas normas também sejam a eles aplicadas (*isonomia*). Quando Sólon, um nobre da família dos Neleidas (o mesmo *gênos* dos Psistrátidas) tornou-se arconte em 594/593 a.C, Atenas passava por uma profunda crise, sendo necessária uma reforma de sua *politeia*³¹⁴. J.D. Lewis descreve a situação da cidade na geração seguinte à de Dracon como "uma caótica, anárquica crise social que ameaçava se propagar em violência"³¹⁵. Essa *stasis* seria caracterizada por excessiva concentração de terras nas mãos da aristocracia fisiocrata e um profundo endividamento dos *hectêmoros* (arrendatários que deviam entregar ao proprietário 1/6 da produção agrícola), que davam como garantias de empréstimo suas próprias pessoas segundo nos conta Aristóteles³¹⁶. A posição de Sólon como mediador e elaborador de novas leis para a cidade pode se dever ao fato de sua família ter empobrecido, o que faria dele um elemento neutro nas disputas políticas dentro da própria aristocracia e entre essa e o *dêmos*³¹⁷. Embora tenha promovido a *seisákhteia* (abolição das dívidas e da servidão), o problema de distribuição de terras em Atenas não foi sanado, o que depois garantiu o apoio popular quando Psístratos tenta alçar à tirania. F. Lefèvre cita as medidas que a tradição ateniense atribuiu à Legislação Soloniana:

(...) desenvolvimento do artesanato, proibição de exportações agrícolas (com exceção do azeite), modificação do sistema de pesos e medidas (convém lembrar que a nova localização da *agorá* poderia estar passando pelos primeiros trabalhos). Também estão em foco o direito de família (*epiclerato*)³¹⁸,

³¹⁴ O termo é geralmente traduzido como "Constituição", como é o caso da obra platônica *República* (*Politeia* no original) ou da aristotélica *Constituição de Atenas* (*Athenaion Politeia* no original). Tal noção, se considerarmos o significado de Constituição como as regras que estruturam um Estado, parece redutora dada a extensão dos significados que a palavra *politeia* possuía no grego antigo. Ela significa, acima de tudo, a "alma da cidade", tal como coloca Isócrates (*Panatenaico*, 138). Para Aristóteles, a *politeia* é "as qualidades e os vícios do Estado" (*Política*, 1295b40). Conforme V. Harte e M. Lane colocam, "é o foco do termo na condição dos cidadãos e nas formas cívicas de viver que permitem a Platão, na *República*, estender a *politeia* do cívico ao psicológico e, sem dúvida, às estruturas cosmológicas". É apenas em segundo plano que a *politeia* se refere ao conjunto de leis que regulam uma cidade, pois seu núcleo principal se relaciona com o *ethos* da *pólis*. Ver: HARTE, V. & LANE, M. "Introduction" In: HARTE, V. & LANE, M. (eds.) *Politeia in Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p.1.

³¹⁵ LEWIS, *op.cit.*, p.67.

³¹⁶ ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, IV

³¹⁷ PLUTARCO, *Vida de Sólon*, 2.

³¹⁸ Em Atenas, *epikleros* designava uma jovem filha de um homem sem herdeiros masculinos. Dado que as mulheres atenienses não podiam possuir propriedades, a lei determinava que ela deveria casar-se com seu parente masculino mais próximo, mantendo o patrimônio dentro da família. Se ela fosse casada com outrem, deveria divorciar-se e contrair novas bodas com esse parente. Um exemplo de *epiclerato* na literatura grega é Antígona, que é prometida em casamento a seu primo Hêmon. Em Górtina (Creta) e em Esparta eram chamadas de *patruchoi*. Cf. SÓFOCLES, *Antígona*, v.568; JUST, R. *Women in Athenian Law and Life*. Londres: Routledge, 1989, p.95-104.

direito das mulheres, direito dos filhos, luto, etc.), o tribunal popular da Helieia, diante do qual todo cidadão podia apresentar-se como acusador ou apelante, e a criação de um Conselho (*Boulé*) dos 400 (100 por tribo), particularmente controverso. O nome de Sólon também permanece associado à instauração de quatro classes censitárias condicionando o acesso às magistraturas, sendo que provavelmente todas ou algumas já existiam antes³¹⁹.

Entende-se hoje que Sólon foi um *poeta de sabedoria* -sendo, inclusive, um dos Sete Sábios (*oi hepta sophoi*) da Grécia Antiga, trazendo ideias de justiça e moderação aos atenienses. Ao colocar as leis sobre forma escrita, Sólon promoveu uma grande mudança na organização dos assuntos públicos em Atenas: retirou dos eupátridas o monopólio sobre os cargos e magistraturas, fazendo desses algo disponível de acordo com a renda de um cidadão, fosse ele nobre ou não, o que estremeceu o poder das aristocracias locais e deu voz aos cidadãos pobres³²⁰, especialmente através do tribunal da Helieia. Mas ele tratou dos *sinomas* da crise, e não de suas *causas*, que são frequentemente traçadas ao século VII a.C: drástico crescimento populacional; produção agrícola insuficiente para alimentar a população; partilha dos *kleroi* (lotes de terra) entre os filhos do sexo masculino, gerando com as subdivisões lotes insuficientes para dar conta das necessidades familiares³²¹. Apesar de não alterar a estrutura agrária, as Leis de Sólon certamente representam um avanço para a cidadania ateniense, e foram um passo importante na construção da identidade política dos menos abastados. Todavia, após a retirada de Sólon da vida pública, a cidade recaiu novamente em *stasis*, que culminou com as tentativas de Psístratos chegar ao poder, o que conseguiu plenamente por volta de 546 a.C.

É importante voltar a frisar que os Psistrátidas, em seu exercício do poder, não construíram uma identidade ateniense para si, mas reclamaram ascendência de um herói proeminente, personagem dos poemas que circulavam entre as comunidades gregas, integrando-se às redes aristocráticas jônias. O estabelecimento de festivais pan-helênicos como as Grandes Dionisíacas e as Grandes Panateneias em Atenas arcaica resultaram justamente na promoção de uma identidade ateniense de relevância pan-

³¹⁹LEFÈVRE, *op.cit.*, p.129.

³²⁰CARTLEDGE, P. *Ancient Greek Political Thought in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p.48.

³²¹PARKER, V. "Tyrants and Lawgivers" In: SHAPIRO, H.A. (ed.) *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p.25.

helênica e, assim, forjaram uma identidade local ateniense/ática³²² que também envolveu as gentes espalhadas pela hinterlândia, considerada muito grande para uma *pólis*³²³, como é possível ver no mapa abaixo. Quando voltam-se para Eleusis e para o culto a Deméter, nos limites com Mégara, o objetivo é justamente reforçar as ligações com a *ásty* ateniense, construir a ideia de pertencimento.

Figura 11: A Ocupação da Ática Durante o VIII século a.C



Retirada de: OSBORNE, R. *Greece in the Making, 1200-479 BC*. Londres: Routledge, 2009, p.71.

A Grécia clássica é vista como um "mundo de *póleis*". Porém, é difícil, tal como afirma F. Lefèvre, datar seu nascimento: tratou-se de um processo evolutivo e diversificado³²⁴, calcado em trocas de experiências, movimentação de pessoas, intercâmbios comerciais e culturais. A historiografia vê o século VIII a.C como "o"

³²² ANDERSON, *op.cit.*, p.22-23.

³²³ Platão afirma que uma *pólis* não deveria ter muito mais que 1.000 cidadãos plenos. PLATÃO, *República*, 423a. Aristóteles discorre sobre o tamanho ideal de uma *pólis* nos Livros II e VII da *Política*, defendendo que a população cidadã deve ser em pequeno número e que mais vale um território fértil que demasiadamente extenso. ARISTÓTELES, *Política*, 1226a-1227a10. Ver ainda: HANSEN, M.G. *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p.106-109.

³²⁴ LEFÈVRE, *op.cit.*, p.99.

nascimento da *pólis*, tendo em conta os processos de *synoecismo* de localidades como Argos, Corinto, etc. Mas, como o caso ateniense elucidado, tratou-se de um fenômeno que variou fortemente de região para região e o qual, à luz das descobertas arqueológicas dos últimos 30 anos, não pode ser concebido sem levar em consideração os empreendimentos coloniais ocorridos entre os séculos VIII e VI a.C. Apesar da importância do século VIII a.C na concepção de Atenas como o principal centro político-administrativo da Ática, não é possível afirmar que já nessa época havia uma identidade ateniense que englobasse todo esse território, tal como no período clássico, ou mesmo que esse (território ático) se encontrasse unificado. Ela é erigida pouco a pouco e ganha novos contornos na virada do século VI para o V a.C, quando Atenas se vê forte o suficiente -graças às vitórias contra os persas- para arrogar para si o papel de "educadora da Grécia". A tirania Psistrátida teve, em nosso ver, papel preponderante em trazer áreas distantes para a órbita de influência ateniense e exploraremos isso mais adiante.

Passemos, então, a verificar o encadeamento histórico que originou Corinto e uma de suas colônias, Siracusa, verificando como a expansão para o Ocidente mediterrâneo colabora para a construção de outras experiências políticas.

Capítulo III. Senhores da Terra: Corinto, Siracusa e o Mediterrâneo Ocidental

(...) a próspera Corinto, portal do Ístmico
Poseidon, cidade de esplêndidos jovens;
na verdade, nela habitam a Boa Ordem (eunomia) e sua
irmã, alicerce seguro das cidades,
a Justiça (*dika*), e com ela juntamente criada
a Paz (*eirena*), mestra da riqueza para os homens,
áureas filhas de Têmis de bons conselhos.

Píndaro, *Olímpica XIII*

Corinto, situada no istmo que leva seu nome e separa o Peloponeso da Grécia Central, foi na Antiguidade uma cidade bastante distinta de Atenas: além de ser de cultura e dialetos dórios, seu regime político durante o período clássico era a oligarquia, que permaneceu com poucas alterações até a Guerra do Peloponeso, a julgar pelo silêncio das fontes escritas quanto à ocorrência de *staseis* durante o período clássico. No século VII a.C essa *pólis* seria "a mais rica e sofisticada da Grécia arcaica, dominando rotas de comércio no leste e no oeste"³²⁵ e com posição geográfica privilegiada entre dois golfos, como notamos na figura abaixo. Ao contrário dos demais territórios helênicos, ali seria onde os artesãos eram mais valorizados³²⁶ e, apesar de sua ligação com o mar e o comércio, sua identidade política aristocrática -percebida pela valorização da *eunomia* (boa ordem)- já se encontrava bem estabelecida no século VI a.C, tal como mostram os versos de Píndaro acima reproduzidos.

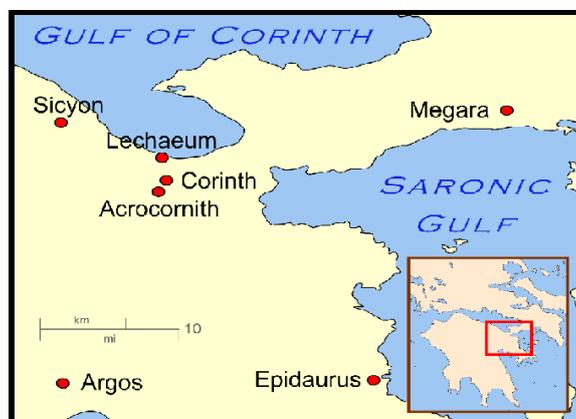
Escolhemos Corinto e Siracusa por tratarem-se de cidades que desempenharam um ativo papel durante os períodos arcaico e clássico. Mesmo com a escassez de documentação escrita que trate da política, religião e economia coríntias após o século VI a.C, a região é há muito tempo pesquisada pelos arqueólogos da *American School of Classical Studies at Athens*, que publicou mais de 30 volumes de relatórios de escavação sobre essa *pólis*. Destarte, dada a quantidade de informações oriundas da cultura material é possível tentar traçar os encadeamentos da história da cidade. Há ainda que se observar o fato de Corinto ter sido uma *pólis* na qual as trocas com outros

³²⁵ LEWIS, S. "Periander of Corinth" In: *The Encyclopedia of Ancient History*. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444338386.wbeah04246/abstract>. Último acesso: 02/12/2017.

³²⁶ HERÓDOTO, *Histórias*, II.167.2.

povos, especialmente os fenícios, ocorreram desde muito cedo, o que lhe valeu proeminência tecnológica na navegação³²⁷ e no comércio durante o período arcaico.

Figura 12: Corinto - Localização



Retirada de: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Isthmus_of_Corinth_in_ancient_Greece.svg.
Último acesso: 08/01/2018.

Já a escolha por Siracusa dentre as colônias coríntias deve-se ao destaque de que gozou desde a sua fundação, tendo se tornado uma das maiores cidades gregas no período clássico, quase 300 anos após os helenos terem se estabelecido na Sicília. Estudar o desenvolvimento da política em Siracusa é fundamental para a compreensão das alianças e tensões entre os gregos durante o IV século a.C e para entender como operavam os diferentes níveis identitários na Grécia clássica. Nossa decisão em tratar essa cidade relaciona-se também ao fato de que ali as *Thesmophoria* ganharam um status diferenciado daquele percebido nas demais *pólis*: não só a festividade foi promovida a principal celebração cívica da *pólis*, mas admitiu a presença de homens, algo incomum no mundo grego.

³²⁷ A trirreme foi criada pelos fenícios e depois adotada pelos coríntios que, segundo Tucídides, foram os primeiros gregos a fazê-lo. Isso demonstra o destaque econômico de Corinto entre as cidades gregas no século VII a.C. Além do comércio com os fenícios, Corinto realizava trocas com os egípcios. Samos também possuía relações comerciais com esse país, sendo uma das fundadoras de Naucratis (apesar de não participar do estabelecimento do *Hellenion*). Ver: HERÓDOTO, *Histórias*, II.178.3; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I.13.1.

III.1. Rica Corinto: Aristocracia e Formação Territorial e Política de Uma Cidade Peloponésia

Tucídides destaca sua posição geográfica privilegiada, naturaliza sua atividade comercial e coloca seus afazeres marítimos como característica posterior da história coríntia:

Estabelecidos no Istmo, os coríntios sempre ali tiveram um mercado para a trocas de seus produtos, pois os helenos desde antigamente, mais por terra do que por mar, dentro do Peloponeso ou fora dele, tinham de passar pelas terras deles. Por isso eram poderosos e ricos, como é demonstrado pelos antigos poetas. Chamavam-lhe de fato "a rica Corinto". Mas quando os helenos passaram a utilizar a navegação, adquiriram os coríntios mais barcos e limpavam o mar da pirataria, e ofereceram possibilidades comerciais por terra e por mar ao darem à sua cidade a acessibilidade necessária para a aquisição da riqueza produzida³²⁸.

O caráter mercantil da cidade é bastante comentado pelos autores da Antiguidade cujas obras conseguiram sobreviver até nossa época³²⁹, e mesmo por classicistas do século XIX e início do XX, conforme mostra E. Will³³⁰. Esses estudiosos -inseridos no debate da economia antiga³³¹- dão um caráter capitalista ao *génos* Baquíade, que governou Corinto até a tomada do poder por Cipselos no século VII a.C e a instauração da tirania. Contudo, cabe frisar, assim como fizemos em nossa dissertação de mestrado, que a agricultura era a principal atividade econômica na Grécia arcaica e clássica, e que Corinto não era diferente nesse aspecto, apesar de seu sucesso comercial³³². Como bem coloca C. Fornis, mesmo com uma economia diversificada e um comércio que atraía artesãos estrangeiros, "isso não impedia nem que a agricultura fosse a atividade econômica predominante, nem que a propriedade de terra, como em toda a Antiguidade, presidisse a escala de valores e fosse o mecanismo de

³²⁸ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I.13.5.

³²⁹ ESTRABÃO, *Geografia*, VIII.6; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I.13.2-5.

³³⁰ WILL, *op.cit.*, p.306-377.

³³¹ Não nos alongaremos aqui na discussão sobre o caráter da economia antiga. Como bibliografia sobre economia na Grécia antiga, recomendamos: AMEMYIA, T. *Economy and Economics of Ancient Greece*. Londres: Routledge, 2007; BRESSON, A. *The Making of the Ancient Greek Economy: Institutions, Markets, and the Growth in the City States*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

³³² WILL, *op.cit.*, p.13, 316-338, 377, 477-488; SALMON, *op.cit.*, p.154; FORNIS, C. *Estabilidad y Conflicto Civil en la Guerra del Peloponeso*. Oxford: Archaeopress, 1999, p.7; BURFORD, A. *Land and Labor in the Greek World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993, p.66.

marginalização, integração e promoção sociopolítica por excelência"³³³, o que é demonstrado pelo trecho de Píndaro reproduzido como epígrafe deste capítulo.

Quanto à ocupação do território da Coríntia, que nos períodos arcaico e clássico comprometia uma área de 900 km² (menos que a metade da Ática), os indícios arqueológicos mostram que populações humanas assentaram-se ali desde pelo menos meados do sétimo milênio a.C, quando a agricultura espalhou-se da Anatólia para os Balcãs. A localização de Corinto era estratégica mesmo no Neolítico: as planícies no sopé de Acrocorinto, no Golfo de Corinto e na costa sul eram de terra arável e fértil, além de possuírem água em abundância³³⁴, como atestava a presença das fontes Glauce, Sagrada e Peirene na Antiguidade clássica. As montanhas ofereciam defesa natural em épocas de conflito externo e as reservas de argila, pedras calcárias e madeira providenciaram recursos para o desenvolvimento do comércio e da navegação já nas primeiras décadas do período arcaico. A presença de pastores e agricultores teria sido ininterrupta até a decomposição das sociedades palacianas de tipo micênico³³⁵, época na qual Corinto aparenta ter estado sob a influência de Micenas, como consta na *Ilíada*³³⁶. Após os colapsos nos séculos XIII e XII a.C, Corinto parece ter estado praticamente deserta³³⁷, sendo repovoada a partir do século X a.C, o que é ligado à questão do retorno dos heráclidas/invasões dóricas³³⁸. A abundância de água e a fertilidade das planícies de Soligea e a do rio Asopo, em Tenea (regiões no mapa a seguir) devem ter atraído grupos para essas áreas. Há vários mitos sobre a fundação de Corinto, um deles se referindo a Aletes, que seria descendente de Hércules e o primeiro rei da dinastia dos Baquíades³³⁹.

Em nossa dissertação pudemos observar que, mesmo com as transformações decorrentes da ação do tempo, o panteão coríntio permaneceu durante os períodos arcaico e clássico claramente devotado à celebração de divindades conectadas com o mundo agrícola e, apesar da popularidade de cultos como o de Deméter e Dionisos, que

³³³ FORNIS, *op.cit.*, p.7.

³³⁴ LAVEZZI, J.C. "Corinth Before the Myceneans" In: BOOKIDIS & WILLIANS II, *op.cit.*, p.63.

³³⁵ DUNBABIN, T.J. "The Early History of Corinth", *JHS*, 68, 1948, p.60.

³³⁶ HOMERO, *Ilíada*, II.569-580. Não foram encontradas tumbas reais ou cidadelas minóicas ou micênicas na Coríntia e sim vestígios de cerâmica, principalmente para uso doméstico. Ver: RUTTER, J.B. "Corinth and the Corinthia in the Second Millenium B.C.: Old Approaches, New Problems" In: BOOKIDIS & WILLIANS II, *op.cit.*, p.75-77.

³³⁷ Como salienta E. Will, a Coríntia nunca foi completamente abandonada na antiguidade. WILL, *op.cit.*, p.30.

³³⁸ DUNBABIN, *op.cit.*, p.60.

³³⁹ ESTRABÃO. *Geografia*, 8.8.5; PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, 2.4.4.

atraíam camponeses, o caráter religioso de Corinto permaneceu aristocrático do século VII até as invasões em 146 a.C.³⁴⁰. Afrodite era a deusa protetora da cidade, possuindo um santuário no topo de Acrocorinto - a acrópole de Corinto- e estava claramente conectada às atividades marítimas³⁴¹, tendo suas representações sido influenciadas por imagens provenientes do Chipre -onde se acreditava que o culto tinha se originado- e da Fenícia, especialmente aquelas de Astarte³⁴². Mas a deusa também apresenta uma faceta fértil, materializada, por exemplo, em Atenas, no santuário da Afrodite nos Jardins³⁴³ e o *Hierokepia* (Jardim Sagrado) em Pafos (Chipre)³⁴⁴, bem como suas ligações com Adonis, tal como ocorria com Astarte/Ishtar e Tammuz³⁴⁵.

Figura 13: Coríntia



Retirada de: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Korinth_Isthmus_es\(1\).svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Korinth_Isthmus_es(1).svg). Último acesso: 09/01/2018.

³⁴⁰ VIRGOLINO, *op.cit.*, p.59-64.

³⁴¹ Além da influência cipriota, representações de Afrodite *hoplismene* (em armas) -tal como Pausânias viu no santuário da deusa em Acrocorinto- também ocorriam em Cítera e em Esparta. PIRENNE-DELFORGE, V. *L'Aphrodite Grecque*. Atenas e Liège: Centre International de l'Étude de la Religion Grecque Antique, 1994, p.94-100; CYRINO, M.S. *Aphrodite*. Londres: Routledge, 2010, p.108-114; PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, III.15.10, III.23.1.

³⁴² LARSON, J. *Ancient Greek Cults: a Guide*. Nova Iorque: Routledge, 2007, p.114-125.

³⁴³ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.19.2

³⁴⁴ LARSON, *op.cit.*, p.115-117. Afrodite associada à vegetação é uma característica de sua faceta *Ourania* (celeste).

³⁴⁵ *Idem*, p.124. J. Larson lembra que a interpretação de M. Detienne para a celebração das *Aidonias* não foi bem recebida entre os helenistas justamente por ignorar a influência oriental da festa. Ver: DETIENNE, M. *The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p.99-123.

J. Salmon apresenta uma visão deveras positiva acerca da riqueza do solo coríntio, afirmando que excedentes agrícolas financiavam as empreitadas comerciais. Essas, por sua vez, seriam de caráter complementar e casual, exercidas pelos cidadãos em épocas nas quais o trabalho na terra exigisse menos esforço³⁴⁶. Ele leva em consideração a legislação de Feidon, o Baquíade³⁴⁷, elaborada no século VIII a.C e que determinava que todo cidadão coríntio deveria possuir um pedaço de terra, mesmo que em tamanhos desiguais. Assim, a justificativa da participação de Corinto no movimento colonizador dos séculos VIII e VI a.C estaria nessa população excedente que demandava terras e cuja ação política no desenvolvimento da *pólis* coríntia estava restringida pela limitação ao acesso à terra e à cidadania³⁴⁸.

Não concordamos com Salmon em alguns pontos: apesar de bem provida de água -vide o epíteto atribuído à cidade por Simônides e por Pausânias³⁴⁹, *euydron* (algo como "bem aguada", ou "rica em água")- em forma de fontes e poços, o solo coríntio, ao contrário do que é defendido por Salmon, não era capaz de produzir alimentos suficientes a ponto de garantirem um excedente disponível para exportação³⁵⁰. Conforme destaca H.N. Fowler, mesmo férteis, as planícies eram de pouca extensão³⁵¹. Apesar de ainda ser um dos trabalhos mais completos sobre Corinto pré dominação romana, a obra de Salmon cai em contradição em diversos pontos e faz alguns "malabarismos"³⁵² para corroborar sua tese acerca da origem agrícola da riqueza da *pólis* e de seu sucesso comercial. Ele chega mesmo a descrever os oligarcas como sensíveis às necessidades dos cidadãos em geral, o que nos parece um grande exagero, especialmente quando a tirania em Corinto ocorreu de forma precoce, no século VII a.C. Salmon também crê que a aristocracia coríntia não se preocupava com a atividade comercial, que essa não fez parte da política externa coríntia, o que para nós é um

³⁴⁶ SALMON, *op.cit.*, p.154-158. Essa opinião é também defendida por C. Fornis e R.J. Hopper. Ver: HOPPER, R.J. *Trade and Industry in Classical Greece*. Londres: Thames & Hudson, 1979, p.151-155; FORNIS, *op.cit.*, p.7.

³⁴⁷ Não confundir com o tirano de Argos portador do mesmo nome.

³⁴⁸ *Idem*, p.63-65,154; ARISTÓTELES, *Política*, 1265b12-16.

³⁴⁹ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, II.3.5; SIMÔNIDES, 720-723.

³⁵⁰ SALMON, *op.cit.*, p.402. Contra: COLDSTREAM, *op.cit.*, p.167-169.

³⁵¹ FOWLER, H.N. "Corinth and the Corinthia" In: FOWLER, H.N. & STILLWELL, R. (ed.) *Corinth, Volume I: Introduction. Topography. Architecture*. Cambridge: The American School of Classical Studies at Athens/Harvard University Press, 1932, p.24. A planície do rio Asopo tem, por exemplo, 20km de extensão.

³⁵² Visíveis especialmente quando trata da topografia coríntia. SALMON, *op.cit.*, p.19-37, 154-155, p.402.

equivoco, vide as constantes querelas com uma de suas colônias, Cócira³⁵³, e como a literatura antiga refere-se a Corinto como famosa por suas atividades comerciais, bem como as ligações entre Afrodite, principal deusa políade desde pelo menos o século IX a.C³⁵⁴ e o comércio marítimo, especialmente no que diz respeito às trocas com os fenícios. Dizer que a aristocracia e a cultura da cidade tinham como base a valorização da terra e de sua fertilidade não deve corresponder a uma negação da relevância das trocas mercantis para a economia coríntia, especialmente quando as rotas comerciais terrestres do Peloponeso passavam pelo território da cidade. Também temos que levar em consideração o papel do *diolkos*³⁵⁵ na travessia das embarcações e que mesmo os Baquíades no séculos VIII e VII a.C "colhiam os frutos do comércio"³⁵⁶. Não é possível, entendemos, dissociar a riqueza cantada pelos poetas da privilegiada posição geográfica dessa *pólis* e as rotas comerciais -tanto terrestres quanto marítimas- que por ela passavam.

O processo de *synoecismo* em Corinto parece ter ocorrido sem muito esforço, uma vez que havia comunicação entre as aldeias que se estabeleceram ao largo da Coríntia ao longo dos séculos X e IX a.C³⁵⁷ e dada a restrição do território, bastante

³⁵³ *Idem*, p.404-406.

³⁵⁴ BOOKIDIS, N. "The Sanctuaries of Corinth" In BOOKIDIS & WILLIANS II, *op.cit.*, p.248.

³⁵⁵ O *diolkos* era uma vala pavimentada com pedras e troncos de madeira, tendo aproximadamente 6 a 8.5 km de extensão e ligava os dois principais portos coríntios: o Cenchræ, junto ao Golfo Sarônico e o Lecaion, situado no Golfo de Corinto. Sua construção é atribuída ao governo de Periandros (séculos VII e VI a.C.). Os coríntios cobravam uma taxa daqueles que desejavam atravessar de um porto a outro por terra, poupando-se de contornar a costa do Peloponeso, famosa pela pirataria ali praticada e que os coríntios lutavam para reprimir, uma vez que era prejudicial aos seus negócios. As naus eram deslocadas por terra, portanto. LEWIS, M.J.T. "Railways in the Greek and Roman World" In: GUY, A. & REES, J. *Early Railways: a Selection of Papers from the First International Early Railways Conference*. Londres: Newcomen Society, 2001, p.8-15. Sobre a pirataria no Peloponeso, ver: SOUZA, P. *Piracy in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.31-32; REED, C.M. *Maritime Traders in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.48-49.

³⁵⁶ ESTRABÃO, *Geografia*, VIII.6.2. E. Will também se posiciona contra a ideia de que a colonização coríntia empreendida pelos Baquíades tivessem objetivos comerciais, embora reconheça que o estabelecimento de *apoikia* no Ocidente fomentasse as trocas mercantis. Ver: WILL, *op.cit.*, p.337-338. Contudo, dado o desenvolvimento da cerâmica protocoríntia no século VIII a.C e sua exportação para Delfos, Dodona, Épiro, Acaia, Esmirna, Messênia, Elis, Focéia, Etrúria e o sul da Itália, além da influência de elementos orientais na mesma, cremos que os Baquíades tinham interesses comerciais, mesmo que a posse de terra fosse a origem de sua *arché* (poder). Como menciona N. Coldstream, por volta de 700 a.C era possível encontrar cerâmica fina de origem coríntia em quase todos os principais centros do mundo helênico e em clara competição com a cerâmica fenícia, o que indica um interesse comercial por parte dos governantes da cidade. Ver: BAURAIN, *op.cit.*, p.95; COLDSTREAM, *op.cit.*, p.148-148, 167-168.

³⁵⁷ Durante o protogeométrico multiplica-se a presença de tumbas nos arredores das fontes Sagrada e Pirene, bem como no sopé norte de Acrocorinto. Como ocorre com Argos nessa mesma época, as *komai* em Corinto estão ligadas. No interior da Coríntia multiplicam-se as vilas: no Istmo, próximo onde será estabelecido o santuário de Poseidon; no Crommyon, em Galataki, em Peracora, Tenea, Soligeia, etc.

montanhoso e de pequena extensão, causando a aglomeração populacional³⁵⁸. Assim, já no século VIII a.C a aristocracia Baquíade ditava as regras da política e da economia na região, participando inclusive da resolução de conflitos em outras comunidades, como é o caso de Filolaus, membro do *gênos* que se torna legislador em Tebas por volta de 730 a.C³⁵⁹. Essa intervenção coríntia na Beócia é também sinal das redes que conectavam as nascentes *póleis* durante os séculos VIII e VII a.C³⁶⁰: Thaletas, um poeta de origem cretense, teria estabelecido leis em Gortina e Dréros. Seu sucesso teria sido tão expressivo que Licurgo, legislador semilendário espartano, o teria chamado para solucionar querelas na Lacedemônia³⁶¹ e o inspirado a elaborar as *Megale Rethra*³⁶². Mesmo que o relato de Plutarco sobre a relação entre Thaletas e Licurgo seja ficcional, ele é importante para percebermos o peso que as experiências políticas que certas localidades -no caso, Creta- exerceram sobre o imaginário de outras comunidades. Nele estão refletidas as preocupações que as cidades gregas terão até a dominação pelos macedônios, sendo a principal delas o alcance de uma estabilidade política -ou de uma aparente permanência- perante um mundo que está em constante transformação. Mesmo que a personalidade de Licurgo como legislador seja fruto não de ocorrências do século VIII a.C, mas uma construção da virada do período arcaico para o clássico³⁶³, o que deve ser levado destacado é o esforço espartano em erigir para si uma *identidade de constância* que remonta um passado longínquo, tal como o mito da autoctonia desempenhou junto aos atenienses na mesma época. Vemos que a ideia de estabilidade e continuidade era de suma importância também no século V a.C, uma época em que os gregos não estão enfrentando apenas inimigos externos, *barbaroi*, mas sim em conflito interno, entre as comunidades que compunham a própria Hélade.

Ver: BAURAIN, *op.cit.*, p.95-96; WILL, *op.cit.*, p.30; DE POLIGNAC, F. *La Naissance de la Cité Grecque*. Paris: La Découverte, 1996, p.55-56, 62, 69.

³⁵⁸ THOMAS & CONANT, *op.cit.*, p.121.

³⁵⁹ ARISTÓTELES, *Política*, 1265b12, 1274a31.

³⁶⁰ Geralmente as redes helênicas são traçadas pela circulação da cerâmica, seguindo um critério econômico que permitiria ver a difusão de características culturais pela Hélade. Mas, como veremos posteriormente, as conexões entre legisladores, tiranos e outros aristocratas contidas na documentação escrita também são elementos valiosos para traçar as trocas e desenvolvimentos políticos da história grega.

³⁶¹ PLUTARCO, *Vida de Licurgo*, 4.

³⁶² São as regras de convivência espartanas, que teriam sido elaboradas pelo semi-lendário legislador Licurgo no alto arcaísmo grego. Proibidas de serem colocadas por escrito, há quem fale que não se tratavam propriamente de leis, mas de um *ethos* conectado a normas sociais, rituais e instituições espartanas. Ver: LEWIS, *Early Greek Lawgivers...*, p.56.

³⁶³ O caráter semi-lendário de Licurgo é enfatizado desde o século XIX. Ver: KOIV, M. *Ancient Tradition and Early Greek History: The Origins of States in Early-Archaic Sparta, Argos and Corinth*. Tallin: Avita, 2003, p.17-19.

III.2. Atravessando Para Além do Mar: Corinto e a Experiência Colonial no Ocidente Grego

Consideremos a empreitada colonizadora coríntia no século VIII e VII a.C. Algum motivo houve para que parte da população aceitasse deixar suas *komai* e fosse reconstruir sua vida em lugares distantes. O *synoecismo* coincide com o movimento colonizador vivenciado nos séculos VIII e VII a.C e, portanto, ambos devem ser compreendidos como partes integrantes da definição da comunidade política coríntia. No século VIII a.C inicia-se o interesse dos gregos sobre a Sicília, talvez derivado da presença fenícia ali e por contatos causados pelo comércio com a Etrúria³⁶⁴. A primeira colônia helena na ilha, Naxos³⁶⁵, é fundada em 735 a.C por um grupo proveniente de Cálcis, na Eubeia, então uma das regiões mais vibrantes da Grécia em termos econômicos³⁶⁶. Como já afirmamos anteriormente, a Eubeia era um dos principais nós de troca com o Oriente nas redes helênicas.

O Ocidente era visto como "um espaço de incomum amplitude, fertilidade e prosperidade - em comparação às condições limitadas e difíceis encaradas pelo fazendeiro grego típico e sua família na "velha" Grécia"³⁶⁷. As *apoikiai* eram, portanto, uma oportunidade para criar não apenas uma nova vida, mas um novo modelo de organização do espaço e dos grupos que para lá migravam³⁶⁸. Segundo P. Cartledge, teria sido a pobreza o motivo para a imigração dos habitantes de Tenea, uma área da Coríntia da qual saíram a maioria das pessoas que compuseram a primeira leva de colonos para Siracusa, sendo liderados por Árquias, membro da família Baquíade. A fim de corroborar essa tese, ele cita uma anedota presente em um fragmento de Arquíloco sobre a empreitada coríntia no Ocidente:

"em um barco, um emigrante (Aethiops) estava tão desesperadamente faminto que trocou suas douradas

³⁶⁴ F. De Angelis relata que, em busca de metais, gregos e fenícios primeiro interessaram-se pela Sardenha e pela Etrúria. DE ANGELIS, *op.cit.*, p.41.

³⁶⁵ Não confundir com a ilha ciclade de mesmo nome localizada no mar Egeu.

³⁶⁶ SERRATI, J. "Sicily and Colonisation" In: SMITH, C. & SERRATI, J. *Sicily From Aeneas to Augustus: New Approaches in Archaeology and History*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2007, p.10; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.3.1.

³⁶⁷ CARTLEDGE, *op.cit.*, p.114.

³⁶⁸ "A Sicília fornecia tanto condições quanto oportunidades para os gregos satisfazerem seu crescente apetite por uma porção maior dos recursos e possibilidades mediterrâneos". DE ANGELIS, *op.cit.*, p.4.

perspectivas (sob a forma de um pedaço de terra agricultável muito maior e viável no cinturão agrícola da Sicília oriental) pela satisfação imediata de um bolo de mel"³⁶⁹.

Todavia, a fome dessa narrativa deve ser interpretada de forma não literal. Não era causada por escassez alimentar e sim pela crise da concentração fundiária, pelo acesso desigual aos *kleroi*, uma "fome de terra social"³⁷⁰ que deixou centenas de pessoas despossuídas e descontentes com as realidades de suas aldeias e vilas³⁷¹. Como nos lembra G. Vallet, é um erro pensar que uma causa unitária deu origem às levas colonizadoras³⁷². O fenômeno é sempre um amálgama de situações e condições que levam os habitantes de um lugar a mudarem-se em caráter definitivo para outro.

Assim, no caso da colonização grega no Mediterrâneo nos séculos VIII e VII a.C convivem diferentes interpretações: a visão de que um processo de concentração fundiária nas mãos da aristocracia teria provocando a falta de terras disponíveis (*stenochória*³⁷³), aliada a um aumento populacional e a busca por lotes disponíveis e também haveria quem procurasse novas oportunidades comerciais, fazendo com que as *apokiai* helenas se multiplicassem³⁷⁴. Há igualmente que se considerar os diferentes tipos de assentamentos gregos em terras estrangeiras: *emporía* não eram fundadas com o mesmo objetivo que uma *pólis*, apesar de, posteriormente, poderem se transformar em

³⁶⁹ CARTLEDGE, *op.cit.*, p.115-116; ARQUÍLOCO, Fr 293 W.

³⁷⁰ SCHWENTZEL ET AL, *op.cit.*, p.21.

³⁷¹ J-P. Morel vê fatores econômicos como as motivações principais para a colonização grega nos séculos VIII e VII a.C, citando as redes comerciais mediterrâneas em que coríntios, ródios, megarenses, eubeus e aqueus estavam envolvidos na época. Para ele, trata-se não apenas de dar conta do excedente populacional e da carência de terras, mas também de garantir a importação de grãos e metais e a exportação de vinho e cerâmica através do controle de rotas mercantis. Por exemplo, a fundação de Pithecussas teria por objetivo garantir o acesso a ferro e outros metais, especialmente por sua proximidade à Etrúria. MOREL, J-P. "Early Rome and Italy" In: SCHEIDEL, W., MORRIS, I. & SALLER, R. *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p.489-491.

³⁷² VALLET, G. *Le Monde Colonial Grec d'Italie du Sud et de Sicilie*. Roma: École Française de Rome, 1996. Também C. Mossé vê múltiplas causas para a expansão do mundo grego a partir do século VIII a.C. MOSSÉ, *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo...*, p.101-102.

³⁷³ WILL, E. "La Grèce Archaique" In: *Deuxième Conférence Internationale d'Histoire Économique. Aix-en-Provence, 1962. Tome I: Trade and Politics in the Ancient World*. Paris e Haia: EPHESS, 1965, p.42-58.

³⁷⁴ SCHWENTZEL *et al*, *op.cit.*, p.22-27; Contra: MURRAY, O. *Early Greece...*, p.104-112. Murray crê que o aumento populacional na Grécia balcânica no século VIII a.C não foi a causa da colonização, mas consequência dela, uma vez que havia mais terras para habitar. J-P. Morel afirma que o importante não é identificar as causas da colonização, mas seu impacto. MOREL, J-P. "Greek Colonization in Italy and the West" In: HACKENS, T., HOLLOWAY, N.D. & HOLLOWAY, R.R. (eds.) *Crossroads of the Mediterranean*. Louvain-la-Neuve e Providence: Université Catholique de Louvain e Brown University, 1984, p.123-124.

uma³⁷⁵. Uma cidade de caráter militarista não tem necessariamente o mesmo objetivo que uma baseada na aristocracia fundiária ao assentar uma colônia. O caso de Naucratis, no Egito, também é *sui generis*: seu status é de uma concessão limitada e dada por um "Estado" constituído³⁷⁶. Assim, é preciso reconhecer que a experiência colonial grega foi bastante variada e complexa.

Creemos que a legislação de Feidon, o Baquíade esteja intrinsecamente ligada ao processo colonizador coríntio: os filhos mais novos, sem possuírem um *kleros* (lote de terra), podem ter sido estimulados a atravessarem o mar em busca de posses. Ou mesmo obrigados a fazê-lo. Nesse sentido, defendemos ainda que a migração tenha sido um projeto da aristocracia Baquíade a fim de atenuar os efeitos da *stenochoria* em Corinto³⁷⁷. Se pensarmos que os fundadores de Cócira (735-734 a.C) e de Siracusa (734-733 a.C)³⁷⁸, Quersicrates e Arquias, respectivamente, eram membros do *génos* e que há uma ligação entre possuir terras e o direito à participação nos negócios da cidade, não é de surpreender que haja uma política de incentivo à saída de pessoas, especialmente de Tenea, que era uma região da Coríntia fértil e cujos lotes deviam interessar aos Baquíades. Se considerarmos o decreto concernente ao envio de colonos de Thera a Cirene no século VII a.C, vemos que é a cidade que envia pessoas e estabelece uma série de punições, tais como pena de morte e perda dos direitos de propriedade³⁷⁹ a quem se negar em condescender à vontade do corpo político.

³⁷⁵ BRESSON, A. "Les Cités Grecques et Leurs *Emporia*" In: BRESSON, A. & ROUILLARD, P. *L'Emporion*. Paris: 1993, p.164-226.

³⁷⁶ BOARDMAN, J. *Greeks Overseas: Their Earlier Colonies and Trade*. Londres: Thames & Hudson, 1999, p.117-118; HERÓDOTO, *Histórias*, II.178-179.

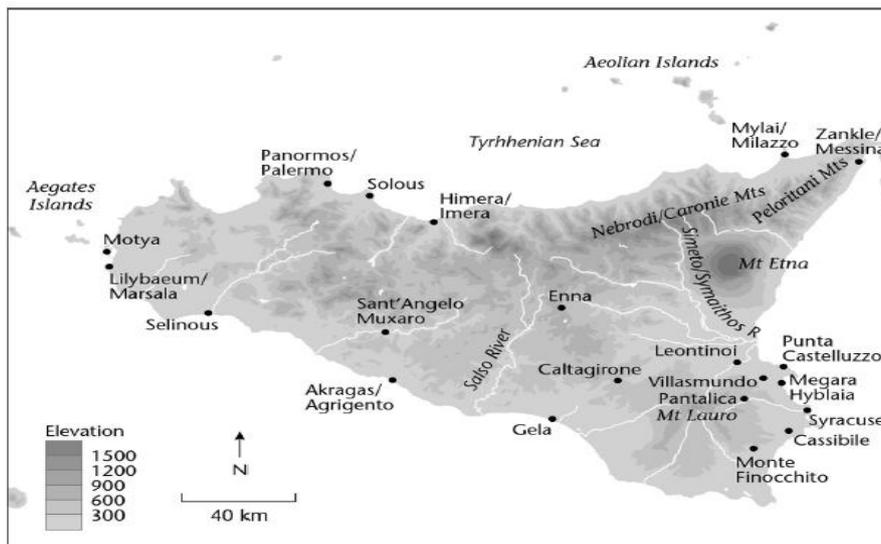
³⁷⁷ Tal como A.M. Snodgrass aponta, é possível observar um padrão na escolha dos locais onde os gregos fundaram novas comunidades no Ocidente: evitou-se a proximidade com povos bem organizados e poderosos. Destarte, o assentamento das colônias foi um movimento calculado e ponderado pelas metrópoles, fruto de estudo e interações anteriores, sendo causado pela injusta distribuição de terras. SNODGRASS, A.M. "The Nature and Standing of the Early Western Colonies" In: TSETSKHLADZE, G. & DE ANGELIS, F. *The Archaeology of Greek Colonisation: Essays Dedicated to Sir John Boardman*. Oxford: Oxford University School of Archaeology, 2004, p.1-2, 8-9.

³⁷⁸ R. Evans, analisando a documentação escrita, propõe como data de fundação de Siracusa quase meio século após a majoritariamente aceita pelos classicistas, levando em consideração especialmente os escritos de Estrabão. Todavia, esse autor não realiza a devida comparação com os dados arqueológicos, que reforçam 734-733 a.C como a data provável para o início do assentamento. F. Veronese propõe que o mesmo ocorreu em duas fases, com a arqueologia mostrando características eubeias, inicialmente, que depois serão suplantadas por objetos indicando presença e dominação coríntias do território. EVANS, Richard. *Ancient Syracuse: From Foundation to Fourth Century BC*. Londres: Routledge, 2016, p.15-18; VERONESE, F. *Lo Spazio e la Dimensione del Sacro: Santuari Greci e Territorio nella Sicilia Arcaica*. Pádua: Esedra, 2006, p.279-284.

³⁷⁹ IGcyr011000. Disponível em: <https://igcyr.unibo.it/igcyr011000>. Último acesso: 07/12/2017. Ver também: OSBORNE, R. *Greece in the Making, 1200-479 BC*. Londres: Routledge, 2009, p.8-9;

Vê-se que as circunstâncias em torno da atividade colonial coríntia relacionam-se com a própria organização dos critérios de cidadania da comunidade³⁸⁰: os que não possuíam *kleroi* não tinham acesso às terras, cujos melhores lotes devem ter sido reservados aos aristocratas. Tal crise político-agrária não encontrou solução definitiva na colonização, de modo que Corinto viu-se sob a ação de Cipselos, que alcançou a tirania no século VII a.C, o que abordaremos mas detidamente em momento posterior. O que é importante perceber é como terra e cidadania estão ligados, tanto em Corinto quanto em Atenas, se ponderarmos que o mito da autoctonia remonta as migrações para a Jônia, tal como defendemos. E que o processo de definição do território político é resultado de *staseis* e de busca por equilíbrio econômico e social: em Corinto ocorre nos séculos VIII e VII a.C com os conflitos que envolvem o trânsito da aristocracia Baquíade para a tirania Cipsélida e a colonização do Ocidente. Já Atenas, como demonstramos, é com Clístenes e a redistribuição da população em novas tribos que uma identidade ateniense que envolva a Ática se realiza.

Figura 14: Mapa da Sicília, com os Principais Assentamentos dos Períodos Arcaico e Clássico



Retirada de: DE ANGELIS, F. *Archaic and Classical Greek Sicily: a Social and Economic History*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p.3.

GRAHAM, A.J. *Collected Papers on Greek Colonization*. Leiden: Brill, 2001, p.84-87; HERÓDOTO, *Histórias*, IV.153-154.

³⁸⁰ M.H.Hansen defende que a colonização encorajou a formação de novas instituições políticas nas metrópoles, ou seja, o processo de formação da *pólis* é concomitante nas regiões que receberam colonos gregos. Já O. Murray declara que para que "o sinal inicial certo da existência da *pólis* como uma entidade autoconsciente foi a habilidade de criar uma nova *pólis* pelo processo de colonização". Naturalmente, concordamos com a primeira posição. HANSEN, *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State...*, p.44-50; MURRAY, *op.cit.*, p.103.

III.3. A Afamada Siracusa: Mitos, Crise e Construção de uma *Pólis* Colonial

Arquias fundou a cidade dos siracusanos, tendo navegado de Corinto aproximadamente na mesma época em que Naxos e Mégara foram estabelecidas. Dizem que Arquias e Miscelos foram a Delfos ao mesmo tempo para pedir um oráculo ao deus, e enquanto estavam lá perguntaram a eles o que preferiam, riqueza ou saúde. E Arquias escolheu riqueza e Miscelos saúde, e isso foi dado ao fundador da cidade dos siracusanos e ao da cidade de Crótona.

Estrabão, Geografia, VI. 2.4.

Siracusa, por sua vez é, apesar de seu solo fértil e desenvolvido comércio, o grande exemplo da instabilidade da *pólis* como comunidade política não apenas no período arcaico, mas até o controle de Roma sobre a ilha³⁸¹. Mesmo assim tornou-se rica, de forma que séculos depois Cícero afirmou ser a cidade "a maior e mais bela das cidades gregas"³⁸². J. Boardman chega mesmo a caracterizar as *póleis* na Itália e na Sicília de *nouveaux riches*, seus templos maiores e mais ornamentados que os das cidades balcânicas, sua prosperidade material tendo atraído muitas figuras de destaque, como filósofos e tragediógrafos³⁸³. No que diz respeito à sua posição geográfica, R. Evans assegura que essa foi fundamental, uma vez que a cidade foi fundada na porção sudeste da ilha, em um "eixo de ligação do Mediterrâneo, dominando tanto os mares leste quanto oeste", o que seria a chave de sua riqueza³⁸⁴ (vide a Figura 14). Assim como Corinto, Siracusa possui uma costa que favorecia as trocas comerciais, com dois portos: Porto Grande e Porto Piccolo na ilha de Ortúgia (*Città Vecchia*), a principal região da cidade, ligada ao restante do território por uma pequena faixa de terra e, atualmente, por pontes (Umbertino, Calatafari e Santa Lucia). Ali estavam localizados os principais santuários da *pólis*: o templo de Ártemis, o de Apolo e o de Athená, esse último onde hoje é a catedral católica (Duomo).

³⁸¹ Se considerarmos a longa história da Sicília, a dominação fenícia e greco-romana foi apenas o primeiro capítulo de uma série de conquistas estrangeiras, desde vândalos, ostrogodos, mulçumanos e vikings no Medievo a tropas inglesas na II Guerra Mundial.

³⁸² CÍCERO, *Contra Verres*, II.4.117. A rápida riqueza de Siracusa é constatada especialmente pela datação do santuário a Apolo em Ortúgia: construído no fim do século VII a.C, duas gerações após a chegada de Arquias e seu grupo, em uma época em que os gregos ainda não tinham se espalhado para Akradina e os demais distritos. Seu tamanho e o trabalho arquitetônico em pedra datado da primeira metade do século VI a.C são evidências de uma sociedade em ascensão. EVANS, R. *Ancient Syracuse: From Foundation to Fourth Century Collapse*. Abingdon: Routledge, 2016, p.14-16, 19.

³⁸³ BOARDMAN, *op.cit.*, p.161. Lembremos que tanto Ésquilo quanto Platão foram à Sicília convidados por políticos importantes.

³⁸⁴ EVANS, *op.cit.*, p. xvii.

Siracusa foi um empreendimento de tal forma bem sucedido que cerca de 70 anos após a chegada dos helenos estaria fundando suas próprias subcolônias no interior do território siciliota, a saber: Acrai (664 a.C), Casmenai (643 a.C), Acrilla³⁸⁵, Heloros³⁸⁶ e Camarina (598 a.C), essa última a única a ser realmente independente de Siracusa³⁸⁷. Com o estabelecimento desses assentamentos resta claro que o objetivo dos siracusanos era controlar parte da hinterlândia e ter acesso tanto ao Mar Jônio e o Oriente quanto ao Ocidente³⁸⁸. Quanto ao território, possuía uma área abrangendo cerca de 4.000 km², sendo a segunda maior cidade grega, menor apenas que Esparta³⁸⁹. Assim, a alcunha de *pentapolis* se deve ao seu tamanho e por se organizar em áreas bem demarcadas: além de Ortúgia, já mencionada, foco de estabelecimento dos primeiros colonos gregos e *ásty* da cidade, sua hinterlândia era formada por "distritos": Tyche, Akradina, Neapolis e Epipolae, conforme nos mostra a Figura 15. Essas áreas possuíam estruturas arquitetônicas como teatros, *sacelli* (capelinhas), santuários, entre outras, que lhes conferiam um caráter próprio³⁹⁰, semiurbanizado. Segundo M.H. Hansen, durante o auge da dominância política de Siracusa, no século IV a.C com o governo de Dionísio I,

³⁸⁵ Acrilla foi uma *komai* na hinterlândia de Camarina. FISCHER-HANSEN, T.; NIELSEN, T.H. & AMPOLO, C. "Sikelia" In: HANSEN & NIELSEN, *An Inventory...*, p.176.

³⁸⁶ Heloros servia de ponto de defesa de uma área fértil e agricultável. Como veremos em posterior capítulo e no Catálogo, existiam santuários a Deméter e Koré na região, tanto dentro quanto fora das muralhas, demarcando a identidade e a vinculação do local a Camarina e a Siracusa. VOZA, G. "Heloros" In: STILLWELL, R.; MACDONALD, W. L. & MCALISTER, M. H. *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

³⁸⁷ Camarina é destruída por Siracusa em 552 a.C, cerca de 40 anos após sua fundação, sendo depois refundada por Gela através de Psaumis. Nova destruição se segue em 405 a.C, quando Timoleonte chega à Sicília, mas a cidade é restaurada. Em 805 de nossa era tem o fim definitivo de Camarina e poucos vestígios arqueológicos restaram, uma vez que as pedras foram reutilizadas para construções em Gela. Ver: PELAGATTI, P. "Kamarina" In: STILLWELL, MACDONALD & MCALISTER, *op.cit.*; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, III.86, VI.5; FISCHER-HANSEN, NIELSEN & AMPOLO, *op.cit.*, p.202-206.

³⁸⁸ Nos séculos VII e VI a.C o território siracusano era de aproximadamente 3.000-3.500 km². Ver: FISCHER-HANSEN, NIELSEN & AMPOLO, *op.cit.*, p.225. A rápida fundação das subcolônias, sua dependência em relação a Siracusa, além da resposta violenta dada à insubordinação de Camarina demonstram a preocupação da *pólis* siracusana em garantir a posse de uma grande área de terra agricultável. A dominação dos nativos e uso de mão de obra de forma extensiva são claros sinais da importância que Siracusa, em seus primeiros anos, atribuiu à questão da terra, provavelmente em memória da *stasis* e migração vivenciados em Corinto. Ver também: VERONESE, *op.cit.*, p.284.

³⁸⁹ CARTLEDGE, *op.cit.*, p.119.

³⁹⁰ Platão afirma que foi obrigado por Dionísio II a sair da cidadela, pois as mulheres da cidade celebrariam um ritual cuja duração seria de dez dias. Acreditamos que esse festival seja o das *Thesmophoria* e que os ritos mencionados pelo filósofo ocorriam em Akradina, no santuário da Piazza Della Vittoria, então um *Thesmophorion* construído por Gélon. VOZA, G. "L'attività della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Orientale", *Kokalos*, 22-23, vol.II, 1976-77, p.558-559; PLATÃO, *Epístolas*, 349c-d

sua influência se estendia por 12.000 km², abarcando terras de *póleis* subjugadas ao controle siracusano³⁹¹.

Sobre os mitos relacionados à fundação de Siracusa, temos como fontes Estrabão, Diodoro Sículo e Plutarco³⁹². O primeiro enfatiza a contemporaneidade dos primeiros assentamentos na Sicília, como Naxos e Mégara Hyblea e o papel desempenhado por Delfos³⁹³ na expansão helena dos séculos VIII e VII a.C:

Arquias, navegando de Corinto, fundou Siracusa aproximadamente no mesmo período em que Naxos e Mégara³⁹⁴ foram construídas. Dizem que Miscelos e Árquias dirigiram-se para Delfos ao mesmo tempo para consultar o oráculo, o deus perguntou o que eles preferiam, saúde ou riqueza. Árquias preferiu riqueza e Miscelos saúde, no que o oráculo designou Siracusa para fundação ao primeiro e Crotona ao último. (...) Enquanto Árquias estava em viagem para a Sicília, ele deixou Quersícrates, um chefe da raça dos heráclidas, com uma parte da expedição para assentar a ilha chama Córkira, mas anteriormente chamada Esqueria, e ele, tendo expulsado os liburnos que a possuíam, estabeleceu sua colônia na ilha. Árquias, seguindo sua rota, encontrou com alguns dórios em Zefirium, (...) esses ele levou com ele, e juntos fundaram Siracusa³⁹⁵.

O trecho citado reforça o caráter coletivo e não exclusivo dos assentamentos coloniais, demonstrando a união de grupos oriundos de diversas comunidades para a fundação de novas sociedades. Mostra ainda uma visão na qual Corinto agiu também de modo agressivo com os indígenas da Córkira³⁹⁶. C. Dougherty, preocupada com as

³⁹¹ HANSEN, A *Comparative Study...*, p.602.

³⁹² ESTRABÃO, *Geografia*, VI.1.12, VI.2.4; DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, VIII.10; PLUTARCO, *Moralia*, 772e-773b.

³⁹³ Não nos deteremos aqui sobre as relações entre o santuário em Delfos, o oráculo e seu papel na fundação de *apoikiai*. Para tanto, ver: MALKIN, I. *Religion and Colonization in Ancient Greece...*; SCOTT, M. *Delphi: A History of the Center of the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press, 2014; AMANDRY, P. "Propos Sur l'Oracle de Delphes", *Journal des Savantes*, 1997, 2, p.195-209.

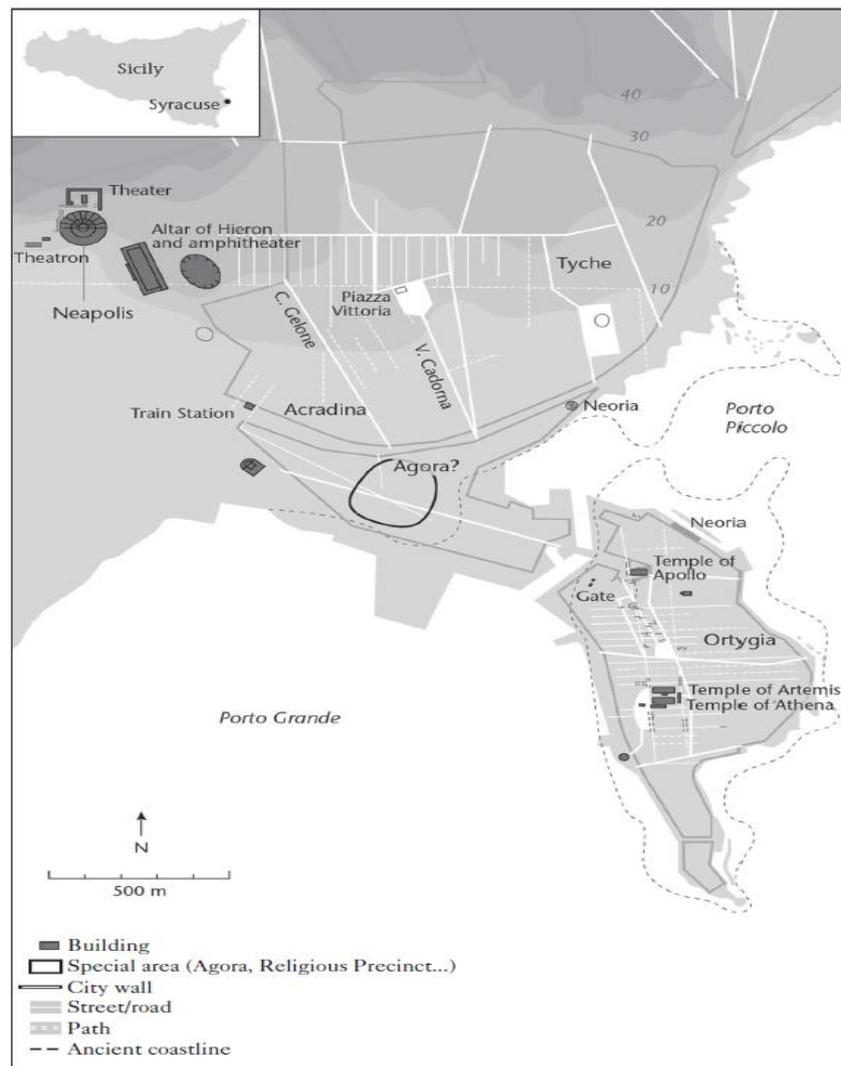
³⁹⁴ Nesse caso, Mégara Hyblea.

³⁹⁵ ESTRABÃO, *Geografia*, VI.2.4

³⁹⁶ Não apenas os colonos coríntios na Córkira e em Siracusa agiram com violência: Naxos, estabelecida por imigrantes de Calcis também apresenta sinais de expulsão de população indígena. Suas subcolônias, Leontini e Catane, atestam conflitos e deslocamento de áreas previamente ocupadas pelos nativos, especialmente para ter acesso às terras agricultáveis da planície de Symaithos. Mylae foi um *phrourion* (entposto militar) de Zancle (Messana/Messina), também estabelecido sobre área anteriormente ocupada e o mesmo ocorreu com os que habitavam Locri Epizefiri. A *agorá* de Gela, localizada em cima de uma colina, segue esse padrão de expulsão de população local. O território de Mégara Hyblea foi concedido pelo rei sículo Hyblon, cujo centro de poder não sobreviveu por muito tempo após a chegada dos gregos. As evidências apontam que quase todos os assentamentos gregos na Sicília foram estabelecidos em áreas previamente ocupadas pelos nativos e mesmo as subcolônias (*epoikiai*) subjugaram as populações que adentraram o território siciliota. Ver: BOARDMAN, *op.cit.*, p.169-191;

representações construídas na literatura grega acerca da empresa colonial, na qual o ato de estabelecer uma nova comunidade política se relaciona a um assassinato, indicando a violência imbricada no processo colonial³⁹⁷, afirma que os relatos de colonização - elaborados para dar conta de questões vivenciadas no tempo presente- seguem uma fórmula: crise-consulta oracular-resolução, sendo o modo "que eles encontraram para autorizar seu passado comum"³⁹⁸.

Figura 15: Plano de Siracusa



Retirada de: DE ANGELIS, F. *Archaic and Classical Greek Sicily: a Social and Economic History*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p.77.

FISCHER-HANSEN, NIELSEN & AMPOLO, *op.cit.*, p.206, 213; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.3.3, III.90.2; ESTRABÃO, *Geografia*, VI.2.6.

³⁹⁷ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.1-5, 23; DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, XIX.2.

³⁹⁸ DOUGHERTY, C. *The Poetics of Colonization: From City to Text in Archaic Greece*. Oxford: Oxford University Press, 1993, p.5-7.

A ficcionalização da expansão grega teria auxiliado na negociação das mudanças sociais vividas pela Grécia naquele período, especialmente pela convivência entre gregos e nativos nessas regiões. A presença do oráculo de Delfos demarca a necessidade de purificação dessa nova comunidade erigida sob brutalidade e o culto do herói é a rememoração da resolução da crise³⁹⁹. Destarte, tanto na metrópole quanto no novo território a ordem é atingida: na primeira através da saída dos elementos indesejados, numa lógica que nos remete ao ritual do *pharmakós*⁴⁰⁰; na colônia, o elemento selvagem é domado por meio da violência do processo de assentamento, sendo a ordem garantida através do casamento e da mesclagem entre gregos e indígenas⁴⁰¹. O objetivo desses mitos é a de "reordenar e assentar uma paisagem confusa", provendo a sensação de controle pelos gregos, o elemento retratado como vencedor, a versão dos acontecimentos a qual temos acesso pela documentação escrita. Podemos ver isso quando consideramos a descrição do mito de fundação (*ktisis*) de Siracusa realizada por Plutarco: Arquias seria amante de Acteon e tenta raptar o jovem em sua casa durante um *kômos* (procissão festiva). Há uma resistência por parte da família, resultando no despedaçamento de Acteon. O pai do menino, Melisso, se joga no mar durante os Jogos Ístmicos, atraindo praga e seca para Corinto. Consultando o oráculo, esse informa que a fúria de Poseidon só pode ser aplacada com a justa punição pela morte de Acteon, de forma que Arquias decide rumar para a Sicília e funda Siracusa. Posteriormente, é assassinado por seu amante, Telefos⁴⁰².

Tucídides, no entanto, não se refere a nenhum assassinato, explicitando apenas que Siracusa fora fundada por Arquias, que expulsou os sículos da ilha de Ortígia. Assim, há a circulação no século I d.C (quando Plutarco viveu) de uma ideia de criação

³⁹⁹ *Idem*, p.15, 40. O próprio Apolo é purificador justamente porque matou e teve que se purificar após matar Dracon. PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, X.6.5-7.

⁴⁰⁰ Sobre o ritual do *pharmakós*, W. Burkert afirma que há um padrão comum em sua celebração entre gregos, hititas e romanos. Através do ritual, do sacrifício de uma vítima humana, seja na forma de morte ou de expulsão, a ansiedade da comunidade é aliviada (*katharsis*) através da violência compartilhada e cometida contra o objeto do sacrifício (*peripsema/katharma*). O ostracismo da democracia ateniense seria uma racionalização dessa lógica, bem como a celebração das Targélias -festival a Apolo e a Ártemis- pelas cidades jônias. Burkert também relata que nos mitos de fundação de algumas cidades os primeiros colonos são retratados como oferendas primiciais a Apolo. BURKERT, W. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley: University of California Press, 1982, p.62-72; _____. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1993, p.177-179. No caso da fundação de Taranto por Esparta no século VIII a.C, os enviados são filhos bastardos, ou seja, os indesejáveis da comunidade. Sobre Apolo e os colonos como oferendas, ver: DETIENNE, M. *Apollon le Couteau à la Main. Une Approche Expérimentale du Polythéisme Grec*. Paris: Gallimard, 1998.

⁴⁰¹ DOUGHERTY, *op.cit.*, p.37-41; 45-66; 68-76.

⁴⁰² PLUTARCO, *Moralia*, 772e-773b.

de ordem através desses relatos de *ktisis*, dada a coerção de populações nativas. Dougherty defende que o padrão colonizador presente em Plutarco tem suas origens em Homero⁴⁰³, estando presente nas Leis de Dracon. Usando os conceitos de M. Douglas, Dougherty advoga que o ato de fundação de uma colônia é semelhante a uma purificação, pois trabalha com separação e categorização, permitindo, tal como rituais de passagem e iniciação, um novo começo para os que migram e um alívio das pressões sociais para os remanescentes⁴⁰⁴. Igualmente aduz que os oráculos coloniais, proferidos em Delfos sob a forma de charadas, são como a resolução de um quebra-cabeças, sendo a *apoikia* o produto final que reordena o mundo⁴⁰⁵. Contudo, algo que não foi abordado por Dougherty e que nos chama a atenção na narrativa de Plutarco é como a metrópole é representada: em crise, sofrendo de seca e praga. Vemos isso como uma simbolização da *stenochoria*, tal como a fome de Aethiops no fragmento de Arquíloco. A crise é, portando, temporariamente aplacada com a saída de parte da população. "Uma cidade que precisa colonizar parece muito com sua necessidade de purificação"⁴⁰⁶.

O território siracusano arcaico, segundo F. De Angelis, tomou forma no século VII a.C, se considerarmos a construção de edifícios públicos na *ásty* em Ortúgia⁴⁰⁷. Vê-se que no momento em que a cidade prosperou, fundando subcolônias (*epoikiai*), também a *stasis* derivou do uso de mão de obra indígena de modo forçado: os *Gamoroi*, nome dado aos detentores dos *kleroi*, entraram em conflito e foram expulsos pelo *dêmos* unido aos *killichiroi* -a população servil submetida à elite, de origem indígena-, indo para Casmenai⁴⁰⁸. Conforme explicita S. Berger, sendo a aristocracia possuidora das terras, os *Gamoroi* governaram Siracusa por cem anos, até que em 491 a.C foram depostos por uma revolta democrática, que pouco tempo durou (apenas 5 anos), quando então Gélon se dirige a Siracusa em apoio aos *Gamoroi*, mas acaba tomando o poder na

⁴⁰³ Por exemplo, a ida de Pátroclo para a casa de Peleus após matar um menino. HOMERO, *Ilíada*, XXIII.84-90. Ou mesmo Édipo, que se exila de Tebas após descobrir que matara seu próprio pai, Laio. SÓFOCLES, *Édipo Rei*, v.1478-1528.

⁴⁰⁴ Separa-se os que ficarão e os que integrarão o grupo colonizador. Uma vez que se chega ao novo território, dá-se lotes (*kleroi*) aos colonos e são estabelecidos os espaços públicos e privados. Ver: DOUGHERTY, *op.cit.*, p.35-37.

⁴⁰⁵ *Idem*, p.45.

⁴⁰⁶ *Idem*, p.37.

⁴⁰⁷ Contudo, é com Gélon no século V a.C, que Akradina, Tyche, Neapolis e Epipolae são submetidos ao controle de Ortúgia. DE ANGELIS, *op.cit.*, p.100-104; MERTENS, D. *Città e Monumenti dei Greci d'Occidente: Dalla Colonizzazione alla Crisi del V Secolo a.C.* Roma: L'Erma di Bretschneider, 2006, p.312.

⁴⁰⁸ HERÓDOTO, *Histórias*, VII.155.2.

cidade⁴⁰⁹. Depois disso, a documentação resta silente sobre seu destino. Uma nova elite deve ter surgido com a dominação Deinomênida sobre Siracusa, deslocando os antigos detentores de terras e poder⁴¹⁰. R. Evans acredita que eles formavam um regime aristocrático tal como ocorrera em Corinto sob a dominação Baquíade⁴¹¹, o que é bem plausível e justificaria a aliança entre o *dêmos* e os indígenas subjulgados à uma espécie de servidão, uma vez que esses homens livres estariam impedidos de terem acesso aos melhores *kleroi*, certamente reservados aos *Gamoroi*. O que pode ter ocorrido é uma concentração de terras nas mãos dos primeiros grupos que se estabeleceram Siracusa: com o sucesso da colônia, novas levas de imigrantes devem ter chegado à cidade e essas pessoas podem ter tido o acesso a bons lotes de terra obliterado⁴¹².

A. Morakis defende que a partilha de lotes empreendida pelos primeiros colonos gregos não foi igualitária: aqueles ligados aos Baquíades devem ter legado a si mesmos parcelas maiores e melhores, formando uma aristocracia governante, os *Gamoroi*⁴¹³, no que concordamos. As sociedades de onde provinham esses colonos não eram calcadas em ideias de *isonomia* e igualdade, e sim de claras diferenças sociais que eram naturalizadas⁴¹⁴. Como exemplo, temos a poesia hesiódica e mesmo a fala de Tersites na *Iliada*⁴¹⁵: a *areté* do homem comum não é a mesma que a dos nobres. Ao mesmo tempo, conforme a influência de Siracusa se espalha pela hinterlândia próxima, a população nativa é reduzida à um tipo de servidão e obrigada a trabalhar nas terras que eram originariamente suas. De todo modo, o caráter político de Siracusa é explicitado por Berger:

(...) suas *staseis* constituem um terço de todas aquelas registradas no Ocidente grego. As repercussões dessas *staseis* não estavam limitada somente à cidade, mas reverberaram através da Sicília⁴¹⁶ e por Arthenagoras, citado em Tucídides,

⁴⁰⁹ BERGER, S. *Revolution and Society in Greek Sicily and Southern Italy*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992, p.35-36.

⁴¹⁰ MORAKIS, A. "The Gamoroi and the History of Archaic Syracuse: a New Examination", *StAt*, 13, 2015, p.44.

⁴¹¹ EVANS, *op.cit.*, p.20-21. Diodoro Sículo dá a entender que os *Gamoroi* detinham o poder jurídico em Siracusa. DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, VIII.11.

⁴¹² MORAKIS, *op.cit.*, p.34.

⁴¹³ *Idem*, p.37-38.

⁴¹⁴ Isso persiste mesmo no período clássico, quando vemos que o conceito de justiça (*diké/dikaiosyne*) defendido por Platão, Aristóteles e Isócrates, por exemplo, pauta-se pela divisão geométrica, e não pela equitativa. Já tratamos disso anteriormente: VIRGOLINO, M.F. "Justiça, *Hybris* e Tirania em Atenas Arcaica e Clássica", *Hélade*, vol.3, n.1, 2017, p.63-88.

⁴¹⁵ HOMERO, *Iliada*, II.224-280; HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v.12-41, 202-216, 285-320.

⁴¹⁶ BERGER, *op.cit.*, p.34.

que afirma que a cidade "apenas raramente está em um estado de paz interna".⁴¹⁷

Outros diversos conflitos são mencionados em documentos textuais: Aristóteles trata da querela entre dois magistrados sobre um amante que acabou em conflito envolvendo não apenas a elite, mas todo o corpo social⁴¹⁸. Berger crê que essa ruptura dentro da aristocracia originou a fundação de Casmennai e de Acraí, caso tenha ocorrido na virada do VII para o VI século a.C e consolidou Siracusa como centro comercial⁴¹⁹. A primeira *stasis* teria acontecido por volta de 650 a.C quando os Metyledai -um clã local- forçadamente deixou a cidade e dirigiu-se para Himera, onde teriam tomado parte na fundação dessa *epoikia* (649/648 a.C)⁴²⁰. Esses dois exemplos reforçam o caráter competidor e agonístico das elites no período, como seus assuntos pessoais e os da *pólis* não estavam claramente separados e que as possibilidades de expansão para o interior não solucionam os conflitos internos entre os grupos aristocráticos e entre esses e o *dêmos*, uma vez que questões como acesso a terra ou ampliação da participação política estão sob o controle de uma elite fundiária que baseia seu poder e os direitos políticos locais em termos que lhes favorecem.

Quando consideramos as alianças feitas entre membros das aristocracias em diversos pontos da Hélade, tal como ocorre entre cretenses e espartanos (representados nas histórias sobre Thaletas de Creta), a adoção da legislação elaborada por Carondas de Catânia por Naxos, Zancle e até Mazaka (Capadócia)⁴²¹, as ligações entre os *Gamoroí* e Gélon, bem como o papel de Delfos nos séculos VIII e VII a.C, é possível perceber as trocas e assimilações que ajudaram a moldar as experiências políticas nas cidades, e que o processo de emergência das cidades-estados na Grécia é um fenômeno coletivo, contínuo e tributário das redes mediterrâneas que ligavam essas comunidades. Notamos

⁴¹⁷ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.38.3. HORNBLLOWER, S. *The Greek World: 479-323 B.C.* Londres: Routledge, 2011, p.53.

⁴¹⁸ ARISTÓTELES, *Política*, 1303b.

⁴¹⁹ BERGER, *op.cit.*, p.35.

⁴²⁰ *Idem*, p.34.

⁴²¹ LEWIS, *Early Greek Lawgivers...*, p.76-78. Carondas teria sido discípulo de Pitágoras e instigado pelas leis de Zaleucos de Locris, outro legislador do século VII a.C que fora influenciado por Thaletas. De acordo com J.D. Lewis, "Zaleucos, de acordo com a tradição, trouxe leis para Locris através de um oráculo, uma reivindicação também feita por Licurgo. Tais alegações à aprovação divina são comuns a *póleis* com governos aristocráticos, que estão preocupados em manter a posição da aristocracia como guardião das leis e autoridade final. Para fazer isso elas arrogam a si e para sua cidade uma linhagem antiga, ligando sua maneira de fazer as coisas tanto aos ancestrais quanto aos deuses". O apelo aos legisladores era, portanto, tanto uma maneira de controlar as *staseis* que se propagavam pelas comunidades gregas quanto meio de manutenção da aristocracia no poder.

ainda que, apesar da riqueza de cidades como Corinto e Siracusa serem propagadas na literatura que circulava entre os helenos, nem todos desfrutavam dessas benesses, tendo que reivindicar direitos.

Mesmo com a estabilidade interna coríntia tão propagada pelos historiadores após a derrocada do regime Cipsélida, *sim*, ocorriam disputas internas nessa *pólis*, especialmente entre os oligarcas e que, por falta de documentação escrita, não podemos traçar com maior clareza. A principal evidência de que Corinto não era tão pacífica quanto se pensa é a tentativa de golpe dada por Timófanês na década de 360 a.C. Sendo partidário de ações políticas de caráter mais favorável ao *dêmos*, sua ascensão ao poder é sufocada, tendo seu assassinato sido atribuído a ordens de Timoleonte, seu irmão de tendências pró aristocracia. Siracusa, por sua vez, já expressa uma "atitude imperialista" desde os princípios de sua interação com os indígenas, como vimos nos últimos parágrafos.

Tratemos, então, de Gela, cidade que origina os tiranos Deinomênidas que dominarão Siracusa na primeira metade do século V a.C, promovendo sua expansão e a projeção de sua influência política em nível pan-helênico, bem como as comunidades que a colonizaram: Rodes e Creta.

Capítulo IV. A Boa Terra: Creta, Rodes e a Fundação de Gela

Dos cretenses era comandante o famoso lanceiro Idomeneu,
eles que detinham Cnossos e Gortina amuralhada,
Licto e Mileto e Licasto de pedra branca,
Festo e Rício, cidades bem habitadas,
e os outros que habitavam Creta das cem cidades⁴²².

Homero, *Iliada*, II.645-649

Creta é a maior das ilhas gregas, como pode-se averiguar na figura a seguir, possuindo um lugar de destaque nos mitos helênicos⁴²³ devido à antiguidade de sua ocupação (desde o oitavo milênio a.C)⁴²⁴ e o papel desempenhado pelas sociedades que nela se desenvolveram nas trocas mediterrânicas: os minóicos (séculos XXI⁴²⁵ a XV a.C) são considerados a primeira "civilização europeia"⁴²⁶, Cnossos é tida como a primeira cidade na Europa⁴²⁷ e, posteriormente, suas ruínas foram habitadas pelos micênicos⁴²⁸, que realizavam incursões na ilha e estabeleceram um centro administrativo também em Chania/Cydonia⁴²⁹. Sua posição geográfica a coloca no

⁴²² No poema Creta envia oitenta naus a Tróia, demonstrando o poderio que os gregos reconheciam que a ilha deteve durante o período do Bronze.

⁴²³ Creta é o local para onde Zeus, transformado em um touro, leva Europa ao raptá-la. LUCIANO DE SAMÓSATA, *A Deusa Síria*, IV. Teseu vai à Creta livrar Atenas do tributo de enviar sete moças e sete rapazes e acaba por matar o Minotauro que, por sua vez, vivia no labirinto projetado por Dédalo. PLUTARCO, *Vida de Teseu*, 15. Deméter, ao se disfarçar de Dós em Eleusis, diz que foi raptada por piratas em Creta. HOMERO, *Hino Homérico a Deméter*, v.122-123. Os primeiros sacerdotes de Apolo no santuário em Delfos seriam cretenses. HOMERO, *Hino Homérico a Apolo*, v.470-480.

⁴²⁴ HAKULIN, L. *Metals in LBA Minoan and Mycenaean Societies on Crete: a Quantitative Approach*. Tese de Doutorado. Helsinque: Unigrafia Oy Yliopistopaino, 2013, p.2.

⁴²⁵ Aqui estamos considerando a existência dos palácios, cujos primeiros exemplares foram erigidos em Cnossos e Festo. Os arqueólogos levam em conta a cerâmica, datando a era minóica desde 3.100 a.C. CHANIOTIS, A. *Ancient Crete: Oxford Bibliographies Online Research Guide*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p.45-46, 51; HAKULIN, *op.cit.*, p.3.

⁴²⁶ CASTLEDEN, R. *Minoans: Life in Bronze Age Crete*. Londres: Rutledge, 1993, p.3.

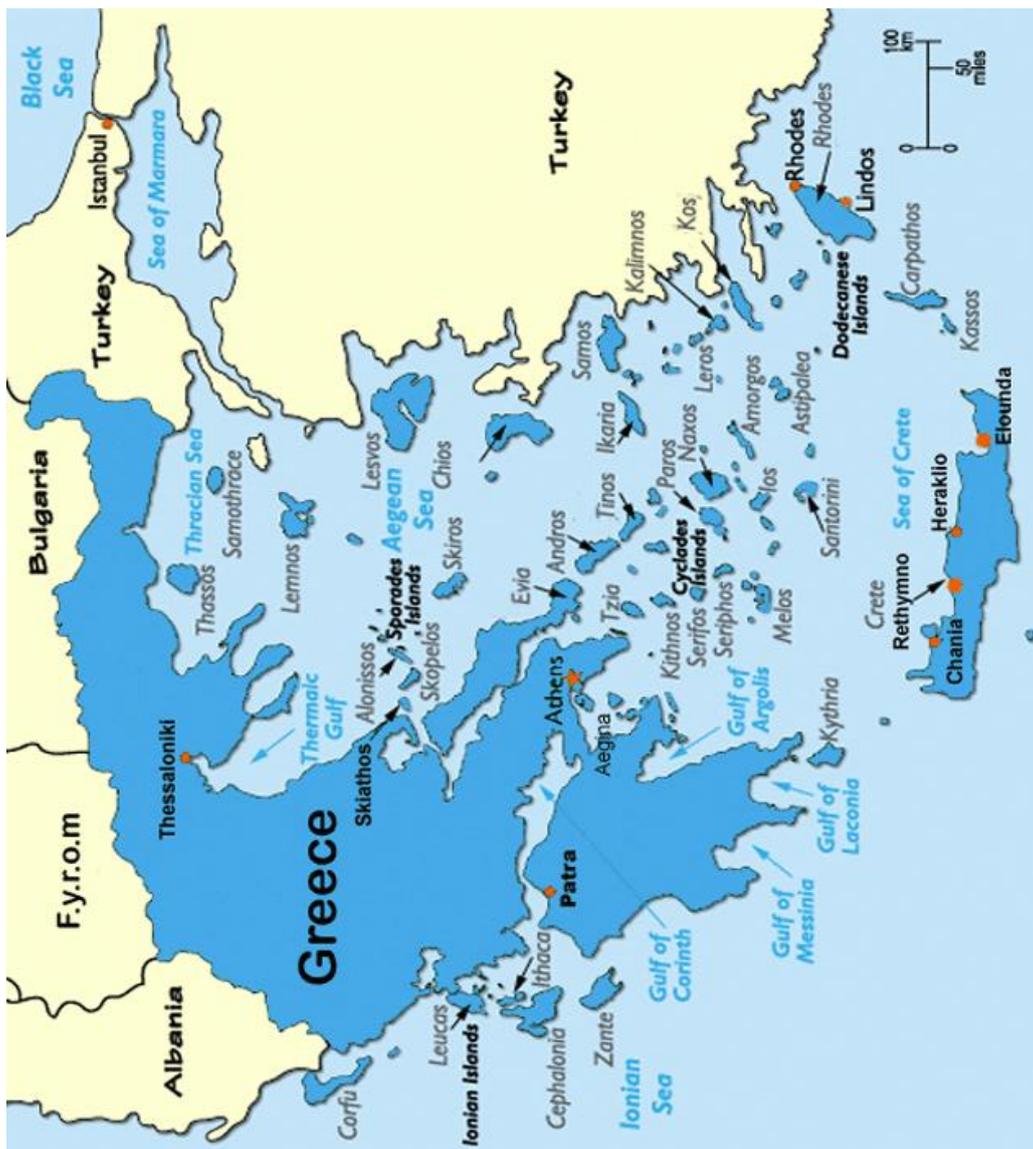
⁴²⁷ WHITELAW, T. "Beyond the Palace: A Century of Investigation in Europe's Oldest City", *BICS*, 44, 2000, p.223-226.

⁴²⁸ A partir do século XV a.C, quando vários sítios, com exceção de Cnossos, sofreram com uma série de terremotos e/ou intervenções militares e os micênicos tomaram posse das estruturas locais, o que é atestado pelas mudanças nos padrões dos enterramentos. Chania passa a ser o principal centro micênico da ilha. FIELDS, N. *Mycenaean Citadels c.1350-1200 BC*. Oxford: Osprey, 2004, p.8; POWELL, B.B. *Writing: Theory and History of the Technology of Civilization*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012, p.133-144; HAKULIN, *op.cit.*, p.3.

⁴²⁹ CHANIOTIS, *op.cit.*, p.46.

cruzamento entre três continentes -Europa, Ásia e África⁴³⁰-, o que certamente contribuiu para o desenvolvimento das civilizações mencionadas e para a proeminência de Creta na memória helênica, dado que a existência dessas formas de organização social existiram e resistiram por muito mais tempo que a *pólis*, apesar das poucas informações escritas que temos sobre elas e dado o caráter administrativo dos tabletes em cerâmica que chegaram até nós.

Figura 16: Ilhas Gregas



Retirada de: <http://www.greek-islands.us/greece-map.gif>. Último acesso: 10/01/2018.

⁴³⁰ A sociedade palaciana teve início por volta de 2.000 a.C e tinha comércio estabelecido com a Mesopotâmia, a Anatólia (hititas), as Cíclades, Chipre e o Egito. CASTLEDEN, *op.cit.*, p.4-6; ÉTIENNE, R.; MÜLLER, C. & PROST, Y. *Archeologie Historique de la Grèce Antique*. Paris: Ellipses Marketing, 2000.

Aliás, provêm de Creta os indícios mais antigos de linguagem escrita na Europa, tanto em Linear A quanto em Linear B⁴³¹. Conforme atesta N. Corvisier, uma ruptura total entre minóicos-micênicos e as formas de organização social posteriores não ocorreu: "certos sítios como Cnossos, de fato, continuaram a ser ocupados sem interrupção, enquanto outros como Vrokastro e Kavousi parecem ter sido locais de refúgio"⁴³². A cultura material assinala a existência de diversas vilas/aldeias, quais sejam: Festos, Górtina, Dréros, entre outras. Como indica o *Catalogo das Naus* acima mencionado, Creta era bastante povoada entre os séculos IX e VIII a.C, sua população estando concentrada nas planícies da ilha⁴³³ e, posteriormente, habitando regiões mais próximas ao mar. No século VIII a.C Creta encontrava-se sob cultura dória⁴³⁴, com um sistema de organização social com várias divisões entre os grupos, o que é deduzido dos códigos legais de Górtina⁴³⁵: escravos, "servos" (*perioceos*), estrangeiros e cidadãos possuidores de terra, que comandavam os rumos políticos dessa ilha⁴³⁶.

O impacto da presença fenícia em Cnossos é detectado já no século IX a.C, estando tanto em artigos de cerâmica quanto na metalurgia ali produzidas. A transição para a idade do ferro na ilha foi gradual e contínua, com tradições antigas sobrevivendo⁴³⁷. Apesar de seu rápido desenvolvimento no século VIII a.C, atestado pelos objetos votivos encontrados no Monte Ida, por exemplo⁴³⁸, J. Whitley caracteriza os cretenses como "colonizadores tardios e indecisos"⁴³⁹, tendo participado da

⁴³¹ POWELL, *op.cit.*, p.131-133.

⁴³² CORVISIER, *op.cit.*, p.155.

⁴³³ Essa fixação no interior do território provavelmente tem conexões com os cataclismos vivenciados pelas sociedades micênicas a partir do século XIII a.C. O povoamento do litoral deve ter sido consequência não apenas de um aumento populacional, mas também de um constante crescimento comercial com outras áreas do Mediterrâneo. As trocas com a Fenícia e com a Grécia continental continuaram e são atestadas nos achados datados dos séculos IX e VIII a.C. Contudo, J. Whitley afirma que enquanto outras comunidades mostravam-se comercialmente vibrantes durante o início do período arcaico, Creta, apesar de sua privilegiada localização geográfica, não apresentou a mesma intensidade, permanecendo distante. WHITLEY, J. "La Crète au VIIe S." In: ÉTIENNE, *op.cit.*, p.170.

⁴³⁴ CORVISIER, *op.cit.*, p.155.

⁴³⁵ Há uma notória falta de informações sobre as *póleis* cretenses durante o período clássico, mas Górtina desperta especial atenção nos classicistas interessados no Direito na Grécia Antiga devido à riqueza das inscrições legais ali encontradas, datando desde o VII ao IV séculos a.C. Fora Atenas, as leis de Górtina formam o maior conjunto de textos jurídicos da Grécia arcaica e clássica encontrados até agora. Ver: DAVIES, J. "The Gortyn Laws" In: GAGARIN, M. & COHEN, D. (ed.) *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005; GAGARIN, *Writing Greek Law...*

⁴³⁶ ARISTÓTELES, *Política*, 1272a. Nesse trecho o estagirita compara as instituições cretenses às dos lacedemônios, apontando sua proximidade. Considerando a tradição que coloca Licurgo como influenciado pela legislação de Thaletas de Creta, tal comparação não parece ser inverossímil.

⁴³⁷ WHITLEY, J. *The Archaeology of Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p.77-78.

⁴³⁸ BAURAIN, *op.cit.*, p.204-205.

⁴³⁹ WHITLEY, *op.cit.*, p.120-121.

colonização grega apenas no século VII a.C e na fundação de uma única *pólis*, Gela, da qual não eram o elemento dominante, uma vez que predominou ali padrões ródios/líndios, e tendo auxiliado, através de Corobios de Itanos, na fundação de Cirene⁴⁴⁰. Contudo, o melhor é nos atermos ao contexto da ilha nos séculos VIII e VII a.C, quando se vê impelida a juntar suas forças com os habitantes de Rodes e envia colonos para a Sicília a fim de lá estabelecer uma *apoikia*.

IV.1. No Meio do Mar Cor de Vinho: Creta, Seus Códigos e Suas Peculiaridades

Enquanto na Grécia Balcânica o século VIII a.C é considerado fundamental para formação da *pólis*, em Creta as estruturas urbanas se tornam mais sólidas e visíveis no século VII a.C⁴⁴¹, especialmente as concernentes à arquitetura religiosa⁴⁴². No que tange ao movimento colonizador, ou mesmo sobre os vestígios de cultura material em Creta referentes ao século VII a.C em diante, J. Whitley conclui que as sociedades cretenses começaram a esquivar-se da cultura agonística e aristocrática da Grécia continental nessa época, formando uma identidade própria, com uma organização social estratificada. Talvez Gela tenha valorizado mais a cultura ródia devido a um desejo de incluir-se no mundo pan-helênico de modo mais estável, uma vez que Rodes enviou muitos colonos para assentarem-se em diversos pontos do Mediterrâneo. As comunidades cretenses, embora ainda travassem comércio com o exterior, conforme comprova a arqueologia de Itanos e de outras cidades costeiras da ilha, voltaram-se para

⁴⁴⁰ HERÓDOTO, *Histórias*, IV.151-153.

⁴⁴¹ D. Viviers aponta que, apesar dos últimos anos terem visto um salto nos estudos sobre Creta, ainda permanece a imagem presente em Aristóteles (*Política*, 1272 a) e em Platão (*Leis*, 626a) da ilha como um local conservador e isolado do restante da Hélade após o século VII a.C. Ele, contudo, afirma que Itanos, *pólis* situada na costa da ilha, demonstra que sua economia era em muito devedora do comércio marítimo com o Oriente até o fim do período arcaico e que as evidências permitem dizer que *xenelásia* (banimento de estrangeiros residentes) era praticada apenas em Lyktos. B. Erickson também enfatiza a importância das escavações em Azoria para a desconstrução da ideia de que, no período arcaico, Creta estava isolada do mundo helênico, apesar de ser notória a escassez de material arqueológico datados entre os séculos VI a III a.C em Cnossos - a chamada *archaic gap* (lacuna arcaica). O que Erickson afirma é que é preciso verificar melhor o material datado do período arcaico encontrado em vários sítios da ilha a fim de averiguar se a tese da distinção cretense realmente é plausível. VIVIERS, D. "Facing the Sea: Cretan Identity in a Harbour-city Context" In: GAINGNEROT-DRIESSEN, F. & DRIESSEN, J. (ed.). *Cretan Cities: Formation and Transformation*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2014, p.165-180; ERICKSON, B. "Mind the Gap: Knossos and Cretan Archaeology of the 6th Century" In: PILZ, O. & SEELENTAG, G. *Cultural Practices and Material Culture in Archaic and Classical Crete*. Berlim: Walter de Gruyter, 2014, p.67-88.

⁴⁴² GAINGNEROT-DRIESSEN, F. "Introduction" In: GAINGNEROT-DRIESSEN & DRIESSEN, *op.cit.*, p.17.

transformações internas a partir do século VII a.C., tendo eles menos firmes com o Egeu e o Mediterrâneo e também abrigando, nesse período, uma grande variedade de identidades étnicas: dórios, eteocretenses, aqueus e jônios, além da presença de elementos fenícios e do norte da Síria⁴⁴³ e maior sobrevivência de artefatos em estilo orientalizante. O distanciamento entre Creta e o mundo helênico ainda se evidenciaria na negação em enviar auxílio para o enfrentamento aos persas no século VI a.C, relatado por Heródoto⁴⁴⁴.

É preciso apontar que as estruturas religiosas cretenses também eram bastante distintas daquelas observadas na Grécia balcânica e na Jônia: por exemplo, o culto a Zeus ocorria em cavernas, não há os santuários de fronteira demarcando os limites das *póleis*, o depósito de bronzes votivos decaiu após o século VIII a.C e, aparentemente, o culto nos santuários não é restrito a uma determinada *pólis*, sendo pan-cretenses. Os indícios, portanto, são de um afastamento dos padrões culturais pan-helênicos e forte ênfase numa identidade local⁴⁴⁵. A partir do século VII a.C a epigrafia, principalmente em Dreros e Górtina é de caráter jurídico e não pessoal⁴⁴⁶, o que em nosso entender demonstra a preocupação com o equilíbrio e a harmonia política numa época em que os vestígios materiais são muito escassos, podendo indicar tanto um empobrecimento da população ou apenas uma falta de interesse das elites cretenses em artigos de luxo que as diferenciasse materialmente do restante da população.

A expressão da relevância cretense num contexto pan-helênico, mesmo com a escassez de dados da cultura material durante o período arcaico, é apontada pela importância de figuras como os legisladores Thaletas, já mencionado, e Epimênides, um poeta-filósofo semi-lendário do século VI a.C que teria auxiliado Sólon a elaborar sua poesia legisladora e purificado Atenas após os crimes dos Alcmeônidas contra Cílon e seus companheiros⁴⁴⁷. Mesmo que Epimênides não tenha ido a Atenas ou sequer existido, o que deve ser considerado é a tradição que liga as duas regiões, fazendo a

⁴⁴³ J. Whitley também crê nesse padrão. WHITLEY, *La Crète...*, p.172-175.

⁴⁴⁴ HERÓDOTO, *Histórias*, VII.169.

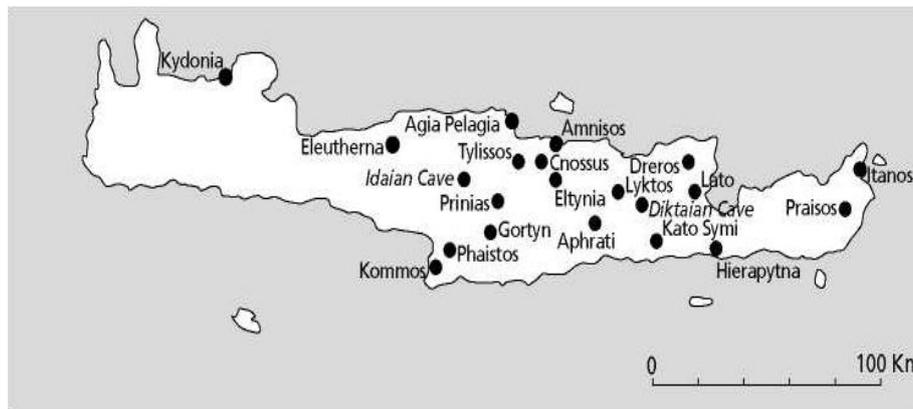
⁴⁴⁵ *Idem*, p.176. Contra: BAURAIN, *op.cit.*, p.207. C. Baurain afirma que a diversidade nos tipos de enterramentos nas diferentes partes da ilha não permitem concluir que Creta possuísse uma identidade insular forte.

⁴⁴⁶ WHITLEY, *op.cit.*, p.174.

⁴⁴⁷ ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, I; PLATÃO, *Leis*, 642d-643a; PLUTARCO, *Vida de Sólon*, 12; DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, I.109-115.

Ática tributária da experiência legislativa cretense⁴⁴⁸. É outrossim importante considerar a figura dos reis que servem como juizes no Hades: fora Eaco, de Égina, Minos e Radamantos seriam ambos cretenses⁴⁴⁹, tendo o primeiro sendo instruído nos assuntos de Justiça pelo próprio Zeus e depois passado seus conhecimentos ao segundo, que se torna um guardião das leis. Por sua antiguidade e suas práticas jurídicas, a tradição helênica concebia Creta como um *locus* que emana lei e retidão, sendo o lugar de nascimento de Zeus, ordenador do cosmo. Não é por acaso que o diálogo que compõe as *Leis* de Platão tem como cenário Creta: no século IV a.C a ilha se configurava, no imaginário balcânico, como uma origem venerável, com um passado glorioso e próspero, um misto de sabedoria e excentricidade, onde costumes e línguas antigos se perpetuaram, conforme se percebe pela leitura da obra platônica e de outros textos. Contudo, o que os próprios cretenses pensavam sobre si, sobre seus costumes, perdeu-se no tempo.

Figura 17: Comunidades em Creta



Retirada de: <http://www.worldhistory.biz/uploads/posts/2015-09/408w-42.jpg>.
Último acesso em 10/01/2018.

⁴⁴⁸ Na imagética de vasos áticos um tema bastante recorrente é o de Teseu enfrentando o Minotauro, que se torna popular a partir do fim do século VI a.C. Os mitos sobre Teseu vinham se popularizando e sendo resignificados em Atenas, o que no século V a.C culmina em sua adoção como o herói que representa a Atenas democrática, sendo a ele creditada a sua criação. Contudo, no século VI a.C a expressão de Atenas no cenário pan-helênico não era tão forte quanto fora no século X a.C e como será em tempos posteriores. H.J. Walker defende que Teseu passa a ser um modelo para todo o corpo político ateniense e substituiu, no século V a.C, a popularidade antes gozada por Hércules, um herói dório como seus inimigos espartanos. Dada a importância da influência da legislação cretense sobre diversas *póleis* gregas, não podemos deixar de pensar que a valorização dos mitos de Teseu verificada a partir do século VI a.C, especialmente de suas aventuras em Creta e do enfrentamento ao Minotauro também possam se relacionar ao caráter com que a ilha é retratada em fontes textuais como Platão e Aristóteles: um local onde impera a tradição e costumes antigos, face as *staseis* vividas por Atenas nesse período. Ver: WALKER, H.J. "The Early Development of Theseus Myth", *RhM*, 138, Bd., H1, 1995, p.1-33; SHAPIRO, H.A. "Theseus in Kimonian Athens: The Iconography of Empire", *Mediterranean Historical Review*, vol.7, n.1, 1992, p.29-49.

⁴⁴⁹ PLATÃO, *Górgias*, 524a.

Se não sobreviveram traços da literatura cretense, seus códigos legais, pelo menos, nos permitem configurar a organização política das *póleis* da ilha, que podemos ver indicadas na figura acima: além de Górtina e Dréros, temos fragmentos de leis inscritas em pedra de Eleutherna, Axos, Festos, Prinias (Rhizenia), Afrati, Cnossos, Eltynia e Lyktos (Lytos). Uma das características mais intrigantes e que marcam a peculiaridade da ilha e de suas instituições é que sua aristocracia era relacionada à riqueza ou hereditariedade, enquanto na Grécia balcânica ela também está ligada às *performances*⁴⁵⁰ desempenhadas nos jogos atléticos e nos espaços políticos⁴⁵¹. A maioria das *póleis* cretenses eram oligarquias regidas por magistrados denominados *kosmot*⁴⁵², que exerciam seu cargo anualmente, com sérias punições aos que tentassem quebrar as regras de renovação dos mesmos. Assim como ocorria com Esparta através da *sissítia*, os cidadãos cretenses do sexo masculino deveriam partilhar refeições comunais no *andreion*, um salão de banquetes. Poderia haver mais de um *andreion* por cidade, e cada sala deveria abrigar de 50 a 100 comensais⁴⁵³. Não é sabido a frequência na qual os cidadãos comiam em conjunto, talvez apenas em festivais⁴⁵⁴.

Dada à prática no *andreion*, as sociedades cretenses são vistas pelos helenistas como "clubes de homens", "uma forma de poder masculino coletivo que atribuía grande valor no dever de participação, decisão e defesa da comunidade que no dever para

⁴⁵⁰ WILLETTS, R.F. *Ancient Crete: From Early Times Until the Roman Occupation*. Londres: Routledge, 2007 (1965), p.60-62. WHITLEY, J. "Crete" In: RAAFLAUB, K.A. & VAN WEES, H. *A Companion to Archaic Greece*. Londres: Blackwell, 2009, p.291; DUPLOY, A. *Le Prestige des Élités: Recherches sur les Modes de Reconnaissance Sociale en Grèce Entre les Xe et Ve Siècles Avant J.-C.* Paris: Les Belles Lettres, 2006, cap.27.

⁴⁵¹ Os diálogos platônicos mostram vários aristocratas procurando atingir a *aristia* através de contatos com filósofos, retóricos e sofistas: Hipócrates no *Protágoras*, Calicles no *Górgias*. Crito preocupa-se com a educação de seu filho, Critóbulo, no *Eutidemo*. Isso demonstra a existência de um ambiente intelectual no século IV a.C onde a excelência/virtude ainda é um ideal entre os *kaloí kagathoi* (bem-nascidos). Nesse momento eles não buscam ser os melhores em batalha, mas a liderança política. O critério da proeminência e da dominância dos mais fracos pelos mais fortes, do *demos* pela aristocracia constantes em Homero ainda se fazem perceber nos aristocratas que rodeavam Sócrates em Atenas. MEYER, S.S. *Ancient Ethics*. Londres: Routledge, 2008, p.8-11.

⁴⁵² Em grego, a palavra *kosmos* significava tanto "ordem" como "mundo". É a antítese à palavra *chaos*, desordem. Os *kosmoi* ou *kosmiontes* eram, portanto, os responsáveis por manter a ordem social. Creta foi, segundo a tradição oral, o local de nascimento de Zeus que, por sua vez, colocou ordem no mundo ao acabar com os ciclos de sucessão de poder, sendo o responsável "pela forma final do cosmo (físico e sóciopolítico) e por sua manutenção". WERNER, C. "Introdução" In: HESÍODO, *Teogonia*. Organização e Tradução do Grego por C. Werner. São Paulo: Hedra, 2013, p.11.

⁴⁵³ WHITLEY, *op.cit.*, p.274, 290.

⁴⁵⁴ Aristóteles trata dos banquetes em Creta no Livro VII da *Política*, remontando sua origem ao reinado de Minos. ARISTÓTELES, *Política*, 1232b6-8. Ver também: SCHMITT PANTEL, P. *La Cité au Banquet. Histoire des Repas Publics dans les Cités Grecques*. Paris e Roma: École Française de Rome, 1997.

consigo mesmo e seus parentes"⁴⁵⁵. Assim, individualismos como o de Cílon de Atenas, de querer ser "o melhor entre os melhores" eram claramente rechaçados nas compilações jurídicas cretenses. Isso não quer dizer que Creta, no período arcaico, fosse um paraíso de segurança para a aristocracia, muito ao contrário. J. Whitley enfatiza que as leis de Górtina demonstram que a preocupação da comunidade não estava em questões de poder, mas em assegurar *estabilidade*:

Uma das características proeminentes do código legal de Górtina é sua obsessiva preocupação com regras de herança dentro do grupo de parentesco e com isso assegurar a continuidade essencial das famílias e da propriedade familiar de uma geração para outra. Em Creta, nascimento e riqueza eram as marcas da aristocracia, não performance e exposição. E se estabilidade era o principal interesse, as *póleis* cretenses foram bem-sucedidas, sobrevivendo como entidades independentes até a conquista romana de 67⁴⁵⁶.

A questão é exatamente essa: a estabilidade em Creta é alcançada graças ao desenvolvimento de um complexo sistema de normatizações que refreava a competição dentro da comunidade, desestimulando outros grupos a almejarem prestígio e apoio popular. Os códigos legais são fundamentais na cristalização das instituições cretenses no século VI a.C: os poucos vestígios materiais nos permitem vislumbrar que, na ilha, as sociedades que ali se desenvolveram evitaram a exposição visual de riquezas, seja por meio de cerâmica fina, da prática do *symposium* privado ou de uma literatura que exaltasse os grandes feitos de alguns indivíduos. A permanência da aristocracia no poder foi conseguida através de um *ethos* que desencorajava o *agón* e as demonstrações de poder.

A colonização faz parte do processo de trocas mediterrâneas averiguadas em Creta nos séculos VIII e VII a.C e que parecem arrefecer no século VI a.C. O envolvimento com Rodes para a fundação de Gela faz parte de uma questão de identidade insular averiguada, por exemplo, no *Catálogo das Naus*, onde "os contingentes ródios e cretenses são apresentados como unidades militares, cada uma sob

⁴⁵⁵ *Idem*, p.290-292; RUNCIMAN, W.G. "Doomed to Extinction: The Polis as an Evolutionary Dead End" In: MURRAY, O. & PRICE, S. *The Greek City from Homer to Alexander*. Oxford: Clarendon Press, 1990, p.348-349.

⁴⁵⁶ WHITLEY, *op.cit.*, p.291

um único general -Tlepolemos para os ródios e Idomeneus para os cretenses"⁴⁵⁷. Em Píndaro (século VI a.C) os ródios já possuem uma identidade insular solidificada⁴⁵⁸, e o mesmo ocorre com os cretenses quando mencionados por Heródoto⁴⁵⁹. Já na Sicília, essa identidade insular ficará mais aparente a partir de fins do século V a.C, a julgar pelo relato em Tucídides acerca do discurso de Hermócrates (político siracusano) sobre a resistência às investidas atenienses na ilha durante a Guerra do Peloponeso, quando esse afirma que os gregos que habitavam a Sicília deveriam se unir contra os invasores, uma vez que eles são *sikeliotai*⁴⁶⁰, colocando, portanto, as diferenças manifestadas por identidades cívicas e étnicas de lado em prol dessa nova identidade que os unificava e cujo critério era geográfico. Por sua vez, essa nova identidade não foi cunhada por Hermócrates, já estava presente no cotidiano da Sicília desde as primeiras décadas do século V a.C devido à ação dos Deinomênidas, que procuraram unificar a ilha sob um único centro político, e fora materializada no culto a Deméter e Koré, que ganharam status de patronas pan-siciliotas⁴⁶¹.

IV.2. "Filha de Afrodite, Esposa do Sol": Rodes e suas Cidades

(...) Mas [o Sol] não o permitiu, pois
disse que ele mesmo via,
dentro do mar cinzento, crescer do solo
uma terra produtiva para homens e propícia para rebanhos.

Píndaro, *Olímpica 7*

Rodes é a maior ilha do Dodecaneso, abrigando sua capital e localiza-se a 485 Km ou 266 milhas náuticas de Creta. Hoje um voo de avião entre as duas ilhas tem apenas 1h de duração, ou seja: estão muito próximas e não é de surpreender que Creta tenha se juntado aos ródios na fundação de Gela. Também de ocupação muito antiga,

⁴⁵⁷ LOMBARDO, M. "Greek Colonization: Small and Large Islands", *MHR*, 27, n.1, 2012, p.77.

⁴⁵⁸ PÍNDARO, *Olímpica 7*, v.15 *et seq.*

⁴⁵⁹ HERÓDOTO, *Histórias*, VII.169.

⁴⁶⁰ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, IV.64.3; HALL, J.M. "Early Greek Settlement in the West: the Limits of Colonialism" In: BOSHER, K. (ed.) *Theater Outside Athens: Drama in Greek Sicily and South Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p.31-34.

⁴⁶¹ TATCHER, M.R. *A Variable Tapestry: Identity and Politics in Greek Sicily and Southern Italy*. Tese de Doutorado. Providence: Brown University, 2011, p.10.

sendo habitada já no neolítico, desde cedo desempenhou relevante papel, ligando a Anatólia ao sul do Egeu e também o norte do Dodecaneso ao sul do arquipélago⁴⁶². Os minoicos estabeleceram contatos com a ilha e tiveram um palácio em Trianda (Ialysos), no norte de Rodas a partir de meados do século XVI a.C, segundo comprovam a cerâmica e os vestígios arquitetônicos ali presentes⁴⁶³ e que se tornou um dos maiores assentamentos do Egeu⁴⁶⁴, sendo abandonado por volta de 1400 a.C⁴⁶⁵ após terremotos. Durante a época micênica Rodas continuou sendo elemento fundamental nas redes mediterrâneas, comerciando com Chipre, Egito, Creta e o norte da Síria. Dentre as tecnologias consumidas por seus habitantes destacam-se objetos esmaltados como faianças e para toalete e adorno pessoal -colares, diademas, miçangas- produzidos no Egito entre os séculos XIV a XII a.C. Nos cemitérios em Ialysos e Trianda foram encontrados cerca de 3.000 objetos esmaltados e artefatos do tipo também são numerosos em outras necrópoles da ilha, como Pylona, Passia, Lelos, Apsaktiria, Lindos, Gennadi e Apolakkia. A presença de moldes de pedra encontrados em Trianda indicam a existência de oficinas de fabricação de objetos vítreos em Rodas, provavelmente ativas no século XIV a.C. Um vestígio de objeto esmaltado de origem mesopotâmica (Y 937) encontrado próximo a Trianda revela o dinamismo comercial da ilha durante os séculos XIV e XIII a.C⁴⁶⁶. Após as desagregações micênicas Rodas encontra-se sob influência da cultura dórica, como aponta o *Catálogo das Naus* ao colocar o contingente ródio sob comando de Tlepólemo, um heráclida:

E Tlepólemo, filho de Hércules, homem alto e valente,
conduzia de Rodas nove naus de orgulhosos ródios,
eles que habitam Rodas divididos em três:
Lindo e Ieliso (Ialysos) e Cameiro de pedra branca (...)⁴⁶⁷

⁴⁶² NOWICKI, K. *Final Neolithic Crete and Southeast Aegean*. Berlim: Walter de Gruyter, 2014, p.19,312-314.

⁴⁶³ DEMAND, N.H. *The Mediterranean Context of Early Greek History*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, p.141-142.

⁴⁶⁴ MARKETOU, T. "Excavations at Trianda (Ialysos) on Rhodes: New Evidente for the Late Bronze Age I Period", *Rediconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 9, 1998, p.39-40.

⁴⁶⁵ HOOKER, J.T. *Mycenean Greece*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1976, p.67.

⁴⁶⁶ TRIANTAFYLLIDIS, P. & KARATASIOS, I. "Late Bronze Age Glass Production on Rhodes, Greece", *Journal of Glass Studies*, 54, 2012, p.25-32.

⁴⁶⁷ HOMERO, *Iliada*, II.653-656.

O contato com os fenícios e com o Chipre são atestados no século IX a.C, especialmente pela produção de cerâmica de inspiração oriental⁴⁶⁸ e Rodes é citada nos manuais em conjunto com as cidades gregas da Ásia Menor⁴⁶⁹. Diodoro Sículo é uma das principais fontes sobre os mitos acerca da fundação da ilha, sendo um deles sobre os Telquines, os habitantes originais de Rodes⁴⁷⁰ antes do grande dilúvio, filhos do Mar, *daimones* capazes de fazer chover e nevar, além de serem transmorfo⁴⁷¹. Teriam sido os inventores de diversas técnicas, entre elas a escultura de estátuas⁴⁷². Presentindo a catástrofe do dilúvio, espalharam-se por várias regiões, dentre elas a Lícia, fundando o templo de Apolo Lício⁴⁷³. É interessante notar que Rodes, juntamente com o Chipre e a Beócia, são os lugares onde aparecem as primeiras estatuetas em terracota dedicadas em tumbas a partir do século VII a.C⁴⁷⁴ e que sua excelência nas técnicas cerâmicas remontam o período minóico. Como é possível perceber pelo trecho retirado do *Catálogo das Naus* reproduzido acima, Rodes já era, no princípio do período arcaico, percebida como portadora de uma identidade insular que interligava seus principais centros, as *póleis* de Lindos, Cameiro e Ialysos⁴⁷⁵. I. Malkin atenta para a construção de identidades regionais e suas conexões com outras mais abrangentes como um fenômeno que é presente hoje e que também era observável na Antiguidade. Como exemplo, cita a União Europeia e a resignificação de identidades locais e étnicas:

Como notado, a ascensão da União Europeia foi acompanhada pelo encolhimento do papel do Estado-nação e o crescimento de identidades regionais que geralmente transcenderam as fronteiras nacionais (*l'Europe des régions*). Nossas percepções

⁴⁶⁸ BAURAIN, *op.cit.*, p.268-269.

⁴⁶⁹ Por exemplo: GRAS, M. *La Méditerranée Archaique...*, p.39-40.

⁴⁷⁰ Também ligados às ilhas de Céos e Chipre. PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, IX.19.1; PÍNDARO, *Peã 5*.

⁴⁷¹ "Telquines". GRIMAL, P. *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Barcelona: Paidós, 2008.

⁴⁷² PÍNDARO, *Peã 5*.

⁴⁷³ DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, V.55-58; ESTRABÃO, *Geografia*, XIV.2.7.

⁴⁷⁴ H.B. Walters diz que as estatuetas podem representar deuses ctônicos, como Deméter e Perséfone, pois há entre os exemplares achados nas tumbas os de tipo "deusas entronadas" ou então representariam as almas dos mortos. WALTERS, H.B. "Terracotas" In: WHIBLEY, L. (ed.) *A Companion to Greek Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1931, p.347-348. O recente estudo de E. W. Averett sobre estatuetas gregas sustenta que na Beócia e na Eubeia elas começam a aparecer em contexto funerário no período geométrico. Portanto, privado. Como dedicações em santuários (contexto público), a proeminência é do Peloponeso, Creta, ilhas do Egeu e Chipre, também na mesma época. O uso de figuras em terracota vai ganhando espaço entre as comunidades que participam das redes do Mediterrâneo oriental. AVERETT, E.W. *Dedications in Clay: Terracota Figurines in Early Iron Age Greece (c.1100-700 BCE)*. Tese de Doutorado. Columbia: University of Missouri-Columbia, 2007, p.14.

⁴⁷⁵ Píndaro, no século VI a.C, refere-se a Rodes como *tripolis nason*, uma ilha de três *póleis*. PÍNDARO, *Olímpica 7.18*; CONSTANTAKOPOULOU, C. "Proud to be an Islander: Island Identity in Multi-Polis Islands in the Classical and Hellenistic Aegean", *Mediterranean Historical Review*, vol.20, n.1, 2005, p.7.

cambiantes sobre regionalismo, especialmente regionalismo orientado por redes, não hierárquico, facilitam a aplicação desse conceito para a Antiguidade e a habilidade de procurar os tipos de identidade culturais, religiosas e funcionais que existiam entre as *pólis* individuais, sua identidade regional e a civilização helênica⁴⁷⁶.

Destarte, notamos que essas identidades insulares -Ródia e Cretense- são bastante enfatizadas no contexto de expansão do mundo grego e do contato das populações que migram dessas ilhas para estabelecer novos assentamentos pelo Mediterrâneo, entre eles Faselis, na costa da Lícia (Ásia Menor), que era parte da anficionia que fundou o *Hellenion* em Naucratis e Cirene em sua segunda empreitada colonial encorajada por Battos II, rei da cidade no século VI a.C⁴⁷⁷. Essa agregação ganha novo reforço em 408 a.C, quando ocorre um processo de *synoecismo* em Rodes que unifica a ilha politicamente, originando uma só *pólis*, Rodos⁴⁷⁸. Conforme atesta M. Lombardo, a documentação escrita -especialmente Heródoto- mostra que em contextos de fundação colonial predomina a identidade insular coletiva de ilhas como Rodes e Creta, mesmo ambas tendo, nos séculos VII e VI a.C mais de uma *pólis*:

Em assuntos coloniais, os ródios e cretenses, bem como os lésbios, podiam ser percebidos e apresentados agindo como entidades insulares coletivas, e seus empreendimentos e fundações coloniais podiam ser creditados a entidades (sujeitos) insulares coletivos ao invés de uma das *pólis* existentes em cada ilha⁴⁷⁹.

Destarte, mesmo que um dos *oikistai* de Gela seja descrito como proveniente de Lindos é errado crer que o contingente ródio que migra para a Sicília com o intuito de fundar uma nova comunidade política seja composto apenas por líndios: tratou-se de um projeto que certamente envolveu também pessoas oriundas de outras paragens, como Cameiro e Ialysos, bem como mais povoamentos da ilha⁴⁸⁰. Em Creta deve ter ocorrido

⁴⁷⁶ MALKIN, *A Small Greek World...*, p.65.

⁴⁷⁷ HERÓDOTO, *Histórias*, IV.159.

⁴⁷⁸ LOMBARDO, *Greek Colonization: Small and Large Islands...*, p.76.

⁴⁷⁹ *Idem*, p.77.

⁴⁸⁰ I. Malkin fala que o projeto de fazer de Gela uma "Nova Lindos" falhou, levando em conta que os *nomina* que veio designar os habitantes da nova *pólis* não era "*lindioi*", e sim "*dórios*". MALKIN, *op.cit.*, p.73; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.4.3.

o mesmo. E há ainda a população que migrou de Tilos com Telines⁴⁸¹. Malkin defende que ao estabelecer uma nova ordem política, social e religiosa na cidade colonial, o interesse em desenvolver um "terreno comum" beneficiou a adesão a identidades mais amplas, generalizadas, daí terem se denominado *ródios* ao invés de *lúndios*⁴⁸². Esse também seria o motivo de ter-se adotado o nome do rio local, Gelas, para a cidade⁴⁸³: o estabelecimento de um campo neutro para a formação de novos laços e identidades comunitários. Daí os *nomina* dórios, comuns a ródios, cretenses e aos migrantes originários de Tilos: uma identidade comum e abrangente para iniciar uma nova vida.

O fato do *oikistés* ródio, Antifemos, ser originário de Lindos não surpreende: parte da *Hexápolis* Dória⁴⁸⁴ no século VII a.C, a cidade possuía destaque naval e comercial, realizando trocas com o Egito e o Oriente e no período helenístico construiu para si um império marítimo. A aventura naval ródia envolve, além de Gela, Cirene, Naucratis e Faselis -já citadas-, também Elpia, Lilybaion, Lipara e Acragas. Pausânias relata que Antifemos teria removido de Omphace (na Sicânia, próxima à Gela) uma estátua feita por Dédalos e a levado consigo para a fundação de Gela⁴⁸⁵. Se considerarmos todos esses assentamentos, resta a questão: qual era a situação interna de Rodes no século VII a.C para que levas populacionais se vissem atraídas (ou obrigadas) a participar das atividades coloniais?

⁴⁸¹ HERÓDOTO, *Histórias*, VII.153.

⁴⁸² MALKIN, *op.cit.*, p.74.

⁴⁸³ MALKIN, I. *Religion and Colonization ...*, p.52-54.

⁴⁸⁴ A *Hexápolis* Dória constituía uma federação de cidades dórias nas costas da Ásia Menor. Era composta por: Lindos, Ialysos e Cameiro (Rodes), Cós (ilha de Cós), Cnidos e Halicarnasso (Cária). Juntas celebravam um festival para Apolo, até que Halicarnasso foi retirada do grupo. Ver: HERÓDOTO, *Histórias*, I.144.

⁴⁸⁵ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, VIII.46.

Figura 18: Rodes



Retirada de: <http://www.thegreektravel.com/rhodes/>. Último acesso: 10/01/2018.

Diodoro Sículo refere-se a Rodos como "a melhor governada das cidades gregas"⁴⁸⁶. Todavia, ele é um escritor do século I a.C. Sabemos que no fim do período clássico Rodos teve uma democracia moderada, controlada por um conselho⁴⁸⁷. Quanto ao período arcaico, resta-nos poucos dados sobre os regimes políticos ali presentes. Contudo, dada a presença de Cleóbolos de Lindos -tirano da cidade no século VI a.C.⁴⁸⁸- nas listagens dos Sete Sábios (*oi hepta sophoi*) da Grécia Antiga, não é absurdo supor que o mesmo tenha ascendido ao poder em decorrência de alguma *stasis*. Pouco sabe-se sobre ele: teria sido filho de Evágoras, estudado no Egito⁴⁸⁹ e compunha poemas com ensinamentos, dos quais sobreviveram algumas frases. Sabemos ainda que a ilha cai sob o domínio dos persas no início do século V a.C.⁴⁹⁰. No século IV a.C, os irmãos Mentor e Memnon são exemplo da autocracia ródia e do poderio alcançada por ela, dada sua ligação com os persas⁴⁹¹. Apesar de não podermos afirmar com certeza, acreditamos que a situação política na ilha não tenha sido estável no século VII a.C, fazendo com que

⁴⁸⁶ DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, XX.81.2.

⁴⁸⁷ A democracia ródia foi estabelecida em 305 a.C, após o fim da aliança com Esparta.

⁴⁸⁸ PLUTARCO, *Do E de Delfos*, 3.

⁴⁸⁹ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, I.89.

⁴⁹⁰ "Rhodes" in: WILSON, N. (ed.) *Encyclopedia of Ancient Greece*. Londres: Routledge, 2006, p.626-627.

⁴⁹¹ TRUNDLE, M. "Money and the Great Man in the Fourth Century BC" in: LEWIS, S. (ed.) *Ancient Tyranny*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2006, p.74-75.

muitas pessoas se voltassem para as oportunidades que a colonização oferecia e que tal desequilíbrio político culmina em tirania no século VI a.C, da qual Cleóbolos é o mais ilustre nome. Dado o grande número de assentamentos fundados pelos ródios, cremos que a situação da ilha durante os séculos VII e VI a.C não fosse sinônimo de estabilidade política.

IV.3. Gela: Uma Terra de Tiranos e Crise

(...) e algum tempo depois Hipócrates, tirano de Gela, tendo recebido como resgate por alguns prisioneiros de guerra siracusanos o território dos camarinenses, tornou-se ele próprio fundador da cidade de Camarina. E de novo destruída por Gélon, foi colonizada pela terceira vez pelos gelenses.

Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.5.3

Gela, por sua vez, é fruto dessa busca de novos ares, sendo fundada em 689/688 a.C⁴⁹² na costa meridional da Sicília. A tradição coloca Antífemos de Lindos e Entimos de Creta como *oikistai*, mas é ao primeiro que as honras de fundação da *pólis* são prestadas com o estabelecimento de um culto póstumo⁴⁹³. Notemos que o ancestral dos Deinomênidas não provém de nenhuma das duas ilhas e sim de Telos/Tilos, tal como seu nome (Telines) indica⁴⁹⁴. Isso mais uma vez mostra a conectividades das ilhas egeias e o esforço coletivo da empresa colonial⁴⁹⁵. Sobre Tilos, trata-se da 7ª maior ilha do Dodecaneso e há poucos dados sobre a vida na ilha durante o período arcaico, sendo que durante o bronze houve ali ocupação minóica e micênica. Aparentemente, a ilha não

⁴⁹² TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.4.3.

⁴⁹³ Uma *kylix* (taça) datando do século V a.C com uma inscrição indicando que fora dedicada a Antifemos foi encontrada em Gela em escavações lideradas por Paolo Orsi em 1900. Mais informações em MALKIN, I. *Religion and Colonization...*, p.194-195, 259-260; ORSI, P. "L'Heroon di Antifemo", *NSc*, 1900, p.272-277.

⁴⁹⁴ HERÓDOTO, *Histórias*, VII.153; DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, XI.26.7; BOEDECKER, D. "The View from Eleusis: Demeter in the Persian Wars" In: BRIDGES, E.; HALL, E. & RHODES, P.J. (eds.) *Cultural Responses to the Persian Wars: Antiquity to the Third Millennium*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p.79-80.

⁴⁹⁵ F. De Angelis especula que Gela deve ter atraído colonos das pequenas ilhas do sul do Egeu, "parcamente dotadas de recursos agrícolas e que, portanto, devem ter agarrado a oportunidade de melhorar sua vida ao se assentarem na fértil planície siciliota. Não obstante, um status de subordinação pode ter existido entre os vários grupos de colonos, mesmo entre os fundadores, Rodes e Creta". DE ANGELIS, *Archaic and Classical Greek Sicily...*, p.161.

atrai a atenção dos pesquisadores, porque menções a Tilos geralmente constam em estudos sobre Rodes ou sobre os Deinomênidas. E nesse último caso, apenas no sentido de apontar que embora Gela seja tratada nas fontes como uma colônia ródio-cretense, seus tiranos mais ilustres descendiam de um ancestral cuja origem não era nenhuma das duas ilhas.

O assentamento grego foi estabelecido, como já mencionamos, próximo à foz do rio Gelas, conforme o mapa abaixo demonstra, pelo qual a *pólis* nascente foi denominada e em área conquistada dos sicanes⁴⁹⁶, em uma das colinas que margeiam o rio. A *agorá* localiza-se na porção leste. Há traços arqueológicos mortuários que indicam presença grega no local desde o século VIII a.C, ou seja, em data anterior àquela tida como a fundação oficial da cidade, abrindo espaço para interpretar o estabelecimento helênico em Gela como um processo de duas fases⁴⁹⁷, o que é compatível com a descrição dada por Tucídides de que, inicialmente, o assentamento chamava-se *Lindioi*⁴⁹⁸. Conforme explicitado por F. Veronese, Gela expande-se rapidamente de forma capilar, tornando-se uma das maiores e mais ricas colônias do Ocidente grego e entrando em conflito com as comunidades indígenas do entorno, tal como alude a anedota de Antifemos em Omphace já aqui descrita⁴⁹⁹.

O plano de expansão para o interior fica claro quando temos em mente a fundação de *epoikiai*, por exemplo, Acragas (Agrigento) em 580 a.C por Aristonous e Pistilos⁵⁰⁰. F. De Angelis diz que já no século VII a.C o interesse de Gela por terra levou colonos para o interior do território, "em contato direto com comunidades nativas já existentes. Aqui, de acordo com a tradição antiga, nós sabemos da conquista de dois sítios nativos, Omphace e Ariaiton, e o estabelecimento de um novo assentamento chamado Maktorion"⁵⁰¹. A hinterlândia de Gela abrangeu, no século VI a.C, cerca de

⁴⁹⁶ VON MATT, L. & PARETI, L. *La Sicile Antique*. Paris: Hachette, 1960, p.75.

⁴⁹⁷ FISCHER-HANSEN, NIELSEN & AMPOLO, *op.cit.*, p.173;

⁴⁹⁸ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.4.3. Eusébio, por exemplo, dá como data de fundação 692/691 a.C, o que, a nosso ver, deve se relacionar com as primeiras migrações ródias para Gela. OSBORNE, *op.cit.*, p.84.

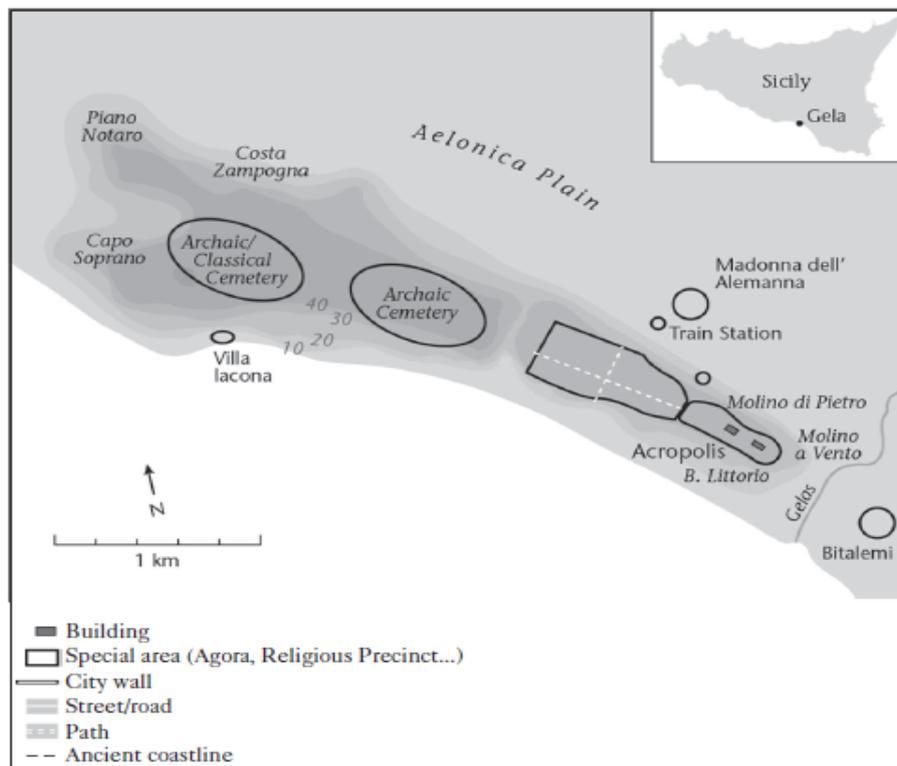
⁴⁹⁹ VERONESE, *op.cit.*, p.358. Vale lembrar que nem sempre as relações com os nativos são negativas, vide a permissão dada pelo rei século Hyblon para o estabelecimento de Mégara Hyblea e o refúgio em Maktorion, conseguido por gelenses que decidiram sair de Gela, conforme abordaremos mais a diante. HERÓDOTO, *Histórias*, VII.153. Em Butera gregos e indígenas de Gela parecem ter convivido amigavelmente, produzindo um substrato arqueológico que mostra uma população mista. LEIGHTON, R. *Sicily Before History*. Ithaca: Cornell University Press, 1999, p.251.

⁵⁰⁰ HERÓDOTO, *Histórias*, VII.153.

⁵⁰¹ DE ANGELIS, *op.cit.*, p.164. Segundo P. Orlandini, Maktorion se localiza na área que hoje é chamada de Monte Bubbonia, a cerca de 17-20km da antiga *ásty* da cidade, um centro indígena que aos poucos foi "helenizado". ORLANDINI, P. "Omphake e Maktorion", *Kokalos*, VII, 1961, p.145-149.

375 km², envolvendo os vales dos rios Dirillo e Salso no sentido leste/oeste e da costa até a zona da Caltanissetta no sentido sul/norte. Aos poucos os centros indígenas entraram na órbita grega, como indica a presença de cerâmica ródio-cretense em contextos funerários no interior da Sicília, especialmente Monte Bubonia, Butera, etc⁵⁰².

Figura 19: Gela, Plano da Cidade



Retirada de: DE ANGELIS, F. *Archaic and Classical Greek Sicily: a Social and Economic History*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p.82.

A miscigenação da população parece ter ocorrido não apenas na hinterlândia, mas também na *ásty*, dada a presença de inscrições com nomes nativos datadas do século VI a.C na acrópole da cidade⁵⁰³. Talvez as tensões entre a população indígena e os gregos vivendo tão próximos tenha originado os conflitos que culminaram na primeira *stasis* da *pólis* da qual temos notícia⁵⁰⁴: entre 625 e 575 a.C um grupo de

⁵⁰² VERONESE, *op.cit.*, p.359; ADAMESTEANU, D. "Rapporti tra Greci ed Indigeni alla Luce delle Nuove Scoperte in Sicilia" In: *Atti del settimo Congresso internazionale di archeologia classica*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1961, p.47-52.

⁵⁰³ PIRAINO MANNI, M.T. "Nuove Inscrizioni dall'acropoli di Gela" In: *Φιλίσσο χάριν: Miscellanea di Studi Classici in Onore di Eugenio Manni*. Roma: Giorgio Bretschneider, 1980.

⁵⁰⁴ BERGER, *op.cit.*, p.23-24.

cidadãos sai de Gela para Maktorion. Eles teriam voltado para a cidade após Telines (ancestral dos Deinomênidas)⁵⁰⁵ ter mostrado a eles os objetos sagrados de Deméter e Perséfone, tendo pedido para si e sua família o sacerdócio hereditário das divindades⁵⁰⁶, algo que exploraremos em capítulo posterior e que cremos estar intrinsecamente ligado à faceta *thesmophoros* das deusas. Para S.E. Harrel, o ato de Telines é autônomo e assegura status para sua família, obtendo *geras* (honra) ao transformar um sacerdócio privado, familiar, em um oficial. Ele teria pavimentado o caminho de glória de sua família através de sua *andreia* (virilidade) ao enfrentar o grupo que se autoexilou em Maktorion não com armas, mas com os objetos sagrados, com diplomacia política e religiosa, prevenindo um confronto ainda maior⁵⁰⁷. Dado que o sacerdote das duas deusas servira como conciliador da questão, S. Berger defende que a origem da contenda pode estar relacionada à distribuição de terra entre os diversos grupos que compunham a cidade⁵⁰⁸ e N. Luraghi crê que a família dos Deinomênidas tenha pertencido aos estratos aristocráticos⁵⁰⁹, vide sua posse do sacerdócio de Deméter e Koré e sua arbitragem na querela em tela. O episódio de Telines deve ter ocorrido no início do século VI a.C e provavelmente está conectado não apenas à adesão de Maktorion à esfera de influência helena, mas também à fundação de Agrigento e a disputa por terras que o estabelecimento dessa *epoikia* deve ter despertado na população de Gela.

Não há muitas informações sobre a organização política de Gela antes do século VI a.C. Aristóteles menciona que a tirania dos Pantáridas é iniciada por Cleandros, sendo fruto de distensões na oligarquia que comandava a *pólis*⁵¹⁰. Contudo, dada a proeminência ródia no culto fundador, é possível que os descendentes dos primeiros

⁵⁰⁵ Há algumas especulações sobre o grau de parentesco entre Telines e Gelon. T.J. Dunbabin especula que Telines tenha vivido na segunda metade do século VII a.C, fazendo do primeiro o bisavô do segundo. DUNBABIN, T.J. *The Western Greeks*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1948, p.64 e 483. Já R. Van Compernelle coloca Gélon como neto de Telines, crendo que Deinomenes (III), pai de Gelon, tenha nascido entre 570 e 550 a.C. De qualquer forma, a cronologia referente a Telines permanece um assunto sem resolução. VAN COMPERNOLLE, R. *Étude de Chronologie et d'histoire Siciliotes. Recherches sur le Système Chronologique des Sources de Thucydide Concernant la Fondation des Colonies Siciliotes*. Bruxelas/Roma: L'Institut Belge de Rome, 1960, p.393-402. Contra os dois: KESTEMAN, J.P. "Les Ancêtres de Gélon", *L'Antiquité Classique*, 39, fasc.2, 1970, p.402-413.

⁵⁰⁶ HERÓDOTO, *Histórias*, VII.153; BERGER, *op.cit.*, p.23-24.

⁵⁰⁷ HARREL, S.E. "Marvelous *Andreia*: Politics, Geography, and Ethnicity in Herodotus' *Histories*" In: ROSEN, R.M. & SLUITER, I. *Andreia: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*. Leiden: Brill, 2003, p.91-92.

⁵⁰⁸ BERGER, *op.cit.*, p.24.

⁵⁰⁹ LURAGHI, N. *Tirannidi Arcaiche in Sicilia e Magna Grecia. Da Panzio di Leontini Alla Caduta dei Dinomenidi*. Florença: Leo S. Olschki Editore, 1994, p.127.

⁵¹⁰ ARISTÓTELES, *Política*, 1316a35-40.

colonos oriundos dessa ilha tenham tido destaque na administração dos negócios da cidade, talvez compondo a aristocracia local, cujo grupo mais importante deve ter sido composto pelo elemento ródio. J.P. Kesteman crê que a origem da *stasis* apaziguada por Telines estaria em um descontentamento entre dois segmentos oligárquicos -de um lado os ródios, de outro os cretenses⁵¹¹- de Gela em relação à fundação de Acragas (Agrigento)⁵¹², ao contrário dos conflitos entre *dêmos* e aristocracia que ocorrera em Leontini no século VII a.C, que permitiram a ascensão do tirano Panécio ao poder⁵¹³. O grupo exilado em Maktorion seria de suma importância para a *pólis*, de forma que antes de empregar meios militares um embaixador (Telines) fora enviado⁵¹⁴. Telines, por sua origem nem ródia, nem cretense, seria um elemento apaziguador entre esses dois grupos possuidores de direitos distintos em Gela⁵¹⁵ e teria trazido um novo status ao culto de Deméter e Koré para cidade, como restauradora do *kosmos* e pacificadora social, certamente influenciando na fundação dos diversos santuários às duas deusas que existiam ao longo do território de Gela a partir do século VI a.C.

O certo é que a paz não durou por muito tempo, pois em 505 a.C Cleandros, filho de Pantares (que fora vencedor nos Jogos Olímpicos), alçou à tirania na *pólis*, tendo governado por sete anos, até 498 a.C. É a ele atribuída a construção da primeira muralha em Gela⁵¹⁶, o que mostra não apenas um esforço em monumentalizar os limites do espaço urbano e protegê-lo, mas também é prova das tensões existentes entre as comunidades gregas e entre essas e as populações indígenas da hinterlândia. Com a ascensão de Cleandros tem início a tirania em Gela, tipo de exercício autocrático de poder que, naquela *pólis*, durará quarenta anos, sendo a cidade do Ocidente grego que permaneceu por mais anos sob esse tipo de regime⁵¹⁷.

⁵¹¹ G. Rizza aponta que a necrópole de Butera, que ficava no interior do território de Gela, demonstra uma grande semelhança com a de Priniàs, em Creta, durante o século VII a.C, especialmente na prática da *acefalia*, um ritual funerário no qual a cabeça do morto era depositada ao lado de seus restos cremados. Na necrópole mais próxima à *ásty* da cidade esse tipo de ritual ocorre com menos frequência. Vê-se, portanto, certa separação entre os ródios e os cretenses no estabelecimento da comunidade política, cisão essa que se manifesta nos enterramentos. RIZZA, G. " La Necropoli di Butera e i Rapporti fra Sicilia e Creta in Età Protoarcaica", *Kokalos*, XXX-XXXI, Tomo I, 1984-85, p.65-70; BARBANERA, M. "Butera" In: *Enciclopedia dell' Arte Antica*. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/butera_res-f3b74955-66b3-11e1-b491-d5ce3506d72e_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Antica%29/ Último acesso: 07/01/2018.

⁵¹² KESTEMAN, *op.cit.*, p.408.

⁵¹³ *Idem*, p.407; ARISTÓTELES, *Política*, 1310b25-30, 1316a35-40.

⁵¹⁴ *Idem*, p.407.

⁵¹⁵ *Idem*, p.408.

⁵¹⁶ HERÓDOTO, *Histórias*, VII.154-155.

⁵¹⁷ LURAGHI, *op.cit.*, p.119.

Hipocrates sucedeu seu irmão Cleandros como tirano de Gela, também permanecendo no poder por sete anos, até sua morte em 491 a.C. É atribuída aos irmãos Pantáridas a primeira tentativa de centralização política da Sicília grega: eles teriam tentado conquistar a porção oriental da ilha, tendo Hipocrates subjogado Camarina⁵¹⁸, Naxos, Zancle (Messana/Messina), Leontini, Calipolis, etc. A investida gelense foi, segundo Heródoto, detida graças à intervenção de Corinto e da Córquira⁵¹⁹. N. Luraghi vê em Hipocrates uma figura central, tendo encetado um novo estilo de governar, inaugurando uma política externa bastante agressiva, que incluiu o uso de mercenários e a instalação de tiranos obedientes⁵²⁰ às suas vontades nas *póleis* que foram por ele conquistadas, estabelecendo assim uma rede de alianças⁵²¹ cuja a inspiração seria o sucesso dos Aquemênidas na Pérsia. Todavia, vale a pena enfatizar que, no que tange à belicosidade, a tirania de Hipócrates não apresentava caráter tão inovador assim no contexto siciliota: as cidades fenícias também utilizavam-se de governantes de tipo tirano como vassalos nas áreas que dominavam e eram notáveis por seu "imperialismo"⁵²². Fálaris de Acragas (que governou entre 570 a 554 a.C, aproximadamente) parece também ter tido uma política externa feroz, tendo sido proclamado general de Himera, "detentor de poderes políticos absolutos"⁵²³. Ligdamis de Naxos (a ilha egeia) esteve no poder na segunda metade do século VI a.C e estendeu sua influência até a vizinha Paros, também fazendo uso de forças mercenárias⁵²⁴. Anaxilas de Rhegium conquistou Zancle por volta de 494 a.C, mudando seu nome para

⁵¹⁸ F. Cordano afirma que o objetivo de Hipocrates ao controlar Camarina era a refundação da cidade, alcançando para si o status de *oikistés*. Segundo a helenista, baseando-se em Filisto (*FGrHist* 556 F15), Hipocrates repartiu as terras de Camarina entre os cidadãos dessa *pólis* e pessoas oriundas de Gela. Assim, cremos que uma das soluções encontradas por Hipócrates para solucionar a demanda dos habitantes de Gela por terras foi recorrer à conquista de cidades e territórios vizinhos. Cf. CORDANO, F. "Fondazioni Repubblicane e Fondazioni Tiranniche Nella Sicilia del V Sec. A.C." In: REDDÉ, M. *et al* (ed.) *La Naissance de la Ville dans l'Antiquité*. Paris: De Boccard, 2003, p.122.

⁵¹⁹ HERÓDOTO, *Histórias*, VII.154-155.

⁵²⁰ Scythes em Zancle, Enesidemos em Leontini, entre outros. HERÓDOTO, *Histórias*, VII.153-15; LURAGHI, *op.cit.*, p.127-128.

⁵²¹ *Idem*, p.376.

⁵²² Sobre o imperialismo fenício, consultar: WHITTAKER, C.R. "Carthaginian Imperialism in the Fifth and Fourth Centuries" In: GARSNEY, P.D.A. & WHITTAKER, C.R. (eds.) *Imperialism in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978; AUBET, M.E. *The Phoenicians and the West: Politics, Colonies, and Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

⁵²³ ARISTÓTELES, *Retórica*, 1393b

⁵²⁴ GRANT, M. *The Rise of the Greeks*. Londres: Weidenfeld & Nicholson, 1987, p.153-185.

Messana (atual Messina)⁵²⁵. Portanto, uma tirania "imperialista" não foi uma invenção de Hipócrates⁵²⁶.

A morte desse Pantárida deu a brecha necessária para a ascensão do primeiro tirano deinomênida, Gélon, em 491 a.C, aproximadamente. Perscrutaremos as suas ações e os resultados dessas mais detidamente nos próximos capítulos. Contudo, cabe enfatizar desde já a importância de Gélon, não apenas em sua vinculação ao sacerdócio de Deméter e Koré, mas em seu papel nas empresas militares engendradas por Hipócrates. N. Luraghi diz que, no comando da cavalaria, Gélon fora formidável no seu auxílio à conquista de Camarina e das demais *póleis* siciliotas que caíram sob a influência de Gela na primeira metade do século V a.C⁵²⁷. Tamanha era a popularidade de Gélon naquele momento que o mesmo, inicialmente, era regente dos filhos de Hipócrates após a morte desse. Todavia, a crise e o vácuo deixados pela ausência desse tirano criam situações favoráveis ao carisma e habilidade militar de Gélon, que se torna governante da *pólis* em seu próprio nome.

Preocupados em assegurar a posse de Siracusa, então uma das cidades mais prósperas do Ocidente grego, Gela acaba por figurar em segundo plano na política dos Deinomênidas: Gélon troca Gela por Siracusa em 485 a.C e Hieron segue os mesmos passos em 478 a.C. Persiste, contudo, como um centro artístico, segundo P. Orlandini⁵²⁸. Foi com os Deinomênidas que Gela atingiu seu auge político e obteve seu ápice de estabilidade interna durante o período clássico, sobretudo durante o exercício do poder por Hieron. Todavia, é uma estabilidade deveras frágil: após Hieron I ter tomado o poder em Siracusa, Gela fica sob o governo do terceiro irmão, Polyzelos, que rapidamente é deposto pela população. Após isso, a história de Gela é nebulosa até 415 a.C, quando ocorre a Expedição Ateniense à Sicília (415-413 a.C).

⁵²⁵ HERÓDOTO, *Histórias*, VI.22-23; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.4; ARISTÓTELES, *Política*, 1316a35-1316b5.

⁵²⁶ Ao contrário do que N. Luraghi defende. Cf. LURAGHI, *op.cit.*, p.120.

⁵²⁷ *Idem*, p.128.

⁵²⁸ ORLANDINI, P. "Gela" In: STILLWELL., MACDONALD., & MCALISTER, *op.cit.*

Considerações Finais da Parte II

Nos três capítulos que compõem a Parte II tentamos demonstrar os elementos particulares que tornaram a trajetória de cada *pólis* e ilha aqui abordadas -Atenas, Corinto, Siracusa, Rodes, Creta e Gela- como únicos e, ao mesmo tempo, envolvidos em uma rede de similaridades que permitiu o florescimento de uma identidade pan-helênica que passa a ser reconhecida por outras sociedades mediterrâneas e pelas próprias cidades helênicas. O que podemos perceber é que o século VI a.C é fundamental para a solidificação tanto das instituições políticas nas comunidades analisadas quanto das identidades internas, políades e das regionais, bem como daquela que envolve os assentamentos gregos espalhados pela bordas da Europa, África e Ásia. Em nosso entendimento, as identidades locais formam-se justamente no esforço de obter um destaque perante suas irmãs de língua, culto e hábitos sociais.

A notória exceção parece ser Creta, que por sua antiguidade e distinção das culturas que ali se desenvolveram e que ainda faziam parte do imaginário helênico pode conter a cultura agonística que permeou muitas *póleis* e que as fez passar por tantas crises. Para tanto, teve que refrear as ostentações típicas das demais aristocracias gregas e desenvolver conjuntos de leis que se tornaram célebres e inspiraram outras dezenas de cidades a exprimirem suas próprias regras sociais em formato escrito, material. Os efeitos desse processo legaram a Creta uma aura mística, presente nas *Leis* de Platão, e também de isolamento. Sua única colônia, Gela, relegou sua ascendência cretense a segundo plano, mais interessada no elemento ródio que, no século VII a.C permitia maior integração com outras cidades, visto que isso a inseria em uma rede rica em assentamentos que compartilhavam uma mesma metrópole: Náucratis, Cirene, Lilybaion, Lípara, Partenope, Elpia, Faselis, Soloi e Rode.

Stasis é justamente a noção que define a maioria das cidades aqui estudadas e o motivo de seu desenvolvimento: são as tensões, as rupturas e o esforço coletivo por continuidade que dão origem à comunidade política grega na Antiguidade. A inquietude de suas elites, o empenho e a revolta dos menos afortunados diante dos abusos são notas que embalam a história e o desenvolvimento da Hélade durante o período arcaico. Atenas se esforça primeiro em dominar o próprio território ático, gigantesco, retardando as *staseis* que marcam diversas cidades gregas no século VII a.C, como Corinto, Argos,

Lindos, Mégara e Sicione antes de partir para o "imperialismo" que a caracterizou nos séculos V e IV a.C. Nesse sentido, é preciso entender a maneira como ela desenvolveu mecanismos para promover diferentes identidades de acordo com o momento político em que se encontrava. Se no período arcaico era interessante se ligar às prósperas cidades da Jônia, com as quais compartilhavam o dialeto, no século X a.C, momento no qual parte da população que passou pela Ática se dirigiu para a Ásia Menor no cataclisma das sociedades de tipo micênico, foi interessante estabelecer através da linguagem mítica separações sobre o direito de acesso à terra. Esse permanece no imaginário de outras comunidades, estando presente no *Catálogo das Naus*, que reflete o papel secundário desempenhado por Atenas no cenário mediterrâneo durante o período arcaico. Mas, com as transformações nos festivais e nos rearranjos identitários que ocorrem em Atenas com a tirania e, posteriormente, no calor dos enfrentamentos contra os persas, quando Atenas exerce o papel de destaque que a marcará desde então como "A *pólis*" de referência, essa cidade precisa cunhar para si novas roupagens através da resignificação do mito da autoctonia, o que lhe permite assenhorear-se do papel de *educadora da Grécia*, moldando uma imagem forte, calcada na antiguidade da ocupação de seu território e em uma estabilidade que, pelos dados materiais, inexistia.

Corinto também busca construir para si uma identidade estável, identidade essa que é admitida pelos classicistas que se dedicaram a estudá-la. Contudo, se observarmos mais de perto, os ruídos e vestígios dos desequilíbrios dentro do seio aristocrático perduram. Desses, chegaram a nós os ecos dos desentendimentos entre Timoleonte e Timófanes no século IV a.C. A *pólis* dos coríntios passa a exaltar sua cultura aristocrática, seus banquetes e sua *eunomia* (boa ordem), o que percebemos no epinício escrito por Píndaro a Xenofonte de Corinto (*Olímpica XIII*) e, externamente, seus embates com a Cócira mostram que nem sempre possuiu uma boa relação com a parcela de pessoas que deixou seu território. Corinto e Atenas nos fazem perceber que a *pólis*, como *comunidade imaginária*, é largamente devedora da discursividade, da manipulação e resignificação de sua história para atender as necessidades do presente.

O processo de formação das redes helênicas e das comunidades gregas individuais parece ter sido mais orgânico, experimental e, por isso, mais interessante que a historiografia sobre a Grécia Antiga pressupunha antes da abordagem em redes. Assim sendo, não se pode mais tratar as *póleis* da Sicília ou do Mar Negro como uma "Grécia secundária". A colonização grega foi fator determinante para que o

Mediterrâneo funcionasse como hinterlândia para os helenos. Buscando remediar os conflitos que o território montanhoso e pequeno da Grécia balcânica vivenciou durante os séculos VIII e VII a.C, os gregos lançaram-se ao mar em busca de boas condições de assentamento, não poupando violência contra os nativos para conseguirem as áreas que desejavam. A tática da falange hoplítica aqui desempenhou papel crucial para as vitórias helênicas. Contudo, exportar pessoas não soluciona o problema como um todo, uma vez que esse recai justamente sobre a posse de terras e os direitos e privilégios que são advindos dela. Em um primeiro momento as *apoikiai* prosperam, conquistam o interior da Sicília e recaem no *agón*, que é um traço marcante da cultura grega arcaica. O afluxo de pessoas para as *póleis* siciliotas e as tensões que crescem devido ao caldeirão cultural em que se transforma a Sicília a partir do século VI a.C provocam a longa série de *staseis* e golpes que marcaram a história da ilha até a dominação romana, das quais Gela e Siracusa são exemplos que merecem destaque: ambas atingiram o ápice de suas trajetórias sob governos autocráticos e "imperialistas" que, ao mesmo tempo em que deslocavam constantemente as populações gregas pelos territórios dominados, espalhavam a cultura helênica por eles, criando um ponto de resistência ao avanço fenício.

A terceira parte deste trabalho começará, portanto, com uma reflexão sobre o esforço dos gregos em atingirem estabilidade interna através da publicização das regras de convivência social e as características desses regimes autocráticos que emanam da competitividade existente na parcela aristocrática da população e que hoje, em nosso tempo, carrega uma carga negativa: as tiranias.

PARTE III

Introdução. *Agón e Areté: Competitividade e Aristocracia na Grécia Arcaica e Clássica*

Quando também Belerofonte foi odiado por todos os deuses,
vagueou, só pela planície de Aleia, devorando
seu próprio coração e evitando as veredas humanas.
Isandro, seu filho, por Ares que da guerra se não sacia
foi morto, quando combatia contra os Sólimos gloriosos;
sua filha foi morta pela irada Ártemis das rédeas douradas.
Quanto a Hipoloco, foi ele que me gerou. Afirmo ser seu filho.
Mandou-me para Troia e muitas recomendações me fez:
que primasse pela valentia e fosse superior a todos aos outros todos,
para que não desonrasse a linhagem paterna - eles
que em Éfire e na ampla Lícia nasceram para ser os mais nobres.
É desta linhagem, pois, e deste sangue que declaro descender.

Homero, *Iliada*, VI. 200-211

O ancião Peleu recomendou a Aquiles, seu filho,
que primasse pela valentia e fosse superior a todos os outros.

Homero, *Iliada*, XI.783-784

Temos acima dois trechos que exemplificam a *areté* do herói homérico, noção que W. Jaeger entende ser o tema essencial da formação grega⁵²⁹. O primeiro é parte da fala de Glauco, herói proveniente da Lícia, quando propõe-se a lutar contra Diomedes no Canto VI da *Iliada*. O grego questiona a audácia de Glauco em querer com ele pelear, um dos melhores guerreiros entre os aqueus. Após relatar a longa e nobre linhagem da qual descende -a qual inclui Sísifo e Belerofonte-, o lício afirma que veio à Troia para honrar o *kleos* (glória) de seus antepassados e se destacar entre os melhores guerreiros. No segundo trecho, vemos que Peleus faz a mesma recomendação a Aquiles, seu filho.

É importante frisar a cautela com que Diomedes aborda Glauco: procura saber quem ele é, se é mortal ou se é um deus (a quem não seria sábio desafiar), fala de Licurgo, filho de Driante, a quem matou, de modo a ressaltar sua capacidade guerreira. Nota-se aqui a importância da *isonomia* entre esses combatentes⁵³⁰ e que em Atenas, no

⁵²⁹ JAEGER, W. *Paideia: a Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p.23. Já para Vernant, é a palavra escrita que forma essa base. Ver: VERNANT, *As Origens do Pensamento Grego...*, p.56.

⁵³⁰ FINKELBERG, M. "Timé and Areté in Homer", *CQ*, Vol.48, n.1, 1998, p.15.

período clássico, se configurará como a "habilidade de todos os cidadãos compartilharem o poder e participar do governo"⁵³¹. Conforme explicita J-P. Vernant,

Vários testemunhos mostram que os termos *isonomia*, *isocratia* serviram, em círculos aristocráticos, para definir, por oposição ao poder absoluto de um só (a *monarchia* ou a *tyrannis*), um regime oligárquico em que a *arché* é reservada a um pequeno número, excetuando-se a massa, mas é partilhada de maneira igual entre todos os outros membros dessa elite. (...) É, com efeito, essa nobreza militar que estabelece pela primeira vez, entre a qualificação guerreira e o direito de participar nos negócios públicos, uma equivalência que não mais será discutida⁵³².

Pode parecer contraditório falar que um espírito competitivo deriva de uma noção de *igualdade* entre os competidores, mas não é. Não se trata de assegurar vitórias ou status perante um oponente mais fraco: é justamente a força e a grande habilidade do inimigo que torna a vitória mais honrada e digna de louvores⁵³³. O mundo construído nos poemas épicos de Homero é um no qual noções como competitividade (*agón*), colaboração (*sinergasia*), vergonha (*aidós*), honra (*timé*) e glória (*kléos*) ditam as ações da nobreza guerreira: "há uma concentração das capacidades e das responsabilidades militares no topo da hierarquia social, nas mãos de uma elite que no campo de batalha desempenha um papel determinante"⁵³⁴. Tem-se ali uma aristocracia de linhagem, determinada por antepassados que também realizaram grandes feitos.

Contudo, seu *locus* social deve ser constantemente reafirmado, seja através das vitórias militares, da prática da *xenia*⁵³⁵ ou da organização da vida da comunidade, que olha para esse homem bem-nascido e deve ver nele não apenas um líder militar capaz de

⁵³¹ RAAFLAUB, K. *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004, p.231.

⁵³² VERNANT, *op.cit.*, p.65-66.

⁵³³ Conforme G. Nagy aduz em relação a Heitor e Aquiles, "Ao performar sua *aristeia* fatal, Heitor se tornará parte de um *kléos*, como ele diz em VII.91, mas o *kléos* pertencerá ao vencedor, Aquiles". NAGY, G. *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 1999, p.29.

⁵³⁴ GARLAND, Y. "O Homem e a Guerra" in: VERNANT, J-P. (dir.) *O Homem Grego*. Lisboa: Presença, 1994, p.57.

⁵³⁵ A *xenia* consistia no ritual de troca de presentes que estabelecia laços religiosos e sociais entre duas casas. Tratava-se de uma amizade ritualizada que previa a troca balanceada de obrigações e deveres. É a *xenia* existente entre suas *oikía* que impedem Glauco e Diomedes de lutarem um contra o outro. Cf. MITCHELL, L. *Greeks Bearing Gifts: The Public Use of Private Relationships in the Greek World, 435-323 BC*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.12-14. Sobre os estágios do ritual, ver: HERMAN, G. *Ritualised Friendship and the Greek City*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.58-72.

protegê-la, mas também como um modelo de conduta no qual é preciso se inspirar, que carrega consigo a sua identidade. Ele *simboliza sua comunidade de origem*⁵³⁶. É por esse papel político/militar/econômico que a aristocracia homérica desempenha que a ela cabe as melhores partes no butim (*geras*)⁵³⁷ e é por sua posição de primazia social que esses guerreiros não devem lutar contra aqueles de estirpe menor, pois a vitória sobre esses não engrandece nem a si nem a comunidade. Isso fica visível quanto temos em mente a fala de Sárpedon a Glauco, que também luta junto aos troianos:

Glauco, por que nós dois somos ao máximo honrados
com um assento, com carnes e com mais taças
na Lícia, e todos nos contemplam como deuses,
e possuímos às margens do Xanto um grande domínio
bom para a vinha e para a lavoura que produz trigo?
Por isso, é preciso agora, estando entre os primeiros Lícios,
nos postarmos e afrontarmos o combate queimante,
para que um dos Lícios bem encorajados diga assim:
“Não sem glória na Lícia governam
nossos reis, e consomem gordos carneiros
e vinho escolhido e suave como mel; mas então também a
força
é valente, pois combatem entre os primeiros Lícios”.
Ó caro amigo, se, com efeito, fugindo desta guerra,
devêssemos ser sempre não-envelhecíveis e imortais,
nem eu mesmo combateria entre os primeiros
nem te enviaria para o combate em que o guerreiro obtém boa
sorte;
e agora, pois de todos os modos as Queres da morte estão
sobrepostas,
aos milhares, das quais não é possível um mortal escapar nem
fugir,
vamos! ou demos o triunfo a alguém, ou alguém o dê a nós.
(grifos nossos)⁵³⁸

⁵³⁶ D. Launderville diz que o rei simboliza a comunidade enquanto se mantiver fiel à rede de relacionamentos mapeada no padrão tradicional de autoridade: "o rei compartilhava o governo soberano do rei dos deuses [Zeus] no cuidado com o povo. Dentro dessa larga grade de relacionamentos, as práticas centralizadoras do rei podiam fortalecer as relações na comunidade ao incluir os fatores humano e divino. A rede da sociedade homérica foi moldada não apenas pelo status concedido no nascimento, mas também pelo status alcançado; assim, virtudes competitivas e cooperativas tinham seu lugar na dinâmica dessa comunidade". LAUNDERVILLE, D. *Piety and Politics: The Dynamics of Royal Authority in Homeric Greece, Biblical Israel, and Old Babylonian Mesopotamia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2003, p.106.

⁵³⁷ O *geras* é a parte do butim de guerra que concerne a um guerreiro na poesia homérica, representando sua honra, posição social e seus feitos. É geralmente traduzido como "privilégio". Cf. CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Tome I. Paris: Klincksieck, 1968. A *Ilíada* começa relatando justamente a fúria de Aquiles contra o que ele vê ser um ato de desonra: a retirada por Agamêmnon de seu *geras*, Briseida. HOMERO, *Ilíada*, I, 1-356. Segundo R. Martin, *geras* significa na *Ilíada* os bens obtidos como recompensa nos esforços de guerra, incluindo as mulheres cativas. Na *Odisseia* o termo também envolve os bens do *oikos*, que podem ser suplementados por essas conquistas. Vemos que essa noção tem como elemento implícito a honra (*timé*), uma vez que o sacrifício é o *geras* dos deuses (*Ilíada*, IV.49) e o primeiro pedaço de carne é o dos reis. HOMERO, *Odisseia*, IV.66. R. "Geras" In: FINKELBERG, M. (ed.) *The Homer Encyclopedia*. Londres: Wiley-Blackwell, 2011.

⁵³⁸ HOMERO, *Ilíada*, XII.310-329.

Parte da *areté* do guerreiro homérico era ser visto como um *primus inter pares*, obtendo a "glória imorredoura"⁵³⁹ (*kleos afthiton*). É o que ocorre com Odysseus quando sua *aristeia* (excelência) -a tomada de Troia através do estratagema do cavalo de madeira- é cantada na *Odisseia* por Demodocos⁵⁴⁰. O cerne da *areté* guerreira não se resume à fúria, raiva ou violência, e sim ao cumprimento daquilo que é percebido como um dever, uma função social⁵⁴¹. Ao cumprir esse dever, o herói também completa o desígnio divino a ele incumbido. Ele prova à sua comunidade seu status acima do homem comum, sua condição de alguém que tem o favor e a benesse dos deuses, sendo apto a governar e a proferir justiça aos demais⁵⁴².

Mapeemos as traduções correntes dadas à palavra *areté*: no léxico compilado por H.G. Liddle e R.Scott, o termo é indicado como *excelência, qualidades dos homens, das mulheres, dos deuses, valor, feitos bravos, virtude moral, distinção, fama*⁵⁴³. No dicionário de P. Chantraine transparece a noção de *excelência* contida em Homero como qualidade dos corpos ou dos sentimentos humanos que ganham novos contornos com o passar do tempo⁵⁴⁴. H.D.F. Kitto e T. Ball atentam para os perigos de uma tradução errônea do termo: ao verter *areté* para o vernáculo simplesmente como *virtude*, colocasse uma característica moral que, em Homero, não está presente⁵⁴⁵, mas que encontramos em Aristóteles. A *areté* é melhor compreendida como uma gama de qualidades que

⁵³⁹ HOMERO, *Iliada*, IX.410-416

⁵⁴⁰ HOMERO, *Odisseia*, VIII.490-525.

⁵⁴¹ S.D. Sullivan defende que a *areté* masculina em Homero engloba coragem e compaixão pelo sofrimento humano, exemplificando seu argumento com o encontro entre Aquiles e Príamo: o primeiro só teria atingido a glória (*kléos*) ao retornar o corpo de Heitor e apaziguar a indignação dos deuses causada pelo tratamento que o herói aqueu deu ao cadáver do troiano, cumprindo com o dever de sepultar os mortos. SULLIVAN, S.D. *Psychological and Ethical Ideas: What Early Greeks Say*. Leiden: Brill, 1995, p.125-134.

⁵⁴² R. Sealey traça o seguinte perfil das chefias no período geométrico e início do século VIII a.C: "os centros (das vilas) eram as famílias (*households*) poderosas. A autoridade era doméstica, não pública. Mas de vez em quando havia tarefas públicas a serem realizadas - um culto a ser conduzido, por exemplo, ou uma guerra a ser travada contra a vila próxima, ou uma disputa entre dois homens a ser dada uma saída pacífica. Essas tarefas eram públicas porque delas dependia o bem-estar de toda a vila. Mas não havia cargos públicos para as desempenhar. Ao invés disso, elas eram realizadas por homens das famílias poderosas, tais homens servindo temporariamente como sacerdotes, comandantes em guerras, ou juízes. Os *basileis* de Hesíodo eram pessoas privadas atuando em tarefas públicas em razão de sua posição social". Isso fica bastante claro no trecho da *Iliada* em que Sárpedon e Glauco conversam, reproduzido na página anterior. SEALEY, R. *The Justice of the Greeks*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997 [1994], p.115. Para M. Gagarin e P. Woodruff, a Justiça em Hesíodo é resguardada pelos deuses contra os abusos de governantes, tendo atributos divinos. GAGARIN, M. & WOODRUFF, P. *Greek Political Thought From Homer to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p.xxvi.

⁵⁴³ LIDDLE, H.G. & SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1958, p.238.

⁵⁴⁴ CHANTRAINE, *op.cit.*, p.107.

⁵⁴⁵ KITTO, H.D.F. *The Greeks*. Harmondsworth: Pelican Books, 1957, p.151-152.

enseja alguém a cumprir um papel e completar aquilo que está relacionado a ele⁵⁴⁶. Percebe-se, assim, que existiam diversos tipos de *areté* para diferentes pessoas: a esposa e o guerreiro homéricos devem possuir traços distintos a fim de serem excelentes no que realizam⁵⁴⁷ e o mesmo serve a oleiros, ferreiros, agricultores, etc⁵⁴⁸.

Se pensarmos nos valores sociais presentes nos poemas homéricos, esses condizem mais ao VIII século a.C, quando parecem ter sido fixados⁵⁴⁹, que às sociedades micênicas, às quais eles tentam evocar⁵⁵⁰. No século seguinte, o imaginário grego tanto sobre o papel da aristocracia na defesa do corpo social e sua proeminência política quanto a *areté* do guerreiro começa a passar por uma transformação, perceptível quando analisamos a poesia de Hesíodo e de Arquíloco. Começemos por esse último:

Um Saio ora se escora em meu escudo,
Arma sem par, que ao léu abandonei,
E a vida assim salvei, largando tudo,
Um tal escudo, enfim, não lembrarei.

Pois suma! Outro melhor eu compro, é tudo⁵⁵¹.

Esse fragmento é interessante pois contraria de maneira explícita o ideal homérico do bom guerreiro que, acredita-se, imperava no século anterior. Temos aqui o eu lírico do poema, que não vê nenhum problema em demonstrar covardia perante seus companheiros de armas, contanto que preserve sua integridade física. Enquanto para o herói homérico a morte em batalha era a mais honrada, a bela morte (*kalós thanatos*)⁵⁵²,

⁵⁴⁶ BALL, T. *Reappraising Political Theory: Revisionist Studies in the History of Political Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p.74.

⁵⁴⁷ No que tange à *areté* feminina, Penélope é o grande exemplo literário da mesma. A rainha dos feácios tem o nome de Arete, e é chamada de *periphron* -sábia, prudente-, epíteto geralmente usado para a esposa de Odysseus, mas também atribuído a Euricleia. A elas também é atribuída fama (*kléos*) e honra (*timé*). Arete chega mesmo a resolver disputas entre os homens e Nausicaa recomenda Odysseus a ganhar, primeiramente, as boas graças da rainha e não de Alcínoo. Penélope também por anos controla a situação dos pretendentes em Ítaca através do estratagema de tecer a mortalha de seu sogro, Laertes. Ver: DOHERTY, L.E. *Siren Songs: Gender, Audiences, and Narrators in the Odyssey*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995, p.79-83.

⁵⁴⁸ Aristóteles chega a dizer que há ofícios contrários à virtude cidadã, como o comércio e as artes mecânicas. ARISTÓTELES, *Política*, 1329a38-42.

⁵⁴⁹ POWELL, B.B. "Homer and Writing" In: MORRIS, I. & POWELL, B.B. (eds.) *A New Companion to Homer*. Leiden: Brill, 1997, p.3-4.

⁵⁵⁰ VIDAL-NAQUET, *op.cit.*, p.27-31;

⁵⁵¹ ARQUÍLOCO, Fr 38W.

⁵⁵² Heitor, quando percebe que vai morrer pelas mãos de Aquiles, diz: "Que eu não morra é de forma passiva e inglória, mas por ter feito/algo de grandioso, para que os vindouros de mim ouçam falar!". HOMERO, *Ilíada*, XXII.304-305. Para os espartanos, o escudo era símbolo de honra, tal como consta na frase das mães lacedemônias reproduzida por Plutarco, "Retorne com seu escudo, ou em cima dele".

aquela que faz com que os feitos sejam cantados para a posteridade. Ao contrário dos personagens homéricos, o eu lírico do poema de Arquíloco⁵⁵³ é um soldado profissional, mais um em meio aos flancos.

É importante percebermos que esses valores representados nos poemas homéricos não são aceitos sem questionamento pelos estratos sociais que começavam a ter acesso a armas e a colocar em xeque os ditames dos aristocratas. Com a revolução hoplítica é possível ver uma maior indagação do papel desempenhado pela nobreza nos assuntos comuns da cidade, uma vez que sua defesa agora recai nas mãos de um grupo muito mais amplo, que exige para si a extensão das prerrogativas administrativas que estavam, na Grécia Antiga, subsumidas às obrigações militares⁵⁵⁴. A ascensão de tiranos e legisladores a partir do século VII a.C demonstra não apenas a luta entre facções oligárquicas, mas também um maior envolvimento da comunidade nos negócios públicos. Ou melhor dizendo: percebemos que, se antes a gerência da *pólis* fazia parte dos assuntos pessoais dos aristocratas, a partir do século VII a.C isso se torna questão pública e, portanto, política. J.A.D. Tralbusi salienta ainda que a distância de status entre o camponês e o guerreiro, entre o centro urbano e a hinterlândia com a reforma hoplítica são bastante dirimidos: "é talvez o momento decisivo, do ponto de vista social, do escorregão de sentido que faz o termo *pólis*, não mais a altura fortificada, sede dos combatentes (doravante chamada de acrópole), mas o conjunto mais vasto do território e de seus habitantes, logo considerados *cidadãos*"⁵⁵⁵.

Outro autor em que percebemos esse descontentamento com os setores aristocráticos, bem como uma mudança na abrangência da palavra *areté* é Hesíodo. O poeta beócio não canta as realizações e a riqueza dos homens bem-nascidos dedicados à guerra, mas a vida campesina. A *areté* hesiódica é a do homem que labora a terra e vive de seus frutos. Enquanto a excelência, a glória e o reconhecimento do herói homérico são alcançadas na guerra e com a obtenção da recompensa (*geras*), a excelência do

Despojar-se do escudo era sinônimo de desgraça social. PLUTARCO, *Obras Morais*, 241. Ver também: VERNANT, J-P. "A "Beautiful Death" and the Disfigured Corpse in Homeric Epic" In: VERNANT, J-P. & ZEITLIN, F. (ed.) *Mortals and Imortals: Collected Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1992, p.50-52.

⁵⁵³ A importância da poesia de Arquíloco se dá principalmente por ele ter sido o primeiro autor grego a escrever baseando-se em suas experiências pessoais e suas emoções, e não sobre elementos da tradição oral. BARRON, J.P. & EASTERLING, P.E. "Elegy and Iambus" In: EASTERLING, P.E. & KENNEY, E.J. *The Cambridge History of Classical Literature, I: Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 [1985], p.117.

⁵⁵⁴ TRALBUSI, *op.cit.*, p.60.

⁵⁵⁵ *Idem, ibidem*.

homem comum só pode ser conquistada com o trabalho (*érgon*) guiado pelas noções de justiça (*diké*) e boa luta (*agathé éris*). Isso é corroborado pelo mito de Prometeu. À raça de ferro "os deuses darão duras angústias". Contudo, aos que trabalham e observam as "retas trocas", a esses são dadas as recompensas divinas: "em festa repartem os frutos do trabalho. A estes a terra dá muito alimento"⁵⁵⁶. A associação *areté/érgon* (virtude e trabalho) também está clara na famosa *passagem dos caminhos*:

(...) mui pronto o vício conquista multidões,
é muito fácil: seu caminho é plano e está logo ali.
Mas perante a virtude suor ordenaram os deuses
imortais. É longa e inclinada a subida até ele,
espinhosa no início, mas quando se chega ao topo
mais fácil se torna, ainda que seja difícil⁵⁵⁷.

Hesíodo acusa Perses de ferir a *diké* (justiça) como princípio⁵⁵⁸, uma vez que apela aos "reis comedores de presentes", bajulando-os para ter acesso a um novo quinhão da herança do pai de ambos. Há quem veja as reclamações de Hesíodo como mera questão pessoal⁵⁵⁹. Mas, dado o contexto de diversas cidades gregas nos séculos VII e VI a.C que passaram por *stasis* e viram-se sob o domínio de regimes autocráticos, ou tiveram que elaborar leis escritas e sofisticar seu sistema legal, repensando a participação política da população, estamos de acordo com aqueles que veem em Hesíodo a voz de uma camada da população grega que estava descontente com as intransigências dos grupos aristocráticos e suas disputas por expressões de poder e riqueza⁵⁶⁰. É importante lembrar que Creta, como vimos, escolhe se manter afastada do

⁵⁵⁶ HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v.47-235.

⁵⁵⁷ HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v.286-292.

⁵⁵⁸ Exploramos a questão da Justiça para os gregos em um outro momento. Através da análise de autores como Homero, Sólon, Hesíodo, Platão, Aristóteles e Isócrates pudemos traçar que, apesar de algumas diferenças, o conceito de Justiça (*diké*) permaneceu estável durante os períodos arcaico e clássico. Todos esses autores veem a justiça como meritocrática, geométrica e distributiva, sendo possível resumir suas concepções na máxima "dar a cada um aquilo que lhe pertence". Cf. VIRGOLINO, M.F. "Justiça, Hybris e Tirania em Atenas Arcaica e Clássica", *Hélade*, vol.3, n.1, p.63-88.

⁵⁵⁹ "Nós teríamos com o poema hesiódico a expressão de uma situação ocasional de dificuldade familiar, não a descrição de uma crise estrutural das comunidades gregas do VII século a. C." DUPLOY, A.; MARIAUD, O. & POLIGNAC, F. Sociétés Grecques du VII Siècle. In: ÉTIENNE, R. *La Méditerranée au VII Siècle av. J.-C.: Essais d'Analyses Archéologiques*. Paris: De Boccard, 2010, p.277. Discordamos dessa ideia, como já foi demonstrado inúmeras vezes ao longo do presente trabalho.

⁵⁶⁰ Dentre eles: ASHERI, D. *Distribuzioni di Terre nell'Antica Grecia*. Turim: Memorie dell'Accademia delle Scienze, 1966, p.67-72; AUSTIN & VIDAL-NAQUET, *op.cit.*, p.67-70; BALOT, R. *Greek Political Thought*. Londres: Blackwell, 2006, p.24-36; CARTLEDGE, *Ancient Greek Political Thought in Practice...*, p.41-54; LEFÈVRE, *op.cit.*, p.118-119, 127-1130; MOSSÉ, *Atenas: História de uma Democracia...*, p.19-23; SNODGRASS, *Archaic Greece...*, cap.3; TRALBUSI, J.A.D. *Ensaio Sobre a*

agón aristocrático, mas que esse caracteriza o mundo heleno. Esparta, por sua vez, militariza-se (assim como a aristocracia da Tessália), desenvolvendo uma cultura constantemente preparada para a guerra, subjulgando os messênios ao hilotismo. Tanto em Creta quanto na Lacedemônia as elites utilizaram a legislação a fim de manter o *status quo*.

O desprazer dos círculos bem-nascidos com as demandas desse novo grupo que conquista o acesso à política na *pólis* está marcado na poesia de Teógnis de Mégara no século VI a.C. Ele canta a Cirno os perigos que as atitudes da aristocracia geraram e a ascensão dos camponeses ao espaço urbano, recomendando a esse que não se relacione com os *kakoi* (maus, escória, inferiores)⁵⁶¹. Vejamos:

Fica sabendo essas coisas: não frequentes homens inferiores, liga-te sempre aos homens de bem; e com eles bebe, e come, e com eles senta-te, e agrada àqueles cujo poder é grande. Dos homens de bem aprenderás o bem; mas se com os inferiores te misturares, perderás até o teu espírito. Tendo aprendido esses princípios, convive com os homens de bem e, um dia, dirás que eu aconselho bem os meus amigos.

Cirno, esta cidade está prenhe, e temo que ela dê à luz um homem que castigue nossa sórdida insolência. Os cidadãos ainda são sensatos, mas os chefes atiram-se a uma grave depravação. Nenhuma cidade ainda, Cirno, homens de bem destruíram; mas quando agrada aos inferiores abandonarem-se à violência, corrompem o povo e concedem justiça aos injustos, visando a lucros particulares e poder; não esperes que essa cidade permaneça tranquila por muito tempo, mesmo se está em calmaria agora, quando a esses homens inferiores for isso o que agrada: lucros alcançados com o mal público. Por causa disso, há lutas civis, assassinatos entre compatriotas e também monarcas: que jamais tal situação agrade a esta cidade!

Cirno, esta cidade é ainda uma cidade, o povo, outro: os que antes não conheciam justiça nem leis, mas gastavam peles de cabra em torno de seus flancos, pastavam fora da cidade, como

Mobilização Política na Grécia Antiga. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p.52-57, 59-60; VERNANT, *As Origens do Pensamento Grego...*, p.78.

⁵⁶¹ D. Konstan resume bem a temática e o contexto dos *Theognidea*: em um período de *stasis*, uma aristocracia tradicional, considerada boa (*agathós/esthlós*) é desalojada do poder por um grupo social sem linhagem, mas possuidor de riqueza material. As categorias de bom e mau -*agathós* e *kakós*- referem-se tanto ao status quanto ao caráter na poesia de Teógnis. Essa perturbação nas relações entre os diferentes grupos econômicos/sociais e mesmo dentro deles abala o tecido social, pois os laços de amizade são rompidos e renovados de acordo com os interesses que estão aflorando na nova comunidade política. Os versos do poeta de Mégara aludem a cautela na qual os relacionamentos dentro da *pólis* deveriam se pautar no século VI a.C. KONSTAN, D. *A Amizade no Mundo Clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005, p.71-75.

cervos. E agora são os homens de bem, Polipaidés; os antes nobres, agora são inferiores. Quem suportaria essa visão?⁵⁶²

Resta claro, no trecho acima reproduzido, a antipatia ao acesso da população campesina rústica aos espaços urbanos e a vontade de manter uma "pureza" de status por parte de Teógnis, que prefere não estabelecer relações com os novos cidadãos e que urge seu amigo a seguir seu exemplo. Alceus de Mitilene também nos dá uma visão dessa elite que se opõe à ampliação do corpo cidadão⁵⁶³.

Do período arcaico (séculos VIII-VI a.C) ao clássico (V-IV a.C) percebe-se o questionamento da *areté* se deslocar da poesia para a filosofia, dos mitos para a cidade-estado. No *Menon*, o debate sobre a excelência ou *virtude*, como diversas vezes *areté* é traduzida nos diálogos platônicos, inicia-se com a famosa questão: como alguém pode adquirir excelência? Ao que Sócrates responde: o que seria a excelência?⁵⁶⁴. Assim como esse, outros textos platônicos trazem vários aristocratas procurando alcançar a *aristia* por meio de contatos com filósofos, retóricos e sofistas: Hipócrates no *Protágoras*, Calicles no *Górgias*. Crito preocupa-se com a educação de seu filho, Critóbulo, no *Eutidemo*. Tais recorrências demonstram a existência de um ambiente intelectual onde a excelência/virtude é um ideal entre os *kaloí kagathoi* (bem-nascidos). Eles não objetivam ser os melhores em batalha, mas na liderança política. O critério da proeminência e da dominância dos mais fracos pelos mais fortes, do *demos* pela aristocracia constantes em Homero ainda se fazem perceber nos *aristoi* que rodeavam Sócrates⁵⁶⁵.

Platão defende que o conhecimento deve ser recordado (*anamnesis*), despertado através da maiêutica. Ele é uma "lembrança de verdades que estão sempre presentes na alma, e não ao nosso alcance mental"⁵⁶⁶. A *areté* é "a capacidade humana de reservar para si o poder de se definir, e (...) dar esse poder a outros é a corrupção primeira da qual origina-se todas as outras formas de corrupção da pessoa"⁵⁶⁷. Para o filósofo, os

⁵⁶² TEÓGNIS, 33-60.

⁵⁶³ BALOT, *op.cit.*, p.35.

⁵⁶⁴ PLATÃO, *Menon*, 70a-71c.

⁵⁶⁵ MEYER, *op.cit.*, p.8-11.

⁵⁶⁶ MORGAN, M.L. "Plato and Greek Religion" In: KRAUT, R. (ed.) *Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p.236-237.

⁵⁶⁷ ANDERSON, D.E. *The Masks of Dionysos: A Commentary on Plato's Symposium*. Albany: State University of New York Press, 1993, p.22. N. Reshotko, ao tratar da *areté* em Platão, deixa claro que a excelência, em Platão, varia de indivíduo para indivíduo, estando conectada com a noção de justiça e de

atenienses estavam demais preocupados com riquezas e honrarias, enquanto a *areté* envolvia sabedoria e verdade, sendo o melhor estado para a alma⁵⁶⁸. E para viver bem e atingir esse bom estado (*eudaimonia*) é preciso buscar o conhecimento (*philosophiein*)⁵⁶⁹.

Já Aristóteles e Isócrates nos dão visões mais definidas sobre o que entendem ser a excelência/virtude. O último concorda com Platão em seus discursos: a *areté* não pode ser ensinada. Mas Isócrates⁵⁷⁰ acredita que a mesma possa ser aperfeiçoada, especialmente através da retórica. Contrariamente aos sofistas⁵⁷¹, ele enxergava sua *paideia* retórica como um serviço à *pólis*, um meio dos *aristoi* se tornarem mais hábeis no manejo dos negócios da cidade. Sem a presença dos letrados na administração da *pólis* não existiria justiça ou excelência na cidade, pois os dois elementos lhes seriam naturais⁵⁷².

Quanto ao estagirita, a *areté* é discutida largamente na *Ética a Nicômaco* e é equivalente à excelência da razão⁵⁷³. O termo, assim como em Platão, é usualmente traduzido como virtude e se localiza na alma (*psyché*). Aristóteles classifica a virtude em dois tipos: as *racionais* (dianoéticas), correspondentes à parte da alma (*psyché*) responsável pelos julgamentos e pela busca da verdade⁵⁷⁴, e as *éticas*, excelências construídas por exemplos bons e ruins⁵⁷⁵, abrigadas na alma vegetativa, possuída por todos os seres⁵⁷⁶. Ou seja: existem virtudes intelectuais e virtudes práticas⁵⁷⁷. Na

realizar aquilo em que a alma se adéqua. A exemplo da *República*, ela diz: "Platão procura a função e excelência de indivíduos da mesma forma que ele olha a função e a excelência de ferramentas. Facas são feitas de certos materiais que promovem sua função e as permitem serem excelentes no corte. (...) Aqueles que devem se tornar auxiliares e guardiões são distintos por suas habilidades mentais e físicas também. Assim, a república falha quando seus membros individuais fazem trabalhos para os quais eles não são adequados, mas acima de tudo quando as classes não mais interagem de acordo com suas excelências". RESHOTKO, N. "Excellence (virtue, aretê)" In: PRESS, G.A. *The Continuum Companion to Plato*. Londres: Continuum, 2012.p.173.

⁵⁶⁸ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 29d-e, 30a-b, 36c.

⁵⁶⁹ PLATÃO, *Eutífron*, 282d.

⁵⁷⁰ ISÓCRATES, *Antídose*, 187.

⁵⁷¹ O desenvolvimento da sofística é em si uma evidência da ampliação do acesso às instituições da *pólis*, no caso, aos tribunais. No *Protágoras*, o sofista que dá nome ao diálogo afirma ser possível o ensino da *areté*, que para os estratos aristocráticos era um elemento hereditário. Isso demonstra o questionamento do poder das elites tradicionais em Atenas. PLATÃO, *Protágoras*, 318e6-328d2.

⁵⁷² ISÓCRATES, *Aeropagítico*, 21-22.

⁵⁷³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1098a.

⁵⁷⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1103a1-10, 1138b35-1139a1.

⁵⁷⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1105b25-26.

⁵⁷⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1102b22

⁵⁷⁷ As virtudes éticas são tratadas no Livro II e correspondem às virtudes reconhecidas por Platão: coragem (*andreia*), justiça (*dikayosine*), temperança (*sophrosyne*), entre outras, tais como liberalidade/generosidade (*eleutheriotes*) e magnanimidade (*megalopsychia*). As virtudes racionais são apresentadas no Livro VI e incluem conhecimento (*episteme*), sabedoria (*sophia*) e prudência (*phronesis*).

filosofia aristotélica, o objetivo (*télos*) da vida humana é alcançar o bem viver (*eudaimonia*), que só é atingido caso siga-se um caminho de moderação. Tal como em Platão, não é a riqueza material que trará a *eudaimonia*, uma vez que essa pode se acabar com as vicissitudes da sorte⁵⁷⁸. O bem viver é, assim, construído numa vida pautada por atividades da alma segundo a virtude, no meio termo (*mesotes*) entre o exagero e a deficiência:

A excelência moral, então, é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria)⁵⁷⁹.

A noção de *areté* percorreu um longo caminho desde Homero até o período clássico. Se nos poemas épicos ela era associada à glória (*kléos*) e à observância dos deveres impostos pelo status social, ou seja, a *excelência* conseguida nas batalhas e na liderança do grupo aristocrático, com Aristóteles temos o elemento moral, a *areté* passa a ser *virtude*. Atos bons e justos levam a comportamentos e julgamentos bons e justos⁵⁸⁰, essenciais para atingir a *eudaimonia* na comunidade política. O que permanece como constante é a visão da *areté* como ápice da vida social. Nos poemas homéricos a atividade guerreira estava intrinsecamente relacionada à aristocracia e envolvia valores como honra (*timé*), vergonha (*aidós*) e competitividade (*agón*) entre os heróis, como já argumentamos. Destarte, as disputas atléticas assumem uma posição preponderante na *paideia* dos bem-nascidos, sendo exercícios para a defesa de sua honra (*timé*), de sua aptidão para o combate aos inimigos e a promoção de laços de camaradagem⁵⁸¹.

No período clássico, o ideal de "corpo são, mente sã" das elites é atingido através dos debates filosóficos e retóricos, bem como a frequência na *palaistra* para prática de atividades esportivas como o pugilato (*pygme*), corridas (*dromoi*) e o

⁵⁷⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1099b, 1100b.

⁵⁷⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1106b39-42.

⁵⁸⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1106a1-4.

⁵⁸¹ Na *Iliada* as competições atléticas são disputadas entre os *aristoi* e sempre se referem aos jogos fúnebres em honra a um herói morto em batalha. A mitologia afirmava que os Jogos Ístmicos teriam surgido como competição fúnebre ao herói Melicertes-Palaemon. PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.44.8, II.1.3. Não apenas as elites gregas promoviam disputas para honrar seus mortos: o mesmo ocorria com diversas outras culturas mediterrâneas, como os celtíberos. Ver: MARCO SIMÓN, F. "The Religions of the Iberian Peninsula" In: CHRISTENSEN, L.B.; HAMMER, O. & WARBURTON, D. *The Handbook of Religions in Ancient Europe*. Londres: Routledge, 2014.

pentlato (*pentlathon*), além de educação musical, sendo um dos primeiros espaços de contato dos jovens com o universo masculino da cidade. Mas, ao contrário do herói homérico estimulado pela competitividade, possuído pela *menis* (fúria)⁵⁸² e cuja a glória é passada para sua comunidade⁵⁸³, o cidadão da *pólis* clássica deve ter *sophrosyne* (temperança) para compor as falanges hoplíticas e lutar coesamente com outros membros de sua cidade.

Vemos o ideal agonístico também em contextos religiosos, não apenas nos festivais que envolviam disputas atléticas, frequentemente celebrados nos santuários pan-helênicos, mais ainda nas oferendas que eram neles dedicados e também ofertados nos espaços religiosos das *póleis*. Desde a idade do ferro esses locais passaram a ser foco de demonstrações de riqueza e vitórias, especialmente sob o formato de objetos em bronze⁵⁸⁴. No *Heraion* de Peracora, por exemplo, entre os artefatos mais antigos constam pequenos artigos em ouro, joias e vestígios de tecidos⁵⁸⁵. Em Pausânias vemos que, com o passar do tempo, os santuários tornaram-se atrativos não apenas aos que desejavam fazer preces e realizar cerimônias aos deuses, mas também a visitantes de outros locais, uma vez que a deposição de objetos os tornaram locais semelhantes aos nossos museus⁵⁸⁶, recheados como estavam de estátuas, vasos, trípodes e outras dedicações. Não nos alongaremos sobre o assunto, uma vez que já tratamos disso em outra ocasião⁵⁸⁷.

Legisladores e tiranos se tornam fenômenos recorrentes na Grécia nessa época de mudanças e transformações de uma política restrita à aristocracia para um clamor por maior acesso à cidadania⁵⁸⁸. Como membros da elite que se afirmava guerreira, aos tiranos era necessário firmar seu poder em batalha e sua capacidade de reger os negócios da cidade, de ser "o melhor entre os melhores". Uma vez nessa posição

⁵⁸² HOMERO, *Ilíada*, XXII.310-315, XXIV.395-400.

⁵⁸³ FOUCHARD, A. *Aristocratie et Démocratie: Idéologies et Sociétés en Grèce Ancienne*. Paris: Les Belles Lettres/Annales Littéraires de L'Université de Franche-Comte, 1997, p.43.

⁵⁸⁴ MORRIS, I. "The Art of Citizenship" In: LANGDON, S. *New Light on a Dark Age: Exploring the Culture of Geometric Greece*. Columbia: University of Missouri Press, 1997, p.33.

⁵⁸⁵ MORGAN, C. "The Evolution of a Sacral 'Landscape': Isthmia, Perachora and the Early Corinthian State" In: ALCOCK, S.E & OSBORNE, R. *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Places in ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 125-131.

⁵⁸⁶ No *Ion*, de Eurípedes, o personagem principal questiona Creusa se ela está em Delfos para consultar o oráculo ou para apreciar o santuário. EURÍPIDES, *Ion*, v.301.

⁵⁸⁷ VIRGOLINO, M.F. "Oferendas Votivas e Agón no Santuário a Deméter e Koré em Acrocorinto" In: MOTTA et al. (org.) *Diálogos com a História 2: Trabalhos Apresentados na 3ª Semana de História da UFF (Março de 2015)*. Niterói: PPGHistória-UFF, 2016.

⁵⁸⁸ Contudo, devemos ser cautelosos e não ver a tirania como um "regime de transição", uma vez que tiranos existiram tanto no período arcaico quanto no clássico, o que exploraremos mais adiante.

privilegiada, os tiranos -e também os legisladores-, contudo, deviam mostrar ao *demós* uma faceta benévola e conciliadora, sendo executores da *dike* (justiça) e promotores de fama e riqueza para sua *pólis*. Vejamos, então, o que diferencia esses tipos de figuras políticas.

Capítulo V. "Outros Nomes, Mesmos Perfumes": *Basileis, Nomothetai e Tyrannoi*

O período arcaico é talvez o mais importante período na história grega.

M. Austin & P. Vidal-Naquet, *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*

Meu inimigo é apenas o teu nome. Continuarias sendo o que és, se acaso Montecchio tu não fosses. Que é Montecchio? Não será mão, nem pé, nem braço ou rosto, nem parte alguma que pertença ao corpo. Sê outro nome. Que há num simples nome? O que chamamos rosa, sob uma outra designação teria igual perfume. Assim Romeu, se não tivesse o nome de Romeu, conservaria a tão preciosa perfeição que dele é sem esse título.

W. Shakespeare, *Romeu e Julieta*, Ato II, Cena II

Poderíamos pensar "ora, mas o que o trecho de *Romeu e Julieta* acima citado tem a ver com um capítulo cuja proposta é tratar de cultura política na Grécia arcaica?". Além da grande influência dos clássicos greco-romanos sobre a obra shakesperiana, trata-se de uma boa discussão sobre *representação*: nome e essência estão ligados? Numa época como a nossa, onde aventam discursos afirmando que o fascismo era de esquerda por possuir o termo socialista na nomenclatura do partido nazista alemão⁵⁸⁹, é preciso que os historiadores atentem às palavras com mais afinco. Destarte, questionamo-nos sobre os significados de termos como *basileis*, *tyrannoi* e *nomothetai* e em quais circunstâncias esses homens passam a desempenhar um papel relevante em sua *pólis*. Começaremos pelos legisladores -*nomothetai*- e pela noção de lei e justiça no período arcaico.

V.1. "Os Veneráveis Fundamentos da Justiça": Legisladores, *Nomos*, *Themis* e a Ordenação do Cosmo

Esses dois tipos de homem causam perturbação a qualquer forma de governo sob a qual vivam, como ocorre no corpo com a fleuma e a bile. Com esses dois humores é necessário que, já de longe, o bom médico e o legislador da cidade e, não menos, o sábio apicultor tomem cuidado, sobretudo para evitar, tão

⁵⁸⁹ *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (NSDAP), no original alemão.

rapidamente quanto possível, que venham a nascer e, se nascerem, sejam eliminados com seus favos e tudo⁵⁹⁰.

No trecho acima, Platão compara o legislador a um médico. Uma analogia de mesmo tipo é feita nas *Leis*⁵⁹¹, especialmente no Livro IV. O tirano é retratado como um "médico de escravos", que apenas dá ordens e ameaça a desobediência com punições⁵⁹². Ora, se a *pólis* é equivalente à alma⁵⁹³ e a tirania é tratada como "última doença da cidade"⁵⁹⁴, não é de nos surpreender que essa figura -o legislador- escolhida para solucionar o *agón* do corpo político seja tratada como bom terapeuta e que o conjunto de regras elaborado por ele como seja visto como remédio para as futuras gerações⁵⁹⁵. Para Platão, a diferença entre o legislador e o tirano se dá pelo *consenso*, persuasão e pela docilidade com que o primeiro prepara a cidade para receber as leis⁵⁹⁶, que devem ser expressões da sabedoria demiúrgica e exemplo da excelência da razão⁵⁹⁷, enquanto o segundo esperaria que suas ordens fossem seguidas sem questionamentos e sem que a cidade fosse educada para o exercício da justiça⁵⁹⁸. E ao passo que o legislador sai de sua cidade a fim de que suas leis sejam administradas pelo corpo político⁵⁹⁹, o tirano busca perpetuar sua família no poder.

Platão vislumbra legisladores e tiranos possuindo uma principal característica em comum: ambos são advindos da necessidade de organizar a cidade, dotá-la de regras que regulem seu cotidiano⁶⁰⁰. Conforme tratamos anteriormente, a gênese da cidade-estado grega está calcada na *stasis*, nos conflitos que permeiam as aristocracias gregas e seus valores. O legislador se configurará num árbitro, um mediador, alguém que por sua suposta neutralidade e sabedoria será capaz de trazer equilíbrio à comunidade⁶⁰¹. No caso colonial, de onde se reportam os primeiros conjuntos legais, o legislador também

⁵⁹⁰ PLATÃO, *República*, 564c.

⁵⁹¹ PLATÃO, *Leis*, 720-723.

⁵⁹² PLATÃO, *Leis*, 720a-c, 722d-e.

⁵⁹³ PLATÃO, *República*, 580d.

⁵⁹⁴ PLATÃO, *República*, 544c-d.

⁵⁹⁵ NIGHTINGALE, A.W. "Plato's Lawcode in Context: Rule by Written Law in Athens and Magnesia" In: BROOKS, R. O. (ed.) *Plato and Modern Law*. Abingdon: Routledge, 2016, p.482-484.

⁵⁹⁶ PLATÃO, *Leis*, 645a6, 720a.

⁵⁹⁷ MEYER, S.S. "Platão e a Lei" In: BENSON, H.H. (ed.) *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011, p.358-360.

⁵⁹⁸ PLATÃO, *Leis*, 687d-688d, 701d.

⁵⁹⁹ LEWIS, *Early Greek Lawgivers...*, p.41.

⁶⁰⁰ PLATÃO, *Leis*, 673e4, 688a2, 875d4, 966e-967c

⁶⁰¹ LEWIS, *Early Greek Lawgivers...*, p.27.

tem função fundadora, pois lança as bases da organização do aparato cívico, moldando o corpo político ao estabelecer uma *politeia*, uma constituição.

Como era muito comum na tradição helênica, há diversas ideias sobre como ocorre a gênese das leis. Nas *Leis* de Platão elas seriam de origem cretense, dadas por Zeus, ou então oriundas de Esparta e conferidas por Apolo⁶⁰². Mas, como historiadores, devemos nos abster dos mitos das origens⁶⁰³ e pensar o que significavam essas codificações para a Grécia arcaica. A maioria das normas escritas gregas que chegaram até nós são oriundas de Atenas ou de Górtina e versam mais sobre questões processuais que substanciais⁶⁰⁴. Ou seja: tratam mais dos procedimentos dos tribunais, de seu funcionamento que dos critérios de definição do que hoje entendemos como tipificação legal. Conforme afirma M. Gagarin, os juízes helênicos tinham bastante liberdade para preencher as lacunas nas legislações, de modo que os tribunais também funcionavam como órgãos legislativos⁶⁰⁵. A lei na Grécia era adaptada a seu cotidiano, mesmo havendo o esforço de escrevê-las e dispô-las ao conhecimento geral da sociedade a partir do século VII a.C. Entretanto, nossa preocupação aqui não é dar conta das minúcias acerca dos procedimentos dos tribunais helênicos e sim entender suas visões sobre como era possível atingir justiça e estabilidade no convívio social.

Quanto à ideia de justiça para os helenos dos períodos arcaico e clássico, a exploramos em uma outra ocasião⁶⁰⁶, de forma que resumiremos as conclusões às quais chegamos quando realizamos aquela pesquisa: W. Jaeger aponta que, na literatura arcaica, temos que justiça é sinônimo de "aquilo que é correto"⁶⁰⁷, ou seja, tem um sentido de procedimento legal, uma série de atos que devem ser corretamente performados, um rito⁶⁰⁸. Nas palavras do helenista alemão, em Homero há

A identificação da vontade divina de Zeus com a ideia do direito e a criação de uma nova personagem divina, *Diké*, tão intimamente ligada a Zeus, o deus supremo, são a imediata consequência da força religiosa e da seriedade moral com que a classe camponesa nascente e os habitantes da cidade sentiram a exigência da proteção do direito⁶⁰⁹.

⁶⁰² PLATÃO, *Leis*, 624a.

⁶⁰³ BLOCH, *op.cit.*, p.56-60.

⁶⁰⁴ GAGARIN, M. "The Unity of Greek Law" In: GAGARIN, M. & p.34-35.

⁶⁰⁵ *Idem*, p.35.

⁶⁰⁶ VIRGOLINO, *Justiça, Hybris e Tirania em Atenas Arcaica e Clássica...*, p.67-85.

⁶⁰⁷ S. D. Sullivan também compartilha desse entendimento. Ver: SULLIVAN, S.D. *Psychological and Ethical Ideas: What Early Greeks Say*. Leiden: Brill, 1995, p.175.

⁶⁰⁸ SEALEY, *The Justice of the Greeks...*, p.138.

⁶⁰⁹ JAEGER, W. *Paideia: a Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p.98.

Em Homero, *Diké* está intrinsecamente associada aos dizeres de justiça, aos julgamentos e à solução de contendas. Zeus pune aqueles que "na assembleia proferem sentenças judiciais tortas"⁶¹⁰. Minos porta um cetro dourado em sua mão e julga os mortos no Hades⁶¹¹. Gagarin complementa isso, explicitando que *Diké* não envolve apenas o procedimento, mas também o resultado, a sentença⁶¹². Contudo, a ideia de justiça para os gregos não se relaciona apenas a proceder corretamente, mas também sobre a reflexão acerca do que é correto. Essa é uma ideia que permaneceu bastante estável durante a Grécia arcaica e clássica: o certo é "dar a cada um aquilo que lhe cabe"⁶¹³. Os deuses possuem suas prerrogativas: mesmo que Zeus seja a divindade que garante a ordenação do cosmo⁶¹⁴, ele sabe que é preciso dividir e delegar tarefas aos outros deuses para que esse equilíbrio seja mantido, caso contrário há o ferimento da *timé* (honra) alheia⁶¹⁵. Divindades e homens compartilham estruturas sociopolíticas e valores morais semelhantes⁶¹⁶, valores esses que se opõem e se complementam, formando um sistema complexo de preceitos morais e éticos. Em Hesíodo a justiça é o principal tema a ser tratado tanto na *Teogonia*, onde a ascensão de Zeus organiza o universo, trazendo justiça a deuses e homens⁶¹⁷, tornando-o estável e imutável⁶¹⁸, quanto em *Os Trabalhos e os Dias*, no qual o poeta urge seu irmão a não ser injusto cobiçando aquilo que não é seu⁶¹⁹, que tenha consciência do que é certo, do que lhe cabe. Em ambos os poemas *Diké* opõem-se à *hybris* (insolência, desmedida), isto é, à ideia de se conceber muito superior a outrem, de forma que lhe retire sua devida porção em honra⁶²⁰.

Isso persiste na poesia soloniana, como podemos ver no seguinte trecho:

⁶¹⁰ HOMERO, *Ilíada*, XVI.387.

⁶¹¹ HOMERO, *Odisseia*, XI.568-571.

⁶¹² GAGARIN, *Early Greek Law...*, p.100.

⁶¹³ SULLIVAN, *op.cit.*, p.75.

⁶¹⁴ "(...) uma ordem que se afirma mediante a definição de limites, a circunscrição de domínios diferenciados, a operação de distinções e o concerto de relações; um arranjo que estrutura e mantém em equilíbrio um universo bem configurado". SERRA, O. & MARTINELLI, M. "A Mãe, a Moça, a Morte e o Mundo" In: HOMERO. *Hino Homérico II: a Deméter*. São Paulo: Odysseus, 2009, p.290.

⁶¹⁵ HOMERO, *Ilíada*, XV.185-199; HESÍODO, *Teogonia*, v.510-616.

⁶¹⁶ NADDAF, G. *The Greek Concept of Nature*. Albany: The State University of New York Press, 2005, p.55.

⁶¹⁷ HESÍODO, *Teogonia*, v.901-903.

⁶¹⁸ SCULLY, S. *Hesiod's Theogony: From Near Eastern Creation Myths to Paradise Lost*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p.146.

⁶¹⁹ HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v.213-221.

⁶²⁰ CAIRNS, D.L. "Hybris, Dishonour, and Thinking Big", *JHS*, Vol. 116, 1996, p. 1-32.

Ao povo, realmente, concedi tanto privilégio quanto lhe bastasse,
não lhe retirando nem acrescentando honra;
os que tinham poder e, por suas riquezas, eram admiráveis,
também a estes garanti que nenhum insulto recebessem;
de pé, lançando sobre ambos um forte escudo,
não permiti que nenhum dos dois vencesse injustamente⁶²¹.

Destarte, a Sólon caberia resolver as querelas na cidade sem que se retirassem as prerrogativas de cada grupo social. Mas quais seriam essas? Mesmo com grande parte da população sendo iletrada era preciso que as regras que guiavam as relações sociais ficassem visíveis a toda a comunidade, demonstrando a confiança depositada nas mãos daquele legislador para a resolução de seus conflitos, marcando os limites de atuação do *dêmos* e dos que detinham a competência de julgar as demandas do corpo social. V. Parker faz uma distinção entre Lei e Decreto: enquanto o último era um ato das assembleias, podendo ser revogado ou substituído por ela a qualquer momento, a Lei era, por sua vez, permanente, comissionada e não podia ser alterada a não ser que se chamasse um novo legislador⁶²², como o que ocorre com Sólon, convocado para solucionar uma situação para a qual o código draconiano não mais dava conta. Essa visão é um pouco limitada e não esclarece muito sobre as diferenças entre leis escritas e não escritas na Grécia Antiga. Verifiquemos, então, as diferenças entre *Nomos* e *Themis*.

Nomos, nos diz Gagarin, significava tanto "lei" quanto "costume" ou "modo de agir"⁶²³. Para J.D. Lewis, trata-se de uma ideia com dois sentidos, um *lato*, implicando padrões e ou regras gerais das quais certas decisões derivam, e outro *stricto*, como o usado por Hesíodo, indicando que homens e animais agem de modos diferentes: os primeiros por esforço produtivo, deliberação e justiça, os últimos por impulso⁶²⁴. Já *Themis* é a personificação divina do "procedimento regular", conforme diz M. Finley⁶²⁵, sendo o "costume, a tradição, os hábitos populares, os usos"⁶²⁶. Em Hesíodo, a *Themis*

⁶²¹ SÓLON, Fr 5W.

⁶²² PARKER, V. "Tyrants and Lawgivers" In: SHAPIRO, *op.cit.*, p.15.

⁶²³ GAGARIN, *op.cit.*, p.53.

⁶²⁴ LEWIS, *Early Greek Lawgivers...*, p.30.

⁶²⁵ FINLEY, M. *O Mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, 1982, p.107.

⁶²⁶ *Idem*, p.78.

configura-se em uma noção mais ampla, da qual derivam a Paz (*Eirene*), a Boa Ordem (*Eunomia*) e a Justiça (*Diké*)⁶²⁷. Nas palavras de Lewis:

Nomos é a lei -e *nomoi* as leis- que as pessoas observam de forma a viver de uma forma justa e ordenada. O legislador -que estabelece os *thesmoi* e *nomoi*- irá basear seus estatutos e leis em uma certa concepção de *diké*, e vai pedir a seus companheiros para que se habituem a seguir suas leis⁶²⁸.

Temos, então, que *Themis* é um conceito mais amplo que *Diké*, envolvendo toda uma ordem entendida como natural e antecessora aos dizeres de justiça dos homens. Aliás, é por causa dela que os homens sabem o que é a justiça, o que lhes cabe na repartição do mundo⁶²⁹. Na *Odisseia* ela, juntamente com Zeus, "dispersa e convoca as assembleias dos homens"⁶³⁰. *Themis* é, enfim, a designação de como as coisas devem ser, do próprio equilíbrio cósmico, das leis divinas ou, simplesmente, da *constância do mundo*⁶³¹. Ela é a segunda esposa de Zeus, mãe das Estações (Horas) e das Moiras, além da Paz (*Eirene*), Justiça (*Diké*) e Boa Ordem (*Eunomia*), como mencionado. Isto é: *Themis* é a que gerou não apenas a ordem natural (representada pelas Estações), mas também as entidades responsáveis pelo destino dos homens, as Moiras -Klotho (Fiandeira), Lachesis (Sorteadora) e Atropos (Inflexível).

Ésquilo faz dela a mãe de Prometeu⁶³², o titã que retira a humanidade de seu estado de selvageria e lhes traz o fogo, que lhe permite cozinhar os alimentos⁶³³ e representa o acesso ao conhecimento⁶³⁴. Seu talento para a profecia -sendo a portadora

⁶²⁷ HESÍODO, *Teogonia*, 901-902.

⁶²⁸ LEWIS, *op.cit.*, p.31-32.

⁶²⁹ "*Themis*, o mito nos conta, foi a primeira a introduzir profecias, sacrifícios e as ordenanças que se referem aos deuses, e a instruir os homens na obediência às leis e a paz. Consequentemente, os homens que preservam o que é sagrado aos deuses e às leis humanas são chamados *thesmophylakes* (guardiães das leis) e legisladores (*thesmothetai*) e dizemos que Apolo, no momento em que ele responde aos oráculos, está "emitindo leis e ordenanças" (*themisteuein*), em vista do fato que *Themis* foi a descobridora das profecias oraculares". DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, V.67.3.

⁶³⁰ HOMERO, *Odisseia*, II.68-69.

⁶³¹ GRIMAL, P. *Mitologia Grega*. Porto Alegre: LP&M, 2013, p.59.

⁶³² ÉSKUILO, *Prometeu Acorrentado*, v.8, 211, 873.

⁶³³ Sobre o sacrifício como representação da ordem humana, ver: DETIENNE, M. "Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice" In: VERNANT, J-P. & DETIENNE, M. *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

⁶³⁴ Na leitura clássica do mito realizada por J-P. Vernant, os feitos de Prometeus estabelecem o ritual do sacrifício, ato fundador da ordem humana, separando homens e deuses de modo irrevogável e fundando o ciclo de nascimento-crescimento-reprodução-morte que caracterizaria a vida humana. Nas palavras do helenista: "Epimeteus foi o primeiro a receber sob seu teto (*hupedekto*) a *gyné parthenos*, a mulher virgem moldada por Zeus. Então, no contexto do nosso mito, é o primeiro casamento que é representado

do oráculo de Delfos como sucessora de Gaia e antecessora de Apolo⁶³⁵ - a coloca como um princípio que contém *mutabilidade dentro da imutabilidade*: as estações se transformam, mas essa é uma mudança previsível, estando dentro de uma ordem cíclica, na qual o ponto de partida se torna o de retorno. Ao alertar Zeus para que não se case com Thétis, pois o filho que dela nascer será maior que seu pai⁶³⁶, *Themis* coloca fim à sucessão das gerações de deuses que causavam desordem no mundo: ao ingerir Méti (Astúcia), ele se torna um "andrógino perfeito, e não um disforme emasculado"⁶³⁷ como Cronos ou Ouranos. Ele passa a conter em si tanto o que é masculino quanto o que é feminino. Sua filha, Athená,

é uma virgem, ou seja, uma deusa que não irá produzir ameaça ao *status quo*. Por fim, ao ingerir a esposa grávida do primeiro filho, ele bloqueou a previsão de que, depois de Athena, Astúcia geraria um filho mais forte que o pai. Pela primeira vez, o rei dos deuses consegue "desparir" de forma perfeita e acabada⁶³⁸.

Um dos epítetos de Deméter e Koré - *Thesmophoros* ou *Thesmophoroi* - conecta as duas deusas à *Themis* e à ordem divina. Tratam-se de termos de difícil tradução. S. G. Cole interpreta da seguinte maneira: "*the one who carries what has been set down*"⁶³⁹, isto é, "aquela que carrega/porta o que foi fixado". No caso, o que foi fixado por *Themis* e por Zeus é a ordenação do cosmo, as leis divinas que regem homens e deuses. As duas deusas representam o mundo agrícola, a reprodução legítima das famílias⁶⁴⁰ e os ciclos de nascimento e morte. Ou seja: os deveres humanos para

pela criação da mulher. Como uma instituição humana inaugurando a vida conjugal, com a fundação do sacrifício sangrento, o fogo roubado pelo titã, o cultivo do grão e a instituição do trabalho, esse casamento age para determinar a condição do homem desde os tempos em Mecone quando, por causa de Prometeus, a separação entre homens e mortais foi feita sob o signo da Eris". VERNANT, J-P. "At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of Sacrifice" In: VERNANT, J-P. & DETIENNE, M. *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p.70. Ver também: VERNANT, J-P. "Le Mythe Prométhéen Chez Hésiode" In: VERNANT, J-P. *Mythe et Société en Grèce Ancienne*. Paris: Maspero, 1974.

⁶³⁵ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, X.5.3; ÉSQUILO, *As Eumênides*, v.1-6.

⁶³⁶ PSEUDO-APOLODORO, *Biblioteca*, III.168.

⁶³⁷ WERNER, *Introdução...*, p.23.

⁶³⁸ *Idem, ibidem*.

⁶³⁹ Cf. COLE, S. G. "Demeter in the Greek City and its Countryside". In: BUXTON, R. (org.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p.136-137.

⁶⁴⁰ Um dos primeiros registros do termo *thesmos/thesmon* está na *Odisseia*, XXIII.263, quando Penélope e Odysseus juntos vão para o leito, tendo o sentido de ritual nupcial, ou seja: ao contrário das relações com Circe e Calipso, as de Penélope e Odysseus são legítimas, são a consumação do casamento

com a *physis* e a manutenção da cidade. O escoliasta de Luciano coloca a questão do seguinte modo: "Deméter é nomeada *Thesmophoros* pois estabeleceu as leis ou *thesmoi* de acordo com as quais o homem deve trabalhar para ter sua comida"⁶⁴¹. Voltaremos a isso mais adiante neste trabalho.

W. Jaeger resume as diferenças entre *Diké* e *Themis* da seguinte maneira: "enquanto *Themis* refere-se principalmente à autoridade do direito, à sua legalidade e à sua validade, *Diké* significa o cumprimento da justiça"⁶⁴². Em Hesíodo vemos que, no século VII a.C, os "reis comedores de presentes" (*dorophagous*) -que seriam os responsáveis por realizar a *Diké*, dando retas sentenças para que houvesse a manutenção da *Themis* não cumprem o que é devido, recaindo em *hybris* (insolência)⁶⁴³. É para que o balanço seja restaurado, para que exista constância no mundo que são chamados os legisladores, a fim de transformar *thesmoi* em *nomoi*, garantindo um bom *ethos* para a cidade. Para a tradição grega, o primeiro a realizar tal feito sob a forma escrita foi Zaleucos de Locri por volta de 663-662 a.C⁶⁴⁴. As inscrições legais de Dreros também datam da segunda metade do século VII a.C. A novidade espalhou-se rapidamente pelas cidades gregas, sendo Esparta uma notória exceção: suas *Megale Rhetra* não podiam ser colocadas em meio material, devendo ser praticadas nos costumes e tradições de seus homens e mulheres⁶⁴⁵.

É possível traçar uma verdadeira rede de trocas de conhecimentos legais na Hélade a partir do século VII a.C quando consideramos os legisladores: Zaleucos teria sido discípulo de Thaletas de Creta, que também teria ensinado a Licurgo de Esparta⁶⁴⁶, como já abordamos. Carondas de Catana estabelece as leis dessa *pólis* no fim do século VII a.C e sua legislação impacta várias *póleis* fundadas pelos calcídios: Naxos, Zancle, Mylae, Himera, Regium, Cumas, além de Mazaka, na Capadócia⁶⁴⁷. Filolaus de Corinto foi legislar em Tebas⁶⁴⁸. Faleias da Calcedônia (na Ásia Menor) teria influenciado as

reconhecido pela comunidade. M. Detienne também diz que o epíteto *Thesmophoros* diz respeito à fecundidade feminina e os preceitos da vida social. DETIENNE, *The Gardens of Adonis...*, p.81.

⁶⁴¹ LUCIANO DE SAMÓSATA, *Diálogos de Prostitutas*, II.1.

⁶⁴² JAEGER, *op.cit.*, p.135.

⁶⁴³ HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v.35-40.

⁶⁴⁴ ESTRABÃO, *Geografia*, VI.1.8.

⁶⁴⁵ GAGARIN, *Early Greek Law...*, p.52-57.

⁶⁴⁶ Aristóteles diz que essa associação é cronologicamente impossível. ARISTÓTELES, *Política*, 1274a21-40.

⁶⁴⁷ LEWIS, *Early Greek Lawgivers...*, p.78; ARISTÓTELES, *Política*, 1274b5-8.

⁶⁴⁸ ARISTÓTELES, *Política*, 1274a34-1274b5.

visões de Platão sobre sua *Callipolis*⁶⁴⁹. Demonax de Mantinea (na Arcádia) reformou a legislação de Cirene (na atual Líbia). Temos, portanto, esses homens circulando pelo Mediterrâneo, levando e adaptando práticas políticas, religiosas e ideias sobre a organização da sociedade que culminam nas visões sobre os regimes ideais contidos em autores como Platão e Aristóteles no período clássico. Uma preocupação em solucionar suas disputas internas levou diversas localidades gregas a pedirem auxílio ou se inspirarem nas experiências de outras comunidades políticas, o que nos ajuda a perceber como já em meados do século VI a.C os gregos percebiam-se como um mesmo povo, compartilhando língua, deuses e costumes.

V.2. "Possuir a Força de um Gigante": Autocratas e Como Eles Eram Vistos

(...) Quando se aproximaram da costa litorânea da Hélade, observaram-na e escreveram tudo o que viram, depois de terem observado todas as suas características e os seus territórios mais célebres, foram para Taras, na região da Itália. Nesse local, Aristofilides, rei dos tarentinos (*ton Tarantinon ho basileus*) pela complacência de Democedes, Aristofilides ordenou que os timões fossem retirados das naus medas, e capturou os próprios persas, e porque foram considerados espíões, foram aprisionados.

Heródoto, *Histórias*, III.136

No trecho acima, Heródoto chama Aristofilides de Taranto de *basileus*, termo comumente traduzido como *rei*. Sendo Taranto uma *pólis* fundada por Esparta no século VIII a.C, é bem provável que a primeira forma de governo ali adotada fosse a monarquia. Todavia, não sabemos se Aristofilides herdou o poder que o permitia governar ou, como ocorreu em diversas cidades, tomou-o para si. O historiador de Halicarnasso utiliza os termos *basileus* e *tyrannos* de forma não muito precisa⁶⁵⁰: em

⁶⁴⁹ ARISTÓTELES, *Política*, 1274b8-14.

⁶⁵⁰ Essa visão é compartilhada por, dentre outros: MITCHEL, L. *The Heroic Rulers of Archaic and Classical Greece*. Londres: Bloomsbury, 2013, p.3-7, 23; PARKER, *op.cit.*, p.15; F. Hartog defende ainda que, em Heródoto, o tirano é um espelho do Grande Rei persa, sendo *despótes*, "um fator de desordem no *kosmos*". Tanto o rei quanto o tirano são para Heródoto, afirma Hartog, elementos supressores de liberdade. HARTOG, F. *O Espelho de Heródoto: Ensaio Sobre a Representação do Outro*. Belo Horizonte: UFMG, 2014, p.349-354, 358-359.

um momento coloca no rol dos tiranos Filocipros, rei de uma cidade cipriota⁶⁵¹ e ao comentar os oráculos proferidos em relação a Cípselos, esse é chamado de *basileus*⁶⁵², demonstrando que, no início do século V a.C, a linha que separava *tyrannoi* e *basileis* ainda era muito tênue⁶⁵³. K.A. Morgan explicita que um tirano podia ser chamado de *tyrannos*, *basileus* ou de *aisymnetes*⁶⁵⁴. Aristóteles, mesmo no século IV a.C e com a classificação do mundo que é típica de sua filosofia, separa *tyrannoi* e *basileis* de maneira nebulosa, em nosso entender, chegando mesmo a dizer que algumas monarquias se tornaram tiranias⁶⁵⁵, como veremos adiante. Sófocles, no centênio anterior, escreve Οιδίπους Τύραννος, ou seja, *Édipo Tirano*⁶⁵⁶, sendo que o personagem não possui características vilanescas ou puramente negativas que atribuímos hoje ao termo *tirano*. Isócrates também não é muito preciso em sua distinção entre *basileia*, *monarkhia* e *tyrannis*⁶⁵⁷. Quais seriam, então, as características que diferenciavam essas figuras durante o período arcaico, se é que elas existem?

Xerxes transformou a maneira como os gregos percebiam a autocracia: "após a invasão persa, a monarquia seria ligada ao despotismo oriental e à ameaça à liberdade grega"⁶⁵⁸. Platão e Aristóteles fazem uma defesa da monarquia, mas devemos lembrar que seus alunos e sua audiência não se constituíam do *plêthos*. Eles não falavam para as multidões, não são oradores. Os ouvidos atentos às suas lições eram os dos abastados da *pólis*, especialmente os que ainda se apegavam ao ideal homérico de ser "o melhor entre os melhores"⁶⁵⁹. Não nos esqueçamos que o estagirita foi mestre de Alexandre Magno. Que, por sua vez, espelhava-se nos feitos de Agamêmnon, e cuja família reclamava para

⁶⁵¹ HERÓDOTO, *Histórias*, V.132.2

⁶⁵² HERÓDOTO, *Histórias*, V.92.

⁶⁵³ PARKER, *op.cit.*, p.15; CONNOR, *Tyrannis Polis...*

⁶⁵⁴ MORGAN, K.A. *Pindar and the Construction of Syracusan Monarchy in the Fifth Century B.C.* Oxford: Oxford University Press, 2015, p.80.

⁶⁵⁵ ARISTÓTELES, *Política*, 1313a; PARKER, *op.cit.*, p.16.

⁶⁵⁶ Conforme nos mostra a *Poética*, inicialmente a peça chamava-se apenas *Édipo* (Οιδίπους). A designação *Édipo Tirano* deve ter sido estabelecida para distingui-la de *Édipo em Colono*. Acredita-se que tenha sido encenada pela primeira vez por volta de 429 a.C, conforme estabelecido por B.M. Knox. KNOX, B.M. "The Dating of the Oedipus Tyrannos of Sophocles", *AJP*, vol.77, n.2, 1956, p.133-147. ARISTÓTELES, *Poética*, 1542a, 1453a-1455a, 1460a.

⁶⁵⁷ MORGAN, K. A. "The Tyranny of the Audience in Plato and Isocrates" In: MORGAN, K. A. (org.). *Popular Tyranny*. Austin: University of Texas Press, 2003, p.183-184.

⁶⁵⁸ *Idem*. *Pindar and the Construction of Syracusan ...*, p.4.

⁶⁵⁹ Entre os nomes que figuram nos diálogos platônicos como compo do círculo de Sócrates há o de vários aristocratas, a começar por Alcibíades, do clã dos Alcmeônidas. Também merecem menção Crítias, um dos Trinta Tiranos, Xenofonte, que era de família abastada, além de Critóbolos, filho de Crito, cuja mulher era de família eupátrida. De acordo com Diógenes Laércio, o próprio Platão era de família aristocrática: sua mãe, Perictione, era descendente de Sólon e seu pai teria como ascendente Codros, rei mítico ateniense. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, III.1; NAILS, D. *The People of Plato: a Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett, 2002.

si ascendência divina⁶⁶⁰. A constituição espartana, com sua composição mista⁶⁶¹ e elogio à austeridade era largamente apreciada por aristocratas helênicos como Címon⁶⁶², Políbio⁶⁶³, Crítias⁶⁶⁴ e Xenofonte⁶⁶⁵, que ressaltam a estabilidade da sociedade lacedemônia, alcançada por meio de seu militarismo⁶⁶⁶ e ênfase em agricultura (em oposição ao estímulo ao comércio na Atenas clássica). Platão afirma que as constituições de Esparta e de Creta eram admiradas por muitos⁶⁶⁷ e Aristóteles nos diz que o verdadeiro homem de vida pública estuda a virtude (*areté*), vide os legisladores em Creta e em Esparta, bem como outros *nomothestai*⁶⁶⁸. Tanto Esparta quanto Creta refrearam-se de trocas comerciais com outras cidades gregas e também evitaram a exposição de luxo e riqueza⁶⁶⁹, o que provocou um "isolamento material": os dados arqueológicos para Esparta e Creta nos períodos arcaico e clássico são, de fato, deveras

⁶⁶⁰ MOSSÉ, C. *Alexandre*. Sintra/Mem Martins: Publicações Europa-América, 2005, p.29-31. Segundo R.L. Fox, Alexandre via-se como um "novo Aquiles", de quem ele acreditava-se descendente pela linhagem materna. LANE FOX, R. *Alexander the Great*. Nova Iorque: Penguin, 2004, p.59, 66-68, 112-114.

⁶⁶¹ É preciso ressaltar que mesmo havendo dois reis em Esparta deveria haver consenso entre os desígnios desses e da *Gerousia*, de forma que todas essas partes formassem uma unidade de governo, uma monarquia no sentido aristotélico do termo, que exploraremos mais adiante. Platão e Aristóteles caracterizam a *politeia* lacedemônia como mista, um amálgama de elementos democráticos, monárquicos e oligárquicos. PLATÃO, *Leis*, 691b-692d, 712d-e; ARISTÓTELES, *Política*, 1285a, 1294b19-35; KLOSKO, G. *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p.238-239.

⁶⁶² TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I.102; PLUTARCO, *Vida de Címon*, 16.1.

⁶⁶³ POLÍBIO, *Histórias*, IV.22.4

⁶⁶⁴ Crítias dá nome a um dos últimos diálogos platônicos (que versa sobre a Atlântida) e fora autor de peças teatrais e outros trabalhos literários. Ver: MORISON, W. "Critias", *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/critias/>. Último acesso: 01/02/2018.

⁶⁶⁵ A admiração de Xenofonte por autocracias fica clara em seu serviço militar junto a Agesilaos II, rei de Esparta e de Ciro contra Ataxerxes II da Pérsia. É possível ver na *Ciropedia* que Xenofonte confere a esse último monarca as características de um governante ideal. Já na *Constituição dos Lacedemônios* ele procede com a investigação acerca da força espartana, descrevendo essa *pólis* como a "mais poderosa e a mais celebrada cidade na Grécia". XENOFONTE, *Constituição dos Lacedemônios*, I.1.

⁶⁶⁶ R. Balot defende que Esparta atingiu estabilidade -e a admiração de aristocratas de outras *póleis*- por meio de uma hierarquia política fundada na *Megale Rhetra* de Licurgo e expressa na poesia de Tirteu (Fr 4W): os reis, a *Gerousia* e os *homoioi* compunham o corpo cidadão espartano que, embora considerado sinônimo de *eunomia* (boa ordem), dependia do trabalho dos hilotas, cuja revolta era temida e simbolizava a necessidade de militarização constante da sociedade lacedemônia. BALOT, *op.cit.*, p.37-39.

⁶⁶⁷ PLATÃO, *Crito*, 52e; PLATÃO, *Leis*, 624a-634a; MORROW, G.T. *Plato's Cretan City: a Historical Interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 1993 [1960], p.33-35.

⁶⁶⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1102a7-11.

⁶⁶⁹ Como a *xenelásia* atribuída às duas localidades atesta. Como já mencionamos, em Creta é atestado o banimento de estrangeiros em Lyktos. Já em Esparta, Plutarco menciona que não apenas era difícil aos estrangeiros obter direito de residir em território lacedemônio, mas que os espartanos eram proibidos de viajar para fora. PLUTARCO, *Vida de Licurgo*, 27. Ver ainda: FIGUEIRA T.J. "Xenelasia and Social Control in Classical Sparta", *CQ*, 53, 2003, p.44-74.

escassos⁶⁷⁰. O preço da coesão social e da *eunomia* (boa ordem) foi a singularidade cultural de ambas as áreas. Embora nessas sociedades a aristocracia formasse o âmago da participação política e que as disputas entre essa e os grupos menos privilegiados fossem refreadas pelo militarismo e pela legislação, nas vestimentas e em outras expressões materiais havia uma homogeneização da população, como explicita Aristóteles ao falar dos lacedemônios⁶⁷¹.

Um elogio amplamente aberto à monarquia talvez fosse algo que não cairia bem aos ouvidos dos partidários da democracia em Atenas. R. Connor e C. Dewald afirmam que a tirania, por exemplo, era vista pelos atenienses do período clássico como algo bom para se ter para si, mas estar sujeito a uma cidade governada por um tirano não era positivo, muito ao contrário⁶⁷². Apesar da grande rejeição à tirania percebida em autores atenienses do século IV a.C, V. Wohl diz que o poder e a posição proeminente que reis e tiranos desempenhavam eram alvo tanto de *atração* quanto de *ojeriza* por parte do *dêmos*⁶⁷³. Assim como as sociedades orientais -persas, lídios, fenícios, entre outras- despertavam fascínio e repulsa aos gregos do período clássico, o mesmo ocorria com os regimes autocráticos, vistos tanto como marcas de povos "escravizados por natureza"⁶⁷⁴ quanto como expressão de luxo, poder e grandeza. O mesmo pode ser afirmado em respeito à monarquia: enquanto Demóstenes exortava os atenienses a combaterem as investidas de Filipe II⁶⁷⁵, homens como Isócrates viam no autocrata uma maneira de atingir estabilidade e apaziguamento das tensões sociais, desde que o poder

⁶⁷⁰ No período clássico tanto Esparta quanto Creta eram vistas como exceções ao modo de vida helênico em geral. HANSEN, M.H. "Was Sparta a Normal or an Exceptional Polis?" In: HODKINSON, S.(ed.) *Sparta: Comparative Approaches*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009, p.400-401.

⁶⁷¹ "(...) e quando os jovens se tornam homens nada distingue sensivelmente o rico do pobre. Quanto ao que se refere à alimentação, acontece também a mesma coisa: todos são tratados igualmente nas refeições comuns - e sobre o modo de vestir-se, as vestes que os ricos usam são tais que não existe um único indivíduo entre os pobres que não possa obtê-las iguais". ARISTÓTELES, *Política*, 1294b24-29.

⁶⁷² DEWALD, C. "Form and Content: The Question of Tyranny in Herodotus" In: MORGAN, K.A. *Popular Tyranny*. Austin: University of Texas Press, 2003, p.41-42; CONNOR, *op.cit.*, p.97-98. Contra: RAAFLAUB, K. "Stick and Glue: The Function of Tyranny in Fifth-Century Athenian Democracy" In: MORGAN, *Popular Tyranny...*, p.82-83. Raaflaub discorda de Connor, afirmando que a visão construída pela ideologia democrática ateniense no século V a.C tratava a tirania de modo negativo. Nossa própria opinião se coaduna a Dewald e Connor.

⁶⁷³ WOHL, V. "The Eros of Alcibiades", *ClAnt*, 18, 1999, p.349-385.

⁶⁷⁴ ARISTÓTELES, *Política*, 1252b8-9; EURÍPIDES, *Ifigênia em Áulis*, v.1400-1401.

⁶⁷⁵ Como atesta o conjunto de discursos conhecidos como *Filípicas*. Demóstenes também se posiciona contra os macedônios em diversos outros textos, como *Sobre a Paz* (V.5), por exemplo. Demóstenes, em seus discursos, constrói para Filipe II da Macedônia a imagem de um tirano bárbaro, um *déspota* a quem a Grécia deveria enfrentar. Ver: DEMÓSTENES, I.4, I.9, VI.24, IX.38, XVIII.47. SCOTT, M. *Dos Democratas aos Reis: o Brutal Alvorecer de um Novo Mundo, da Queda de Atenas à Ascensão de Alexandre, o Grande*. Rio de Janeiro: Record, 2012, p.191.

fosse partilhado com uma assembleia ou conselho⁶⁷⁶. Concordamos com R. Connor quando afirma que a ambivalência em relação aos tiranos era ainda observável durante o período clássico, mesmo com toda a propaganda negativa realizada pela democracia ateniense em relação à tirania: ela era ruim para a cidade, mas boa para o tirano, pois esse era visto como aquele que tinha a melhor vida, uma vez que seria dotado de poder "ilimitado"⁶⁷⁷. É possível ver isso em tragédias como *Prometeu Acorrentado*, na qual Zeus, o maior dos deuses, é retratado como um tirano e de forma negativa⁶⁷⁸. Daí entendermos o esforço de Aristóteles e Platão em caracterizar essa figura política como o mais infeliz dos homens⁶⁷⁹: o senso comum em Atenas o via como um ser extraordinariamente poderoso e afortunado, apesar dos perigos que essa posição oferecia. A autocracia era algo que, na cultura política ateniense letrada, era tanto admirada quanto temida.

V.3. "Que Há Num Simples Nome?": *Basileis e Tyrannoi* no Período Clássico

Começamos pelo filósofo de Estagira e seu entendimento sobre a monarquia. Para Aristóteles, no período clássico, essa era um dos três regimes não corrompidos⁶⁸⁰ e observável primeiramente na administração do *oikos*: o patriarca é o senhor da casa, a ele devem obediência a mulher, as crianças e os escravos⁶⁸¹. Há uma clara hierarquia entre as partes:

⁶⁷⁶ ISÓCRATES, *Filipe*, 80. Isócrates, a partir de 380 a.C., passa a defender uma união dos gregos conta aqueles que seriam seus verdadeiros inimigos: os persas. Se para isso os helenos teriam que aliar-se sob a figura de Filipe II da Macedônia, pelo menos ele fora criado sob valores culturais gregos. SCOTT, *op.cit.*, p.72-73.

⁶⁷⁷ CONNOR, *op.cit.*, p.98.

⁶⁷⁸ MUNN, M.K. *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia: a Study in Sovereignty in Ancient Religion*. Berkeley: University of California Press, 2006, p.20; RAAFLAUB, *op.cit.*, p.72; ÉSQUILO, *Prometeu Acorrentado*, v.927.

⁶⁷⁹ ARISTÓTELES, *Política*, 1314a6-8; ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1166b; PLATÃO, *República*, 569b-c.

⁶⁸⁰ "Entre os estados dá-se comumente o nome de realeza (*basileian*) àquele que tem objetivo o interesse geral; e o governo de um reduzido número de homens, ou de vários, contanto que não o seja de um só, chama-se aristocracia (*aristokratian*) (...). Finalmente, quando a multidão (*plêthos*) governa no sentido do interesse geral, dá-se a esse governo o nome de república (*politeia*), que é comum a todos os governos. (...) Os governos viciados são: a tirania para a realeza (*tyrannis men basileia*), a oligarquia para a aristocracia (*oligarchian de aristokratias*), a democracia para a república (*demokratia de politeias*)". ARISTÓTELES, *Política*, 1279a32-b10.

⁶⁸¹ ARISTÓTELES, *Política*, 1252b9-11.

Esta dupla união do homem com a mulher, do senhor com o escravo, constitui, antes de tudo, a família. Hesíodo disse, com razão, que primeira família se formou da mulher e do boi feito para a lavra. (...) Assim, naturalmente, a sociedade constituída para prover às necessidades cotidianas é a família (...).

É porque as cidades eram primitivamente governadas por reis, como ainda hoje o são as grandes nações; e porque elas se formavam de hordas submissas à autoridade real. Com efeito, uma casa é administrada pelo membro mais velho da família, que tem uma espécie de poder real (...). É o que diz Homero: "Cada senhor absoluto de mulheres e filhos A todos prescreve leis..."⁶⁸²

Ele concebe, portanto, a monarquia como um tipo de organização que pode apresentar múltiplas formas⁶⁸³, mas é fundada em uma unidade da qual emana poder. Mesmo na monarquia do *oikos* há duas espécies de governo: o entre marido e esposa e filhos (pessoas livres, mas inferiores) e aquele entre senhor e escravo⁶⁸⁴. No caso do governo de uma *pólis*, ela pode ser:

1) um *generalato vitalício*, sendo hereditário ou eletivo. Nessa categoria teríamos como exemplo Esparta: ali os soberanos alternam um poder decisório absoluto (quando vão à guerra) com o acordo com a assembleia -no caso, a *Gerousia*-, havendo, portanto, uma subordinação à lei, a uma vontade expressa por uma instituição política formada pelos cidadãos, os melhores da cidade. Essa também seria a tipificação do poder exercido por Agamêmnon na *Ilíada*: há a assembleia dos reis, mas em guerra ele teria o poder de vida e morte sobre os demais guerreiros⁶⁸⁵. Existiria, portanto, uma alternância entre vontade absoluta -exercida na guerra- e submissão ao acordo de vontades firmado entre os *aristoi*;

2) A segunda forma de monarquia também seria fundada sob a lei -portanto, legítima-, hereditária, mas mais próxima da tirania. É o governo típico das sociedades ditas *bárbaras*, sendo de caráter *despótico*. Nela, o povo -que por natureza seria mais servil que os gregos- estaria sujeito às arbitrariedades do governante sem oferecer resistência. Há, assim, o consenso na subjugação ao poder real. Isso é exemplificado

⁶⁸² ARISTÓTELES, *Política*, 1252b9-22.

⁶⁸³ ARISTÓTELES, *Política*, 1285a1-3.

⁶⁸⁴ ARISTÓTELES, *Política*, 1255b19-20, 1254b1-1255a3, 1258b37-12595; ARENDT, *op.cit.*, p.35-41; BOESCHE, R. *Theories of Tyranny From Plato to Arendt*. University Park: The Pennsylvania State University, 1996, p.62.

⁶⁸⁵ ARISTÓTELES, *Política*, 1285a1-3; HOMERO, *Ilíada*, II.391.

pela guarda que protege o rei, formada por "cidadãos", enquanto os tiranos helênicos eram escoltados por mercenários estrangeiros⁶⁸⁶;

3) Os oesinetas seriam como *reis temporários*, a quem o poder era outorgado vitaliciamente mas, uma vez mortos, sua família não teria direitos de hereditariedade. Pitacos é a figura escolhida para ilustrar esse tipo de governo. Sua tirania é aprovada pela população em geral, como deixa perceber a poesia de Alceus⁶⁸⁷. Mais uma vez vemos que os limites entre tirania e *basileia* são opacos, e o próprio Aristóteles realiza uma *mea culpa* quando afirma que "os oesinetas, pois, eram e são despóticos por surgirem da tirania; mas também surgem da realeza porque são eletivos e o sufrágio dos cidadãos é livre"⁶⁸⁸;

4) O estagirita coloca como essa categoria de monarquia a que ele chama de "a dos tempos heróicos". Parece-se bastante com a de primeiro tipo, mas enquanto naquela há espaço para a deliberação de uma *assembleia*, nesse quarto tipo "os reis tinham, pois, nos tempos antigos, um poder que se estendia sem interrupção sobre todos os negócios internos e externos da cidade e da nação". Esses teriam alcançado seu status através de força militar ou por consentimento da comunidade, passando sua *basileia* hereditariamente. Seus poderes não seriam apenas políticos, mas também jurídicos e religiosos⁶⁸⁹. Apesar de colocar esse tipo de monarquia em uma temporalidade quase mitológica, a descrição realizada por Aristóteles nos faz pensar nos *basileis* mencionados por Hesíodo, que deveriam proferir sentenças retas, manifestando a ordem divina emanada de Zeus, mas que corromperam-se e passaram a "devorar presentes";

5) Nessa apenas um homem é o senhor de tudo. A última forma de monarquia trazida pelo filósofo de Estagira é semelhante ao governo doméstico: "do mesmo modo que a administração dos bens de uma família é uma realeza doméstica, assim a administração, por assim dizer, doméstica, de uma ou várias cidades e nações"⁶⁹⁰. Aqui o monarca administra o público como se privado fosse. Todavia, qual seria a diferença entre essa monarquia e a do tipo 4? Em nosso ver, nenhuma. E, de fato, por fim Aristóteles diz que só temos "a considerar duas espécies de realeza: essa e a

⁶⁸⁶ ARISTÓTELES, *Política*, 1285a1-3.

⁶⁸⁷ PODLECKI, A.J. *The Early Greek Poets and Their Times*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1984, p.62-65.

⁶⁸⁸ ARISTÓTELES, *Política*, 1285a31-1285b3.

⁶⁸⁹ ARISTÓTELES, *Política*, 1285b4-19.

⁶⁹⁰ ARISTÓTELES, *Política*, 1285b3034.

lacedemônia. As outras são como intermediárias, porque nelas os reis têm menos poder que na monarquia absoluta, e mais que na lacedemônia"⁶⁹¹.

A teoria da monarquia elaborada por Aristóteles parece confusa, mas é coerente com a ideia de justiça elaborada pelo estagirita, uma vez que a virtude (*areté*) é princípio de justiça⁶⁹² e um monarca deve atingir o poder por demonstrar uma virtude superlativa (*areté hyperbole*)⁶⁹³, conforme já argumentamos. Pela lógica desse raciocínio, o homem mais justo deve governar e isso é o melhor para a cidade. H. Arendt defende que, para Aristóteles, fazer parte da *pólis* "significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência"⁶⁹⁴. O governo da casa era *despótico*, pré-político, diz ela, uma vez que a política, no sentido aristotélico, é a arte de atingir a boa vida (*eudaimonia*), o que só seria possível na *pólis*, e a cidade é o espaço da *isonomia*, dos que são iguais e livres⁶⁹⁵. Ocorre que monarquia e despotismo não são sinônimos para Aristóteles: tirania e despotismo sim, o são⁶⁹⁶. Apesar disso, vimos acima que o estagirita apresenta a monarquia no fim do Livro III da *Política* como uma das boas formas de governo⁶⁹⁷, o que pode parecer paradoxal, pois é através da participação política que a *areté* do homem grego se realiza⁶⁹⁸. No caso da monarquia, tal como compreendida por ele, resta patente que deveria haver um *consenso* entre as partes para que uma pessoa falasse em nome das demais⁶⁹⁹. Tanto o monarca quanto os cidadãos compartilhariam do poder através da nomeação de magistraturas para a aplicação da lei⁷⁰⁰. "(...) um homem que por si só, seja mais virtuoso que todos os homens de bem que tomam parte no governo é ele só, devido aos mesmos princípios de justiça, que deveria ser o senhor"⁷⁰¹. Um homem que seja

⁶⁹¹ ARISTÓTELES, *Política*, 1285b30-38.

⁶⁹² ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Livro V; NEWELL, W.R. "Superlative Virtue: The Problem of Monarchy in Aristotle's 'Politics'", *The Western Political Quarterly*, 40, n.1, 1987, p.161; PORMELEAU, W.P. "Western Theories of Justice" In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://www.iep.utm.edu/justwest/#SH1b>. Acesso em: 01/02/2018.

⁶⁹³ ARISTÓTELES, *Política*, 1284b26-34.

⁶⁹⁴ ARENDT, *op.cit.*, p.35.

⁶⁹⁵ ARISTÓTELES, *Política*, 1279a5-15, 1279b30-35. Aristóteles ainda afirma que a política é a ciência mais elevada, sendo seu bem a justiça, a utilidade geral.

⁶⁹⁶ ARISTÓTELES, *Política*, 1279b16-20, 1285a19-21; BOESCHE, *op.cit.*, p.62.

⁶⁹⁷ ARISTÓTELES, *Política*, 1284b35-37.

⁶⁹⁸ ARISTÓTELES, *Política*, 1252b7-9. O estagirita chega mesmo a colocar a não participação nas magistraturas como degradação do corpo cívico (1281a30-35).

⁶⁹⁹ RIESEK, D.J. *Monarchy and Political Community in Aristotle's Politics*. (Tese de Doutorado). Austin: The University of Texas at Austin, 2012, p.13.

⁷⁰⁰ *Idem*, p.296 *et seq.*

⁷⁰¹ ARISTÓTELES, *Política*, 1283b21-23.

superior aos outros não apenas em riquezas ou número de apoiadores, mas em *areté* deveria ser reconhecido pela população como o mais apto a governar:

No caso de uma superioridade manifestamente reconhecida, não quanto às vantagens comuns, tais como a força, a riqueza ou um grande número de partidários, mas à virtude, que se deverá fazer? Porque afinal não se pode dizer que haja necessidade de expulsar e banir do Estado aquele que tem uma tal superioridade. Por outro lado, já não se poderá submetê-lo à autoridade. Seria o mesmo que mandar em Zeus e com ele repartir o poder. Assim, pois, o único partido que resta a tomar é que todos consintam de boa vontade, o que parece natural, em obedecer e dar autoridade sempre, nos Estados, aos melhores homens⁷⁰².

É precisamente o *consenso* e o compromisso com a *areté* pública que compõem o núcleo da diferença entre monarquia e tirania em Aristóteles, e que torna a diferenciação entre as duas formas de governo confusa. Sem o consenso, sem a cessão do poder de decisão por parte dos cidadãos ao monarca, o governo político da cidade - onde todos os cidadãos têm *isonomia*- torna-se pré-político, como o governo da casa, pois a potencialidade para o arbítrio não se realiza⁷⁰³. Ora, sabe-se que Cipselos em Corinto e Psístratos em Atenas, tiranos de "primeira geração"⁷⁰⁴, chegaram ao poder com apoio popular e militar, como demonstram os trechos abaixo:

Havia três facções: uma da praia, liderada por Mégacles, filho de Alcméon, e que parecia sobretudo perseguir o regime do meio; uma da planície, que almejava a oligarquia e era conduzida por Licurgo; a terceira era a da montanha, tendo Psístratos à frente, o qual, ao que parece, era o mais popular⁷⁰⁵.

⁷⁰² ARISTÓTELES, *Política*, 1284b26-34.

⁷⁰³ NEWELL, *op.cit.*, p.163. Conforme diz Aristóteles: "O homem livre ordena ao escravo de um modo diferente do marido à mulher, do pai ao filho. Os elementos da alma estão em cada um desses seres, mas em graus diferentes. O escravo é completamente privado da faculdade de querer; a mulher a tem, mas fraca; a do filho é incompleta. Necessariamente, assim também acontece com as virtudes morais; somos levados a crer que todos dela devem participar, mas não de um modo comum, e sim apenas o quanto seja necessário para que cada um possa executar sua tarefa. Eis por que o que ordena deve possuir a virtude moral em toda a sua perfeição: porque a tarefa em tudo é a do arquiteto. Ora, aqui o arquiteto é a razão". ARISTÓTELES, *Política*, 1260a10-20.

⁷⁰⁴ Chamamos de tiranos de *primeira geração* aquelas figuras políticas que se elevaram ao governo em suas *pólis* através de seus feitos militares e atléticos e o carisma deles derivados. Assim, os tiranos de segunda geração seriam os parentes que herdaram o poder exercido anteriormente, como ocorre com Perindros em Corinto (filho de Cipselos) ou com Hipias e Hiparcos (filhos de Psistratos). A categorização geracional é usual no tratamento de tiranias na Grécia Antiga. Ver: MOSSÉ, C. *La Tyrannie dans la Grèce Antique*. Paris: PUF, 1969, p.25-47.

⁷⁰⁵ ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, XIII.4.

Psistratos, obtido o poder, administrava os negócios públicos antes como cidadão do que como tirano⁷⁰⁶.

Com efeito, a maioria dos notáveis e dos populares o apoiava, pois ele conciliava uns por meio do convívio, e outros pela assistência prestada a seus interesses privados, estando ainda naturalmente bem disposto para com ambos⁷⁰⁷.

Cipselos é descrito como moderado, bem como os Ortágóridas em Sicione:

A tirania de Ortágoras e dos seus filhos foi a que durou mais tempo: cem anos. E a causa disso é que eles tratavam os seus súditos com grande moderação e submetiam a maioria das coisas às leis. Clístenes⁷⁰⁸ possuía talento militar que o fez respeitado. Todos eles sabiam, além disso, atrair a amizade do povo pelo cuidado com que tratavam dos seus interesses⁷⁰⁹.

Segue-se a tirania dos Cipsélidas, em Corinto: durou setenta e três anos e seis meses. Com efeito, Cipselos reinou trinta anos. Periandros quarenta e quatro anos e Psamético, filho de Górdio, três anos. Aquilo que manteve a tirania de Cipselos também manteve a de Periandros: o primeiro era demagogo, e nunca quis guarda para a sua pessoa; o segundo tinha o caráter de um tirano, mas com talento militar⁷¹⁰.

Então, se havia o apoio de grande parte da população a essas figuras políticas, o que seria o tirano para Aristóteles? Ele define essa forma de governo como "uma monarquia que exerce um poder despótico na sociedade política"⁷¹¹ e "a tirania que é o pior dos governos, é também aquele que mais se afasta da república (*politeia*)"⁷¹². E o poder despótico, em assuntos públicos, não é indicado aos gregos, um povo livre, na visão de Aristóteles, e sim aos bárbaros, que são "escravos naturais"⁷¹³. Enquanto na monarquia haveria *consenso e atenção aos interesses gerais*, o governo do tirano seria dedicado aos seus *propósitos pessoais*:

Finalmente, existe uma terceira espécie de tirania, que parece merecer mais especialmente este nome, e que corresponde à monarquia absoluta. Forçosamente essa tirania é uma

⁷⁰⁶ ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, XIV.3.

⁷⁰⁷ ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, XVI.9.

⁷⁰⁸ Esse Clístenes foi tirano de Sicione entre 600-560 a.C. Clístenes de Atenas era seu neto.

⁷⁰⁹ ARISTÓTELES, *Política*, 1315b14-19.

⁷¹⁰ ARISTÓTELES, *Política*, 1315b23-30.

⁷¹¹ ARISTÓTELES, *Política*, 1279b16-17.

⁷¹² ARISTÓTELES, *Política*, 1289b1-4.

⁷¹³ ARISTÓTELES, *Política*, 1278b30-79a13, 1254a17-55b16-20, 1260a9-14.

monarquia absoluta que, sem responsabilidade alguma, e no interesse exclusivo do tirano, governa homens que valem tanto ou mais que ele. Essa monarquia jamais se importa com os interesses particulares dos súditos⁷¹⁴.

Além disso, entre o governo de um só, mesmo que seja de um indivíduo portador de *areté*, e o governo de um grupo de "homens bons" (*aristoi*), o estagirita pensa ser o melhor a administração desses últimos, não sendo "justo que o poder fique nas mãos de um só"⁷¹⁵. Sendo uma das formas degeneradas de governo, a tirania seria mesmo contrária à natureza:

A natureza admite o governo absoluto, o governo real e a forma republicana, baseada na justiça e no interesse comum, mas a tirania não se conforma com a natureza, nem as outras formas alteradas e corrompidas, que, por conseguinte, são absolutamente contrárias a ela⁷¹⁶.

A tirania, como foi dito muitas vezes, nunca tem por objetivo o bem geral, a não ser para sua utilidade própria. O fim que se propõe o tirano é o prazer; o rei só tem a honra por ideal. Eis por que um aspira mais a aumentar suas riquezas, outro a sua glória⁷¹⁷.

Na tirania, para o pensamento aristotélico, seu caráter não natural negaria a liberdade pessoal, inibindo o desenvolvimento da moral e da *areté*⁷¹⁸. Sendo a cidade uma parceria de pessoas livres, o tirano fere a *areté* coletiva⁷¹⁹, pois impede que a comunidade política seja justamente isso: *política*, através da participação dos *aristoi* nos cargos públicos. A cidade se tornaria *a-política*:

(...) é evidente que a ação justa é intermediária entre o agir injustamente e o ser vítima de injustiça; pois um deles é ter demais e o outro é ter demasiado pouco. A justiça é uma espécie de meio-termo, porém não no mesmo sentido que as outras virtudes, e sim porque se relaciona com uma quantia ou quantidade intermediária, enquanto a injustiça se relaciona com os extremos. E justiça é aquilo em virtude do qual se diz que o homem justo pratica, por escolha própria, o que é justo, e que

⁷¹⁴ ARISTÓTELES, *Política*, 1295a18-22.

⁷¹⁵ ARISTÓTELES, *Política*, 1287b15-18.

⁷¹⁶ ARISTÓTELES, *Política*, 1287b38-40.

⁷¹⁷ ARISTÓTELES, *Política*, 1311a2-5.

⁷¹⁸ BOESCHE, *op.cit.*, p.58.

⁷¹⁹ ARISTÓTELES, *Política*, 1279a9-23.

distribui, seja entre si mesmo e um outro, seja entre dois outros, não de maneira a dar mais do que convém a si mesmo e menos ao próximo, mas de maneira a dar o que é igual de acordo com a proporção; e da mesma forma quando se trata de distribuir entre duas outras pessoas⁷²⁰. (grifo nosso)

Aqueles que naturalmente se destacam, que possuem a virtude para o desempenho das decisões na cidade são perseguidos e excluídos do convívio público. A democracia utilizaria essa mesma forma de repressão contra aqueles que se distinguem através do *ostracismo*:

É por esta razão que se estabeleceu o ostracismo nos estados democráticos, talvez mais que todos os outros zelosos da igualdade. Quando um cidadão parecia elevar-se acima dos outros por seu crédito, pela sua fortuna, pelo número de amigos ou por qualquer influência política, o ostracismo o fustigava e afastava da cidade por um tempo determinado⁷²¹.

Ora, dissemos que certamente não é equitativo fazer perecer ou exilar pelo ostracismo um homem de uma virtude tão eminente, nem pretender que ele obedeça por sua vez (...)⁷²².

Aristóteles admite que as pessoas comuns não sabiam diferenciar de modo preciso monarquia e tirania⁷²³ e, se considerarmos que ele afirma que é o *consenso* dos governados e a preocupação com a coisa pública que diferem tiranias e monarquias, vê-se que mesmo os filósofos tinham dificuldades em elaborar esses limites. Quando utilizamos documentação desse tipo devemos sempre recordar que esses homens provavelmente constituíam menos de 10% da população da Hélade, pois eram ricos e letrados, tendo acesso à tutores e outros meios de educação. De qualquer forma, Aristóteles argumenta no Livro III da *Política* que um governo composto por várias pessoas capazes de governar é melhor que aquele em que apenas um decide sobre as questões públicas⁷²⁴. E a *politeia* (a ideia de regime ideal geralmente traduzida como

⁷²⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1133b-1134a.

⁷²¹ ARISTÓTLES, *Política*, 1284a19-24.

⁷²² ARISTÓTLES, *Política*, 1288a25-26; Para mais informações acerca das visões de Aristóteles sobre o ostracismo, ver: KRAUT, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1989, p.90-97.

⁷²³ ARISTÓTLES, *Política*, 1324b22-1324b41.

⁷²⁴ ARISTÓTLES, *Política*, 1286a11-1286b4.

república) é justamente uma constituição na qual elementos oligárquicos e democráticos convivem⁷²⁵.

A visão da tirania como degeneração, como a pior modalidade de governo defendida por Aristóteles já estava presente na filosofia platônica. Como bem lembra R. Boesche, é Platão o primeiro filósofo a oferecer uma análise teórica sobre a tirania e a fonte na qual Tácito também bebe para formular suas concepções sobre esse regime político⁷²⁶. H. Arendt⁷²⁷ e S. Freud⁷²⁸ explicitam o papel do filósofo ateniense na construção de uma psicologia política que explique desejos de controle. Passemos então à compreensão de Platão acerca da corrupção da alma e, por conseguinte, da cidade sob o governo de um tirano. Tal como seu aluno Aristóteles, Platão concebe a justiça como "dar a cada um aquilo que lhe pertence", ou seja, seguindo um princípio de igualdade geométrica, distributiva e meritocrática:

-Agora, pois, vê se tenho razão. O princípio que estabelecemos de início, ao fundarmos a cidade, e que devia ser sempre observado, esse princípio ou uma das suas formas é, creio, a justiça. Nós estabelecemos, e repetimo-lo muitas vezes, que cada um deve ocupar-se na cidade apenas de uma tarefa, aquela para a qual é mais apto por natureza.

-Foi o que estabelecemos.

-Mais ainda: que a justiça consiste em fazer o seu próprio trabalho e não interferir no dos outros. Muitos disseram isso e nós próprios o dissemos muitas vezes.

-Efetivamente, dissemos.

-Assim, esse princípio que ordena a cada um que desempenhe a sua função própria poderia ser, de certo modo, a justiça. Sabes o que me leva a pensar assim?⁷²⁹ (grifos nossos).

A justiça, em Platão, é a principal virtude⁷³⁰, devendo reger tanto o ser humano quanto o conjunto político⁷³¹, daí dizer que, para o filósofo, a alma é concebida como

⁷²⁵ ARISTÓTLES, *Política*, 1293b30-38; 1294a30-35.

⁷²⁶ BOESCHE, *op.cit.*, p.25.

⁷²⁷ Em *A Condição Humana*, livro citado algumas vezes no presente trabalho, Arendt dialoga frequentemente com as filosofias de Platão e Aristóteles a fim de pensar a modernidade e seus conflitos com questões como pluralidade, igualdade e diferença. Esses temas são ainda objeto de escrutínio em *As Origens do Totalitarismo*, originalmente publicado em 1951, no qual a filósofa atribui à Platão o germe da reflexão sobre a política e a pluralidade. Ver: VICENTE, J.J.N.B. "Hannah Arendt: Platão e a Negação da Pluralidade Humana", *Kinesis*, vol.IV, nº7, 2012, p.150-158.

⁷²⁸ G.M. Gallucci afirma que o método analítico freudiano é tributário a Platão no sentido de buscar uma ordenação da alma para a solução de conflitos da vida hodierna. E que, assim como Platão elabora uma teoria tripartite da alma, também Freud a vê dividida em três: *Ich*, *Id* e *Superego*. Ver: GALLUCCI, G.M. *Plato and Freud: Statemen of the Soul*. Bloomington: Xlibris Corporation, 2001, p.9-13.

⁷²⁹ PLATÃO, *República*, 433a-b.

politeia. São elas: prudência/sabedoria (*phronesis*), coragem/fortaleza (*andreia*), temperança (*sophrosyne*) e justiça (*dikayosine*)⁷³². A piedade (*hosiotes*) é incluída no rol de virtudes descritas no *Protágoras*⁷³³. Na *República*, Céfalo representa as opiniões tradicionais dos grupos abastados atenienses, de forma que essa personagem define a justiça nos termos que ele entende constantes na poesia hesiódica: "E, assim, afirmaremos que em si a justiça é simplesmente dizer a verdade e devolver o que se tiver recebido de outrem?"⁷³⁴

Contudo, através de Sócrates, Platão argumenta que, na cidade, a justiça se caracteriza por cada elemento que a compõe agindo de acordo com sua natureza:

-Por Zeus! Nada há de estranho... Ao ouvi-lo, até fico pensando que, primeiro, cada um de nós não é semelhante a cada um dos outros, mas, por natureza, é diferente, sendo um feito para realizar um trabalho e outro, para um outro. Ou não pensas assim?

-E então? Quem agiria melhor? Quem, apesar de ser um só, exercesse vários ofícios ou quem, já que é um só, exercesse um só?

-Quem exercesse um só⁷³⁵.

Tal como a *pólis* é composta pela soma de partes desiguais, como aduz o trecho acima reproduzido, o mesmo se dá com a alma⁷³⁶. Há também três tipos de homens: aqueles que amam o saber, os que amam a honra e os que favorecem os ganhos materiais⁷³⁷. No pensamento platônico, as partes que formam a cidade seriam principalmente divididas em três categorias: guardiães para a defesa⁷³⁸; trabalhadores

⁷³⁰ PLATÃO, *República*, 433a-b. "Aquilo que, desde o início, quando fundávamos a cidade, estabelecemos que devíamos fazer o tempo todo é, parece-me, a justiça ou uma forma da justiça. Se estás bem lembrado, estabelecemos e muitas vezes dissemos que cada um devia ocupar-se com uma das tarefas relativas à cidade, aquela para a qual sua natureza é mais bem dotada".

⁷³¹ PLATÃO, *República*, 368e.

⁷³² PLATÃO, *República*, 426-435.

⁷³³ PLATÃO, *Protágoras*, 330b.

⁷³⁴ PLATÃO, *República*, 331c.

⁷³⁵ PLATÃO, *República*, 370a-b.

⁷³⁶ G. Klosko argumenta que Platão se demonstra bastante preocupado com "o princípio da especialização", para o qual uma pessoa deve desempenhar apenas uma tarefa na comunidade, aquela que a natureza lhe fez melhor inclinado. As virtudes da cidade seguem esse princípio. Destarte, em Platão, uma cidade será "sábia porque tem governantes sábios, que exercitam sua clarividência para o bem do todo. É corajosa porque tem uma força bélica brava". A temperança, por sua vez, é atingida quando todos aquiescem sobre quem deve governar e ser governado. KLOSKO, *op.cit.*, p.71, 142.

⁷³⁷ PLATÃO, *República*, 581c, 415a.

⁷³⁸ PLATÃO, *República*, 374a-375b.

para suprir as necessidades materiais⁷³⁹ e reis-filósofos⁷⁴⁰, sábios que possam garantir a perpetuidade da estrutura da cidade ideal (*Callipolis*). A *pólis* é justa quando essas três porções, governadas pela parte superior, racional (o filósofo) cumprem com sua natureza:

-Todavia, nossa opinião era que a cidade é justa quando as três classes de naturezas que nela existem cumprem sua tarefa, e ela é também temperante, sábia e corajosa graças a certas condições e disposições dessas mesmas classes.

-É verdade.

-Ah! Eis, amigo, a apreciação que faremos do indivíduo. Se ele tem em sua alma esses mesmos gêneros de qualidades, merecerá os mesmos nomes que a cidade, já que tem as mesmas disposições.

(...)

-Não seremos forçados a concordar que, dentro de cada um de nós, existem os mesmos modos de ser e costumes que há na cidade? É que, se aí estão, não vieram de outra parte. Ridículo seria alguém acreditar que a impetuosidade nas cidades não tenha nascido de indivíduos a quem se faz essa acusação, como os povos da Trácia e da Cítia e quase todos os povos do Norte, ou o amor pelo saber que se atribui principalmente à nossa terra, ou o amor das riquezas que se afirma existir entre os fenícios e não menos entre os egípcios⁷⁴¹.

Assim como os egípcios e fenícios seriam amantes de riquezas, trácios e citas teriam impetuosidade e os gregos considerados como apreciadores da sabedoria, esses povos seriam governados por diferentes partes da alma (*psyché*)⁷⁴² que, para Platão, obedecem a seguinte divisão:

(...) aquele que com ela raciocina, chamaríamos elemento racional da alma, e ao outro, aquele com que ela ama, sente fome e sede e se agita em torno dos outros desejos, chamaríamos de elemento irracional e concupiscente, companheiro de certas satisfações e prazeres.

(...) O princípio do ímpeto e aquele pelo qual nos sentimos impetuosos seria um terceiro? Ou então com qual dos dois ele teria afinidade natural⁷⁴³?

⁷³⁹ PLATÃO, *República*, 346a-348b.

⁷⁴⁰ PLATÃO, *República*, 412a-415c, 484a-486b.

⁷⁴¹ PLATÃO, *República*, 435a-436a.

⁷⁴² PLATÃO, *República*, 436a.

⁷⁴³ PLATÃO, *República*, 439d-e.

1) *Philomathés/logistikón*: trata-se da parte *racional* da alma, localizada na cabeça⁷⁴⁴. É ela quem deve governar as demais porções⁷⁴⁵, uma vez que é responsável pela busca da verdade e do conhecimento e é imortal.

À imagem da figura do universo, que é esférica, as divindades prenderam as órbitas divinas, que são duas, num corpo esférico: este a que chamamos cabeça, que é a parte mais divina, e domina todas as outras partes que há em nós; a ela os deuses entregaram todo o corpo, como servo, ao qual a juntaram, percebendo que tomaria parte em todos os movimentos e em tudo quanto ele tivesse⁷⁴⁶.

A alma do filósofo -e das pessoas justas- é comandada por essa porção. Assim sendo, tendo a alma equilibrada e temperante, ele seria o mais indicado à manutenção dos assuntos públicos da cidade, pois seu âmago é estável, não conhecendo os transtornos das mudanças e das coisas mundanas:

-Se os filósofos não forem reis nas cidades ou se os que hoje são chamados reis e soberanos não forem filósofos genuínos e capazes e se, numa mesma pessoa, não coincidirem poder político e filosofia e não for barrada agora, sob coerção, a caminhada das diversas naturezas que, em separado, buscam uma dessas duas metas, não é possível, caro Glaucon, que haja para as cidades uma trégua de males e, penso, nem para o gênero humano⁷⁴⁷.

-Que entre nós fique assentado como algo que, a respeito das naturezas filosóficas, chegamos a acordo... Elas sempre têm pela ciência um amor que lhes revela aquela essência que sempre é e não sofre as vicissitudes da geração e da corrupção⁷⁴⁸ (grifo nosso).

O filósofo, precisamente por não ter a vontade de governar como objetivo de vida -sendo esse a aquisição do saber- é a pessoa ideal para estar no comando da cidade⁷⁴⁹.

⁷⁴⁴ PLATÃO, *Timeu*, 73b-e.

⁷⁴⁵ PLATÃO, *República*, 441d-442d.

⁷⁴⁶ PLATÃO, *Timeu*, 44d.

⁷⁴⁷ PLATÃO, *República*, 473d-e.

⁷⁴⁸ PLATÃO, *República*, 485b.

⁷⁴⁹ PLATÃO, *República*, 521a-b.

2) *Thymoeides*: traduzida como "irascível", "colérica" ou "impulsiva", entre outros termos. É associada à coragem e à força e localiza-se no coração. Para ser positiva, deve-se associar à parte racional.

No peito, também chamado tórax, sediaram a parte mortal da alma. Visto que uma parte dela é, por natureza, mais forte e outra mais fraca, construíram uma divisória na cavidade do tórax, (70a) como se delimitam os aposentos das mulheres separados dos homens. Entre elas puseram o diafragma a servir de barreira. Assim, estabeleceram a parte da alma que participa da coragem e do fervor, que é adepta da vitória²³⁰, mais perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, para que escutasse a razão e, em conjunto com ela, refrescasse pela força a espécie dos desejos, sempre que estes não quisessem de modo algum obedecer prontamente às ordens e aos decretos da cidadela do alto⁷⁵⁰.

3) *Epithymetikon*: essa porção governa os prazeres, os apetites, estando fixada no baixo-ventre, sendo geralmente descrita em português como a parte "concupiscente" ou "apetitiva". Quando a alma não é boa ela está sob o comando dessa fração, o que faz com que o corpo (*soma*) torne-se tumba (*sema*), aprisionando a alma do indivíduo⁷⁵¹, impedindo o alcance da temperança. A alma não vive sob justiça, pois a parte que deveria prevalecer, *philomathés/logistikon*, não está cumprindo o seu dever: regular o corpo e a mente.

Porém, esta espécie de que falamos participa da terceira forma de alma, que está estabelecida entre o diafragma e o umbigo, como dissemos, e nada tem que ver com a opinião, com o raciocínio ou com o intelecto, mas sim com a sensação de prazer ou de dor que acompanha os apetites⁷⁵².

Conforme explicitado no *Fedro* através da *alegoria do cocheiro*⁷⁵³, a alma governada por essa porção não é harmoniosa: nela as virtudes cardeais não se equilibram aos apetites e desejos. O corpo inteiro é prejudicado quando ela se torna a

⁷⁵⁰ PLATÃO, *Timeu*, 69e-70a.

⁷⁵¹ PLATÃO, *Górgias*, 493a; *Fédon*, 82c-83b.

⁷⁵² PLATÃO, *Timeu*, 77c.

⁷⁵³ Nessa alegoria, a alma (*psyché*) é igualada a uma carruagem contendo dois cavalos: um, branco e imortal, sendo equivalente à porção irascível (*thymoeides*). O outro, preto e mortal, representa a alma *epithymetikon* (concupiscente). O cocheiro é a porção racional, *logistikon*, que deve, pelo domínio da razão, controlar a carruagem para que o destino (*eudaimonia*) seja atingido. PLATÃO, *Fedro*, 246a-254e.

parte preponderante. E como a alma e a cidade funcionam sob a mesma lógica, a *psyché* do tirano, tomada por apetites e desejos de grandeza -segundo a filosofia platônica- leva a cidade à ruína e à injustiça, sendo o oposto da *Callipolis*, aristocrática, uma vez que são os homens bem-nascidos aqueles que naturalmente portam a *areté* e estão menos inclinados aos apetites, o que se torna uma ironia quando pensamos nos reis da poesia hesiódica e no fato que os tiranos vinham de famílias da elite.

Verdadeiramente, a tirania não se originou de nenhum outro governo senão da democracia, seguindo-se à liberdade extrema, penso eu, uma extrema e cruel servidão⁷⁵⁴.

É necessário, desse modo, que o tirano os elimine, se quiser continuar a ser o chefe, e que acabe por não deixar, tanto entre os seus amigos como entre os inimigos, nenhum homem de algum valor. Com olhar arguto, deve distinguir os que têm coragem, grandeza de alma, prudência, riquezas, e a sua felicidade é tanta que se vê forçado, quer queira, quer não, a declarar guerra a todos e a preparar-lhes armadilhas, até que consiga depurar o Estado⁷⁵⁵. (grifo nosso)

Pelo que dizes, o tirano é um parricida e um triste apoio dos idosos. Então, ao que me parece, chegamos ao que se costuma chamar de tirania: o povo, de acordo com o ditado, evitando a fumaça da submissão a homens livres, caiu no fogo do despotismo dos escravos e, em troca de uma liberdade excessiva e inoportuna, vestiu a farda mais dura e mais amarga das servidões⁷⁵⁶. (grifo nosso)

Platão é, a nosso ver, mais claro que Aristóteles em sua denúncia da tirania: ela é ruim porque é uma degeneração do homem democrático, cujo excesso de liberdade leva à anarquia. A alma do tirano é escravizada por seu desejo de poder e riquezas, comandada como está pela porção concupiscente, de modo que tanto ele quanto aqueles que estão sob seu governo também não estão livres, pois não há justiça, liberdade ou *sophrosyne* (temperança):

-(...) Lembrado da semelhança que há entre a cidade e o homem, e atento a cada ponto por sua vez, dize-nos o que se dá com ela e com ele!

-O quê, por exemplo?

-Em primeiro lugar, a cidade... Dirás que é livre ou escrava a cidade governada por um tirano?

⁷⁵⁴ PLATÃO, *República*, 564a.

⁷⁵⁵ PLATÃO, *República*, 567b-c.

⁷⁵⁶ PLATÃO, *República*, 569b-c.

-É escrava, tanto quanto possível!

(...)

-Portanto, se o homem é semelhante à cidade, forçosamente também nele a atribuição dos postos não será a mesma? Muita escravidão e baixeza não encherão a alma dele e as suas partes mais nobres não serão escravas, enquanto, mesmo sendo minoria, terá autoridade o que nela há de mais maldoso e furioso?

-Necessariamente

-E então? Dirás que é escrava ou senhora uma alma nessas condições?

-Eu digo que é escrava, é claro!⁷⁵⁷

Precisamos mencionar que, apesar de toda a descrição negativa que Platão faz da tirania na *República*, isso não o impediu de associar-se ao círculo de Dionísio I, Dion e Dionísio II, tiranos de Siracusa no século IV a.C: o filósofo foi à ilha⁷⁵⁸, chegou a ser acusado de traição e feito prisioneiro por Dionísio II, a quem, a pedido de Dion, teria tentado ensinar sua filosofia. Platão via em Dion a possibilidade de concretização do rei filósofo, "aquele que poderia pôr em prática suas ideias filosóficas na política"⁷⁵⁹. Quando esse tenta um golpe contra o sobrinho em 357 a.C, vários componentes do círculo de amigos de Platão uniram-se a ele para tentar depor Dionísio II⁷⁶⁰. O filósofo acreditava na educação como elemento para atingir a *sophrosyne* (temperança), e existem famosas passagens na *República* que tratam da educação dos guardiães, das mulheres e das crianças⁷⁶¹. Há uma preocupação platônica com o cultivo da *areté* e da justiça, explicitada em diálogos como o *Górgias*⁷⁶². M. Foucault fala como os escritos de Platão, Xenofonte, Isócrates, entre outros se ocupam da *sophrosyne*, com o exercício da moderação consigo mesmo para assim conseguir ser temperante nos assuntos da *pólis*⁷⁶³. Conforme consta em Isócrates, "Governe a si mesmo não menos que a seus súditos, e considera que tu és rei no sentido mais completo quando não és escravo de nenhum prazer, mas comanda seus desejos tão firmemente quanto comanda teu

⁷⁵⁷ PLATÃO, *República*, 77c-d.

⁷⁵⁸ A experiência do filósofo na Sicília é narrada na *Carta VII*. Há discordâncias quanto ao número de viagens que Platão realizou: na *Carta VII* conta-se três viagens, mas Diodoro da Sicília e Aristóteles não mencionam isso, de forma que a autenticidade das Cartas é questionada por muitos classicistas. Ver: CASTORIADIS, C. *Sobre o Político de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004, p.37-40.

⁷⁵⁹ *Idem*, p.38; PLATÃO, *Carta VII*, 327a-d; PLUTARCO, *Vida de Dion*, 2, 4.2.

⁷⁶⁰ PLATÃO, *Carta VII*, 350b-d.

⁷⁶¹ Ver: PLATÃO, *República*, 357a-e, 376c-377d, 459a-b,

⁷⁶² JAEGER, *op.cit.*, p.652-700.

⁷⁶³ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2: o Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014, p.207-212.

povo"⁷⁶⁴. O tirano é a imagem da intemperança para esses autores residentes em Atenas nos séculos V e IV a.C, de uma liberdade perigosa e sem limites, pois beiraria a anarquia. E a anarquia é o caos, quando um dos objetivos dos filósofos é perscrutar o que é bom e pode trazer *constância* e *boa ordem* para a *pólis*. Para Isócrates e para Platão era preciso educar os governantes de forma que esses atinjam virtude (*areté*) e temperança (*sophrosýne*).

Tanto na *República* quanto no *Político* a administração da *pólis* é apresentada como uma habilidade a ser desenvolvida: com uma devida educação filosófica, aqueles que cuidam dos assuntos da cidade podem tornar-se justos e assim trazer justiça à *pólis*⁷⁶⁵. R.F. Stalley e D. Nails dizem que a Academia era um local para aqueles que poderiam ter proeminência política adquirirem treinamento nas discussões sobre a vida pública. Nesse sentido, os diálogos *República* e *Leis* são dois lados de uma mesma moeda: enquanto o primeiro trata dos princípios que devem reger um ideal de cidade, o segundo lida com a interpretação dessas noções em nível prático⁷⁶⁶.

E. Schiappa nos lembra que filósofos e políticos andavam juntos desde o século VI a.C: os *physikoi* eram ativamente envolvidos nos assuntos públicos de suas *póleis*. Zaleucos de Locri seria, segundo alguns, discípulo de Pitágoras e um filósofo⁷⁶⁷. É com Platão que se inaugura a ideia de "filósofo profissional" e, na Atenas do século V a.C, diz ele, a audiência do teatro, da filosofia e dos discursos políticos era a mesma⁷⁶⁸. Quanto a essa última afirmação, não podemos estar de pleno acordo com Schiappa: a audiência filosófica de Platão, Sócrates e Aristóteles era composta por jovens que podiam se dar ao luxo de terem tempo ocioso a fim de acompanhar as lições desses pensadores. A crítica feita à democracia nos trabalhos de Platão e Aristóteles certamente não seria bem recebida entre alguns estratos da população ateniense do IV século a.C, especialmente após a Tirania dos Trinta. Uma coisa é fazer uma crítica jocosa como Aristófanes realiza em suas peças, num contexto de diversão e *katharsis*. Outra é dizer ao *plêthos* ateniense que eles não deveriam participar de algumas instituições políticas. Platão teve que se retirar da cidade, vide sua amizade com Crítias. Expor tal ojeriza ao

⁷⁶⁴ ISÓCRATES, *Nicocles*, 29.

⁷⁶⁵ STALLEY, R.F. *An Introduction to Plato's Laws*. Indianapolis: Hackett, 1983, p.15; NAILS, D. "A Vida de Platão de Atenas" In: BENSON, H.H. (org). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011, p.22.

⁷⁶⁶ STALLEY, *op.cit.*, p.14-15.

⁷⁶⁷ DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, XII.20.1.

⁷⁶⁸ SCHIAPPA, E. *Protagoras and Logos: a Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia: University of South Carolina, 2003, p.176.

regime democrático poderia levá-los ao mesmo destino de Sócrates. Há uma heterogeneidade no corpo político e essa se faz perceber nos textos. A audiência do teatro envolvia o *plêthos* em Atenas, pelo menos a partir do século V a.C.⁷⁶⁹, ao contrário dos discursos filosóficos de Platão.

Mesmo não abandonando completamente a ideia do rei filósofo, é possível ver nas *Leis* -último trabalho de Platão- que as más experiências na Sicília fazem o filósofo questionar a *Callipolis* defendida anteriormente. Esse texto reflete, em nosso ver, tanto a decepção de Platão com a *instabilidade* da história política ateniense quanto a admiração pelas normas que regiam Creta e Esparta: três são os personagens do colóquio (um ateniense, um cretense e um espartano), que se dirigem ao santuário de Zeus no qual supostamente teriam se originado as primeiras legislações, a caverna Dikteon⁷⁷⁰. E já nos estendemos sobre a admiração dos letrados atenienses sobre as estruturas políticas em Creta e na Lacedemônia. Demóstenes tece elogios à legislação de Locri, antiga e duradoura, sendo que em 200 anos o povo da cidade só adotou um novo estatuto, mantendo os de seus antepassados. Atenas é entendida por Demóstenes como uma *pólis* instável, sempre se ocupando de novas legislações, rejeitando os costumes ancestrais para atender seus desejos⁷⁷¹.

Nossa longa discussão sobre as visões de Platão e Aristóteles teve como objetivo pontuar elementos da cultura política filosófica em Atenas nos séculos V e IV a.C e sua intensa preocupação com a *estabilidade* de uma *pólis*, o que leva a reflexões sobre o melhor regime, o que é a justiça, por que e como as cidades gregas distinguem-se entre si, o que é o bem viver e como atingi-lo⁷⁷². Se há temáticas que ligam Aristóteles, Platão, Isócrates e Demóstenes -para mencionar pensadores que citamos neste capítulo-

⁷⁶⁹ Segundo descreve Ulpiano, teria sido Péricles a instituir o *theorikon* como a soma de dois óbulos dada a todos os cidadãos para que pudessem assistir as competições dramáticas nos festivais dionsíacos. Para C. Mossé, essa subvenção estava ligada à *mistoforia*, remuneração dada aos cidadãos devido ao cumprimento de um dever cívico. E. Csapo lembra que diversos autores da Antiguidade discutem sobre a disputa para se conseguir assentos para as apresentações teatrais e que as camadas ricas, antes do *theorikon*, costumavam comprar a maioria dos assentos, o que causava brigas nos espaços teatrais. Ver: MOSSÉ, C. *Péricles: o Inventor da Democracia*. São Paulo: Estação Liberdade, 2008, p.163; CSAPO, E. "The Men who Built the Theatres: Theatropolai, Theatronai, and Arkhitektones" In: WILSON, P. (ed.) *The Greek Theatre and Festivals: Documentary Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p.100-103.

⁷⁷⁰ PLATÃO, *Leis*, 625a-b. A atividade cultural na caverna é muito antiga, tendo ali sido encontrados vasos micênicos, pedras gravadas, uma estátua egípcia de Amon-Ra e objetos na forma do duplo machado -*labrys*- típico da cultura minóica. MORRIT, R.D. *Stones that Speak*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Press, 2010, p.68.

⁷⁷¹ DEMÓSTENES, *Contra Timócrates*, 139-142.

⁷⁷² TRALBUSI, *Ensaio sobre a Mobilização...*, p.58.

acreditamos que são o equilíbrio político, a estabilidade e a questão da justiça. Assim como os séculos VI e V a.C se provaram momentos de grande reflexão sobre a convivência dos gregos com outros povos -manifestados no trabalho de Heródoto-, o século IV a.C questiona as semelhanças e diferenças entre os gregos em si, fruto das polarizações da Guerra do Peloponeso, que enfraquecem a Grécia política, econômica e moralmente, abrindo espaço para as ambições macedônicas sobre a Hélade, caracterizadas por Demóstenes como típicas de um descontrole bárbaro, tirânico, como já apontamos. Nessa época, a identidade pan-helênica já estava consolidada⁷⁷³, especialmente após a ocorrência das guerras contra os persas, que solidificaram na cultura grega a ideia de uma unidade contra o inimigo bárbaro comum⁷⁷⁴. Embora Aristóteles em seus escritos não caracterize Filipe II da Macedônia ou seu pupilo, Alexandre Magno, como tiranos, é possível ver que todos esses pensadores atribuem à tirania um caráter estrangeiro que não se coaduna com a liberdade que, segundo eles, é marca do espírito helênico. Mas, enquanto Demóstenes é partidário da democracia, Aristóteles, Platão e Isócrates não o são e é possível ver em seus trabalhos o fascínio que os regimes nos quais predominavam figuras aristocráticas, governos dirigidos por "poucos e bons" desempenhavam sobre eles. Se a *Carta VII* for mesmo autêntica, Platão foi à Siracusa três vezes a fim de tentar educar seus governantes autocratas para realizar sua utopia do rei filósofo.

A cultura política democrática de Atenas manifestada na *Oração Fúnebre* de Péricles e nos discursos de Demóstenes repudiava a tirania, mas a cultura política filosófica da mesma época se mostra bastante intrigada com esse regime político. Como bem coloca K.A. Morgan, a natureza da autoridade e do governo era uma preocupação persistente na construção da ideologia antiga e as figuras do rei e do tirano providenciavam uma poderosa fonte para a especulação política e a análise histórica, funcionando como um recurso retórico no século IV a.C⁷⁷⁵. Os paradoxos da cultura política democrática ateniense do período clássico em relação à tirania são claros: há

⁷⁷³ Seguimos L. Mitchell quando essa afirma que uma identidade helênica existia desde meados do século VI a.C: "apesar de nunca ter sido institucionalizada, (nem ninguém jamais desejou que fosse), houve, desde meados do século VI a.C, uma comunidade política dos helenos, que surgiu da necessidade de uma comunidade autoconscientemente realizada, que não apenas conhecia a sua própria existência, mas também limitava a associação ao grupo; de fato, ela não se tornou explicitamente política até que esses dois critérios (autoconsciência da comunidade e exclusão daqueles considerados como não pertencentes) fossem atingidos". MITCHELL, L. *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2007, p.XX.

⁷⁷⁴ *Idem*, p.10.

⁷⁷⁵ MORGAN, K.A. "Introduction" In: MORGAN, *Popular Tyranny...*, p.xxv-xxvi.

discursos condenando a autocracia, mas na prática pessoas como Aristóteles e Platão se envolveram nos círculos políticos desses homens. Como comunidade, os atenienses do século V a.C rejeitaram a tirania, mas, como um "indivíduo" ("o" *dêmos* ateniense) aspiravam ao exercício dela pela participação nas instituições públicas⁷⁷⁶. Quanto às *póleis* da Liga de Delos, elas também exerciam um poder de caráter violento: vide o que ocorrera com os habitantes de Melos⁷⁷⁷.

J. McGlew defende que o poder individual do fundador (*oikistés*) é rapidamente transformado pelo *dêmos* em uma imagem de soberania coletiva⁷⁷⁸, com o que K.A. Morgan concorda e adiciona: a autoridade da *pólis* existia numa "tensão dinâmica com motivações e desejos individuais"⁷⁷⁹. Essa helenista argumenta que, enquanto as tragédias na Atenas clássica em geral tratavam a tirania como inimiga da democracia e de seus valores, o discurso filosófico, por sua vez, rejeita a democracia como uma personificação da tirania, uma tirania exercida pelo *dêmos*⁷⁸⁰, que impede que os melhores acessem seu justo lugar na política da cidade. É o que vemos neste trecho da obra de Isócrates, na qual o retórico rejeita a democracia "total" nos moldes de Péricles:

Mas o que mais contribuiu para o seu (Sólón e Clístenes) bom governo da comunidade foi que das duas formas reconhecidas de equidade -aquela que dá a todos o mesmo e aquela que dá a cada homem o que lhe é adequado- eles (Sólón e Clístenes) não falharam em adotar a que era a mais benéfica. Mas, rejeitando como injusta aquela que coloca bons e maus como merecedores das mesmas honrarias, e preferindo ao invés aquela que recompensa e pune cada homem de acordo com seus méritos, eles (Sólón e Clístenes) governaram a cidade sob esse princípio, não ocupando as magistraturas pelo sorteio entre todos os cidadãos, mas selecionando os melhores e mais aptos para cada função da comunidade⁷⁸¹.

⁷⁷⁶ *Idem*, p.xvi.

⁷⁷⁷ A situação da ilha de Melos no contexto da Guerra do Peloponeso é colocada por Tucídides no famoso *Diálogo Meliano*, sempre lembrado como um dos primeiros casos de estudo em realismo político. TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, V.84-116. Ver: CRANE, *Thucydides and the Ancient Simplicity: The Limits of Political Realism...*

⁷⁷⁸ MCGLEW, J. *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press, 1996, p.17-24.

⁷⁷⁹ MORGAN, *op.cit.*, p.xvii.

⁷⁸⁰ *Idem*, p.xviii; J. Ober também argumenta nessa direção: Aristóteles, Isócrates, Platão e o Velho Oligarca (Pseudo-Xenofonte) tratam a democracia como uma tirania do *dêmos*, na qual os melhores são impedidos de governarem a cidade seguindo os princípios da justiça meritocrática. OBER, J. *Athenian Legacies: Essays on the Politics of Going On Together*. Princeton: Princeton University Press, 2005, p.231.

⁷⁸¹ ISÓCRATES, *Aeropagítico*, 21-22

Infelizmente, a escassez de documentação escrita sobre outras *póleis* tornam difícil averiguar se esses paradoxos eram compartilhados pelas demais comunidades helênicas. Considerando que a maioria dos governos gregos até a primeira metade do século IV a.C eram oligarquias⁷⁸² e dada a relação com os persas, que figuravam como modelo de despotismo, é bem provável que o governo de um só não fosse bem quisto pela Hélade em geral no período clássico⁷⁸³, mas que não fosse descartado caso se apresentasse como a opção mais viável para alcançar a estabilidade da comunidade.

⁷⁸² Nisto seguimos a estimativa realizada por D.A. Teegarden. Ver: TEEGARDEN, D.A. *Death to the Tyrants: Ancient Greek Democracy and the Struggle against Tyranny*. Princeton: Princeton University Press, 2014, p.221-236. M.H. Hansen defende que no período clássico e no helenístico a porcentagem de *póleis* que adotaram a democracia aumentou consideravelmente, tornando-se o regime político predominante. HANSEN, M.H. "Introduction" In: HANSEN, M.H. & NIELSEN, T.H. *An Inventory of Archaic and Classical Poleis...*, p.11.

⁷⁸³ J. Ober argumenta que outras *póleis* também demonstravam rechaço à tirania: inscrições em Ilion (OGIS 218) e em Erythrae (SIG, 284) trazem consigo uma profunda preocupação com o perigo da ascensão de um tirano ao poder. OBER, *op.cit.*, p.227-230.

Capítulo VI. "Algo Digno dos Deuses"? Tirania e Estabilidade na Grécia Antiga

A tirania como foi dito muitas vezes, nunca tem por objetivo o bem geral, a não ser para a sua utilidade própria. O fim que se propõe o tirano é o prazer; o rei só tem a honra por ideal. Eis por que um aspira mais a aumentar suas riquezas, outro a sua glória.

Aristóteles, *Política*, 1311a2-7.

A partir do período clássico, a tirania passou a figurar como o *Outro* político à democracia⁷⁸⁴. R. Seaford afirma que a *pólis* clássica -e, nesse sentido, é melhor dizer "Atenas"- reinventa o tirano como um antítipo de seus valores⁷⁸⁵. Ela pode também ser entendida como um conceito "guarda-chuva", como diz K. Raaflaub, uma categoria que abarca "uma variedade de tipos de governo unitário com diferentes origens e características"⁷⁸⁶. J. McGlew diz que a tirania operava como uma imagem conflituosa e contraditória de liberdade política: como senhores da cidade, como detentores da palavra da justiça, os tiranos e seu excesso de liberdade eram vistos como algo que reduzia o restante do corpo político à escravidão⁷⁸⁷ e é isso que transparece nos escritos de Isócrates, Aristóteles, Platão e Demóstenes. R. Osborne, contudo, advoga que no início do século IV a.C a imagem da tirania construída por esses autores estava desconectada, distante da realidade política cotidiana da *pólis* ateniense após a tirania dos Trinta: "todo mundo depois de 403 tinha que afirmar ser algum tipo de democrata"⁷⁸⁸. Mas é preciso lembrar que, se em Atenas a tirania era amplamente rejeitada, no restante da Grécia o quadro era outro: havia tiranos em Siracusa, no Norte

⁷⁸⁴ KALLET, L. "Demos Tyrannos: Wealth, Power and Economic Patronage" In: MORGAN, *Popular Tyranny...*, p. 177.

⁷⁸⁵ SEAFORD, R. "Tragic Tyranny" In: MORGAN, *Popular Tyranny...*, p.102-111; HENDERSON, J. "Demos, Demagogue, Tyrant in Attic Old Comedy" In: MORGAN, *op.cit.*, p.156-157.

⁷⁸⁶ RAAFLAUB, *Stick and Glue...*, p.60.

⁷⁸⁷ MCGLEW, *op.cit.*, p.214. É interessante ver que, para aristocratas como Trasímaco na *República*, a tirania seria uma forma de liberdade, uma natural subjugação dos mais fracos perante os mais fortes. PLATÃO, *República*, 343d-344c.

⁷⁸⁸ OSBORNE, "Changing the Discourse" In: MORGAN, *Popular Tyranny...*, p.251; OBER, J. *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton: Princeton University Press, 2001, p.280-282. E. Stein-Hölkeskamp também vê o medo da tirania sustentado pelos atenienses do IV século a.C como anacrônico, uma vez que nessa época não haveria possibilidade de apoio a um regime autocrático. Para ela, o uso da tirania no teatro, na filosofia e na retórica era um meio dos atenienses refletirem sobre sua própria identidade. STEIN-HÖLKESKAMP, E. "The Tyrants" In: RAAFLAUB, K.A. & VAN WEES, H. (eds.) *A Companion to Archaic Greece*. Oxford: Blackwell, 2009, p.100.

da Grécia balcânica e em Sicione⁷⁸⁹. Apesar de não haver um "perigo real e imediato" de um golpe tirânico após o regime dos Trinta em Atenas, no restante da Grécia a tirania era uma realidade palpável. E, sendo uma ideia "guarda-chuva", ela era, para esses pensadores, algo útil para refletir sobre as questões que permeavam a *pólis* e as ações das pessoas que nela habitavam.

Mas, o que foi, então, a tirania na Grécia antiga? A definição com a qual concordamos é a elaborada por S. Lewis, que a caracteriza como

"uma ampla variedade de governantes, com certas características fundamentais em comum. Elas serão governantes unos, como indivíduos ou como famílias, com poder direto e pessoal sobre o estado, sem ser restringido por instituições políticas. Seu poder será dependente não de um direito de governar, mas de sua habilidade de comandar e reter poder. (...) Outras características que ligam governantes tirânicos são uma preocupação com dinheiro, tanto em acumular quanto usar ostensivamente uma fortuna pessoal e gerar riqueza dentro da cidade, e o objetivo de criar um governo hereditário"⁷⁹⁰.

Trata-se, sim, de uma conceituação bastante ampla, "guarda-chuva", pois "na Antiguidade, a tirania não era uma ideia monolítica, mas uma criada e adaptada constantemente pelos historiadores, com sentidos e aplicações muito diversificadas"⁷⁹¹. Durante bastante tempo o tratamento clássico dado pelos historiadores ao fenômeno da tirania a colocava como um regime de transição entre uma Grécia governada por aristocratas a uma Hélade afetada pela democracia ateniense, ou mesmo da cidade arcaica para a clássica⁷⁹². Mais uma vez vemos como o atenocentrismo se colocava como a história da totalidade dos helenos. Na Magna Grécia e na Sicília as tiranias mais impactantes -como a dos Deinomênidas, a dos Dionísios e a de Agatocles- ocorreram durante o período clássico. Mesmo em Atenas é insensato ver a tirania como um meio-

⁷⁸⁹ *Idem*, p.253-255; XENOFONTE, *Helênicas*, II.11-15, III.1-12, IV.1, VII.1.44-46.

⁷⁹⁰ LEWIS, S. *Greek Tyranny*. Exeter: Bristol Phoenix Press, 2009, p.10-11.

⁷⁹¹ *Idem*. "Introduction" In: LEWIS, S. *Ancient Tyranny*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2006, p.13.

⁷⁹² Dentre os que visionavam a tirania como regime de transição, temos: ANDREWES, A. *The Greek Tyrants*. Nova Iorque: Harper Torchbooks, 1963, p.8-9; FINLEY, M. *Early Greece: The Bronze and Archaic Ages*. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 1970, p.107; MOSSÉ, C. *La Tyrannie dans la Grèce Antique...*, p.204.; _____. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo...*, p.165-188; _____. *O Cidadão na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1999, p.21; MURRAY, O. *Early Greece...*, p.158.

termo para a democracia, pois nisso há uma diminuição da experiência do regime dos Trinta (404 a.C) e em como ela afetou a cultura política democrática no IV século a.C.

V.1. Tirania na Grécia Antiga: Ambiguidades de uma Noção

As concepções que hoje são defendidas pelos pesquisadores que se debruçam sobre o estudo da história política e da cultura política na Grécia Antiga veem na tirania arcaica uma consequência dos contatos com outras culturas -como os lídios- e do próprio desenvolvimento da elite política grega: "o fenômeno da tirania arcaica foi, mais que tudo, não uma ressurgência da monarquia, mas uma última virada em um drama aristocrático interno"⁷⁹³ motivada pelo acúmulo de poder dentro da própria aristocracia⁷⁹⁴. E como esse poder se concentra? Acreditamos que através da posse dos melhores lotes de terra, das magistraturas e dos sacerdócios, além da gênese de novas formas e espaços de expressão de poder, como a *agorá* e os santuários, nos quais a aristocracia tem oportunidade de exibir seu status social.

Não havia consenso na Antiguidade sobre o que era a tirania. Exemplo disso é a caracterização de Péricles como tirano feita por Crátinos e Hermipos, comediógrafos atenienses. Tucídides, por sua vez, o tem em alta conta, atribuindo a Péricles o sucesso inicial de Atenas na Guerra do Peloponeso e o retratando como um campeão da democracia⁷⁹⁵. Esse historiador define o governo de Péricles como "e assim Atenas de nome uma democracia, era na realidade governada pelo seu cidadão mais importante". O *dêmos* de bom grado confiou os assuntos da cidade a ele⁷⁹⁶. O historiador ateniense coloca a monarquia como algo que pertenceu ao passado grego (exceto quando se trata de Esparta) e, enquanto não traça diretamente ataques à tirania, quando as figuras presentes na *História da Guerra do Peloponeso* falam desse tipo de regime, o fazem de modo antagônico⁷⁹⁷. Vemos, então, mais uma vez ambiguidade no tratamento da tirania, a ponto de S.N. Jaffe dizer que Tucídides não se opõe à autocracia, e sim às habilidades

⁷⁹³ MORRIS, S. "Imaginary Kings: Alternatives to Monarchy in Early Greece" In: MORGAN, *Popular Tyranny...*, p.9.

⁷⁹⁴ *Idem*, p.11.

⁷⁹⁵ HENDERSON, *op.cit.*, p.162; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, II.65.

⁷⁹⁶ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, II.65.8-9.

⁷⁹⁷ JAFFE, S.N. "The Regime (*Politeia*) in Thucydides" In: BALOT, R.K., FORDSYKE, S. & FOSTER, E. (eds.) *The Oxford Handbook of Thucydides*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p.400-401.

personais do candidato ao governo⁷⁹⁸: Alcibíades não é visto sob uma luz abonadora⁷⁹⁹, enquanto os Psistrátidas são descritos como devotados à *pólis* dos atenienses, líderes inteligentes e moderados. Sobre Hiparcos, filho de Psístratos, ele fala que

não exercia sobre o povo poder opressivo, mas governava-o sem lhe provocar ressentimentos. Estes tiranos desempenharam os seus cargos com a máxima integridade e prudência e embora cobrassem aos atenienses somente a vigésima parte dos seus ganhos, adornaram a cidade de forma primorosa, continuaram as suas guerras e ofereceram sacrifícios nos templos. Além disso, esta cidade continuou a usar as mesmas leis antes estabelecidas, mas eles tomaram o cuidado de ter sempre no poder um deles⁸⁰⁰.

C. Dewald ressalta que as *Histórias* trazem consigo a primeira narrativa extensa sobre as tiranias arcaicas. Em sua visão, enquanto Heródoto simpatiza com figuras como Polícrates de Samos e demonstra respeito por Periandros de Corinto, a tirania estaria, como modo de governo autocrático, ligada ao despotismo oriental. Não haveria uma "maldade" pessoal por parte daqueles que chegam ao poder. Mas, uma vez que esse é atingido, os tiranos se afastariam dos governados, passariam a buscar interesses pessoais ao invés do bem comum e teriam um fim trágico, algo como uma reprimenda divina. Assim, em Heródoto haveria a tendência de retratar o despotismo "começando bem e acabando mal"⁸⁰¹. Nele há também a ambiguidade⁸⁰² que vemos em Tucídides. C.S. Condilo empreendeu uma análise dos termos presentes nas *Histórias* para a descrição de tiranos e de seus governos, concluindo que prevalece o sentido neutro nos mesmos. Para ela, a opinião do historiador de Halicarnasso sobre as tiranias era influenciada pelo pensamento político ateniense, de forma que não há uma opinião claramente definida sobre a tirania como fenômeno político em sua obra. A tirania em Heródoto diz respeito a como ele reflete sobre o poder, amalhando as experiências do passado de modo que sirvam de aviso para as situações do presente. Nesse sentido, a

⁷⁹⁸ *Idem, ibidem.*

⁷⁹⁹ Alcibíades é tido por Tucídides como alguém que conduzia-se bem nos negócios públicos, mas sua vida pessoal e suas aspirações eram exageradas, de modo que, apesar de bem quisto, havia o temor que ele almejasse à tirania. TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.15.3-4.

⁸⁰⁰ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.54.5-6.

⁸⁰¹ DEWALD, *op.cit.*

⁸⁰² Contra: S. Fordsyke e E. Lévy afirmam que, em Heródoto, a tirania ganha caráter claramente negativo. FORDSYKE, S. "Athenian Democratic Ideology and Herodotus' *Histories*", *AJP*, vol.122, n.3, 2001, p.329-358; LÉVY, E. *Basileus et Tyrannos chez Hérodote*", *Ktema*, 18, 1993, p.7-18.

tiranía é uma *estratégia narrativa* e também um *modo de ação político*, pois implica numa tentativa de mudar a realidade político-social, especialmente no contexto do imperialismo ateniense no século V a.C.⁸⁰³.

Se o pensamento político da Atenas clássica está repleto de nuances, como exaustivamente procuramos aqui demonstrar, como seria a visão do arcaísmo sobre a tirania? R.K. Balot coloca que em resposta às crises que assolaram a Grécia no século VII a.C sobrevieram duas alternativas: a primeira seria de cunho igualitário, centrada nos pequenos fazendeiros que podiam se juntar ao corpo hoplítico formando uma camada média da população e que está exemplificada, segundo ele, em Hesíodo, que criticava tanto a aristocracia "comedora de presentes" quanto os mais pobres, a quem ele atribui preguiça e falta de prudência⁸⁰⁴. Na visão hesiódica, Zeus, como distribuidor de justiça, dá prosperidade ao que aceita a *areté* do homem: o trabalho, conforme já discutimos. A visão de prosperidade do poeta beócio envolve discernimento, modéstia e indústria.

Já a resposta elitista está ligada aos valores homéricos que discutimos anteriormente: *areté*, *timé* (honra), *kléos* e *kydos* (glória). No século VII a.C fica claro que a defesa da comunidade política não mais está nas mãos de uma elite guerreira e sim no conjunto *hoplítico*, na camada mediana que pode custear seu armamento. Assim, a aristocracia passa a fundamentar seu direito à direção da cidade utilizando como argumentos superioridade moral e habilidade intelectual, educação e refinamento⁸⁰⁵. Vemos isso em Teógnis e em Alceus, como já argumentamos. Ambos os poetas rejeitam não apenas a tirania, mas a própria diversidade da *pólis* arcaica. Isso resta claro quando Teógnis reclama que o povo da cidade é outro, "os que antes não conheciam justiça nem leis, mas gastavam peles de cabra em torno de seus flancos" agora têm acesso a direitos de cidadania. Vê-se, então, a diferença entre esse modo de pensar e o de Aristóteles, que no século IV a.C afirma que "naturalmente a cidade é multidão"⁸⁰⁶, composta por diferentes partes que se complementam para a vida em comum. No pensamento aristocrático presente em Teógnis e em Alceus a cidade era uma extensão da casa, do privado, da área da atuação do chefe familiar como monarca, tal como Aristóteles descreve o governo da casa na *Política*.

⁸⁰³ CONDILO, C.S. *Heródoto, as Tiránias e o Pensamento Político nas Histórias*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2010, *passim*.

⁸⁰⁴ BALOT, *Greek Political Thought...*, p.29-31.

⁸⁰⁵ *Idem*, p.31-37.

⁸⁰⁶ ARISTÓTELES, *Política*, 1261a16-20.

O tirano, elemento emergente dos círculos aristocráticos, usa a tensão entre *plêthos* e a elite e entre os elementos dessa última a fim de galgar à primeira posição na cidade, tornando-se "o melhor entre os melhores". Nesse sentido, J.A.D. Tralbusi o coloca como um "homem providencial": alguém que é capaz de manter a coesão interna da *pólis* face as agressões externas e tumultos internos. Um homem "que, por sua clarividência política, identifica os sentimentos e as forças em jogo e tira proveito de maneira quase oportunista. O futuro tirano desempenha um papel indispensável de catalisador dos descontentamentos"⁸⁰⁷. Assim como o patriarca mantém a estabilidade de seu *oikos*, o tirano tentaria organizar sua cidade.

VI.2. Tirania e o Mediterrâneo: Trocas Políticas e Culturais com o Oriente

V. Parker tenta reconstruir a etimologia e a origem da palavra *tyrannos*, apontando como uma das possibilidades mais plausíveis que o termo tenha entrado no vocabulário grego através dos Balcãs, talvez trazido pelos frígios durante o período geométrico⁸⁰⁸. Mas, segundo Hipias de Elis, a palavra teria começado a ser utilizada na Hélade em meados do século VII a.C, época em que Arquíloco era ativo. Giges, soberano lídio, teria sido o primeiro a ser referido como tal. O indício mais antigo a mencionar a tirania vem de fragmentos desse poeta:

Não, a mim, as coisas (bens) de Giges de muito ouro interessam
nem a inveja me toma, nem admiro
as obras das divindades, não amo (desejo) a grande tirania;
longe, pois, de meus olhos estão⁸⁰⁹.

(...) Senhora, não te amedrontes com essa vil
calúnia dos homens: durante a noite –
isso me ocupará – torne teu ânimo propício.
Realmente crês que um tal nível de miséria
alcanço? Devo-te parecer um pobre coitado,
não como sou nem como os de quem descendo.
Sei gostar de quem gosta de mim
e odiar quem me odeia e vil...
formiga. Junto a esse discurso está a verdade.

⁸⁰⁷ TRALBUSI, *Ensaio Sobre a Mobilização Política na Grécia Antiga...*, p.60.

⁸⁰⁸ PARKER, V. "Τύραννος: The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle", *Hermes*, 126, H.1, 1998, p.149-150.

⁸⁰⁹ ARQUÍLOCO, Fr19W.

Essa cidade (...) a qual te diriges,
nunca homens a saquearam, e tu
agora com a lança a tomaste e grande glória adquiriste.
A ela governa, o reinado seja teu;
para muitos homens isso serás digna (o) de inveja”⁸¹⁰.

Arquíloco, pelo que é possível deduzir dos trechos, fala do que é geralmente desejado e invejado: fama, fortuna e poder. No primeiro ele diz que dispensa o exercício da "grande tirania": tal posição não lhe interessa. Já no segundo há o incentivo a alguém que, tendo conseguido grande fama, busque para si a autocracia na cidade. Parker interpreta esses dois trechos como uma posição favorável à tirania: Arquíloco explicita que ele, contrário à lógica, não deseja para si o que todos os homens querem⁸¹¹. Simônides de Amorgos, ao falar da "mulher égua", a descreve da seguinte forma:

"Lava-se todo dia da sujeira
duas vezes, às vezes três, e com perfumes unta-se;
sempre a cabeleira estendida leva,
espessa com flores sombreada.
Belo espetáculo assim tal mulher
para outros, mas para o quem a tem torna-se feio,
a não ser que algum tirano ou portador-do-cetro seja,
alguém que com tais coisa o ânimo enfeite”⁸¹².

Nessa porção do iambo, o poeta atenta para os luxos que tal mulher se permite: diversos banhos e perfumes, opulências cabíveis somente a alguém ligado ao poder: um portador de cetro -portando, um rei (*basileus*)⁸¹³- ou um tirano. Aqui, essas duas figuras -*basileus* e *tyrannos*- são igualadas como pessoas afortunadas⁸¹⁴, de forma que não há sinais de negatividade quanto à tirania ou grandes distâncias entre ambas. Mas é digno de nota que tanto para Arquíloco quanto para Semônides esse regime -a tirania- estava ligado à ideia de riqueza e ostentação. M.K. Munn afirma que, antes das invasões persas à Hélade, a tirania era relacionada com os governos lídios, especialmente o da dinastia

⁸¹⁰ ARQUÍLOCO, Fr23W.

⁸¹¹ *Idem*, p.15.

⁸¹² SEMÔNIDES DE AMORGOS, Fr7.

⁸¹³ Em Homero, ter o porte do cetro simboliza o direito à palavra, ao dizer de justiça que é apanágio dos reis. HOMERO, *Ilíada*, II.100-108.

⁸¹⁴ PARKER, *op.cit.*, p.153.

Mermnada⁸¹⁵, inaugurada por Gíges, que teria matado Candaules, o rei lídio e tomado o poder com a confirmação do oráculo de Delfos⁸¹⁶. A riqueza dos frígios e lídios - povos que eram vizinhos dos gregos na Ásia Menor- ficou de tal forma entranhada no imaginário grego que temos ainda hoje o mito do toque de ouro de Midas⁸¹⁷ - nome de alguns soberanos lídios históricos, um dos quais teria governado no século VIII a.C⁸¹⁸. O poderio de Creso, soberano lídio, causava admiração e espanto entre os gregos, uma vez que ele dominara uma grande porção da Ásia Menor e tinha como aliados egípcios, babilônios, persas e espartanos⁸¹⁹. A corte de Hieron I teria, mesmo no século IV a.C, buscado o luxo de tipo oriental, segundo C. Mossé⁸²⁰. O interesse no requinte e apuro do Oriente⁸²¹ - especialmente no lídio- sustentado por porção da aristocracia grega nos séculos VII e VI a.C restam visíveis na poesia de Safo. No trecho a seguir temos menção a Sardes, cidade renomada por sua manufatura de lã e metalurgia de metais preciosos como ouro e prata⁸²².

Aquela que me gerou (costumava dizer) que, na sua juventude, se considerava um grande ornamento atar as tranças com uma fita de púrpura. Mas, se uma jovem tem cabelos mais amarelos do que um archote, será melhor enfeitá-los com uma coroa vívida de flores.
Entretanto, a moda agora [são] as mitras variegadas de Sardes...
Para ti, Cleide, não tenho nem sei onde ir buscar uma mitra...⁸²³

Em Heródoto, parece que é através a influência oriental sobre as cidades jônias que a tirania se espalha como forma de alcance de poder nas nascentes *póleis*,

⁸¹⁵ MUNN, *op.cit.*, p.16-18.

⁸¹⁶ HERÓDOTO, *Histórias*, I.12-13.

⁸¹⁷ Aristóteles usa Midas como conto de fundo moral. ARISTÓTELES, *Política*, 1257b.

⁸¹⁸ ROLLER, L.E. "The Legend of Midas", *ClAnt*, vol.2, n.2, 1983, p.299-313.

⁸¹⁹ HERÓDOTO, *Histórias*, I.6-7.

⁸²⁰ MOSSÉ, C. *La Tyrannie dans la Grèce Antique...*, p.85-86.

⁸²¹ O interesse na exposição de riqueza e posição social no espaço público é visto como uma das causas no declínio de objetos de prestígio em contextos funerários na Hélade a partir do último quarto do século VIII a.C. Nesse sentido, o crescimento dos santuários pan-helênicos e de santuários locais se deu como arena de competitividade não apenas atlética, mas também na deposição de objetos votivos de alto valor aquisitivo. Ver: MORRIS, I. "Burial and Society After Ten Years" In: MARCHEGAY, S. *et al* (eds). *Nécropoles et Pouvoir. Idéologies, pratiques et interprétations. Actes du colloque Théories de la nécropole antique, Lyon 21-25 janvier 1995*. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1998, p.21-36.

⁸²² GREENEWALT JR., C.H. "Sardis: A First Millenium B.C.E. Capital in Western Anatolia" In: MCMAHON, G. & STEADMAN, S. *The Oxford Handbook of Ancient Anatolia*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p.1116-1122.

⁸²³ SAFO DE LESBOS, Fr 98ab P.

especialmente quando consideramos a figura de Trasíbulos de Mileto, que fora aliado de Periandros de Corinto⁸²⁴. Nas *Histórias* é possível perceber o quanto a aristocracia helena realizava trocas entre si, formando uma rede cujos principais nós eram os grandes santuários pan-helênicos. Vários tiranos e aristocratas que tentaram alçar à essa posição competiam nos jogos atléticos. E não apenas os gregos procuravam a legitimação desses centros religiosos, mas também os bárbaros: Aliates, descendente de Giges, envia mensageiros a Delfos⁸²⁵. Assim como é possível traçar uma rede de informações entre os legisladores, o mesmo é possível com os tiranos e as famílias aristocráticas helênicas durante o período arcaico⁸²⁶. Como mais exemplos, temos Clístenes de Sicione, que casa sua filha Agariste com Mégacles, ateniense do *gênos* dos Alcmeônidas, que são ancestrais tanto de Clístenes quanto de Péricles de Atenas que, como bem sabemos, estavam profundamente ligados à democracia nessa *pólis*. Mégacles, por sua vez, dá sua filha em casamento a Psístratos, que se recusa a ter filhos com ela, comprometendo a aliança entre as duas famílias, fazendo-o perder o controle de Atenas⁸²⁷. Psístratos também havia se casado com Timonassa, filha de Gorgilos, membro da aristocracia argiva⁸²⁸. Hípias, filho de Psístratos, casou sua filha com o filho de Hipocles, tirano da cidade de Lampsacos, na Ásia Menor⁸²⁹. Periandros contraiu matrimônio com Melissa, filha de Procles, tirano de Epidauros⁸³⁰. Gélon fora casado com Damarete, filha de Theron, tirano de Agrigento⁸³¹. Estando ligadas por intrincadas alianças de casamento⁸³² e pela atividade atlética do circuito dos grandes santuários⁸³³,

⁸²⁴ HERÓDOTO, *Histórias*, I.23.

⁸²⁵ HERÓDOTO, *Histórias*, I.19.

⁸²⁶ GERNET, L "Mariages des Tyrans" In: GERNET, L. *Droit et Institutions en Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982, p.237.

⁸²⁷ GERNET, *op.cit.*, p.247; HERÓDOTO, *Histórias*, I.61.

⁸²⁸ ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, XVII.4.

⁸²⁹ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.59.5. Tucídides afirma que o objetivo de Hípias era conseguir "um lugar seguro para ele em caso de revolução", uma vez que acreditava que a família de Hipocles tinha conexões com Dario, rei persa. Vê-se, então, que a rede aristocrática não era apenas pan-helênica, mas também envolvia outras sociedades próximas ao Mediterrâneo.

⁸³⁰ ANTENEU DE NÁUCRATIS, *O Banquete dos Eruditos*, XIII, 589 F.

⁸³¹ TIMEU, *FGrHist* 93 B; JACQMIN, C. "Woman Between the Tyrant and the Polis: the Role of Women in Tyrannical Regimes", *First Drafts@ Classics@*, 2010, p.6. Disponível em: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/1304?menuId=181>. Último acesso: 01/02/2018.

⁸³² Sobre a política matrimonial dos tiranos, ver: GERNET, *op.cit.*; JACQMIN, *op.cit.*

⁸³³ Composto pelos seguintes festivais: *Jogos Olímpicos*, no santuário de Zeus em Olímpia; *Jogos Nemeanos*, celebrados de dois em dois anos em honra a Hércules/Olfetes/Zeus; *Jogos Píticos*, dedicados a Apolo, ocorriam em Delfos a cada 4 anos. Os *Jogos Ístmicos*, que honravam Poseidon, eram comemorados em Corinto a cada 2 anos. Os jogos eram positivos aos jovens que queriam demonstrar sua força bélica e assim alcançar prestígio ao ganhar alguma competição. Mas, em contrapartida, aos aristocratas que já dispunham de uma posição privilegiada no comando da *pólis* esses festivais podiam

essas famílias aristocráticas trocavam experiências políticas entre si, interferindo diretamente na história da Hélade. Como afirma Balot, através dessas alianças de casamento formou-se uma elite pan-helênica, ou mesmo pan-mediterrânea durante o período arcaico⁸³⁴ e em tempos de crise os tiranos recorriam a esses parentescos a fim de garantir sua manutenção no poder⁸³⁵ ou um lugar seguro para onde ir caso isso não fosse mais possível. Vale lembrar que os Psistrátidas teceram ligações com a Pérsia: Hípias se aliou aos persas após ter sido expulso de Atenas pelos lacedemônios⁸³⁶. B.M. Lavelle defende que as estátuas em homenagem aos tiranicidas Harmódios e Aristogeiton foram elaboradas em 477-76 a.C, como propaganda tanto contra os persas quanto contra os Psistrátidas, sendo símbolo da resistência ateniense contra essas duas forças que se encontravam unidas durante as Guerras Greco-Pérsicas⁸³⁷ e da cristalização da adoção do tirano como contraponto à democracia.

VI.3. O Tirano e a Cidade: A *Pólis* Arcaica Como *Espaço Liminar*

Mas como esses aristocratas e suas famílias ascendiam a essa posição de "primeiros homens" em suas cidades? Tucídides crê que a emergência dos governos tirânicos na Grécia se deu porque essa teria se tornado mais próspera, voltando-se para o mar, ampliando as trocas comerciais e mencionando Polícrates de Samos como exemplo de tirania que se apoiava em sua força naval⁸³⁸. Platão entendia que a tirania era fruto de uma desordem intrínseca da democracia, que não dá "atenção alguma nem às leis escritas nem às não escritas"⁸³⁹, de forma que o povo recorre a um tirano para tentar restaurar a ordem. Já Aristóteles aponta, baseado em ocorrências históricas, várias causas de amotinação ao poder no Livro V da *Política*, destacando que o tirano é um *demagogo*, "surgido do seio do povo e da multidão: opõe-se aos homens poderosos para

tanto aumentar sua notoriedade junto ao *dêmos* ou representar uma ameaça ao seu poder através do alcance de fama por um rival.

⁸³⁴ BALOT, *op.cit.*, p.36-37.

⁸³⁵ F. Ruzé e M.-C. Amouretti Chegam a falar em "monarquia militar" quando tratam das tiranias na Sicília, uma vez que essas faziam amplo uso de mercenários e contingentes oriundos do corpo cívico, bem como recorriam ao apoio de aliados externos. RUZÉ, F. & AMOURETTI, M.-C. *Le Monde Grec Antique*. Paris: Hachette, 2003, p.205.

⁸³⁶ HERÓDOTO, *Histórias*, V.94, VI.34-35.

⁸³⁷ LAVELLE, B.M. *The Sorrow and the Pity: a Prolegomenon to a History of Athens Under the Peisistratids c. 560-510 B.C*. Stuttgart: Steiner, 1993, p.36-42.

⁸³⁸ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I.XIII.

⁸³⁹ PLATÃO, *República*, 563d-e.

que o povo nada possa sofrer das suas violências"⁸⁴⁰. Como argumentado anteriormente, o tirano não surge dos meios populares, e sim da elite⁸⁴¹. O que ocorre é que, em sua busca por ascensão, muitas vezes volta-se contra facções do seu grupo social de origem que determinam o jogo político, como ocorreu com Cipselos em Corinto. O tirano não rompe com os valores aristocráticos ou com a sua política⁸⁴². Ele ocupava "um tipo de terra de ninguém, um espaço liminar que os vocabulários padrão de monarquia e constitucionalidade não podem descrever adequadamente"⁸⁴³. G. Anderson coloca o tirano arcaico como um líder dominante típico das oligarquias do século VII a.C, período no qual há uma transição das nascentes cidades-estados dominadas pelas elites para "cidades-cidadãs", na qual parte da população ganha acesso e agência sobre as instituições públicas⁸⁴⁴.

Esse *espaço liminar* dava liberdade para que as ambições pessoais falassem mais alto. H. Van Wees vê o comportamento das famílias aristocráticas gregas no alto arcaísmo como uma "violenta competição pelo poder", comparando-as com organizações mafiosas da época contemporânea em sua busca por dominância⁸⁴⁵. As regulamentações sobre o monopólio da violência eram praticamente inexistentes⁸⁴⁶, os tribunais não representavam ou refletiam o consenso político, mas os desejos dos grupos de aristocratas que ocupavam as magistraturas em caráter muitas vezes hereditário⁸⁴⁷.

⁸⁴⁰ ARISTÓTELES, *Política*, 1310b12-25.

⁸⁴¹ Como bem lembra J.M. Hall, Feidon de Argos dizia-se descendente de Temenos. Psístratos era da linhagem dos Neleidas. Pitacos de Mitilene, a quem Alceus acusa de ser de baixo nascimento, casou-se com uma mulher da família dos Pentílidias. Teágenes de Mégara casou sua filha com Cílon de Atenas, que tentou alcançar a tirania, conforme já tratamos. Todos esses governantes tinham conexões aristocráticas. Ver: HALL, J.M. *A History of the Archaic Greek World, ca.1200-479 BCE*. Londres: Blackwell, 2007, p.134-136.

⁸⁴² ANDERSON, G. "Before *Turannoi* Were Tyrants: Rethinking a Chapter of Early Greek History", *ClAnt*, vol.24, n.2, 2005, p.177.

⁸⁴³ *Idem*, p.176.

⁸⁴⁴ *Idem*, p.177.

⁸⁴⁵ VAN WEES, H. "Megara's Mafiosi: Timocracy and Violence in Theognis" In: BROCK & HODKINSON, *op.cit.*, p.66.

⁸⁴⁶ Esse é um tema bem retratado na tragédia, por exemplo. *As Eumênides* de Ésquilo trata do desenvolvimento das instituições jurídicas em Atenas, da transição da *vendetta* individual para o processo regado pelas normas da *pólis*.

⁸⁴⁷ L. Gernet descreve a Hélade no século VIII a.C como um Estado de pré-direito. A justiça empreendida pelos aristocratas não se configurava em Direito *per se* por não haver tribunais autônomos, desvinculados das famílias aristocráticas. Ver: GERNET, L. *Recherches sur le Développement de la Pensée Juridique en Grèce Ancienne*. Paris: Albin Michel, 2001, p.81. W. Donlan coloca os séculos VII e VI a.C como o período do desenvolvimento da cidade-estado, enquanto do X ao VII a.C a sociedade grega estaria majoritariamente organizada sob a forma de chefias. Para ele, embora houvesse um ideal de "cidadania igualitária" no século VII a.C, as nascentes instituições eram dominadas por grupos das elites. DONLAN, W. "The Relations of Power in the Pre-State and Early State Polities" In: MITCHELL, L.G. & RHODES, P.J.(eds.) *The Development of the Polis in Archaic Greece*. Londres: Routledge, 1997, p.21-24. Na visão de Donlan, foram os fazendeiros medianos que compunham a falange hoplítica o elemento essencial a

Temos um fragmento de Xenófanos no qual ele coloca a aristocracia governante de Cólofon no VI para o V século a.C como:

Tendo aprendido as sutilezas inúteis dos lídios
quando viviam sem a odiosa tirania,
iam à praça vestindo túnicas púrpuras,
não menos que mil ao todo,
cheios de si, garbosos em seus cabelos bem cuidados,
impregnados com perfumes de óleos refinados⁸⁴⁸ (grifo nosso).

Isto é, a cidade era governada por algumas poucas famílias que detinham para si o monopólio político e religioso e o exibiam em praça pública. W. Donlan calcula que a elite governante na Hélade do século VII a.C era composta de apenas 20% do total de famílias de uma *pólis*⁸⁴⁹, enquanto H. Van Wees estipula que essa camada correspondia a 12% da população de uma comunidade⁸⁵⁰. Vemos isso também na caracterização dos Baquíades em Corinto por Diodoro Sículo: cerca de 200 famílias formavam o clã, que praticava endogamia a fim de não partilhar o poder e revezavam entre si o cargo de *prytanis*, que ele compara à *basileia*⁸⁵¹. Nesse sentido, a demonstração de força militar era um elemento preponderante para a conquista de apoio tanto de homens da elite quanto do *plêthos*, forma de se destacar dentro e fora do *génos*. A elite governante, afirma ainda Donlan, utilizava de força bruta como meio de coagir as camadas mais pobres da população, bem como sanções econômicas e legais, uma vez que controlavam os dizeres de justiça⁸⁵². Não é surpresa que tantos documentos datados desse período busquem como atingir a ordem e a estabilidade.

Durante muito tempo houve um debate sobre o uso dos corpos hoplíticos na ascensão das tiranias e, como já explicitamos, nos coadunamos à opinião de J.A.D. Tralbusi: se não podemos traçar uma relação direta entre o tirano e a falange hoplítica, não é errado ver na existência dessa uma maior demanda por participação nos assuntos públicos. Então, perscrutemos o que a documentação escrita nos informa sobre os tiranos de primeira geração: é possível afirmar que a grande maioria desses homens,

desafiar o monopólio aristocrático das magistraturas.

⁸⁴⁸ XENÓFANES DE CÓLOFON, Fr B3.

⁸⁴⁹ DONLAN, *op.cit.*, p.24.

⁸⁵⁰ VAN WEES, H. *Status Warriors: War, Violence and Society in Homer and History*. Amsterdam: J.C. Gieben, 1992, p.276.

⁸⁵¹ DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, VII.9.2-6; HERÓDOTO, *Histórias*, V.92.

⁸⁵² DONLAN, *op.cit.*, p.24.

através de vitórias militares ou de demonstrações de força atlética angariaram a simpatia de frações da população e, embutidos desse carisma, procuraram exercer domínio sobre esse *espaço liminar*: nas *póleis* por nós estudadas aqui temos que, em Atenas, Cílon orquestra uma tomada de poder no século VII a.C que dá errado, mesmo com o prestígio advindo de sua vitória nos Jogos Olímpicos, como já abordamos anteriormente⁸⁵³; Psístratos atinge fama e sucesso através de sua liderança militar, especialmente nas disputas entre Atenas e Mégara pela posse da planície de Niseia⁸⁵⁴ e também fora vitorioso na batalha de Palene⁸⁵⁵. Atenas, no século VI a.C, ainda estava definindo suas fronteiras, o que em nosso ver é um importante indício de como a essa cidade ainda se caracterizava como *espaço liminar*. Contudo, a necessidade de se provar um bom líder militar não está restrita ao arcaísmo: segundo Tucídides, Alcibíades, no século V a.C, apelou a seu status de vencedor nos jogos olímpicos para comandar a Expedição Ateniense à Sicília⁸⁵⁶. Não apenas isso, mas também argumentou que financiava coros e outras atividades públicas, o que despertou o temor de que ele almejasse se tornar um tirano⁸⁵⁷.

Quanto a Cipselos em Corinto no último quarto do século VII a.C, não há evidências sólidas sobre uma carreira militar, de forma que a documentação indica que sua popularidade adveio do bom exercício de uma magistratura e que a fim de obter para si o governo da cidade o oráculo de Delfos foi por ele consultado⁸⁵⁸. Em Gela temos Cleandros e Hipócrates, da família dos Pantáridas e Gélon, dos Deinômenidas, como líderes com sucesso militar: o primeiro fora vencedor nos Jogos Olímpicos, enquanto Hipócrates, através de conquistas, expandiu seu poder a outras cidades siciliotas. Gélon, sendo membro da cavalaria desse tirano e afamado por seus feitos nas

⁸⁵³ HERÓDOTO, *Histórias*, V.71; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I.126.

⁸⁵⁴ LAVELLE, B.M. *Fame, Money, and Power: the Rise of Peisistratos and "Democratic" Tyranny in Athens*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004, p.vii-viii, 3-5, 30-36, 163-166. Lavelle é enfático ao determinar o apoio do *dêmos* a Psístratos, dizendo que o povo era "cortejado" por aqueles que desejavam empreender uma tirania, vide os "partidos" que disputavam o poder em Atenas no século VI a.C: montanha, planície e litoral. Quanto a esse tirano, o helenista chega a chamar seu governo de "protodemocracia", por entender que o consenso dos atenienses a ele era majoritário entre a população de Atenas. Ele vê em Psístratos um "protótipo para líderes democráticos posteriores".

⁸⁵⁵ ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, XV.3.

⁸⁵⁶ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.XVI.1-4.

⁸⁵⁷ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.XV.4; ISÓCRATES, *Sobre o Tronco de Cavalos*, 36-38; MUNN, *op.cit.*, p.319-323.

⁸⁵⁸ Nicolau de Damasco coloca Cipselos como polemenco, magistratura de caráter militar. Todavia, devido ao lapso temporal entre o século VII a.C, quando a tirania coríntia teve início, e o século I a.C faz com que diversos helenistas não se pautem por essa informação. NICOLAU DE DAMASCO, Fr 90 F 57.iv-v.

disputas contra os indígenas⁸⁵⁹, bem como por seu sacerdócio do culto a Deméter e Koré, tomou Siracusa, como bem sabemos. Seu irmão Hieron também buscou destacar-se como hábil líder bélico, participando e vencendo disputas nos jogos pan-helênicos e nas disputas contra os bárbaros, conforme atestam as odes de Píndaro e Baquílides a ele dedicadas⁸⁶⁰. Em Rodes temos Cleóbulo de Lindos, sobre o qual pouco se sabe. E já foi dito que Creta permaneceu como uma sociedade governada por uma aristocracia conservadora⁸⁶¹.

Apontamos aqui que a tirania não fora um fenômeno bem delineado, e sim algo que continha muitas nuances. É possível estabelecer algumas características básicas sobre os governantes que como tiranos foram taxados. Assim como os homens públicos do período clássico deviam possuir carisma, eloquência, inteligência, fortuna pessoal e capacidade de mobilizar amigos e aliados, o mesmo se aplicava à política arcaica⁸⁶². Entretanto, além dessas qualidades, os tiranos procuraram emular certos papéis e atividades na vida pública. São eles: estímulo a obras públicas e às "artes", fundação de cidades (*oikistés*), "agente de justiça" e "rei ritualístico". Papeis esses que evocavam noções de ordem, prestígio e estabilidade para a cidade. Abordaremos todas essas funções de forma breve a seguir.

VI.4. O Tirano como "Mecenas": Patrocínio de Artes e Obras Públicas

São bastante interessantes as histórias fabulosas que cercam os tiranos, como se eles estivessem marcados pelo destino, muitas delas presentes em Heródoto. Esse historiador nos diz, por exemplo, que dois oráculos foram proferidos em Delfos em relação a Cipselos, primeiro tirano de Corinto: um no qual havia a previsão de que ele seria "rei da nobre Corinto"⁸⁶³, e outros que teriam sido proferidos a Eetion, seu pai, e aos Baquíades, avisando-os sobre o futuro tirano⁸⁶⁴. Contudo, uma das mais curiosas é a que relata a presença de Árion, poeta que teria inventado o ditirambo e fora carregado

⁸⁵⁹ EVANS, *op.cit.*, p.23; HERÓDOTO, *Histórias*, VII.153-154.

⁸⁶⁰ Píndaro compõe para ele: *Olímpica I e Píticas I, II e III*. Já Baquílides é o autor das *Odes III, IV e V* que homenageiam Hieron I.

⁸⁶¹ WILLETS, *op.cit.*, p.6.

⁸⁶² ANDERSON, *Before Turannoi Were Tyrants...*, p.182.

⁸⁶³ HERÓDOTO, *Histórias*, V.92.

⁸⁶⁴ *Idem*.

para a cidade por um golfinho, tendo sido acolhido por Periandros, o filho de Cipselos que herdou a tirania⁸⁶⁵. Além de retratar uma passagem na qual o tirano dá mostras de sua sabedoria na gerência dos assuntos da cidade, do envolvimento de Corinto com o mar e seu combate à pirataria, tal narrativa ainda nos permite ver o crescimento do culto dionisíaco que ocorrera durante esses regimes, seu recebimento no espaço urbano e consequente "domesticação": de ritual que estimula o descontrole da *omofagia* às competições na *àsty*, centro da comunidade política⁸⁶⁶. A relação entre tirania e poesia fica bastante clara na documentação escrita: ao mesmo tempo que os Ortagóridas de Sicione censuram a récita dos poemas homéricos em concursos, pois eles entendiam que os mesmos favoreciam sentimentos pró-argivos na cidade, ao mesmo tempo estimulam a performance de coros dionisíacos⁸⁶⁷. O incentivo às récitas poéticas também está presente entre os Psistrátidas, especialmente nas competições das Grandes Panateneias e das Grandes Dionisíacas. A primeira encenação trágica teria ocorrido durante a sua gestão, em 534 a.C⁸⁶⁸.

Os tiranos também são lembrados pela promoção de obras públicas. Em Atenas, é durante os governos de Psístratos e seus filhos que a *agorá* ganhará feições de espaço público urbanizado: ele teria retirado as residências privadas do local e os túmulos e instalado fontes e edifícios de uso comum. Na Acrópole, data da tirania um templo em ordem dórica, construído em pedra calcária e adornado de esculturas e cenas representando relatos míticos, provavelmente dedicado a Athená. Vestígios de outros prédios dessa época também são encontrados na Acrópole, parecidos com os *thesouroi* que existiam em Delfos e em Olímpia. Nas proximidades da montanha, temos o santuário de Dionisos *Eleutheros* e um pequeno teatro, cuja atividade ritual inicia-se no século VI a.C; um templo a Zeus, cujo projeto fora abandonado após o fim da tirania em 510 a.C e a fonte Enneakrounos, que se situava próxima ao rio Ilissos⁸⁶⁹. Em Elêusis, a atenção dada pelos atenienses ao território fronteiro a Mégara -além do interesse dos Psistrátidas no culto a Deméter e Koré- se reflete na ampliação e fortificação do santuário, sobre o que trataremos no próximo capítulo. E o *témenos* a Ártemis no Brauron receberia seu primeiro templo.

⁸⁶⁵ HERÓDOTO, *Histórias*, I.23-24.

⁸⁶⁶ TRALBUSI, *Dionisismo, Poder e Sociedade na Grécia...*, p.83.

⁸⁶⁷ *Idem*, p.63-73; HERÓDOTO, *Histórias*, V.67.

⁸⁶⁸ MITCHELL, T.N. *Democracy's Beginning: the Athenian Story*. New Haven: Yale University Press, 2015, p.33; ANTENEU DE NÁUCRATIS, *O Banquete dos Eruditos*, II.240.

⁸⁶⁹ CAMP, J.M. *The Archaeology of Athens*. New Haven: Yale University Press, 2001, p.28-39.

Em Corinto, a obra dos Cipsélidas mais lembrada pelos helenistas é o *diolkos*, do qual já tratamos. J. Salmon afirma que Cipselos ocupou-se da defesa da cidade, construindo muralhas no Bairro dos Oleiros⁸⁷⁰. E durante o período arcaico a cerâmica era um dos principais produtos de exportação coríntios. Periandros contribuiu com parte das obras que mantiveram a fonte Peirene e é possível que a fonte Glauce tenha sido construída durante seu governo, bem como as estruturas do Lecaion, o que estimula o crescimento das trocas comerciais empreendidas pela cidade e a obtenção de receita para a mesma sob a forma de taxas. Salmon também defende que essas obras ajudam a diminuir o "desemprego"⁸⁷¹. A atividade no santuário de Deméter e Koré localizado na *ásty* dessa *pólis* também cresce logo após a tirania, bem como a do santuário das duas deusas localizado no Istmo de Corinto, o que se supõe dado o aumento de qualidade e quantidade da cerâmica votiva encontrada nesses locais durante a virada do século VII pra o VI a.C.⁸⁷². Um santuário a Zeus Olímpios também foi edificado por Periandros no fim de seu governo, indicando uma aproximação com os sacerdotes de Olímpia⁸⁷³.

Em Gela e e Siracusa também existiram estímulos sob as tiranias para o desenvolvimento de edifícios públicos e da cerâmica. Na primeira *pólis* havia inovações na cerâmica votiva, especialmente a partir dos séculos V e IV a.C, como veremos mais adiante em relação às estatuetas dedicadas a Deméter e a Koré. Após a vitória contra os cartagineses na Batalha de Himera em 480 a.C, Gélon e Theron construíram santuários com os espólios a fim de comemorar seu feito conjunto: um em Himera -o famoso Templo da Vitória, dedicado a Athená-, e o segundo em Siracusa, também dedicado a essa deusa e que hoje é a catedral católica da cidade⁸⁷⁴. Segundo Diodoro Sículo, Gélon também utilizou parte do butim para embelezar os templos de Siracusa e para a construção de templos a Deméter e Koré⁸⁷⁵, as deusas das quais sua família possuía o

⁸⁷⁰ SALMON, *op.cit.*, p.220.

⁸⁷¹ *Idem*, p.201-203.

⁸⁷² ANDERSON-STOJANOVIC, V. R. "The Cult of Demeter and Kore at the Isthmus of Corinth" In: HÄGG, R. (ed.). *Peloponnesian Sanctuaries and Cults: Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994 (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, 4)*. Stockholm: Paul Forlag Astroms, 2002, p.77.

⁸⁷³ DUBBINI, *op.cit.*, p.68; PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, II.5.5.

⁸⁷⁴ DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, XI.26.

⁸⁷⁵ Um desses templos seria o santuário localizado na Piazza Della Vittoria em Siracusa. VAN COMPERNOLLE, T. *La Influence de la Politique des Deinoménides et des Emménides sur l'Architecture et l'Urbanisme Sicéliotes*. Louvain: Peeters, 1992, p.67. Contra: HINZ, V. *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*. Wiesbaden: Reichert, 1998, p.102-107. Hinz afirma que os primeiros objetos votivos do santuário datam do final do século V a.C, enquanto Gélon morreu em 478 a.C. M. Gras sugere que o tirano não construiu novos templos, mas adornou estruturas já existentes.

sacerdócio hereditário em Gela, além de dedicar ricas oferendas como uma trípode de ouro em Delfos. Chegou a começar a construção de um templo para as duas deusas em Etna, mas faleceu antes que a obra fosse concluída⁸⁷⁶. A vitória em Himera elevou ainda mais o prestígio de Gélon entre a população:

(...) ele foi para a assembleia não apenas desarmado, mas nem mesmo usando uma túnica, vestindo apenas um manto, e dando um passo adiante ele prestou contas de toda a sua vida e de tudo o que ele fez pelos siracusanos; e quando a multidão gritou sua aprovação a cada ação que ele mencionou e mostrou especialmente sua surpresa que ele tenha se exposto desarmado a qualquer um que o quisesse ferir, tão distante que ele estava de ser vítima de uma vingança como tirano que eles se juntaram em aclamá-lo em uma só voz como benfeitor, salvador e rei⁸⁷⁷.

Resta claro que a intenção dos Deinomênidas -tanto de Gélon quanto de Hieron- era que fossem vistos como reis⁸⁷⁸. Diodoro Sículo realiza uma entusiasmada defesa do governo de Gélon⁸⁷⁹, afirmando que o mesmo "tratava a todos os homens com justiça"⁸⁸⁰. Sua morte se deu no auge do seu sucesso militar. Hieron, quando deixa Gela para ocupar o lugar de seu irmão em Siracusa, precisa provar-se um líder tão capaz e benevolente quanto seu antecessor. Não apenas investe energia em tornar-se campeão nos jogos atléticos, como já mostramos, mas também se preocupa em derrotar os etruscos e cultivar uma corte digna de um *basileus* oriental⁸⁸¹: além da poesia de Baquilides e de Píndaro sobre os sucessos nos jogos pan-helênicos, temos que Ésquilo⁸⁸², Simônides, Epicarmo, Frínico e Xenófanes⁸⁸³ frequentaram Siracusa durante seu governo. Diodoro o descreve de forma negativa, retratando-o como violento.

GRAS, M. "Gélon et les Temples de Sicile après la Baraille d'Himère", *Annali del Dipartimento di Studi del Mondo Classico. Sez. di Archeologia e Storia Antica*, XII, 1990, p.59-60.

⁸⁷⁶ DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, XI.25-26.

⁸⁷⁷ DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, XI.26.5-6.

⁸⁷⁸ MORGAN, *Pindar and the Construction of Syracusan Monarchy...*, p.23. S. Oost defende que os Deinomênidas utilizavam o título de *basileus*, com Píndaro denominando Hieron como rei. Ver: OOST, S. "The Tyrant Kings of Syracuse", *CP*, 71, n.3, 1976, p.224-236; PÍNDARO, *Pítica I*, v.60; *Pítica III*, v.70.

⁸⁷⁹ Para S. Lewis, Diodoro vê Gélon sob o prisma dos reis helenísticos. LEWIS, *Greek Tyranny...*, p.50-51.

⁸⁸⁰ DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, XI.26.4.

⁸⁸¹ MOSSÉ, *La Tyrannie...*, p.85; BONANNO, D. *Hierone, il Dinomenide. Storia e Rappresentazione*. Pisa, Roma: Fabrizio Serra Editore, 2010, p.20.

⁸⁸² Ésquilo falece em Gela entre 456 e 455 a.C.

⁸⁸³ BONANNO, *op.cit.*, p.192.

Todavia, o trata por rei (*basileus*)⁸⁸⁴. Já Xenofonte descreve Hieron como *tyrannos*⁸⁸⁵, seguindo uma noção de poder ilimitado e violento tal como presente na filosofia de Platão e Aristóteles⁸⁸⁶. Assim, mesmo esse autor, escrevendo no século IV a.C não se preocupa em diferenciar um *basileus* de um tirano: ambos podem ser bons ou maus, plácidos ou descomedidos. Mas tanto em Diodoro Sículo quanto em Tucídides, Heródoto, Diodoro e Aristóteles a ideia que vigora é a de um tirano de primeira geração aclamado e apoiado pelo *dêmos*, enquanto seu sucessor hereditário necessita usar de força e coerção para manter seu poder político⁸⁸⁷. S. Lewis explica que "a razão pela qual esses homens estavam tão interessados em competir em construções e dedicações de larga escala era que eles podiam projetar uma visão mais ampla, além de sua cidade imediata"⁸⁸⁸. Vemos, então, que essas competições em nível pan-helênico eram essenciais na fabricação e rearranjo de símbolos e identidades locais manifestados na poesia e na arquitetura, sendo a vantagem dessa última a possibilidade de ser reproduzida em outras cidades, levando a fama do tirano para uma audiência mais ampla.

VI.5. O Tirano como Fundador: *Oikistés*

Continuando com a política adotada por Hieron, o mesmo adotou uma política externa agressiva, conforme nos conta tanto Estrabão quanto Diodoro Sículo. Esse último conta o seguinte:

Hieron removeu o povo de Naxos e de Catana de suas cidades e mandou para lá colonos de sua escolha, tendo reunido cinco mil pessoas do Peloponeso e adicionado um número igual de siracusanos; e o nome Catana foi mudado para Etna, e não apenas o território de Catana, mas também adiciona grande parte das terras vizinhas e as divide em lotes, somando dez mil

⁸⁸⁴ DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, XI.67.3-4.

⁸⁸⁵ XENOFONTE, *Hieron*, I.1.

⁸⁸⁶ É famoso o debate entre Leo Strauss e Alexandre Kojève sobre a leitura do *Hieron* de Xenofonte. Nesse texto, o mote da discussão é qual é o melhor modo de vida, o de um tirano ou o do cidadão comum? O debate entre os dois filósofos envolvem temas como anacronismo na interpretação de documentos antigos, a dicotomia (ou não) entre filosofia e política e o papel do filósofo nos assuntos públicos. Ver: STRAUSS, L. (aut.); GOUREVITCH, V. & ROTH, M.S. (eds.) *On Tyranny. Revised and Expanded Edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

⁸⁸⁷ ARISTÓTELES, *Política*, 1312b21-23; SALMON, J. "Lopping off the Heads? Tyrants, Politics and the Polis" In: MITCHELL & RHODES, *The Development of the Polis...*, p.36.

⁸⁸⁸ LEWIS, *Greek Tyranny...*, p.30.

colonos. Isso ele fez por desejo, não apenas de ter uma ajuda substancial se alguma necessidade surgisse, mas ainda para que da cidade fundada de dez mil homens ele pudesse receber honras dadas aos heróis. E os catânios e as pessoas de Naxos que ele removeu foram transferidas para Leontini e delas foi exigido que morassem em conjunto com sua população original. E Téron, vendo que após o massacre do povo de Himera a cidade necessitava de colonos, misturou uma multidão ali, assentando como cidadãos tanto dórios quanto quaisquer outros que assim desejassem. Esses cidadãos viveram em conjunto em bons termos por cinquenta e oito anos. Mas ao final desse período a cidade foi conquistada e arrasada pelos cartagineses e permanece sem habitantes até hoje⁸⁸⁹.

Segundo D. Bonanno, o objetivo de Hieron com tal ação -fundar Etna- era solucionar uma crise política que poderia comprometer a hegemonia siracusana na ilha, sendo ainda uma "ação absolutamente espontânea e arbitrária feita para a publicidade tirânica"⁸⁹⁰. Outros apontam que Catana/Etna era essencial aos Deinomênidas para que assegurassem apoio militar. De fato, Hieron continuou recebendo honras como *oikistés* em Etna após a queda da tirania e mesmo quando a população migra para Inessa⁸⁹¹. Declarar-se fundador de uma *pólis* já existente não era novidade entre a aristocracia de Gela: Hipócrates repovoou Camarina em 492 a.C e fez-se *oikistés* da mesma⁸⁹². Fundada em 476 a.C, outro objetivo da *ktisis* (fundação) empreendida por Hieron em Catana/Etna seria seguir a linha empreendida pelos Baquíades e Cipséidas de Corinto, espalhando membros da família na administração colonial, como ocorrera na Ambrácia, cidade fundada por um filho de Cipselos, Gorgos⁸⁹³. Outros filhos ilegítimos também foram instalados nas demais colônias: Licofronte na Cócira, Evágoras fundou Potideia⁸⁹⁴, Pilades em Leucas e Equíades em Anactorium⁸⁹⁵. Para a comemoração de seu feito, Hieron I chega a comissionar uma peça a Ésquilo, *As Etneanas*, que também é o elemento central da *Pítica I* de Píndaro. Gélon também teria tido a intenção de agir como um fundador em Siracusa a partir de 485 a.C e com a Batalha de Himera (480

⁸⁸⁹ DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, XI.49.

⁸⁹⁰ BONANNO, *op.cit.*, p.129.

⁸⁹¹ MCGLEW, *op.cit.*, p.179; DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, XI.67.7, II.76.3.

⁸⁹² TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.5.3.

⁸⁹³ BONANNO, p.132-133; ESTRABÃO, *Geografia*, X.2.8; ROBINSON, E.W. *The First Democracies: Early Popular Government Outside Athens*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1997, p.80.

⁸⁹⁴ NICOLAU DE DAMASCO, FrGrHist 90 fr. 59.I; PARKER, *Tyrants and Lawgivers...*, p.20.

⁸⁹⁵ NICOLAU DE DAMASCO, FrGrHist 90 fr. 57.VII.

a.C) seus propósitos foram renovados: são construídos templos e santuários, como já tratamos, o que supre o tirano com prestígio religioso e político⁸⁹⁶.

Assim, um dos interesses dos tiranos é não apenas de estabelecer dinastias em suas próprias *póleis*, mas também de ter aliados nas demais, garantir que as suas conexões nas redes helênicas tragam vantagens para si e para suas cidades. Ao alcançar a tirania, não apenas o indivíduo que encabeça o governo ascende a uma posição proeminente: seus familiares próximos também vão ocupar cargos importantes. Trata-se de uma forma de governar que envolve um *génos* ou parte dele⁸⁹⁷. Ao mandar seus filhos ilegítimos para fora da *pólis* como fundadores, Cipselos também evita desequilíbrios internos que possam prejudicar sua autoridade⁸⁹⁸. Tem-se também uma medida para a manutenção da boa ordem (*eunomia*) dentro da Coríntia. Psístratos faz o mesmo com seus filhos não atenienses: um deles é enviado para consolidar o poder da família em Sigeion, na Anatólia e, segundo Heródoto, ali tornou-se tirano⁸⁹⁹.

M. I. Finley e S. Lewis tratam os Deinomênidas como governantes embuídos de um *arcaísmo*⁹⁰⁰, pois tentam atingir para si um status comparado não apenas aos tiranos antecessores, como os Cipsélidas, mas sim uma glória semelhante aos dois heróis da poesia homérica. Isso é atentado especialmente em relação a Hieron, que encomenda epinícios e peças que celebrem suas conquistas. Já L. Gernet afirma esse arcaísmo como uma característica geral da tirania, uma vez que "sua desmedida tem modelo nas lendas, que refletem um estado anterior à cidade. Ele mesmo tem essa lenda porque seu tipo se acomoda a certas heranças de pensamento"⁹⁰¹. Segundo ele, práticas como endogamia e poligamia, apesar de assegurar alianças para a cidade, já não fazem mais sentido dentro de um sistema *políade* e ainda refletem um modo aristocrático de cultura⁹⁰². Se pensarmos na documentação legada pela Atenas clássica, as práticas matrimoniais dos tiranos são equivalentes à *hybris*, pois nela consta que o objetivo do casamento é gerar descendência legítima⁹⁰³. Quando alguém se casa com diversas

⁸⁹⁶ MORGAN, *Pindar and the Construction of Syracusan Monarchy...*, p.51-55.

⁸⁹⁷ MITCHEL, *The Heroic Rulers...*, p.95.

⁸⁹⁸ MCGLEW, *op.cit.*, p.174-176.

⁸⁹⁹ HERÓDOTO, *Histórias*, V.94.

⁹⁰⁰ FINLEY, M.I. *La Sicile Antique: des Origines à l'Époque Byzantine*. Paris: Macula, 1997, p.68; LEWIS, *op.cit.*, p.51; GERNET, *Mariage des Tyrants...*, p.237-243.

⁹⁰¹ GERNET, *Mariage des Tyrants...*, p.229-230.

⁹⁰² *Idem*, p.249.

⁹⁰³ *Idem*, p.231.

mulheres a configuração de uma linhagem torna-se difícil e projetar uma imagem estável também.

J. McGlew salienta que as narrativas de fundação entre os tiranos e os fundadores são invertidas: enquanto o último percorre um percurso poluição-purificação, o primeiro é tratado de reformador a um ser que termina sua vida como a imagem da injustiça⁹⁰⁴. Mas, em comum, tanto os relatos de fundação -cuja interpretação de C. Dougherty já avaliamos- quanto as narrativas sobre as tiranias gregas tratam ambas essas figuras como reformadores. Os mitos de fundação tinham por base a lógica da poluição causada por um crime, o qual é expiado quando a colônia é fundada e o miasma na metrópole é afastado. A imagem do *oikistés* é tratada como a de uma autoridade religiosa por seus descendentes e pela comunidade política. A tirania, quando se espalha pelas *apoikiai*, é explicada como resposta a ameaças externas ao invés de tratada como uma injustiça interna⁹⁰⁵. O tirano se apresenta como instrumento de retorno à ordem e o fundador é quem estabelece os *thesmoi*, a ordem em uma *pólis*.

Como atesta L. Mitchell, o ato de fundar ou refundar uma *pólis* constrói "uma forte ligação religiosa e ritual entre a dinastia e a cidade"⁹⁰⁶. Há uma renovação no pertencimento à comunidade, há um reforço ou a criação de identidades. Uma constante rememoração da glória do fundador é alcançada através dos cultos e das narrativas que compõem essa memória coletiva, providenciando "a imortalidade de ser perpetuamente o ponto focal da comunidade"⁹⁰⁷. Assim como Aquiles ganha um "nome imorredouro"⁹⁰⁸ ao participar da tomada de Troia, o tirano, ao demonstrar suas vitórias atléticas, militares e ao fundar e refundar cidades, busca aproximar-se cada vez mais do mundo mítico e estável dos heróis das epopeias, em contato com potências divinas e distanciando-se do restante da população. Gélon e Hieron receberam culto heróico póstumo em Siracusa e em Etna, respectivamente, bem como Theron em Acragas⁹⁰⁹. Atingiram, portanto, o mundo do mito, sobre o qual trataremos com mais afinco no próximo capítulo. Mas esse distanciamento das coisas humanas é perigoso, podendo se

⁹⁰⁴ Isso ocorre quando a documentação, principalmente Heródoto, trata da trajetória de tiranos como Periandros de Corinto, Hípias e Hiparcos, Polícrates de Samos, entre outros. HERÓDOTO, *Histórias*, *passim*.

⁹⁰⁵ MCGLEW, *op.cit.*, p.172-173.

⁹⁰⁶ MITCHEL, *The Heroic Rulers...*, p.76.

⁹⁰⁷ *Idem*, p.78.

⁹⁰⁸ HOMERO, *Ilíada*, IX.415-416.

⁹⁰⁹ CURRIE, B. *Pindar and the Cult of Heroes*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p.171.

configurar em *hybris*, conforme diversos *logoi* sobre os tiranos em Heródoto exemplificam.

VI.6. O Tirano como "Agente de Justiça"

Daí o hino renomado envolve
a mente criadora dos poetas, para cantar
o filho de Cronos, quando chegam
ao opulento e bem-aventurado lar de Hieron
que se ocupa do cetro da justiça
na Sicília, rica em gado, (...) ⁹¹⁰ (grifo nosso)

O trecho acima é parte da *Olímpica I*, poema escrito por Píndaro a fim de comemorar a vitória de Hieron nos Jogos Olímpicos de 476 a.C. K.A. Morgan entende que nele Hieron consta como modelo de rei justo, empunhando o cetro, estando "inserido numa rica rede de intertextos homéricos e hesiódicos"⁹¹¹. Sua corte, frequentada por poetas e filósofos, é comparada à época de ouro na qual Cronos reinava, quando havia prosperidade e os homens desconheciam o mal⁹¹². Ao empunhar um cetro ele alude a Agamêmnon: a esse rei Zeus, através desse objeto, permite que a justiça seja realizada e que decisões sejam tomadas em nome do povo⁹¹³:

"Hieron, como Agamêmnon, é o senhor de muitos povos, e pode ser significativo que Hieron seja representado reinando na Sicília, não apenas em Siracusa. (...) Agamemnon convida os senhores dos aqueus a um banquete para um conselho e Hieron convida os "sábios" para sua corte, para a mesa da amizade."⁹¹⁴

Contudo, Agamemnon é avaro e desmedido, tomando o *geras* de Aquiles. Essas conexões com o rei dos aqueus serve como alerta para que Hieron não incorra no mesmo erro, não se torne ganancioso. Lembremos que tanto no pensamento arcaico

⁹¹⁰ PÍNDARO, *Olímpica I*, v.8-13.

⁹¹¹ MORGAN, *op.cit.*, p.219.

⁹¹² "Viviam como deuses, tendo o ânimo isento de penas/sem dor, nem cansaço ou lamento, nem fardo/da idade cruel, mas sempre com braços e pernas/leves dançando nas festas à parte de todos os males./Morriam como que enlaçados pelo sono". HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v.111-116.

⁹¹³ HOMERO, *Ilíada*, XI.98-99.

⁹¹⁴ MORGAN, *op.cit.*, p.226-227.

quanto no clássico justiça é "dar a cada um aquilo que lhe cabe". Quando o rei é justo, a cidade prospera e quando o contrário ocorre o povo é quem sofre as consequências do infortúnio. É preciso proceder com justiça, proferir sentenças retas para que a paz social seja alcançada:

E há ainda Justiça, virgem engendrada por Zeus,
honrada e cantada pelos deuses de Olímpia morada.
Quando alguém a ultraja, desdenha ou debocha,
corre para junto do pai Zeus Cronida, toma assento
e denuncia a mente dos homens injustos, para que pague
o povo a loucurados reis tramam vilezas
e deturpam transações com palavras esquivas.
Tendo isso em mente, endireitai as sentenças, ó reis
comedores de presentes e largai de mão as trocas escusas⁹¹⁵.

A cena do escudo de Aquiles na *Ilíada* -duas cidades, uma em guerra e a outra em tempos de paz- demonstraria mais o ideal de justiça cidadã do período *políade*, com um tribunal composto pelos anciãos, que o cetro portado por Agamêmnon⁹¹⁶. Sabemos que os *basileis* homéricos como governantes individuais de toda uma comunidade não constituíam uma realidade social⁹¹⁷. Não é, assim, possível falar em uma passagem da monarquia para a tirania, como Tucídides faz⁹¹⁸. As linhagens traçadas pelas famílias aristocráticas gregas remontavam a esses heróis, oferecendo uma justificativa para sua riqueza e sua posição política. Elas ajudam a organizar o discurso político e atuam com grande valor ideológico⁹¹⁹. O ato de governar foi uma experiência coletiva para os gregos após a derrocada das sociedades palacianas de tipo micênico. Segundo W. Burkert, foi o contato com sociedades como a Lídia, a Pérsia, o Egito e suas sucessões hereditárias de poder que estimulou as aristocracias gregas a criarem uma série de ligações familiares a figuras heróicas⁹²⁰ a fim de justificar suas pretensões de perpetuidade no poder. E o que perpetuidade evoca? Estabilidade.

Teógnis alerta Cirno a não obter "nem honrarias, nem fama, nem riquezas" por meios injustos ou vergonhosos. A cidade corre risco de cair sob uma tirania dada a

⁹¹⁵ HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v.256-264.

⁹¹⁶ MCGLEW, *op.cit.*, p.56.

⁹¹⁷ MORRIS, *Imaginary Kings: Alternatives to Monarchy in Early Greece...*, p.8-11.

⁹¹⁸ *Idem*, p.11.

⁹¹⁹ OGDEN, D. *The Crooked Kings of Ancient Greece*. Londres: Duckworth, 1997, p.148-151; MITCHELL, *op.cit.*, p.38-41; LEWIS, *op.cit.*, p.8-9.

⁹²⁰ BURKERT, W. "Lydia Between East and West or How to Date the Trojan War: a Study in Herodotus" In: CARTER, J.B. & MORRIS, S.P. (eds.) *The Ages of Homer: a Tribute to Emily Townsend Vermule*. Austin: The University of Texas Press, 1998, p.139-146.

insolência (*hybris*) de homens bem-nascidos⁹²¹. Destarte, tal regime nasceria de uma tentativa de restaurar a justiça na cidade⁹²², como também atesta Sólon:

Mas os próprios cidadãos, com seus desvarios,
querem destruir a grande *pólis*, persuadidos por riquezas,
e injusto é o no/ov dos chefes do povo, aos quais está reservado
sofrer muitas aflições por sua grande *u#brij*,
pois eles não são capazes de conter seu ko/roj
nem controlar, na tranquilidade do banquete, seus prazeres⁹²³.

Da nuvem surge a força da neve e do granizo,
e o trovão nasce do brilhante relâmpago;
por causa dos grandes homens perece a *pólis*,
e o povo, por ignorância, cai na escravidão de um monarca.
Ao que se exalta demasiadamente não é fácil contê-lo mais
tarde, mas, neste momento, deve-se refletir < bem > sobre
tudo⁹²⁴.

Assim como mostra o epinício de Píndaro, os tiranos tentam construir para si imagens de agentes da justiça, se apresentando como aqueles que trarão ordem para a cidade. Nicolau de Damasco, como já dissemos, descreve Cípselos como um polemenco, um homem moderado que administrou os negócios da cidade de maneira exemplar, ao contrário dos Baquíades, que heram "híbridos e violentos"⁹²⁵. Periandros, na anedota sobre Árion, os piratas e o golfinho, restaura o equilíbrio e a justiça na cidade ao punir aqueles que atacaram o poeta⁹²⁶.

(...) mas um golfinho (assim conta a história) levou Árion em suas costas e o deixou em Taenaros. Aportando ali, ele foi a Corinto, e quando ele chegou, relatou tudo o que acontecera. Periandros, céptico, o manteve em confinamento, não o deixando ir a lugar nenhum, e esperou pelos marinheiros. Quando eles chegaram, foram chamados e perguntados sobre quais notícias traziam sobre Árion. Enquanto eles diziam que ele estava seguro na Itália e que eles o deixaram em Tarento, Árion apareceu perante eles, justamente como estava quando o fizeram pular do navio; surpresos, eles não podiam mais negar o que era provado contra eles⁹²⁷.

⁹²¹ TEÓGNIS, 39-54.

⁹²² Para J. McGlew, os oráculos proferidos por Delfos em relação a Cipselos também são indicação, juntamente com as poesias de Sólon e de Teógnis, de que havia a ideia da tirania como fruto das injustiças dos líderes da cidade e não das ambições pessoais do tirano tal como consta em Platão, por exemplo. MCGLEW, *op.cit.*, p.70-71.

⁹²³ SÓLON, Fr4 W.

⁹²⁴ SÓLON, Fr9 W.

⁹²⁵ NICOLAU DE DAMASCO, FrGrHist 90 fr. 57.V.

⁹²⁶ HERÓDOTO, *Histórias*, I.24.

⁹²⁷ HERÓDOTO, *Histórias*, I.23-24.

Periandros também parece ter agido como legislador, especialmente no que diz respeito à contenção dos excessos na exibição de artigos de luxo pela aristocracia⁹²⁸ e foi árbitro na resolução da querela entre Mitilene e Atenas acerca de Sigeion: fundada por lésbios, os atenienses tentam conquistar a cidade no fim do século VII a.C. Periandros vota a favor dos conquistadores⁹²⁹. A escolha do tirano para tal tarefa demonstra um dos motivos pelos quais ele figurava na listagem dos Sete Sábios da Grécia: era adepto de performances de sapiência e devoção religiosa⁹³⁰. A escolha também é marca de uma aprovação, de um resultado positivo na política de Periandros em transmitir em contexto pan-helênico que a boa ordem (*eunomia*) reinava em Corinto.

Em Atenas temos Aristóteles afirmando que Psístratos governou de acordo com as leis da cidade: ele diz que a administração desse último foi "mais constitucional que tirânica". A preocupação de Psístratos com a organização dos aparatos de justiça parece ter sido genuína, posto que ele instituiu juízos locais (*dikastai*) e frequentemente transitava pela Ática a fim de solucionar as querelas locais. O estagirita também denomina o governo de Psístratos como uma "idade do ouro"⁹³¹, tal como Píndaro fez com Hieron. Havia um consenso geral que permitiu ao tirano permanecer no poder por 30 anos, como demonstra o seguinte trecho:

O mais importante no seu sistema de governar foi sua disposição sempre em favor do povo. Observava as leis com rigor, sem fazer uso de privilégios excepcionais. Uma vez que o citaram perante o Areópago, acusando-o de homicídio, compareceu perante o tribunal, em pessoa, para defender-se; o acusador teve temor em sustentar a acusação e retirou-a. Por todas estas razões, teve em suas mãos o governo, durante muito tempo, recuperando facilmente sua posição, sempre que era expulso. A maioria, tanto entre as classes superiores, como entre o povo, estava a seu favor; tornou-se simpático aos primeiros, pelo seu trato social para com eles, e aos últimos principalmente, pela ajuda particular que lhes prestava de seus próprios bolsos, fazendo-se, assim, estimado por ambos os grupos⁹³² (grifo nosso).

⁹²⁸ SALMON, *Wealthy Corinth...*, p.65.

⁹²⁹ HERÓDOTO, *Histórias*, V.95.

⁹³⁰ MARTIN, R.P. "The Seven Sages as Performers of Winsdom" In: DOUGHERTY, C. & KURKE, L. *Cultural Poetics in Archaic Greece*. Oxford: Oxford University Press, 1998, *passim*.

⁹³¹ ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, XV.

⁹³² *Idem*.

É possível perceber as negociações que Psístratos teve que empreender para manter-se no poder: o *dêmos* demanda acesso às instituições que antes estavam reservadas à elite, enquanto a aristocracia gozava de algumas prerrogativas e cargos na administração da cidade. Há evidências epigráficas que mostram que Clístenes, do clã dos Alcmeônidas, exerceu o arcontado no ano de 525-524 a.C.⁹³³. Sabemos que esse *gênos* posteriormente pede auxílio a Esparta a fim de derrubar a tirania Psistrátida⁹³⁴. É errado pensar a tirania como uma forma de "poder absoluto", que desrespeitava as leis da cidade, pois mesmo o autocrata tinha que obter o consenso de uma porção do *dêmos* e de órgãos como conselhos e assembleias⁹³⁵. Ou seja: não podemos atribuir às tiranias gregas o sentido semântico que esse termo hoje carrega. Na democracia ateniense figuras individuais também continuaram a ter destaque, como Péricles⁹³⁶, sem que isso desconstruísse a ideia geral de deliberação coletiva que é característica da política grega na Antiguidade. Quando tal consenso não era alcançado, o governante apelava para sua rede de relações, como ocorrera em Cirene no século VI a.C, num processo que culminou com a queda da dinastia Batíada cem anos depois⁹³⁷. Nesse período foi preciso apelar para um agente externo, Demonax de Mantinea, para que um acordo entre os diferentes grupos políticos fosse alcançado. Para S. Lewis, o *dêmos* dava seu consentimento à gestão autocrática do tirano da mesma forma que consentia com o apontamento de um legislador ou um oesineta e na mesma lógica que uma magistratura como a do *ditador* existia em Roma: em tempos de crise, entrega-se o poder de forma extraordinária a alguém que seja visto como portador de carisma o suficiente para remodelar a legislação e a administração da coisa pública, trazendo ordem para o corpo cívico. "A tirania oferecia também a estabilidade para permitir um planejamento de longo prazo", evitando o excesso de competição de outras figuras aristocráticas. Segundo Lewis, a tirania grega, apesar dos excessos e de crueldades como as cometidas

⁹³³ FREDAL, J. *Rhetorical Actions in Ancient Athens: Persuasive Artistry from Solon to Demosthenes*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2006, p.106-108.

⁹³⁴ ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, XVIII.

⁹³⁵ MITCHELL, *op.cit.*, p.48, 119, 127-143. C. Mossé vê o tirano como um monarca absoluto, o que não é mais o entendimento corrente. MOSSÉ, *La Tyrannie dans la Grèce Antique...*, p.203.

⁹³⁶ Não é de se surpreender que essas lideranças democráticas fossem comparados a tiranos, como os comediógrafos Cratinos e Telecleides fizeram com o próprio Péricles em alguns de seus trabalhos. Ver: MCGLEW, J. "The Comic Pericles" In: LEWIS, S. (ed.) *Ancient Tyranny*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2006, p.164-177.

⁹³⁷ HERÓDOTO, *Histórias*, IV.160-162.2.

por Fálaris de Acragas, por exemplo, tinha como característica positiva conceder ao *dêmos* uma pausa nas disputas da elite⁹³⁸.

Para J. McGlew, os tiranos "usaram a justiça não apenas como um argumento para estabelecer seu poder, mas também como um programa para exercê-lo"⁹³⁹. Conforme já argumentamos, o tirano precisava mostrar repetidamente suas habilidades para governar, seja como líder militar, seja como reformador, solucionando conflitos e estabelecendo um sentido de organização na comunidade política. E para tanto, mais que usar de violência, conforme aconteceu durante a fundação de muitas colônias na Sicília, a negociação entre os diferentes grupos socioeconômicos que compunham a *pólis* era mais eficaz. Pisístratos e Cípselos conseguiram permanecer no poder por tanto tempo porque utilizaram *estratégias persuasivas*⁹⁴⁰ como a questão do acesso à justiça para lidar com os diversos interesses que permeavam aqueles que compunham a cidade-estado. Ao se tornar um *primus inter pares*, o tirano alcançava o estereótipo do herói homérico⁹⁴¹: demonstrava sua força para a população em geral, ao mesmo tempo que mantinha seus parentes em posições privilegiadas no poder e perpetuava seu nome na história. E perpetuidade, repetimos, significa estabilidade. Zeus tinha uma posição semelhante no Olimpo: ao vencer os titãs, alcança uma posição privilegiada entre os outros deuses, com quem compartilha ofícios e honrarias. Contudo, sua vontade pode se tornar arbitrária, sendo capaz de fazer tanto o bem quanto o mal⁹⁴². Não é por acaso que no *Prometeu Acorrentado* o poder de Zeus é comparado à tirania⁹⁴³, admirado e, ao mesmo tempo, temido.

Vejamos agora como a religião era utilizada como uma forma de estratégia persuasiva não apenas para a legitimação de sua posição de poder, mas também para construir uma imagem de grandeza e equilíbrio para a cidade. Esse será ainda o tema do nosso próximo capítulo.

⁹³⁸ LEWIS, *Greek Tyranny...*, p.122-125.

⁹³⁹ MCGLEW, *Tyranny and Political Culture...*, p.81.

⁹⁴⁰ MITCHELL, *op.cit.*, p.1.

⁹⁴¹ A busca dos homens políticos gregos por serem vistos como equivalentes aos personagens das epopeias fica bastante explícita em Xenofonte, que fala que os reis espartanos, após morrerem, são honrados como heróis. XENOFONTE, *Constituição dos Lacedemônios*, XV.9.

⁹⁴² MITCHELL, *op.cit.*, p.128.

⁹⁴³ ÉSQUILO, *Prometeu Acorrentado*, v.128-284.

VI.7. O Tirano como "Rei Ritualístico"

Porque os atenienses lhe obedeceram, assim Psístratos dominou Atenas pela terceira vez e enraizou a tirania com muitos mercenários e com arrecadações de dinheiro, de uns que eram seus partidários de lá mesmo e de outros das imediações do Rio Estrímon. (...) Além disso, por causa dos oráculos, ainda purificou a ilha de Delos para eles, purificando-a do seguinte modo: a partir do templo, até onde a vista alcançava, foram desenterrados os cadáveres de toda essa terra e transferidos para outra região de Delos. E Psístratos exerceu a tirania sobre os atenienses⁹⁴⁴.

R. Parker explica que, mesmo sendo entusiastas dos oráculos, o centro pan-helênico com o qual os Psistrátidas mantiveram relações mais significantes não foi Delfos, e sim Delos, provavelmente porque o "clero délfico" fosse mais alinhado com os Alcmeônidas, seus adversários políticos. Teria havido, no século VI a.C, um foco de competitividade na piedade demonstrada a Apolo Pítio: Polícrates de Samos dedicara a ilha de Reneia a esse deus, e ainda a ligou a Delos por uma corrente, além de lhe ter celebrado um festival⁹⁴⁵. Essas ocorrências transparecem muitas coisas: a alta competitividade entre os tiranos gregos, que os levam a executarem feitos grandiosos; a importância de Apolo Pítio para as *pólis* de cultura jônia e, sobretudo, como a religião se configurava, na época arcaica, como a esfera pública por excelência e, assim sendo, meio fundamental para a exposição de status, riqueza e poder: "difícilmente alguém poderia ser pio sem ser magnificente"⁹⁴⁶. Se um aristocrata queria atingir fama, seja em sua *pólis* ou em contexto pan-helênico, dedicações em santuários ou templos, bem como o financiamento de festivais religiosos eram os primeiros passos para alcançar tal intento.

Sabemos que não foi apenas Apolo que gozou das atenções dos Psistrátidas: as Grandes Dionisíacas teriam ganhado sua formatação em 534a.C, e o culto de Dionisos *Eleutheros* (libertador) ganhou destaque no calendário religioso. Eleutheræ era um dos *deme* mais distantes da Ática, fazendo fronteira com a Beócia, e durante as Grandes Dionisíacas a imagem do deus era levada da hinterlândia até seu santuário no sopé da

⁹⁴⁴ HERÓDOTO, *Histórias*, I.64.

⁹⁴⁵ PARKER, R. *Athenian Religion: a History*. Oxford: Clarendon Press, 1996, p.87-88; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I.13.6.

⁹⁴⁶ PARKER, *op.cit.*, p89.

Acrópole, representando a aceitação do deus no espaço urbano⁹⁴⁷. Ártemis também foi honrada: seu santuário no Brauron -outra zona de fronteira (dessa vez com o mar)- fora monumentalizado durante a tirania e seu culto conectado ao do templo da deusa na Acrópole, simbolizando a unidade do território ático⁹⁴⁸. A Zeus Olímpios os Psistrátidas começaram a construir um santuário⁹⁴⁹ cuja edificação apenas foi finalizada sob o domínio romano, mais de 500 anos depois. As obras em Elêusis também atestam o interesse deles em levar para a *ásty* cultos que são importantes para os *deme* localizados nas fronteiras, unificando o território e representando as populações da hinterlândia no centro político. É com a tirania, entendemos, que o território ático efetivamente se torna ligado ao centro urbano ateniense, pois é com ela que suas marcas identitárias -os cultos dos *deme* de fronteira- são representados na *ásty*.

Conforme esclarece C. Sourvinou-Inwood, a religião era a ideologia da *pólis*: ela estruturava e conferia sentido aos elementos que compunham a identidade da cidade. Os rituais reforçavam as solidariedades entre os grupos que a compunham. Os cultos nos *deme* definiam suas identidades, relacionando o território a um passado mítico e, portanto, imutável, na visão dos helenos. Ela providenciava uma força coesiva e estável que unia os diferentes interesses em momentos de crise⁹⁵⁰. Destarte, o tirano não poderia esquivar-se de se representar numa relação íntima com os deuses, assumindo para si um papel de intermediador entre esses e a *pólis*, de catalisador dos desígnios cósmicos. Quando Psístratos adentra a cidade em uma carruagem com Phia, moça que ele fantasia como a deusa Athená, sua intenção não é a de enganar o *dêmos* ateniense, conforme defende Heródoto⁹⁵¹, e sim mostrar à população que a deusa patrona da cidade lhe sorri, concedendo vitórias militares⁹⁵². Como o herói da epopeia era guiado e auxiliado pelos deuses, assim o tirano se representava. Ora, se a própria Athená está ao seu lado, o povo deve lhe aceitar como governante, sob o risco de desagradar a vontade

⁹⁴⁷ REHM, R. *Understanding Greek Tragic Theatre*. Abingdon: Routledge, 2017 (1992), p.16.

⁹⁴⁸ COLE, S.G. *Landscapes, Gender, and Ritual Space: the Ancient Greek Experience*. Berkeley: University of California Press, 2004, p.194-196.

⁹⁴⁹ ARISTÓTELES, *Política*, 1313b20-25.

⁹⁵⁰ SOURVINO-U-INOOU, *What's Polis Religion...*, p.22.

⁹⁵¹ HERÓDOTO, *Histórias*, I.60.

⁹⁵² S. Fordsyke defende que a procissão de Psístratos com Phia expressa uma identidade comunitária compartilhada, ao mesmo tempo em que ele se apresenta como líder dessa comunidade e um servo da deusa. FORDSYKE, S. *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press, 2005, p.116-118. Já para L. Gernet, a procissão representa um cortejo nupcial, no qual Psístratos age como um rei agradando a deusa da cidade, a quem ela concede a *basileia*. GERNET, L. "La Légende Héroïque" In: GERNET, L. & BOULANGER, A. *Le Génie Grec dans la Religion*. Paris: Albin Michel, 1970, p.79.

da divindade. Quando Telines mostra os objetos sagrados de Deméter e Koré para a população que saiu de Gela para Maktorion⁹⁵³ o intento é parecido: com a comunidade unida em obediência aos desejos dos deuses há prosperidade. A demonstração de piedade e religiosidade fazia parte da prática política na Grécia Antiga, especialmente entre os poderosos.

O uso do oráculo de Delfos como justificativa para a tomada de poder também está presente na ascensão da tirania Cipsélida em Corinto. Em Heródoto contam-se 3 menções a profecias oraculares envolvendo Cipselos⁹⁵⁴. Isso não indica a veracidade do conteúdo dessas profecias, mas sim a legitimação que os tiranos buscavam junto aos grandes centros religiosos: além de ser preciso demonstrar uma predileção divina para ganhar o apoio do *dêmos*, não nos esqueçamos que os reis tinham função ritual, tal como o nome da magistratura ateniense, arconte *basileus*, indica⁹⁵⁵. Em Esparta, os *basileis* executavam sacrifícios em favor de toda a comunidade política⁹⁵⁶. Uma das marcas da democracia ateniense era justamente a possibilidade de pessoas de origem não-aristocrática exercerem sacerdócios, que até 451-450 a.C eram prerrogativas dos *gêne* de elite⁹⁵⁷. Voltando aos Cipsélidas, eles dedicaram um colosso de ouro e uma arca de cedro com adornos em marfim e ouro em Olímpia⁹⁵⁸, além de um *thesaurus* em Delfos, o primeiro desse santuário⁹⁵⁹. Apolo foi honrado com o santuário em Temple Hill⁹⁶⁰, encorajaram as festividades dionisíacas e um dos principais santuários da Hélade a Poseidon estava localizado no Istmo de Corinto. Apesar de não sabermos se os Cipsélidas trataram a si mesmos como *basileis*, é possível afirmar que se esforçaram bastante para que fossem reconhecidos como senhores de Corinto e portadores dos favores divinos.

Já dissemos que não se pode falar de uma passagem de uma monarquia hereditária para tirania no conjunto da Hélade, mas os sacerdócios eram familiares e

⁹⁵³ HERÓDOTO, *Histórias*, VII.153.

⁹⁵⁴ HERÓDOTO, *Histórias*, V.92.

⁹⁵⁵ O arconte *basileus* era o encarregado da organização do calendário religioso da cidade, dentre outras funções.

⁹⁵⁶ XENOFONTE, *Constituição dos Lacedemônios*, XV.2.

⁹⁵⁷ Nesse sentido, a lei de cidadania proposta por Péricles e aprovada em 451-450 a.C foi essencial na abertura do acesso aos sacerdócios de novos cultos introduzidos na *pólis* por pessoas de origem não-aristocrática. Os antigos cultos, todavia, continuaram a ser exercidos por membros das famílias aristocráticas. Ver: LAMBERT, S. "Aristocracy and the Attic Genos: a Mythological Perspective" In: FISCHER, N. & VAN WEES, H. (eds.) *Aristocracy in Antiquity: Redefining Greek and Roman Elites*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2015, p.169-202.

⁹⁵⁸ PLATÃO, *Fedro*, 236b.

⁹⁵⁹ HERÓDOTO, *Histórias*, I.14; SALMON, *Wealthy Corinth...*, p.219.

⁹⁶⁰ SALMON, *op.cit.*, p.219.

transmitidos de uma geração para outra. Gélon e sua família usaram a popularidade que o culto a Deméter e Koré amealhava desde o século VII a.C na Grécia a fim de alcançarem o controle de Gela, onde detinham o sacerdócio das duas divindades. Com a adoção de tiranias em diversas partes da Hélade e a promoção de cerimônias ligadas aos camponeses e grupos menos abastados da *pólis* -como as de Dionisos-, Deméter e Koré tornam-se deusas bastante populares, ainda mais com a transformação do culto em Elêusis em santuário pan-helênico a partir da segunda metade do século VI a.C⁹⁶¹. Munido do carisma conquistado por seus sucessos militares e da posição privilegiada de sacerdote de um culto apreciado e em expansão, Gélon utiliza dessas vantagens para declarar-se o senhor de sua *pólis* e também para conquistar Siracusa. Como vimos, construíram santuários às duas deusas para comemorar suas vitórias e reforçar sua ligação privilegiada com as mesmas. Athená também foi honrada com o santuário que hoje em dia abriga a catedral de Siracusa.

Segundo R. Seaford, o tirano é retratado na tradição trágica ateniense como ganancioso, desconfiado do círculo social que o cerca e impiedoso⁹⁶². Todavia, quanto a essa última afirmação -impiedade-, quando comparada com as evidências da documentação textual de autores como Heródoto, Tucídides, Plutarco, Diodoro Sículo, entre outras, bem como das informações obtidas pelas incursões arqueológicas, não se comprova. Os tiranos investiram largamente em festivais, oferendas e na construção e embelezamento de estruturas religiosas, pois essas estavam ligadas diretamente às demonstrações de poder que eles deviam realizar perante a comunidade política para obter seu favor. A deturpação de rituais religiosos que constam em alguns documentos, como a queima das roupas das mulheres coríntias num festival a Hera a pedido do fantasma da esposa de Periandros, Melissa,⁹⁶³ são estratégias narrativas que serviram para criar uma visão da tirania como espectro oposto da democracia, especialmente em Atenas. Conforme aponta M. Dillon, tal episódio deriva da *Odisseia*: Odysseus vai a Eeia para observar os ritos fúnebres de Elpenor, que caíra do telhado e quebrara o pescoço, sendo impedido de adentrar no Hades⁹⁶⁴. Tal narrativa pode indicar uma política que reprimia a exposição de artigos de luxo em locais públicos durante o

⁹⁶¹ MYLONAS, G.E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press, 1972, p.77.

⁹⁶² SEAFORD, *Tragic Tyranny...*, p.96.

⁹⁶³ HERÓDOTO, *Histórias*, V.92.

⁹⁶⁴ DILLON, M. *Omens and Oracles: Divination in Ancient Greece*. Abingdon: Routledge, 2017, p.307-308; HOMERO, *Odisseia*, X.550-565, XI.51-83, XII.8-15.

governo de Periandro, mas não significa que tenha ocorrido literalmente o que consta em Heródoto. Ela serve para caracterizar o tirano como impiedoso, adepto de práticas necromânticas e um governante opressor⁹⁶⁵.

Nas tragédias o tirano funciona como *pharmakós*, como um vilão a quem são atribuídas características negativas e que deve ser expulso da cidade. Mesmo Édipo, apesar de não ser vilanizado por Sófocles, não pode mais permanecer em Tebas devido aos seus erros. Também em *Antígona* Creonte é retratado como tirano e é o antagonista, representando a impiedade. Nas *Bacantes* o mesmo se dá com Penteu. Quando pensamos o retrato do tirano nas tragédias, fica evidente que uma figura dotada de tanto poder, de um status tão aproximado aos deuses não pode ser admitida sem temor. Ela não cabe na cidade democrática, que a transforma em seu *Outro* político. Contudo, na Sicília, as tiranias eram realidades palpáveis nos séculos V e IV a.C, e apresentavam-se para a população como uma alternativa para o alcance de *eunomia*.

⁹⁶⁵FELTON, D. "The Dead" In: OGDEN, D. (ed.) *A Companion to Greek Religion*. Chichester: Blackwell, 2010, p.95.

Considerações Finais da Parte III

A Parte III deste trabalho é composta de uma introdução e dois capítulos nos quais inicialmente perscrutamos aspectos da cultura agonística da Hélade no período arcaico (séculos VIII-VI a.C). Vimos que *areté* era uma noção essencial para a aristocracia guerreira dessa época e que está expressa nos poemas homéricos, nos quais ao mesmo tempo em que a igualdade de condições dos heróis é enfatizada, os mesmos buscam provar-se como o mais valoroso e habilidoso, trazendo glória (*kléos*) não apenas para si, mas também para a sua comunidade de origem. Conforme foi mostrado, o guerreiro é tido como símbolo da identidade dessa comunidade e, como tal, precisa constantemente reafirmar sua capacidade bélica, sua força para proteger e comandar o *plêthos*.

Também vimos que a partir do século VII a.C a representação do guerreiro na poesia se transforma, tal como transparece na obra de Arquíloco, que rejeita a concepção tradicional de excelência. A revolução hoplítica coloca em xeque o papel da aristocracia como defensora da cidade e, portanto, concentradora de poder político e religioso. Hesíodo vai além, denunciando as mazelas em que o corpo social recai dadas as ambições dos reis "comedores de presentes", que em sua busca por riqueza e prestígio acabam por desvirtuar a *Diké*, proferindo "sentenças tortas", abalando o equilíbrio entre os grupos sociais.

Se Hesíodo é a resposta do homem médio à crise social do século VII a.C, Teógnis de Mégara é seu equivalente na elite durante o século VI a.C. Ele lamenta o acesso dos camponeses e comerciantes ao espaço urbanizado, às instituições políticas da cidade. No período clássico, ao considerarmos a Filosofia percebemos que a *areté* passa a significar a virtude política, necessária quando a *pólis* é pensada como um universo formado por partes diferentes, que devem ter prerrogativas diferentes.

No afã de solucionar as *staseis* que abalam o mundo grego arcaico temos que o debate sobre a política se amplia: ao mesmo tempo em que a disputa por posições de poder e prestígio se torna mais acirrada no seio dos grupos aristocráticos devido à perda de sua posição de defensores do *dêmos* através do poder militar, o último reclama para si a participação nos negócios públicos. É nesse clima de instabilidade interna que os gregos buscam traçar para si linhagens e ideias de hereditariedade monárquica,

inspirados pela riqueza e luxo das cortes de tipo oriental, principalmente da Lídia. Dessa região importam não apenas a cunhagem de moedas, que se tornam símbolos da soberania das cidades, mas também experiências políticas como a tirania. Legisladores, fundadores e tiranos são, portanto, tentativas de estabelecer um equilíbrio no corpo cívico, promulgando regras para o cotidiano da sociedade e desempenhando papel fundamental na construção de novas identidades políticas e religiosas. O debate sobre a justiça ganha bastante relevância nos documentos dos séculos VII e VI a.C. Legisladores e tiranos viajam e trocam experiências na organização das *póleis*, espalhando pelas comunidades a ideia de que os gregos formam um mesmo povo ligado por língua e costumes.

Enquanto os legisladores são exaltados na documentação clássica, a tirania ganha contornos que, à primeira vista soam bastante negativos. Contudo, uma análise mais cuidadosa revela uma grande ambiguidade, presente não apenas no arcaísmo, mas mesmo na filosofia ateniense do IV século a.C. Após as guerras contra os persas a democracia dessa cidade precisa criar uma ideia que a contraponha de forma a reforçar sua identidade e seus benefícios para os grupos sociais. A tirania, assim, se torna uma noção "guarda-chuva", abrangendo as características ruins do exercício político. Ao mesmo tempo que o poder do autocrata é admirado, pois ele galga ao ideal homérico do "melhor entre os melhores", essa aproximação com a esfera do mito assusta o corpo cívico ateniense. Para a democracia de Atenas, a tirania só é boa se o *dêmos* exercer esse papel. Aristóteles e Platão são enfáticos ao comparar a democracia com a tirania, uma vez que ambas apartariam os *aristoi* dos melhores cargos políticos.

Mas essa exclusão da elite de nascimento dos assuntos públicos em uma tirania é algo que não se verifica nos textos antigos. De fato, na Grécia Antiga não se governava sozinho: a gestão em grupo, envolvendo família e companheiros (*hetairoi*) é uma característica que se observa na Hélade do arcaísmo ao período helenístico. A *stasis* torna a cidade em um *espaço liminar*, permitindo a ascensão do tirano como homem providencial. Uma vez nessa posição privilegiada, o tirano se ampara em seu grupo familiar para estabilizar-se no poder. Ele busca isso ao tecer conexões com outros líderes políticos através de intrincadas redes de alianças maritais e ao apresentar-se perante sua cidade e as demais como fundador (*oikistés*), "mecenas", "agente de justiça" e, sobretudo, como "rei ritualístico".

Sendo a religião verdadeira ideologia da cidade helênica, é preciso que os tiranos dominem suas linguagens de representação. Ele deve mostrar-se piedoso e devoto, promovendo rearranjos nos calendários religiosos e nas festas públicas de forma a permitir a formação de novas identidades que auxiliem sua permanência como o primeiro homem da *pólis*. Destarte, perscrutemos como a cidade se configurava em uma comunidade religiosa e tomemos o culto a Deméter e Koré como caso a ser estudado nessa necessidade de criar novas noções de pertencimento que proporcionem a construção dessas novas identidades.

PARTE IV

Introdução. A *Pólis* Como Comunidade Religiosa

"Pois de todas as cidades sob o Sol e o céu cheio de astros habitadas por homens que à face da terra têm sua morada, destas a que tem mais honra no meu coração é a sacra Ílion, assim como Príamo e o povo de Príamo da lança de freixo. Nunca o meu altar teve falta do festim compartilhado, da libação ou do cheiro a gordura queimada, a honra que nos coube.

Homero, *Ilíada*, IV.44-49

Por Palas Athená, protetora da cidade, começo a cantar a terrível, que juntamente com Ares se ocupa dos trabalhos da guerra, da destruição de cidades e do combate. Ela também protege o soldado que parte e o que retorna. Salve, deusa! E dá-nos sorte e prosperidade.

Homero, *Hino Homérico XI: A Athená*

Acima reproduzimos na íntegra um dos *Hinos Homéricos* em honra a Athená. Nele a deusa é cantada tanto como uma divindade protetora das cidades (*erysiptolin*) quanto destruidora (*perthomenai*) das mesmas. Sendo ligada aos ofícios, ao espaço urbano e às instituições políticas, Athená figurava nos panteões da maioria das *póleis*. Todavia, ser protetora das cidades não a impede de ter ojeriza a elas: na *Ilíada* está claro que os deuses favorecem algumas comunidades e detestam outras. Athená e Hera querem ver Tróia destruída e Zeus e Apolo, mesmo que essa cidade lhes seja cara, sabem que no fim ela ruirá, apesar dos sacrifícios e oferendas realizados por Príamo, o rei, em nome da comunidade. Os deuses podem ser potências tanto benévolas quanto terríveis⁹⁶⁶. A fim de evitar sua ira, o melhor a se fazer é prestar a eles as honras devidas.

Destarte, temos que já no primeiro poema que os gregos nos legaram os deuses tinham um grande interesse pelas *póleis*. Eles "resolveram tomar posse das cidades nas quais cada um receberia seu culto peculiar"⁹⁶⁷. M. Detienne e G. Sissa nos lembram que, na Grécia Antiga, "os deuses estão de tal forma presentes na cidade que nenhuma

⁹⁶⁶ VEGETTI, M. "O Homem e os Deuses". In: VERNANT, J-P. (org.). *O Homem Grego*. Lisboa: Presença, 1994, p.235.

⁹⁶⁷ PSEUDO-APOLODORO, *Biblioteca*, IV.14.1.

comunidade política pode ser fundada e instituída sem ter deuses"⁹⁶⁸. Fundar uma cidade, viver na *pólis* é também travar um íntimo relacionamento com os deuses que estão nelas presentes, habitando santuários, capelas e altares. Não é por acaso que as fronteiras são marcadas pela monumentalização de espaços religiosos: ter uma existência política, ordenar uma cidade também significa determinar o *locus* de atuação divino. Não há dicotomia entre sagrado e profano⁹⁶⁹. Assim como as divindades partilharam entre si o universo⁹⁷⁰, cabe aos homens partilhar a cidade com e entre as potências superiores.

Fustel de Coulanges fora o primeiro a explicitar o papel da *pólis* como comunidade cultuadora em meados do século XIX. F.A. Morales chega a dizer que com *A Cidade Antiga* o classicista francês inaugura uma abordagem na qual a religião se torna o modelo explicativo para a existência da cidade⁹⁷¹. Coulanges, como bem sabemos, coloca a origem das instituições sociais na religião: direito, propriedade privada, magistraturas, toda a ordem social dos antigos teria a religião como ponto de partida, num ponto de vista claramente influenciado pelo evolucionismo⁹⁷². E. Durkheim é herdeiro dessas concepções, foi seu aluno e fez de sua sociologia do conhecimento uma sociologia da religião, ou vice-versa⁹⁷³. Os ritualistas de Cambridge, por sua vez, transmitiram em seus estudos as realidades sociais de seu espaço-tempo: os trabalhos do grupo estavam inseridos em um *milieu* intelectual preocupado com estudos sobre o inconsciente, busca pelas "origens", evolucionismo e etnografias imperialistas realizadas por missionários religiosos⁹⁷⁴. Enquanto a filosofia do IV século a.C era largamente admirada por esses intelectuais, a religião dos helenos era classificada como primitiva, um conjunto de rituais de fertilidade. Política e Religião na Grécia não são vistos como elementos interligados nos trabalhos desses autores.

Do século XIX até aproximadamente meados do século XX havia claramente entre as Ciências Sociais uma visão negativa das religiões, entendidas como explicações "primitivistas" para o mundo social. Tais atitudes se transformaram de modo notável a

⁹⁶⁸ SISSA, G. & DETIENNE, M. "Introdução" In: SISSA, G. & DETIENNE, M. *Os Deuses Gregos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.22.

⁹⁶⁹ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.7-8.

⁹⁷⁰ HESÍODO, *Teogonia*, v.71-74.

⁹⁷¹ MORALES, *op.cit.*, p.56-57.

⁹⁷² COULANGES, *op.cit.*, p.4.

⁹⁷³ RIESEBRODT, M. & KONIECZNY, M.E. "Sociology of Religion" In: HINNELLS, J.R. *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Abingdon: Routledge, 2005, p.127-128.

⁹⁷⁴ ACKERMAN, R. *The Myth and Ritual School: J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. Londres: Routledge, 1991, *passim*.

partir da década de 1930, quando se multiplicam os trabalhos em etnografia, explicitando a existência de lógicas racionais nas construções teológicas dos povos estudados⁹⁷⁵.

Voltemos para a tradição francesa. A obra de L. Gernet proporciona um *link* entre a Antropologia do século XIX -que se voltou para a cultura clássica a fim de investigar as "raízes" do fenômeno religioso- e a sociologia funcionalista de E. Durkheim que tanto influenciou a Escola dos Annales⁹⁷⁶. M. Finley, investido em questionamentos sobre a política e a economia dos gregos (melhor dizer dos atenienses e espartanos), era o maior nome entre os classicistas anglófonos em meados do século XX e quase nada escreveu sobre religião grega. Talvez as incursões dos antropólogos britânicos de Cambridge e sua abordagem evolucionista estivessem frescos na memória dos intelectuais de língua inglesa, afastando-os de análises sobre o assunto. Houve ainda notória contribuição de classicistas de tradição alemã e nórdica ao campo, como o sueco Martin P. Nilsson, raramente mencionados por helenistas no Brasil.

O que é explícito é que os franceses se tornam referência na área a partir dos anos 1960 com a formação da chamada Escola de Paris⁹⁷⁷, grupo que se reuniu ao redor de Gernet e de suas premissas, bem como do estruturalismo de C. Lévi-Strauss e a Psicologia Social de I. Meyerson. Segundo J. Kindt, há dois modos de abordar o modelo que ficou conhecido por *religião políade*, termo cunhado por C. Sourvinou-Inwood⁹⁷⁸: o desenvolvido pela Escola de Paris, com J-P. Vernant, M. Detienne, P. Vidal-Naquet e companhia, e um outro, inglês, utilizado por C. Sourvinou-Inwood e R. Parker. Todavia, há ainda a abordagem alemã/suíça do modelo, externada nos trabalhos de W. Burkert. Tal tratamento permaneceu como o principal maneira de abordar as temáticas relativas à religião na Antiga Hélade até meados da década de 2000, quando as críticas a ele se tornaram mais enfáticas e as inconsistências da religião grega passam a ser objeto de maior interesse que os cultos ligados às instituições políticas da cidade.

⁹⁷⁵ No que tange à Antropologia da Religião, por exemplo, grande contribuição foi dada pelos alunos de Evans-Pritchard, como M. Douglas e, posteriormente, T. Asad. Evans-Pritchard chegou mesmo a declarar na década de 1950 que a atitude dos sociólogos e antropólogos para com a questão religiosa até então fora hostil. EVANS-PRITCHARD, E. E. "Religion and the Anthropologists" In: EVANS-PRITCHARD, E. E. *Essays in Social Anthropology*. Londres: Faber and Faber, 1962, p.29.

⁹⁷⁶ HUMPHREYS, S.C. *Anthropology and the Greeks*. Abingdon: Routledge, 2013, p.76.

⁹⁷⁷ VIDAL-NAQUET, P. *Mémoires: 2. Le Trouble et la Lumière (1955-1988)*. Paris: Seuil, 2007, p.332-333.

⁹⁷⁸ KINDT, J. *Rethinking Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p.13-16.

De acordo com esse modelo (*religião políade*), a religiosidade grega era incorporada a todos os aspectos da ordem social, não havendo distinções claras entre o econômico, o político e o sagrado. W. Burkert afirma que o conceito de *religião políade* envolve: 1) autorrepresentação da comunidade através dos cultos religiosos; 2) as instituições políticas da *pólis* detém o controle das práticas cultuais e 3) as transformações religiosas são empreendidas pela *pólis*, que "fazia" a religião⁹⁷⁹.

Dentre os que se destacam na visão da cidade como comunidade religiosa temos F. de Polignac, que a partir de meados da década de 1980 reacendeu o interesse geral na análise dos santuários gregos e suas conexões com o processo de formação da *pólis*⁹⁸⁰. A. Snodgrass também vê na monumentalização dos santuários, com a construção de templos e demais estruturas a marca da constituição da *pólis* como comunidade política⁹⁸¹. Todavia, pensar que a *pólis* só pode ser considerada como tal quando há a monumentalização do espaço público -apesar dessa ser um grande indicativo da unidade política- é recair no erro de Pausânias quando ele questiona a caracterização de Panopeus como *pólis* devido à falta de edifícios públicos. J. Whitley salienta que urbanismo e a formação de estruturas políticas não necessariamente andam juntas. Mais que entender a *pólis* como cidade-estado, é necessário concebê-la como estado-cidadão, buscar não "os diferentes graus de estratificação social, e sim detectar diferentes tipos de hierarquia"⁹⁸².

Quanto às concepções de C. Sourvinou-Inwood, quem melhor descreveu a abordagem sobre a religião *políade*, tratamos delas em nosso trabalho de mestrado⁹⁸³. Destarte, para não nos repetirmos, resumimos de forma breve as características principais do conceito para essa helenista: a religião na Grécia é concebida como "uma rede de sistemas religiosos, interagindo uns com os outros e com a dimensão religiosa pan-helênica"⁹⁸⁴. Os elementos articuladores entre as diferentes dimensões religiosas eram os santuários pan-helênicos e a poesia de Homero e Hesíodo. Para Sourvinou-Inwood, a religião grega operava em 3 diferentes: 1) um local/políade, no qual a

⁹⁷⁹ BURKERT, W. "Greek Poleis and Civic Cults: Some Further Thoughts" In: HANSEN, M.H. & RAAFLAUB, K. (eds.) *Studies in the Ancient Polis*. Stuttgart: Verlag, 1995, p.202.

⁹⁸⁰ DE POLIGNAC, *La Naissance de la Cité Grecque...*

⁹⁸¹ SNODGRASS, A. *Archaeology and the Rise of the Greek State*. Londres: Cambridge University Press, 1977; SNODGRASS, A. *Archaic Greece: The Age of Experiment...*, p.31.

⁹⁸² WHITLEY, *The Archaeology of Ancient Greece...*, p.167.

⁹⁸³ VIRGOLINO, *Fertilidade e Prosperidade na Ástya de Corinto: o Santuário de Deméter e Koré nos Períodos Arcaico e Clássico...*, p.28-32.

⁹⁸⁴ SOURVINOU-INWOOD, *What is Polis Religion?...*, p.17.

participação nos cultos da cidade significavam exercício de cidadania, daí a religião ser definida como "cívica"; 2) o segundo nível ela chama de "sistema mundo-da-*pólis*" (*world-of-the-polis system*), constituído por associações como anficionias e ligas⁹⁸⁵; 3) a dimensão pan-helênica, formada pela circulação da poesia épica e de pessoas que frequentavam os grandes santuários⁹⁸⁶. Além de enfatizar a unidade entre corpo cívico e o religioso e o papel da *pólis* como mediadora das práticas religiosas, Sourvinou-Inwood explicita que os gregos admitiam suas limitações quando ao conhecimento do sagrado e dos desígnios divinos. A religião helênica era aberta a experimentações e inovações em decorrência dessa "ignorância" em relação à vontade dos deuses⁹⁸⁷.

E. Edinow propõe que se considere a religião grega seguindo a *Teoria das Redes*:

(...) ao invés de conceituar a religião grega em termos de uma única entidade, a *pólis*, podemos melhor visualizá-la em termos de uma rede social, isto é, de maneira simplificada, como um conjunto de nós (representando indivíduos ou grupos) ligados por laços, usualmente múltiplos laços (representando relações de vários tipos). Dentre essas relações é provável que muitas tenham ocorrido dentro ou por causa da atividade ritual centrada na *pólis*, mas o mais importante, nem todas o fizeram. Essas ligações ou relações podem coexistir, se desenvolver ou mudar ao passar do tempo; Além disso, essas ligações podem ter auxiliado aos envolvidos nelas a criarem significados⁹⁸⁸.

Todavia, como a própria E. Edinow coloca, os termos do modelo tal como utilizados por Sourvinou-Inwood também concebem a religião grega como uma *rede*⁹⁸⁹: as informações são transmitidas entre diferentes níveis, compartilhadas entre pessoas -o

⁹⁸⁵ De acordo com C. Constantakopoulou, as anficionias podem ser entendidas como redes regionais que envolviam comunidades vizinhas. A origem da palavra está ligada à Anficionia Déléfica e ao herói que a teria fundado, Anficion. O termo era utilizado pelos helênicos para denotar uma rede religiosa específica, que administrava o culto localizado em um santuário. Tal rede não envolvia apenas questões religiosas, mas também políticas, uma vez que os assuntos do santuário envolviam não apenas os membros da anficionia, mas também representantes de outras *póleis*. Além de Delfos, outras anficionias notórias são as de Kalauria, no Golfo Sarônico, que cuidava do templo de Poseidon e a de Onquesto, na Beócia, ligada ao culto de Apolo. CONSTANTAKOPOULOU, C. "Regional Religious Groups, Amphictionies, and Other Leagues" In: EDINOW, E. & KINDT, J. *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p.275.

⁹⁸⁶ SOURVINO-U-INWOOD, *op.cit.*, p.13.

⁹⁸⁷ *Idem*, p.20.

⁹⁸⁸ EDINOW, E. "Networks and Narratives: a Model for Ancient Greek Religion", *Kernos*, 24, 2011, p.11.

⁹⁸⁹ *Idem*, p.11, nota 4.

indivíduo é a unidade de culto para Sourvinou-Inwood⁹⁹⁰ -, *póleis*, anfictionias e ligas. Todos esses *nós* formam uma rede pan-helênica. Os santuários pan-helênicos são, nessa visão, semelhantes a *hubs*, nós poderosos capazes de transmitir uma grande quantidade de informação entre os diferentes níveis de operação. Destarte, o modelo de religião *políade* não está desconectado nem em conflito, em nosso ver, com uma abordagem da Grécia que siga a concepção dessa sociedade sob o formato de rede, como estamos buscando neste trabalho.

J. Gould vê na religião grega, especialmente, um meio de representar e interpretar o mundo exterior e a experiência humana de si mesmo, e a melhor maneira de abordá-la é considerando-a "como uma resposta à vida tal como vivida pelos antigos gregos"⁹⁹¹. Destarte, entendemos que a expansão experimentada pelo culto a Deméter e Koré a partir do século VII a.C e que resulta na intensa monumentalização dos santuários dedicados às deusas entre os séculos VI e V a.C são respostas às crises provocadas pela concentração de terras nas mãos da elite aristocrática e a busca pela estabilidade que o culto representava, especialmente em seu aspecto *thesmophoros*. Como vimos, *Themis* representava a constância da ordem cósmica e Deméter e Koré eram vistas como portadoras dessa ordem, dessas leis universais através dos ciclos que regiam vida e morte, além de reprodução legítima da família e do corpo social pela fertilidade das mulheres cidadãs, como demonstraremos no capítulo a seguir. Mito e ritual são, nesse sentido, respostas ao caos que colocavam em risco a continuidade da vida política e econômica dos gregos, dando sentido de ordem a eventos que, sem a força da linguagem religiosa, pareceriam ininteligíveis ou como ataques aos sentimentos morais do grupo⁹⁹².

Apesar de concordarmos que sim, os grupos que compõem o corpo político são representados nos cultos religiosos, Kindt argumenta que isso não significa que a religião na Grécia estivesse contida apenas nas estruturas da cidade⁹⁹³. O modelo é problemático quando a questão diz respeito a temáticas como o orfismo e cultos orgiásticos ou mesmo as associações religiosas privadas, como as formadas por

⁹⁹⁰ SOURVINOUI-INWOOD, C. "Further Aspects of *Polis* Religion" In: BUXTON, R. (edit.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p.44-47.

⁹⁹¹ GOULD, J. "On making Sense of Greek Religion" In: EASTERLING, P.E. & MUIR, J.V. *Greek Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p.5.

⁹⁹² *Idem*, p.9.

⁹⁹³ KINDT, *op.cit.*, p.17-23.

profissionais pertencentes a uma mesma categoria (marinheiros, artesãos, etc.)⁹⁹⁴, uma vez que se foca na religião como forma de pertencimento à comunidade política. No entanto, uma vez que nosso objetivo com este trabalho é justamente perceber como política e religião caminham juntos e dialogam na construção de identidades. Destarte, o modelo de religião *políade*, mesmo focando-se nas estruturas internas da cidade, nos parece a maneira adequada de tratar o fenômeno religioso no presente trabalho. Ou, como J. Kindt mesma propõe: nossa intenção é entender como "a religião grega estava incorporada na cultura helênica com a *pólis* como seu grupo de culto paradigmático"⁹⁹⁵. Mesmo com a existência de cultos que não se apoiavam na estrutura da cidade, o que buscamos perceber aqui é como a política utilizava-se de uma linguagem religiosa para construir identidades que focassem na estabilidade da comunidade política através da elaboração de mitos e rituais que auxiliavam na criação, manutenção e reprodução de uma *memória* cultural nas *póleis* por nós analisadas.

Todavia, isso não significa dizer que não havia espaço na religião grega para a representação da desordem, ou mesmo que as divindades não pudessem causar caos. Deméter, assim como traz a fartura, pode trazer a escassez. Ela é uma deusa que simboliza uma ordem, um sentido de estabilidade, mas que era vista como elemento que também poderia trazer carestia, como explicita o seu *Hino Homérico*: após a descida de Koré ao Hades, quando estão apartadas, Deméter

Ano terrível, então, impôs à terra nutrição,
O mais feroz para os homens: semente alguma brotava
Da terra; a deusa a retinha, Deméter belas-grinaldas.
Por muito, os bois arrastaram curvos arados nos campos
Em vão; e em vão, mil vezes, caiu cevada nas eiras.
A raça dos homens terrenos logo teria finado
Por inexorável fome, de oblatos e sacrifícios
Ilustres privando os divos, donos dos átrios do Olimpo,
Se Zeus não o advertisse e ponderasse no imo⁹⁹⁶.

⁹⁹⁴ VLASSOPOULOS, K. "Religion in Communities" In: EDINOW, E. & KINDT, J. *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p.258-259. Vlassopoulos destaca que esses grupos particulares organizavam seus próprios festivais e banquetes. Mas, como Gabrielsen explicita, tais associações particulares formadas por grupos profissionais ou étnicos se tornam comuns depois da segunda metade do século IV a.C, quando a *pólis* já é uma comunidade política bem definida. GABRIELSEN, V. "Brotherhoods of Faith and Provident Planning: The Non-Public Associations of the Greek World", *MHR*, 22, 2007, p.183-210.

⁹⁹⁵ KINDT, *op.cit.*, p.19.

⁹⁹⁶ HOMERO, *Hino Homérico II: a Deméter*, v.305-313

Assim como Athená protege e destrói as cidades, Deméter guarda e pode retirar a constância que equilibra o mundo. Cabe a Zeus, como a maior autoridade do Olimpo e deus que estabelece a ordem no universo, terminar com o caos que a deusa impõe à terra e reordenar o universo, atingindo um compromisso entre todas as partes do drama narrado no *Hino*, ou seja, compartilhando Koré entre Hades e Deméter. M. Detienne e G. Sissa explicitam que era preciso estabelecer um "comércio com os deuses", uma relação de reciprocidade: as festas, os sacrifícios e oferendas votivas são dados em troca das benesses, de forma a evitar a faceta negativa que as divindades também apresentam⁹⁹⁷. Ambiguidade é uma palavra que não apenas define como os gregos percebiam seus regimes políticos, mas também as potências divinas e as práticas rituais a elas dedicadas. Assim, a expansão do culto a Deméter e Koré e a monumentalização dos santuários das deusas são maneiras de firmar essa reciprocidade e de transmitir, através de uma linguagem religiosa, a ideia de uma estabilidade política, em nosso entender.

Vejamos, então, como esse culto, mais que desenvolver uma noção de estabilidade dentro das *póleis* aqui estudadas, constitui e faz parte de uma rede religiosa que buscou construir essa estabilidade de modo discursivo para o conjunto da Hélade.

⁹⁹⁷ SISSA & DETIENNE, *op.cit.*, p.203-217.

Capítulo VII. "Dourada Espada, Esplêndido Fruto": Deméter, Koré e Seus Espaços. Entre Liminaridade e Civilização.

Deméter de belos cabelos, augusta deusa, começo a cantar,
e sua filha de finos tornozelos, que Aidoneu
raptou. Deu-a o gravitoante longevidente Zeus,
longe de Deméter de dourada espada, de esplêndido fruto,
quando, no prado macio, com as filhas de fundos colos do
Oceano,
brincava de apanhar flores: rosas, açafraão, violetas belas,
lírios, jacinto e um narciso, prodigioso brilhante, que a Terra,
como dolo, para a filha de olhos de pétala e
para agradar o Hóspede de muitos, fez nascer
conforme os desígnios de Zeus.

Homero, *Hino Homérico II: a Deméter*, v.1-10

Deméter possui um dos *Hinos Homéricos* mais longos, com 495 versos e que segue o modelo da tradição épica: versos em hexâmetro datílico, dialeto jônico e fórmulas de memorização. Composto entre os séculos VII e VI a.C.⁹⁹⁸, trata-se de mais uma comprovação do ganho de popularidade que o culto às duas deusas vivenciava nesse momento. Para H.P. Foley o *Hino* enfatiza a experiência feminina dessas divindades, terminando com a fundação dos Mistérios de Elêusis⁹⁹⁹. Acredita-se que os 33 *Hinos Homéricos* que conhecemos hoje tenham sido compostos ou como um manual para aedos¹⁰⁰⁰ ou para serem entoados em situações festivas¹⁰⁰¹, especialmente os hinos mais curtos, hipótese com a qual concordamos, pois a "música tinha um papel na vida comunal grega - em cerimônias religiosas, competições, *symposia*, festivais e mesmo em disputas políticas"¹⁰⁰². Para D.J. Rayor, o *Hino Homérico a Deméter* deve ter sido cantado em ocasiões como as celebrações dos Mistérios de Elêusis ou durante as *Thesmophoria*, a principal festividade cívica em honra à deusa¹⁰⁰³.

⁹⁹⁸ SERRA, O. "Prelúdio" In: HOMERO, *Hino Homérico II: A Deméter*. São Paulo: Odysseus, 2009, p.19, 26.

⁹⁹⁹ FOLEY, H.P. "Preface and Acknowledgments" In: HOMER, *The Homeric Hymn to Demeter*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p.xii.

¹⁰⁰⁰ MURRAY, G. *The Rise of the Greek Epic*. Oxford: Oxford University Press, 1960, *passim*.

¹⁰⁰¹ SERRA, *op.cit.*, p.26.

¹⁰⁰² COMOTTI, G. *Music in Greek and Roman Culture*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989, p.6.

¹⁰⁰³ RAYOR, D.J. *Homeric Hymns: A Translation, With Introduction and Notes*. Berkeley: University of California Press, 2014, p.5-6.

Mas, comecemos de forma cronológica. Procedamos agora com uma breve verificação do desenvolvimento histórico do culto a Deméter e Koré: os vestígios de sua presença na Grécia durante o período do bronze, sua expressão durante o início do arcaísmo e sua popularização a partir dos séculos VII e VI a.C, especialmente o de seu caráter *Thesmophoros*, uma vez que essa festividade era uma das, senão "a" mais observada no mundo helênico¹⁰⁰⁴.

VII.1. "Rumo às Cidades e às Fartas Lavras dos Homens": Deméter do Neolítico ao Arcaísmo

Muito se ponderou sobre a origem do culto a Deméter, o que é impossível de determinar. Desde muito cedo quatro localidades foram sugeridas: Egito¹⁰⁰⁵, Trácia¹⁰⁰⁶, Tessália¹⁰⁰⁷ e Creta¹⁰⁰⁸. Há ainda quem defenda conexões com a Anatólia e com a difusão agrícola¹⁰⁰⁹. P. Foucart traça similitudes entre os mitos de Isis e Osíris e a narrativa do *Hino Homérico a Deméter*, aludindo a uma origem egípcia das práticas dedicadas às duas deusas¹⁰¹⁰. Cultos de todas essas localidades devem ter, certamente, exercido defluência no desenvolvimento dos cultos de mistério na Grécia. Vimos que os gregos do período arcaico admiravam e temiam as sociedades orientais (o que fica claro quando temos em mente a narrativa herodoteana) e que as redes de trocas que os colocavam em contato com elas podem ser concebidas em uma lógica de longa duração. E, sobretudo, que essas comunicações nunca foram completamente rompidas, nem mesmo após a fragmentação das sociedades palacianas micênicas, como demonstrado nos primeiros capítulos. S-M. Cronkite e W. Burkert¹⁰¹¹ enfatizam as ligações com o

¹⁰⁰⁴ S-M. Cronkite afirma que cada cidade na Hélade deve ter tido pelo menos um *Thesmophorion*, santuário típico do culto às duas deusas. CRONKITE, S-M. *The Sanctuary of Demeter at Mytilene: a Diachronic and Contextual Study*. 1997. 554f. Tese (PhD em Arqueologia) - Institute of Archaeology, University College London, 1997, p.9.

¹⁰⁰⁵ HERÓDOTO, *Histórias*, II.59.2; PLUTARCO, Ísis e Osíris, 27.

¹⁰⁰⁶ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.38.2-3.

¹⁰⁰⁷ HOMERO, *Iliada*, II.695; MCINERNEY, J. *The Folds of Parnassos: Land and Ethnicity in Ancient Phokis*. Austin: University of Texas Press, 1999, p.163-165.

of Texas Press. 1999, p.163-165

¹⁰⁰⁸ MYLONAS, *op.cit.*, p.15.

¹⁰⁰⁹ CRONKITE, *op.cit.*, p.13.

¹⁰¹⁰ FOU CART, P. *Les Mystères d'Éleusis*. Paris: Auguste Picard, 1914, p.20-40.

¹⁰¹¹ CRONKITE, *op.cit.*, p.14; BURKERT, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica...*, p.41-42.

desenvolvimento agrícola na Anatólia e na Ásia Menor, sobretudo com o culto da Grande Mãe.

De todo modo, já que não é possível saber exatamente a origem longínqua do culto, é mais profícuo examinar se o mesmo já estava presente na Hélade do século XII a.C em diante. Para W. Burkert, os ritos de caráter iniciatório representam uma "teatralização" da condição social¹⁰¹² e uma conexão com as religiões das sociedades tribais¹⁰¹³. Se pensarmos que as *Thesmophoria* são uma festividade restrita às mulheres cidadãs casadas -com as notórias exceções de Siracusa e Pelene¹⁰¹⁴- o casamento, a reprodução legitimada da *oikia* e da *pólis* funciona como iniciação, como ritual de entrada em sua celebração, conferindo o seu caráter exclusivo, que depois será transformado. Burkert salienta que as *Thesmophoria* teriam traços arcaicos, mormente no que diz respeito ao sacrifício de porcos, animais importantes para a agricultura e cujas estátuas em cerâmica são encontradas em terreno grego desde o Neolítico¹⁰¹⁵. Em Creta, entretanto, foram encontradas duas inscrições em Linear A (período minóico) em machados em miniatura (um de ouro e outro de prata) na década de 1930. Os objetos estavam na caverna Arkalokhori, que servia como um santuário¹⁰¹⁶. Em 1993, um vaso de esteatita foi encontrado em um santuário minóico em Cítera, contendo uma inscrição semelhante¹⁰¹⁷. M. Pope, ao aplicar o Linear B sobre a inscrição dos machados chegou à conclusão que o resultado seria "(para) DA-MA-TE", ou "para Deméter". Caso tenha mesmo figurado no panteão minóico, Cronkite crê que Deméter tenha sido uma divindade de grande importância, uma vez que os machados duplos (*labryses*) continham inscrições em seu nome e os achados constam tanto em um santuário de caverna quanto em um de cume, os dois tipos de sítios de culto minóicos. Mas se Deméter já constava no panteão minóico, provavelmente não era a deusa dos grãos e da

¹⁰¹² Nesse sentido, o helenista segue M. Eliade. Ver: BURKERT, W. *Antigos Cultos de Mistério...*, p.20.

¹⁰¹³ M. Cosmopoulos também vê nos mistérios uma ligação com as iniciações tribais. COSMOPOULOS, M. *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p.158.

¹⁰¹⁴ Pausânias relata que em Pelene, na Acaia, as *Thesmophoria* eram celebradas por 7 dias e os homens participavam das festividades, sendo excluídos apenas em um desses dias. PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, 7.27.

¹⁰¹⁵ BURKERT, *op.cit.*, p.44-45.

¹⁰¹⁶ POPE, M. "Cretan Axe-Heads with Linear A Inscriptions", *The Annual of the British School at Athens*, 1956, p.132-135, CRONKITE, *op.cit.*, p.21-22. Os números de referência dos machados são AR Zf 1, em ouro (1700-1450 a.C.) e AR Zf 2, em prata (1550-1500 a.C) e medem aproximadamente 5cm de largura.

¹⁰¹⁷ SAKELLARAKI, I. & OLIVIER, J-P. "Un Vase en Pierre avec Inscription en Linéaire A du Sanctuaire de Sommet Minoen de Cythère", *BCH*, 118, 1994, p.343-351. Vaso 5688, Museu do Pireu. A inscrição do vaso está catalogada sob o código KY Za 2.

agricultura tal como no período arcaico e clássico e sim uma divindade ligada a animais como leões¹⁰¹⁸.

Mais adiante trataremos do santuário de Deméter em Cnossos. A partir da análise desse espaço religioso é possível concluir que a hipótese da origem do culto a Deméter ser cretense com base em indicações do *Hino Homérico a Deméter*¹⁰¹⁹ não se sustenta quando comparamos com os dados da cultura material. Especialmente quando os artefatos votivos dos séculos V e IV a.C (*protomai, hydrophoroi*, estatuetas entronadas) seguem os padrões que aparecem em santuários a Deméter já no período arcaico, como nos de Atenas e de Corinto¹⁰²⁰.

Quanto à presença das deusas em período micênico, os dados mais confiáveis provém de Elêusis, onde a curiosidade sobre os ritos que cercavam o santuário lá estabelecido levou vários arqueólogos a explorarem o sítio desde o século XVIII, quando expedições da *Society of Dilettanti* começaram a visitar o local¹⁰²¹. Recentemente, M. Cosmopoulos compilou os dados sobre o santuário em uma exemplar publicação e afirma: não foram encontrados artefatos de origem cretense datados do período do bronze no local¹⁰²². Assim, tentar estabelecer uma continuidade histórica entre uma Deméter venerada pelos minóicos em Creta e os mistérios e festas celebrados em Elêusis é complicado. Mas, no que tange à uma continuidade entre o usos religiosos das estruturas micênicas em Elêusis e sua conexão com os rituais ali praticados durante os períodos arcaico e clássico, isso é algo comprovado arqueologicamente por G.E. Mylonas e M. Cosmopoulos. Essa continuidade não é atestada nas fontes escritas. Porém, em contexto material ela é bem sustentada¹⁰²³.

É difícil traçar um panorama exato do quadro religioso geral micênico, apesar de muitos deuses da Grécia "histórica" figurarem no panteão, conforme comprovam as inscrições nos tabletes em Linear B (Cnossos, Tebas, Pilos e Micenas)¹⁰²⁴. Dentre esses temos Poseidon, uma das principais divindades, de caráter ctônico. Zeus, Dionisos, Hera, Hermes, Ártemis, também estavam presentes e mesmo Dédalos possuía um

¹⁰¹⁸ CRONKITE, *op.cit.*, p.22.

¹⁰¹⁹ Especialmente os versos 122-123, nos quais Deméter, disfarçada de Dós, diz que veio de Creta.

¹⁰²⁰ COLDSTREAM & HIGGINS, *op.cit.*, p.184.

¹⁰²¹ MYLONAS, *op.cit.*, p.10.

¹⁰²² COSMOPOULOS, *op.cit.*, p.155.

¹⁰²³ COSMOPOULOS, *op.cit.*, p.158; MYLONAS, *op.cit.*, p.38-49.

¹⁰²⁴ COSMOPOULOS, *op.cit.*, p.15.

santuário em Pilos¹⁰²⁵. Há, portanto, uma grande similitude entre os panteões micênico e grego, mas devemos ter cuidado em presumir que uma religião era continuação da outra. T.G. Palaima aponta uma ausência de inscrições referente a Deméter nas tabuinhas micênicas, mas crê que a *Siton Potnia* (senhora dos grãos) cumpria essa tarefa¹⁰²⁶. Em Tebas há um documento que indica oferenda de lã ao santuário da *Po-ti-ni-ja*. Cronkite lembra da importância política do culto a Deméter e Koré em Tebas¹⁰²⁷, onde Deméter era considerada como protetora da cidade¹⁰²⁸. Havia ainda na Beócia a aldeia de Potnia, onde porcos eram soltos em *mégara* (valas) como oferendas à deusa¹⁰²⁹.

Em respeito a Elêusis, Mylonas afirma que não é possível afirmar a existência do culto a Deméter no sítio do santuário em princípios do período micênico¹⁰³⁰. Há, porém, a sobrevivência do *Mégaron B*, estrutura micênica sobre a qual o *Telestérion* - templo que servia como hall de iniciação, que em seu interior abrigava o *Anaktoron*, espécie de "santo dos santos", onde objetos sagrados ficavam armazenados e apenas o hierofante podia adentrar- foi erigido. O arqueólogo crê que o *Mégaron B* seria o templo descrito no *Hino Homérico a Deméter*¹⁰³¹ e, baseando-se em informações de Heródoto, que afirma que o culto de Deméter Eleusina foi levado para a Ásia Menor nas migrações dos séculos XI e X a.C¹⁰³², advoga que a prática do culto às duas deusas em Elêusis teve início por volta dessa época. Já Cosmopoulos, em suas análises recentes sobre o sítio, conclui que o *Mégaron B* funcionou tanto como residência para uma família proeminente (talvez a de um chefe local) quanto como santuário, no qual carnes sacrificiais eram preparadas, sendo parte de uma tendência do início o período micênico, pois nessa época a elite local tentava controlar os centros e as práticas religiosas¹⁰³³. A conclusão a que ele chega é que o *Mégaron B* fora utilizado como local

¹⁰²⁵ PALAIMA, T.G. Mycenaean Religion" In: SHELMERDINE, C. (ed.) *The Cambridge Companion to the Aegean Bronze Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p.349.

¹⁰²⁶ *Idem, ibidem.*

¹⁰²⁷ CRONKITE, *op.cit.*, p.27.

¹⁰²⁸ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, IX.16.5-6.

¹⁰²⁹ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, IX.8.1

¹⁰³⁰ MYLONAS, *op.cit.*, p.32; DIETRICH, B.C. *The Origins of Greek Religion*. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1974, p.142.

¹⁰³¹ MYLONAS, *op.cit.*, p.38-29. Nisso ele segue K. Kourouniotes, que explorou Elêusis na virada do século XIX para o XX. Ver: KOUROUNIOTES, K. *Eleusis: a Guide to the Excavations and the Museum*. Atenas: Archaeological Society at Athens, 1936.

¹⁰³² HERÓDOTO, *Histórias*, IX.97.

¹⁰³³ COSMOPOULOS, M. *The Sanctuary of Demeter at Eleusis: The Bronze Age. Volume I*. Atenas: Archaeological Society at Athens, 2014, p.455. A. Mazarakis-Ainan crê que a família proeminente que ocupava o *Mégaron B* como residência fossem os ancestrais dos Eumolpidas, *génos* que detinha o

de culto a partir do século XV a.C e que, apesar das mudanças nos rituais¹⁰³⁴, a contínua ocupação e atividade religiosa de seu entorno apontam para o seu uso, no período pós-palaciano e protogeométrico, como *lugar de memória*¹⁰³⁵, tal como as tumbas micênicas foram sendo utilizadas para cultos ancestrais. Retomaremos essa discussão mais a diante.

No século VIII a.C o culto adquire um caráter claramente ctônico, com rituais que envolvem piras (*enagismoi*) ocorrendo em volta das estruturas do *Mégaron B*, "conectando o presente a um passado prestigioso". Era a *memória* de um passado grandioso que atraía a atividade ritual para antigos sítios micênicos, levando à sua "santificação", e não o fato deles terem ou não abrigado práticas religiosas anteriormente¹⁰³⁶. É o que vemos no santuário a Deméter *Epoikidia* em Corinto: o mesmo começa ser foco de atividade religiosa em meados do século VII a.C. No período micênico o local era uma fazenda ou uma pequena vila de agricultores¹⁰³⁷. Foram encontrados ainda túmulos do século XII a.C. Certamente a presença de vestígios arquitetônicos atraiu oferendas e ritos para o sítio.

No que diz respeito ao desenvolvimento do caráter soteriológico que se observava nos mistérios, o *Hino Homérico a Deméter* aponta, já na virada do século VII para o VI a.C o incremento da ideia que os ritos em honra às duas deusas traziam felicidade para os iniciados, sendo interdito revelá-los aos não-partícipes¹⁰³⁸. Andócides também menciona uma lei de 590 a.C regulando os mistérios, período no qual Sólon legislava em Atenas¹⁰³⁹. C. Sourvinou-Inwood defende que as transformações arquitetônicas do santuário no século VI a.C apontam uma reorganização das antigas práticas rituais, certamente para acomodar essa nova característica¹⁰⁴⁰. As evidências,

sacerdócio de hierofante. MAZARAKIS-AINAN, A. *From Ruler's Dwellings to Temples: a Study of the Origins of Greek Religious Architecture in the Protogeometric and Geometric Periods*. (PhD em Arqueologia) - Institute of Archaeology, University College London, 1987, p.346.

¹⁰³⁴ O material arqueológico indica grandes mudanças entre os rituais praticados durante o período micênico e aqueles observados durante o período geométrico (X-VIII a.C). COSMOPOULOS, M. "Cult, Continuity, and Social Memory: Mycenaean Eleusis and the Transition to the Early Iron Age", *AJA*, 118, nº3, 2014, p.422-423.

¹⁰³⁵ COSMOPOULOS, *Bronze Age Eleusis and the Origins...*, p.163-165.

¹⁰³⁶ *Idem*, p.164.

¹⁰³⁷ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, *passim*.

¹⁰³⁸ HOMERO, *Hino Homérico II: a Deméter*, v.478-482.

¹⁰³⁹ CLINTON, *op.cit.*, p.88; ANDÓCIDES, *Sobre os Mistérios*, 111.

¹⁰⁴⁰ SOURVINO-INWOOD, C. "Reconstructing Change: Ideology and the Eleusinian Mysteries" In: GOLDEN, M. & TOOHEY, P. *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization and the Ancient World*. Londres: Routledge, 1997, p.132-164.

portanto, parecem indicar o século VII a.C como a época em que o culto a Deméter em Elêusis passa a abrigar também as cerimônias de mistérios¹⁰⁴¹, o que não quer dizer que esse já fosse aberto à totalidade dos gregos. As reformas que ampliam o *Telestérion* ocorrem durante a tirania Psistrátida. Até essa época Elêusis pode não ter sido um *dêmos* ateniense por completo.

Diante de todas essas informações o mais seguro é dizer que se pode perceber atividades rituais em Elêusis desde os séculos XV-XIV a.C e que rituais claramente dedicados a Deméter e Koré ocorrem ali no século VIII a.C. Os *enagismois* dessa época seriam celebrados em honra a Perséfone, já estabelecida como uma deusa do mundo dos mortos e estariam conectados com a festa das *Thesmophoria*, que já ocorriam na Idade do Ferro (1200-700 a.C). Assim, já no século VIII a.C as atividades em Elêusis estavam relacionadas à fertilidade agrícola e feminina, bem como aos mortos¹⁰⁴². O século posterior viu a solidificação do caráter soteriológico das deusas no local e, no VI a.C, o culto ganha dimensões pan-helênicas, o que faz muito sentido se analisarmos a história política da Ática: Deméter e Koré desenvolvem sua faceta misteriosa justamente quando as tensões na aristocracia e na cidade estão de tal forma evidentes que culminam com a tentativa de Cílon em alcançar a tirania. As cerimônias de mistérios oferecem aos participantes a sensação de estabilidade e continuidade que a política aristocrática da *pólis* no século VII a.C não garante. Para H. P. Foley, o *Hino Homérico a Deméter* reflete ambições em estabelecer Elêusis como um centro pan-helênico, bem como o alargamento do acesso aos cultos na *pólis* arcaica, uma vez que a cidade inteira, no *Hino*, se mobiliza para construir o santuário¹⁰⁴³. Ao estender a festividade ao conjunto dos helenos, os Psistrátidas se projetam -e Atenas, por conseguinte- como benfeitores pan-helênicos, abrindo a todos o local em que parte dessa ordem foi gerada e onde é regularmente realizada sua manutenção através de sua contínua celebração. Atenas é colocada no Grande Tempo, conforme exploraremos em breve.

Devida à observação das *Thesmophoria* em praticamente toda a Hélade, supõe-se que Deméter já figurasse no panteão desde o período minóico¹⁰⁴⁴, como apontam os achados em Creta que já mencionamos. P. Darcque publicou um artigo em 1981 que

¹⁰⁴¹ COSMOPOULOS, *Bronze Age Eleusis and the Origins...*, p.165; CLINTON, *op.cit.*, p.90-94; SOURVINOU-INWOOD, *op.cit.*

¹⁰⁴² COSMOPOULOS, *op.cit.*, p.165-166.

¹⁰⁴³ FOLEY, H.P. "Interpretative Essay on the Homeric Hymn to Demeter" In: HOMER, *The Homeric Hymn to Demeter...*, p.143.

¹⁰⁴⁴ CRONKITE, *op.cit.*, p.34.

permaneceu até recentemente muito utilizado, negando que o *Mégaron B* fosse um *locus* religioso. Todavia, a análise dos cadernos arqueológicos de Kourouniotes, de Mylonas e de material que ainda não havia sido publicado por M. Cosmopoulos revelou que a lacuna de 300 anos em atividade ritual que até então supunha-se existir entre o período micênico e o início da época arcaica no santuário não ocorreu¹⁰⁴⁵.

Durante muito tempo acreditou-se que os Deinomênidas foram os responsáveis pela disseminação do culto pela Sicília, o que a arqueologia desmentiu. Contudo, é preciso frisar que sim, Gela desempenhou um grande papel na transformação do mesmo não apenas na ilha, mas por toda Hélade ao introduzir a estátueta do tipo "moça com porquinho" como oferenda às duas deusas¹⁰⁴⁶. É em Gela que se situa o primeiro santuário da deusa na Sicília. Para K.A. Morgan, a devoção à Deméter e Koré foi trazida pelos primeiros colonos¹⁰⁴⁷ e elementos indígenas certamente inspiraram certos aspectos das práticas rituais. Em Gela existiam muitos santuários a Deméter na hinterlândia, próximos a comunidades nativas¹⁰⁴⁸, servindo de pontos de contato e difusão da cultura helênica. Tendo os ritos das duas deusas conquistado muita popularidade na ilha a partir da segunda metade do século VI a.C¹⁰⁴⁹, é provável que o episódio de Telines (caso seja verdadeiro) e a resolução dos conflitos políticos em Gela naquele momento através dos instrumentos sagrados a Deméter e Koré tenham estimulado outras *póleis* a investirem na fundação de espaços religiosos a elas, visto a erupção de tiranias que a ilha sofreu na virada do século VI para o V a.C (Falaris em Acragas, Cleandros em Gela, Micythus em Rhegium, Terilos em Himera, só para citar alguns). Portanto, Gela desempenhou um ativo papel para que toda a Sicília fosse identificada como uma área sagrada às *thesmophoroi*. Acreditamos que santuários da deusa em outras *póleis* podem ter surgido como tentativa de apaziguar as tensões com as camadas mais pobres e os indígenas que, como vimos, tornaram-se típicas do período arcaico na ilha. A posição de vários santuários em Gela e Siracusa corroboram essa ideia. Os Deinomênidas tiraram proveito de um momento de grande popularidade de

¹⁰⁴⁵ DARCQUE, P. " Les Vestiges Mycéniens Découverts sous le Telestérion", *BCH*, 105, 1981, p.593-605; COSMOPOULOS, *op.cit.*, p.158.

¹⁰⁴⁶ SGUAITAMATTI, M. *l'Offrante de Porcelet dans la Coroplathie Géléene. Étude Typologique*. Mainz: von Zabern, 1983, p.50-54.

¹⁰⁴⁷ MORGAN, *Pindar and the Construction of Syrausan Monarchy...*, p.83-84.

¹⁰⁴⁸ Verificar no Catálogo os santuários de Gela.

¹⁰⁴⁹ HINZ, *op.cit.*, p.24.

Deméter e Koré para alçar o poder, como já dissemos. Elas já eram importantes em Gela e a ação dos Deinomênidas auxilia a propagação de sua fama.

Não se pode afirmar que a origem do culto a Deméter e Koré seja eleusina, mas também não se pode negar a influência que os rituais ali praticados tiveram sobre o restante do mundo helênico, nem os louros que os Psistrátidas e Atenas colheram ao estender a participação dos ritos a todos os helenos. O que se pode dizer é que se observa que os santuários das duas deusas espalham-se pela Hélade a partir do século VII a.C, sendo a grande maioria deles do tipo *thesmophorion*¹⁰⁵⁰. Como S-M. Cronkite coloca,

As origens de Deméter são obscuras e não podem ser traçadas a um lugar ou período de tempo. Seu culto contém elementos do período neolítico, da era do bronze e das *dark ages*. Cada sucessiva cultura, os minóicos, os micênicos e os posteriores gregos adotaram, mesclaram e transformaram vários elementos das diversas origens e traços de Deméter para se adequar às suas condições, suas necessidades e seu modo de vida¹⁰⁵¹.

VII.2. Deméter, Koré e os Poetas: As Duas Deusas na Poesia Arcaica

Conforme observa J.A.D. Tralbusi, Deméter e Koré, assim como Dionisos, quase não figuram na *Ilíada* e na *Odisseia*. Quanto esse último poema, Koré/Perséfone é chamada tanto de "temível" quanto de "sacra" e "altiva"¹⁰⁵² e aparece como rainha do mundo dos mortos, sobretudo no Canto XI, quando Odisseus desce ao Hades a fim de consultar Tirésias. Na *Ilíada*, a deusa é citada duas vezes, acompanhada do marido¹⁰⁵³. Deméter, por sua vez, é mencionada 5 vezes na *Ilíada* e uma na *Odisseia*, sendo associada ao mundo vegetal, aos grãos e à fertilidade¹⁰⁵⁴. Em nenhuma vez em que são nomeadas nos dois poemas as duas estão relacionadas, parecendo ser divindades desconectadas uma da outra. Tralbusi concorda com W. Otto, para quem a figura de Dionisos nos épicos não é de suma importância, uma vez que esse deus não está ligado

¹⁰⁵⁰ COLE, *op.cit.*

¹⁰⁵¹ CRONKITE, *op.cit.*, p.35.

¹⁰⁵² HOMERO, *Odisseia*, X.491, XI. 226, XI.385.

¹⁰⁵³ HOMERO, *Ilíada*, IX.457, IX.569.

¹⁰⁵⁴ HOMERO, *Ilíada*, II.696, V.500, XIII.322, XIV.326, XXI.76; HOMERO, *Odisseia*, V.125.

a competências guerreiras¹⁰⁵⁵. Otto e Tralbusi reforçam que o mesmo ocorre com Deméter: "os nobres certamente precisam do trigo e do vinho, mas não convém exaltar demais divindades que são ligadas à produção, à terra, e portanto, inevitavelmente, aos que trabalham"¹⁰⁵⁶. Destarte, a presença de Deméter e Koré é muito diferente na poesia hesiódica, uma vez que esse poeta canta sob o ponto de vista daquele que vive da terra. O drama da separação das duas deusas está condensado na *Teogonia*, nos versos 911-913:

E dirigiu-se ao leito de Deméter multinutriz;
ela pariu Perséfone alvos-braços, que Aidoneu
raptou de junto a mãe, e deu-lha o astuto Zeus¹⁰⁵⁷.

Deméter está também em *Os Trabalhos e os Dias*: Hesíodo aconselha que Perses trabalhe, pois a fome é o castigo da deusa aos indolentes¹⁰⁵⁸. Como já tratamos anteriormente, para Hesíodo a *areté* do homem é o trabalho, e a justiça, para o poeta beócio, se relaciona ao trabalho:

Deuses e homens partilham, contra quem vive
ocioso como um zangão sem ferrão, da mesma raiva:
consomem o trabalho das abelhas, os lerdos,
e o comem. Que te empenhes em articular obras certas
e a abastecer a despensa na hora oportuna.
Pelo trabalho os homens são ricos de gado e de bens
e quem trabalha é muito mais caro aos deuses também
[e o mesmo serás para os homens: odeiam os lerdos.]¹⁰⁵⁹

Deméter transmite à humanidade a agricultura, zela sobre o trabalho da terra que configura a *areté* camponesa e é portadora da *Themis*, cuidando para que os bons, para que aqueles que observam a justiça (*diké*) sejam recompensados com "gado e bens", enquanto os maus e aproveitadores -aqui comparados com um zangão- recebam sua punição sob a forma de carestia. Há de se seguir a lei do campo, semear e arar, "cumprir os trabalhos de Deméter" para que depois não se cobice o bem alheio ou haja a

¹⁰⁵⁵ TRALBUSI, *Dionisismo, Poder e Sociedade...*, p.40-42; OTTO, W. *Dionysus: Myth and Cult*. Bloomington: Indiana University Press, 1965, p.56-59.

¹⁰⁵⁶ TRALBUSI, *op.cit.*, p.42.

¹⁰⁵⁷ HESÍODO, *Teogonia*, v.911-913.

¹⁰⁵⁸ HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v.298-302.

¹⁰⁵⁹ HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v.303-310.

necessidade de mendigar¹⁰⁶⁰. A deusa zela, portanto, que a justiça e a *areté* do camponês se cumpra.

Deméter e Dionisos tinham conexões com Paros¹⁰⁶¹ e com Arquíloco, nos diz M.L. West. A ilha cíclade é mencionada no *Hino Homérico a Deméter*¹⁰⁶² e fora colonizada por atenienses no século XI a.C.¹⁰⁶³, distando apenas 150 km do Pireu. O testemunho de Pausânias¹⁰⁶⁴ sugere que havia uma ligação entre Arquíloco e o culto a Deméter, dizendo que o avô do poeta havia levado os rituais da deusa de Paros para Thasos, ilha que foi colonizada pelos gregos no século VII a.C. Ele teria escrito um hino para a deusa, que não sobreviveu até nós¹⁰⁶⁵. O que os helenistas destacam, quando tratam de Arquíloco e de Deméter, é o uso do termo *iamboi* -sendo um dos primeiros a fazê-lo¹⁰⁶⁶- e o papel que Iambe, que trabalha no palácio de Celeus em Elêusis, onde Deméter se disfarça de idosa, desempenha na saga da deusa. Nessa porção do *Hino*¹⁰⁶⁷, a divindade nega os ritos de hospitalidade que lhe são oferecidos, agindo como se estivesse em luto. Iambe, então, através de palavras e gestos jocosos faz a deusa rir, de forma que ela passa a se integrar ao palácio, deixando sua tristeza pela "filha de bela cintura". O nome de Iambe é conectado a *iambos*, poema feito para rir. "Riso, bom humor e uma disposição para compartilhar comida eram, talvez, os efeitos desejados pelos *iamboi* em sua audiência"¹⁰⁶⁸. O *iambos* é geralmente associado à comensalidade ritual e ao entretenimento. Esse tipo de poesia envolvia piadas e troças, sendo percebido nos séculos VII e VI a.C como elemento catártico, terapêutico na transição de um estágio de dor e luto e o retorno à vida cotidiana¹⁰⁶⁹. No segundo dia (chamado *nesteia*) das *Thesmophoria* em Atenas ocorriam rituais que buscavam emular o luto de Deméter com jejum e também com a prática da *aiscrologia* -falar obscenidades-, como ocorre no *Hino*. Os *iamboi* e a *aiscrologia* também eram típicos do culto dionisíaco e estão conectados à comensalidade (ou a falta dela) e à fertilidade, ao baixo ventre. Cabe

¹⁰⁶⁰ HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v.391-396.

¹⁰⁶¹ Estevão de Bizâncio chama Paros de *Demetrias*, "ilha de Deméter". ESTEVÃO DE BIZÂNCIO, *Ethnica*, Paros; O'HIGGINS, L. *Women and Humor in Classical Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.61.

¹⁰⁶² HOMERO, *Hino Homérico II: a Deméter*, v.491-492. "A vós rogo eu, Senhoras da terra fragrante de Elêusis/E de Paros que cingem as ondas, e de Ântron, a pedregosa".

¹⁰⁶³ WEST, M.L. *Studies in Greek Elegy and Iambus*. Berlim: De Gruyter, 1974, p.24.

¹⁰⁶⁴ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, X.28.3.

¹⁰⁶⁵ BERRANGER, D. *Recherches sur l'Histoire et la Prosographie de Paros l'Époque Archaique*. Clermont-Ferrand: Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Blaise-Pascal, 1992, p.188

¹⁰⁶⁶ O'HIGGINS, *op.cit.*, p.61.

¹⁰⁶⁷ HOMERO, *Hino Homérico II: a Deméter*, v.192-211.

¹⁰⁶⁸ ROTSTEIN, A. *The Idea of Iambos*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p.181-182.

¹⁰⁶⁹ *Idem, ibidem*.

lembrar que em muitos santuários a Deméter foram encontrados cerâmicas para a comensalidade ritual, e o de Acrocorinto continha mais de quinze de salas de banquete (*hestiatoria*) no período arcaico, e no clássico mais de duzentas pessoas podiam utilizar as *hestiatoria* do santuário ao mesmo tempo, sem falar no precinto das deusas localizado no *Rachi* em Corinto, onde também foram achadas cerâmicas para banquete¹⁰⁷⁰. Jejuar e compartilhar comida faziam parte dos ritos a Deméter e Koré, mostrando uma passagem de crise (luto/jejum) para ordem (vida/comer)¹⁰⁷¹.

Píndaro está na transição entre o período arcaico e o clássico, mas é importante tratarmos dele, pois evoca Deméter nas odes que compôs para Hieron I e para Hegésias de Siracusa. Os primeiros versos da *Olímpica I* aludem tanto aos Jogos Olímpicos quanto à fertilidade, na visão de G.B. Onelley e S. Peçanha¹⁰⁷²:

O melhor é a água, o ouro, como fogo incandescente
brilha na noite mais do que suntuosa riqueza¹⁰⁷³.

Esses versos também podem se conectar ao culto a Deméter e Koré/Perséfone: os mistérios das deusas ocorriam em cerimônias noturnas, sendo lamparinas de terracota um artefato comumente encontrado em seus santuários. A *Pítica III* também alude ao fato do tirano ser hierofante do culto a Deméter: o eu lírico fala de Tebas, das bodas de Cadmo e Harmonia, bem como em fazer uma "prece para a Mãe"¹⁰⁷⁴. E a mãe a que o poema se refere é Deméter¹⁰⁷⁵. Píndaro liga a bem-aventurança dos mistérios ao papel de Hieron como sacerdote de Deméter e os diferentes tipos de imortalidade que se poderia alcançar, frisando aquela atingida pelo canto do poeta na preservação da memória de suas *aretá* (feitos de excelência)¹⁰⁷⁶. Na *Olímpica VI*, composta para Hagésias, Hieron é citado como um rei (vide a presença do cetro) dispensador de ordem e promotor da felicidade pública, estando em consonância não apenas com

¹⁰⁷⁰ VIRGOLINO, *Fertilidade e Prosperidade na Ásty de Corinto...*, p.100-103, 154.

¹⁰⁷¹ Ver: VAN GENNEP, A. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011, p.128-142. O jejum marca a separação e a comensalidade a reagregação do corpo familiar à comunidade.

¹⁰⁷² PÍNDARO. *As Odes Olímpicas de Píndaro*. Introdução, Tradução e Notas de G. Onelley e S. Peçanha. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2016, p.36, nota 2.

¹⁰⁷³ PÍNDARO, *Olímpica I*, v.1-2.

¹⁰⁷⁴ PÍNDARO, *Pítica III*, *passim*.

¹⁰⁷⁵ PARKER, R. *Athenaian Religion: a History...*, p.188-190.

¹⁰⁷⁶ CURRIE, *op.cit.*, p.394-395, 404-405.

Koré/Perséfone e sua mãe, mas também com Zeus. Assim, Deméter e Zeus, ordenadores do cosmo, guiam Hieron no bom governo da cidade:

Diz-lhe que lembrem
de Siracusa e de Ortígia,
que Hieron, ao governá-la com imaculado cetro,
com justos pensamentos,
honra Deméter de pés vermelhos,
a festa de sua filha de brancos corcéis
e o poder de Zeus do Etna¹⁰⁷⁷.

Baquílides compõe por volta de meados do século V a.C e constrói dois epinícios a Hieron I: a *Ode V* e a *Ode III*. A última celebra a vitória do tirano na corrida de quadrigas em Olímpia em 468 a.C e é seu poema mais conhecido. Já nos primeiros versos a ligação entre Deméter e a Sicília é explicitada:

A soberana da Sicília de excelentes frutos,
Deméter, e Core de grinalda de violetas
canta, ó Clío de doces benesses, e as velozes
e vencedoras éguas olímpicas de Hierão¹⁰⁷⁸.

Já nessa época a ilha está sob a proteção das duas deusas. No poema, explicita-se que assim como Apolo protegeu Cresos, soberano lídio, o mesmo ocorre com Hieron, que dedicou trípedes em Delfos. Já falamos sobre a admiração que a aristocracia grega tinha pelas cortes orientais, especialmente a da Lídia. No poema, Sardes e as cidades lídias são descritas idilicamente, de forma a traçar semelhanças o governo e as riquezas de Cresos aos de Hieron¹⁰⁷⁹. Para C.A.M. de Jesus, Hieron é tratado no poema como autoridade máxima da religiosidade local, "no contexto de uma ode integralmente política, composta em função da *pólis* e para a *pólis*"¹⁰⁸⁰.

Todavia, a principal fonte literária sobre o culto a Deméter e Koré é o *Hino Homérico a Deméter*, cuja repercussão foi intensa, tendo "impregnado" a tradição: teria

¹⁰⁷⁷ PÍNDARO, *Olímpica VI*, v.-9297

¹⁰⁷⁸ BAQUÍLIDES, *Ode III*, v.1-4.

¹⁰⁷⁹ BAQUÍLIDES, *Ode III*, v.23-93.

¹⁰⁸⁰ JESUS, C.A.M. "Comentário à Ode 3" In: BAQUÍLIDES. *Odes e Fragmentos. Tradução do Grego, Introdução e Comentário C.A.M. de Jesus*. Coimbra: Annablume/Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014, p.55.

sido apropriado pelos órficos mesmo em textos do século I a.C.¹⁰⁸¹. Certamente o poema circulou na Antiguidade: ele foi "redescoberto" em um manuscrito medieval achado na Rússia durante o século XVIII, curiosamente em um chiqueiro/estábulo, "entre porcos e frangos"¹⁰⁸². Apesar de um de seus trechos tratar da fundação do santuário de Elêusis, o *Hino* mantém uma perspectiva pan-helênica¹⁰⁸³, sendo verdadeira oferenda às divindades que ele homenageia¹⁰⁸⁴ e em consonância a aspectos gerais dos mitos presentes na *Ilíada*, na *Odisseia* e na *Teogonia*. O *Hino*, em sua narrativa, reflete uma cosmologia política da Grécia no período *políade*, dentre eles: competitividade (entre Deméter e Zeus); falta de uma autoridade centralizada, apesar da estratificação do poder (repartição de poderes entre os deuses, mesmo Zeus sendo o rei deles) e as tensões entre interesses públicos e particulares¹⁰⁸⁵. Uma vez que já tecemos comentários sobre o *Hino* em nossa dissertação de mestrado¹⁰⁸⁶, nos ateremos ao que é importante para este trabalho: como esse poema é indicativo de que Deméter e Koré eram para os helênicos dos séculos VII a V a.C deusas portadoras da *Themis* e transmissoras dessa para a humanidade.

Os *Hinos Homéricos* iluminam o período de transição entre a poesia homérica e a hesiódica¹⁰⁸⁷ e o *Hino Homérico a Deméter*, em especial, oferece "uma perspectiva desafiadora na relação de homens e mulheres com as formas de fantasia e poder que moldaram a vida social na Grécia Antiga"¹⁰⁸⁸. Enquanto H. P. Foley vê nele as origens míticas dos mistérios celebrados em Elêusis¹⁰⁸⁹, K. Clinton discorda dessa posição, afirmando que o *Hino* relata o festival das *Tesmophoria*. Em sua visão, Elêusis é

¹⁰⁸¹ SERRA, *op.cit.*, p.27-28.

¹⁰⁸² *Idem*, p.19.

¹⁰⁸³ Para N.J. Richardson, o *Hino* teria sido composto para uma audiência ática. RICHARDSON, N.J. *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford: Clarendon Press, 1974, p.6. Já K. Clinton crê que o autor do *Hino* não tinha conhecimento sobre Elêusis e enfatiza que Atenas não é sequer mencionada no mesmo. CLINTON, K. "The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis" In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. (eds) *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005, p.88-89.

¹⁰⁸⁴ FAULKNER, A. "Introduction. Modern Scholarship on the *Homeric Hymns*: Foundational Issues" In: FAULKNER, A. (ed.) *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p.21; CALAME, C. "The *Homeric Hymn* as Poetic Offerings: Musical and Ritual Relationships with the Gods" In: FAULKNER, *op.cit.*, p.334-358.

¹⁰⁸⁵ AL-MAINI, D. "The Political Cosmology of the Homeric Hymn to Demeter", *JIES*, n.37, 2009, p.89-114.

¹⁰⁸⁶ VIRGOLINO, *Fertilidade e Prosperidade na Ástý de Corinto: o Santuário de Deméter e Koré nos Períodos Arcaico e Clássico...*, p.180-190.

¹⁰⁸⁷ FOLEY, *op.cit.*, p.xii.

¹⁰⁸⁸ *Idem*, p.xiii.

¹⁰⁸⁹ FOLEY, H.P. "Background: The Eleusinian Mysteries and Women's Rites for Demeter" In: HOMER, *The Homeric Hymn to Demeter*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p.65.

completamente integrada a Atenas como um *dêmos* no limiar da democracia¹⁰⁹⁰, e os mistérios seriam uma abertura desse culto, não mais apenas restrito às mulheres¹⁰⁹¹. Considerando que os Deinomênidas abriram as *Thesmophoria* à participação masculina, tornando o culto em principal festa cívica de Siracusa e coroando o deslocamento populacional de Gela e Camarina para essa cidade¹⁰⁹², conforme explica D. White, é necessário um elemento forte que dê coesão à essa nova situação e não tenha relação com as elites, como ocorria com os cultos tradicionais siracusanos: Zeus, Ártemis, Apolo e Athená¹⁰⁹³.

White crê que foram os Deinomênidas que introduziram o culto a Deméter na cidade, o que é desmentido pela arqueologia, conforme mostraremos mais adiante, uma vez que vários santuários extraurbanos em Siracusa já funcionavam desde o século VI a.C.¹⁰⁹⁴, quando os *Gamoroi* controlavam a cidade. Estarem atrelados ao sacerdócio de divindades populares que emanavam a *Themis* foi um dos motivos que permitiram a Gélon e aos Deinomênidas tomarem Siracusa, no nosso entendimento. Não são eles que levam o culto das deusas à essa *pólis*: esse já existia, havendo santuários a elas dedicados já no século VII a.C. O que os Deinomênidas trazem como novidade é a transformação das *Thesmophoria* de culto feminino a culto cívico, de forma que reforçam sua posição na cidade, refundando-a sob o signo das duas deusas. Os Deinomênidas podem ter se inspirado no sucesso que os mistérios de Elêusis trouxeram para Atenas, fazendo parte da política de expansão do seu papel na conjuntura pan-helênica. Esse *génos* era tradicionalmente ligado à Deméter e Koré. Colocar Siracusa sob sua proteção ao transformar o culto das *Thesmophoria*, enfatizador da ordem e no qual esses tiranos poderiam desempenhar um papel primordial no ritual ao liberar a presença masculina faz bastante sentido. Pois é o que, segundo K. Clinton, ocorreu em Atenas: as duas deusas não se tornam a divindade cívica por excelência, mas ganham novo destaque dentro do panteão ateniense quando o culto ganha caráter soteriológico.

Quanto à estrutura do *Hino Homérico a Deméter*, é possível perceber, inicialmente, uma divisão em três partes: na primeira, um narrador em terceira pessoa

¹⁰⁹⁰ Ele afirma que Elêusis era parte da cidade de Atenas, mas que sua configuração como um *deme/demos* pleno ocorre apenas em finais do século VI a.C. CLINTON, *op.cit.*, p.89.

¹⁰⁹¹ *Idem*, p.95.

¹⁰⁹² Na primeira metade do século V a.C. WHITE, *Demeter's Sicilian Cults as a Political Instrument...*, p.263

¹⁰⁹³ *Idem*, p.264-265.

¹⁰⁹⁴ Os santuários de Siracusa foram fundados no século VI a.C, pelo que indica os achados arqueológicos. Ou seja, quase um século antes do domínio Deinomênida em Siracusa.

conta o rapto, a busca e a reunião das duas deusas (v.1-405); na segunda, é a própria Perséfone que reconta o drama (v.406-433) e na última parte há o retorno do narrador, dando o desfecho: Koré/Perséfone passaria dois terços do ano com a mãe e o restante com Hades em seus domínios (v.434-495). Eis então que o *Hino* estabelece um desequilíbrio do universo -o rapto de Perséfone sem o consentimento de sua mãe- e o seu posterior reequilíbrio, que culmina no ciclo de estações e no estabelecimento de rituais em honra às duas divindades. É o que fica explícito no seguinte trecho:

Tua filha consentiu do ciclo do ano passe
A terça parte no seio da bruma tenebricosa,
As outras duas, porém, com a mãe, entre os imortais.
Assim será: confirmou-o com o aceno de sua testa¹⁰⁹⁵.

O. Serra e M. Martinelli o descrevem como um caleidoscópio, e dividem-no em 7 momentos:

- 1) Evocação e Rapto (v.1-32);
- 2) Busca: Deméter procura Perséfone (v.38-89);
- 3) Defecção de Deméter, no qual ela vai a Elêusis, se disfarça como idosa e tenta tornar Demofonte um deus (v.90-274);
- 4) Greve e barganha divina (v.275-339);
- 5) Resgate de Perséfone e clímax (v.340-383);
- 6) Reencontro e conciliação (v.384-440) e
- 7) Prece (v.480-495)¹⁰⁹⁶.

Eles realizam uma longa interpretação do *Hino Homérico a Deméter* e, em suma, dizem que o mesmo se relaciona à experiência feminina de apartamento entre mãe e filha, sua integração a uma nova *oikia* (casa, família) com o casamento - representada pela ida de Koré/Perséfone para o Hades- e o ganho de atribuições por Koré/Perséfone. Eles salientam ainda que Perséfone, ao se tornar uma deusa tanto infernal quanto celeste, resultou em uma "abertura mística que tornou possível uma

¹⁰⁹⁵ HOMERO, *Hino Homérico II: a Deméter*, v.464-466.

¹⁰⁹⁶ SERRA, & MARTINELLI, *op.cit.*, p.271-272.

alternativa beatífica no pós-morte para alguns eleitos dentre os efêmeros humanos"¹⁰⁹⁷. Uma existência bem-aventurada para os iniciados em seus Mistérios.

Para D.J. Raynor, os *Hinos Homéricos* de narrativa longa (II: A Deméter, III: a Apolo, IV: a Hermes, V: Afrodite) revelam, cada um deles, "um evento crítico na vida da divindade que leva à mudança do seu poder. Eles mostram o cosmo no processo de ser ordenado em seus detalhes, apesar dos padrões gerais já estarem no lugar"¹⁰⁹⁸. Os *Hinos*, então, retratariam o processo de fixação das competências dos deuses e suas relações com os humanos no estabelecimento dessa ordem e como Zeus se torna o princípio garantidor do equilíbrio do universo, como já mencionamos. Raynor demonstra que, enquanto Apolo e Hermes são filhos de Zeus e aquiescem às suas vontades, as duas divindades femininas -Deméter e Afrodite- desafiam o rei dos deuses: Afrodite com sua sexualidade, que faz o rei dos deuses desejar mulheres mortais e Deméter ao negociar o retorno de sua filha do mundo dos mortos. Nesse processo, "Deméter dá à humanidade continuidade ao devolver a fertilidade da terra e das pessoas. Através dos filhos a imortalidade se torna possível"¹⁰⁹⁹.

VII.3. *Thesmophoria e Mysteria: Reforço, Suspensão e Renovação da Ordem*

Mas como isso acontece, esse processo de atingir a continuidade e a estabilidade? Ora, na mesma trajetória em que Aquiles alcança imortalidade e pelo qual os tiranos buscam emular os heróis: entrando para a *memória coletiva*. Ao alcançar seu *kléos*, Aquiles é cantado e lembrado pelos rapsodos e aedos. Seu nome se perpetua nos versos do poeta, que são repetidos geração após geração. Entrar para o mundo do mito é atingir a eternidade, a não-mudança. Conforme afirma M. Eliade,

(...) o mito é significativo pela luz que ele joga na estrutura do tempo. Como concordam os pensadores modernos, o mito relaciona-se a eventos que ocorreram no princípio, nos começos, em um momento atemporal, primordial, um tempo sagrado. Esse tempo mítico ou sagrado é qualitativamente diferente do tempo profano, do contínuo e irreversível tempo de nossa cotidiana, não sacralizada existência. Ao narrar um mito, nós o reatualizamos, como se estivéssemos no tempo

¹⁰⁹⁷ *Idem*, p.291.

¹⁰⁹⁸ RAYOR, *op. cit.*, p.8

¹⁰⁹⁹ *Idem*, p.11.

sagrado no qual ocorreram os eventos dos quais estamos falando. (...) Em suma, supõem-se que o mito tenha lugar em um tempo intemporal, se pudermos perdoar o termo, em um momento sem duração, como certos místicos e filósofos concebem a eternidade¹¹⁰⁰.

Ele continua:

Alhures nós tentamos mostrar que a abolição do tempo profano pela imitação de modelos exemplares e a reatualização de eventos míticos constitui uma marca específica das sociedades tradicionais, e que isso, por si só, basta para diferenciar o mundo arcaico de nossas sociedades modernas. Nas sociedades tradicionais os homens consciente e voluntariamente esforçaram-se para abolir o tempo em intervalos periódicos, para apagar o passado e para regenerar o tempo por uma série de rituais que, de certo modo, reativam a cosmogonia. Aqui não precisamos entrar em detalhes que nos levariam muito longe do nosso assunto. Pode ser suficiente recordar que um mito aparta o homem de seu próprio tempo, de seu tempo individual, cronológico, "histórico" - e o projeta, simbolicamente, pelo menos, no Grande Tempo, em um momento paradoxal que não pode ser mensurado porque não tem duração. O que equivale a dizer que o mito implica em uma brecha no tempo e no mundo circundante; ele abre uma passagem para o sagrado Grande Tempo¹¹⁰¹.

Através das gerações seguintes, do culto aos antepassados, entra-se nesse espaço da *memória*, o Grande Tempo, no qual a morte torna-se a passagem não para o esquecimento, mas para a rememoração e a continuidade. Ao zelar pela fertilidade da terra e das mulheres -duas coisas que são constantemente comparadas nos mitos helênicos- (a própria Gaia, personificação da terra, é uma divindade feminina¹¹⁰²) Deméter e Koré permitem aos humanos a entrarem no domínio do eterno através da renovação das gerações. Ao incorporarem aspectos dos heróis das epopeias ("rei ritualístico", "mecenas", "*oikistés*" e "agente de justiça"), os tiranos buscam também entrar nesse terreno do mito, onde tudo é estável e a mudança culmina em um retorno ao ponto de partida. Ao ligarem-se ao culto de Deméter e Koré/Perséfone, construindo ou renovando santuários, ampliando e resignificando seus festivais, a comunidade inseria-se nesse ponto constante de existência, fora do tempo cotidiano, alcançando uma noção de estabilidade. Koré/Perséfone retornou dos mortos e ganhou sua posição no cosmo ao encontrar um lugar/honra (*timé*) no mito. Os iniciados nos mistérios em Elêusis também

¹¹⁰⁰ ELIADE, M. "Time and Eternity in Indian Thought" In: CAMPBELL, J. *Man and Time: Papers From the Eranos Yearbooks*. Londres: Routledge/Kegan Paul, 1958, p.173.

¹¹⁰¹ *Idem*, p.173-174.

¹¹⁰² O. Serra enfatiza as proximidades entre Deméter e Gé/Gaia. SERRA, *op.cit.*, p.62.

tentam ganhar essa existência aventurada *post mortem*¹¹⁰³. Ao abrirem o culto eleusino a todos os gregos, os Psistrátidas fazem disso uma benesse de Atenas a todos os helenos¹¹⁰⁴. Tem-se, destarte, uma das bases que sustenta o "imperialismo" ateniense vivido durante a democracia de Péricles e que culmina no *Decreto das Primícias*.

Na Ática os mortos eram chamados de *demetrioí*¹¹⁰⁵. A terra que é útero dos alimentos é também *tumba* daqueles que deles precisam para viver. Isso está claramente presente nos rituais executados durante as *Thesmophoria*, especialmente nos restos de leitões putrefados que são retirados das valas (*megara*) no primeiro dia da celebração da festividade em Atenas (chamado *anodos*) e que, no fim dessa, são misturados com sementes e distribuídos aos camponeses para fertilizar os campos¹¹⁰⁶. Deméter está, assim, ligada aos vivos e aos mortos, como sua filha¹¹⁰⁷. Ambas são ponto de partida e de retorno. Isócrates, no *Panegírico*, sustenta o direito de Atenas em pedir o envio de primícias de todas as cidades gregas, afirmando que Deméter deu a Atenas dois grandes presentes: os frutos da terra, permitindo à humanidade a diferenciar-se dos animais e seu rito sagrado, "que inspiram aqueles que dele participam esperanças mais doces em relação tanto ao fim da vida quanto à toda eternidade"¹¹⁰⁸. A cidade compartilhou-os com todo o mundo e, portanto, seria merecedora da subjugação das demais¹¹⁰⁹. Aquelas que estavam sob o domínio da Liga de Delos eram obrigadas a fazê-lo, enquanto os demais helenos eram convidados a honrar as deusas eleusinas com suas oferendas, sendo reprimidos pelo oráculo de Delfos caso não o fizessem¹¹¹⁰. O *Decreto das*

¹¹⁰³ MYLONAS, *op.cit.*, p.282-285.

¹¹⁰⁴ G.E. Mylonas sustenta que o culto em Elêusis torna-se pan-helênico durante a tirania Psistrátida, no que estamos de acordo. MYLONAS, *op.cit.*, p.77.

¹¹⁰⁵ PLUTARCO, *Obras Morais*, 943b.

¹¹⁰⁶ Toda a festividade ocorria em segredo e o que sabemos é o que foi escrito pelo escoliasta de Luciano. H.W. Parke crê que os restos de leitões que eram recolhidos durante as *Thesmophoria* teriam sido sacrificados durante a Skira, festa que ocorria durante o mês *skirophorion* (junho/julho). Já E. Simon defende que isso ocorria durante a Stenia, comemorada 4 dias antes das *Thesmophoria*. PARKE, H.W. *Festivals of the Athenians*. New York: Cornell University Press, 1986, p.83; SIMON, E. *Festivals of Attica*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983, p.20.

¹¹⁰⁷ Não apenas na Ática: em Hermione, por exemplo, um dos epítetos de Deméter era *Ctônia*, ou seja, *Subterrânea*. PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, II.35.9. Na Arcádia e na Figália, onde também se celebravam mistérios à deusa, ela era ligada à Poseidon e aos cavalos, associados com a terra. Em Telpusa, o culto a Deméter *Erínia* era famoso, sendo que as Erínias eram entidades subterrâneas, infernais, e Deméter encerra-se em uma caverna no seu luto pela abdução da filha. PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, VIII.25.3-7; VERNANT, J-P. *A Morte nos Olhos: Figuração do Outro na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, p.69-70. Em Feneu, a deusa também tinha aspecto infernal. SERRA & MARTINELLI, *op.cit.*, p.322.

¹¹⁰⁸ ISÓCRATES, *Panegírico*, 28.

¹¹⁰⁹ ISÓCRATES, *Panegírico*, 28-32.

¹¹¹⁰ ISÓCRATES, *Panegírico*, 31.

*Primícias*¹¹¹¹, datado de ca. 435-430 a.C, é tido como um dos instrumentos pelos quais Atenas se colocava como "Educadora da Grécia" (Ελλάδος παιδευσις). Além das somas recebidas dos iniciados, as "primícias" enviadas pelas demais cidades gregas¹¹¹² compunham uma parte importante da receita do santuário em Elêusis, permitindo que o mesmo chegasse a emprestar dinheiro para a cidade de Atenas durante a Guerra do Peloponeso¹¹¹³.

Os *mysteria* eram celebrados em duas etapas: os Pequenos Mistérios em Agra, *demos* ateniense, ocorriam durante o mês *Anthestérion* (fevereiro/março) e os Grandes Mistérios no mês Boedromion (setembro/outubro). O primeiro era uma preparação para o último, e o *mystés* (iniciado) devia cumprir uma série de jejuns, sacrifícios e rituais de purificação. Os Grandes Mistérios duravam 9 dias:

-1º dia: Vários rituais eram publicamente celebrados e os participantes reuniam-se no *Eleusinion* urbano. Os objetos sagrados das duas deusas estariam ali contidos, tendo sido trazidos de Elêusis no dia anterior;

-2º dia: Procissão e Purificação no mar (Pireu e/ou Faleron). Sacrifício de um leitão;

-3º dia: Sacrifícios às deusas e oferenda de primícias;

-4º dia: Homenagem a Asclépio. Iniciação dos que chegavam atrasados aos primeiros dias;

-5º dia: Procissão a Elêusis. Os *mystai* saíam da Porta *Eryé* (anteriormente chamada de Porta do Dipylon) e percorriam os 20-25km (aproximadamente) que separavam Atenas de Elêusis. No caminho havia vários santuários que serviam como pontos de parada e descanso¹¹¹⁴. Os participantes chegavam a Elêusis à noite e mais cerimônias deviam ocorrer (cantos? danças? não se sabe);

-6º dia: Ocorriam cantos, danças e jejum em honra às deusas. Eram realizadas cerimônias de iniciação no *Telestérion*;

-7º dia: Não há informações sobre as celebrações desse dia;

¹¹¹¹ O *Decreto das Primícias* (IG I³ 78a) pode ser acessado em uma tradução para língua inglesa na seguinte url: <https://www.atticinscriptions.com/inscription/IEleus/28a>. Último acesso: 01/03/2018.

¹¹¹² Não se tratava de doação de alimentos em si, mas sim de objetos valiosos, ouro ou prata que valessem tanto quanto as primícias.

¹¹¹³ CAVANAUGH, M. B. *Eleusis and Athens: Documents in Finance, Religion and Politics in the Fifth Century B.C.* Atlanta: Scholars Press, 1996, p.212.

¹¹¹⁴ Como o santuário próximo ao rio Cefiso. PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.37.2.

-8º dia: Libações aos mortos. A leitura de Plutarco dá a entender que havia cantos e danças¹¹¹⁵;

-9º dia: Retorno dos iniciados para casa¹¹¹⁶.

Nossa análise sobre os mistérios foi mais profunda em nossa dissertação de mestrado¹¹¹⁷ e de forma a evitarmos redundância nos abstermos de tentar repeti-la aqui. Frisamos, contudo, a conclusão que chegamos naquele momento e nossa concordância com a visão de Mylonas, para quem os iniciados, sem dúvidas, desenvolviam através da experiência mística a noção de que levariam uma existência no *post mortem* diferenciada¹¹¹⁸. Conforme diz Cícero: "nada é mais sublime que esses mistérios. Eles adoçaram nosso caráter e suavizaram nossos costumes. Eles nos fizeram ultrapassar da condição de selvagens para humanidade. Eles não apenas nos mostraram como viver alegremente, mas também nos ensinaram a morrer com boa esperança"¹¹¹⁹.

Tem-se, portanto, que a abertura do culto a todos que falavam grego eleva o prestígio de Atenas em nível pan-helênico e, por sua vez, transforma a dinâmica dos festivais internamente: Elêusis era uma área importante na produção de alimentos, sendo verdadeiro celeiro da Ática e o trigo que era ali plantado ia em parte para o santuário¹¹²⁰. Já mencionamos também sua importância estratégica, na fronteira com Mégara. Transformar o culto eleusino em pan-helênico não firmava só a posição de Elêusis junto a Atenas: essa pode-se reclamar como o local em que a agricultura fora criada, a sede do principal culto de mistério das duas deusas, além de assegurar uma vantagem na rivalidade com a vizinha Mégara, que não possuía cultos de abrangência pan-helênica.

Assim, ao ampliarem o culto e o santuário eleusino, Atenas e os Psistrátidas "matam vários coelhos com uma cajadada": colocam-se no circuito festivo pan-helênico, atraem para si peregrinos e doações, promovem sua identidade externa como benfeitora dos helenos, além de ganharem terreno em relação à sua *pólis* vizinha. Para M. B. Cavanaugh, a dependência de Atenas quanto aos recursos vindos dos santuários durante os séculos V e IV a.C são prova de uma relação simbiótica entre a *pólis*

¹¹¹⁵ PLUTARCO, *Obras Morais*, 608B-612B.

¹¹¹⁶ MYLONAS, *op.cit.*, p.224-286.

¹¹¹⁷ VIRGOLINO, *Fertilidade e Prosperidade na Ástya de Corinto...*, p.193-199.

¹¹¹⁸ *Idem*, p.198; MYLONAS, *op.cit.*, p.282-285.

¹¹¹⁹ CÍCERO, *Das Leis*, II.14.

¹¹²⁰ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.38.6.

ateniense e suas estruturas religiosas¹¹²¹. Destarte, promover uma identidade religiosa era também elevar-se politicamente. E esse pontapé veio da política empreendida pelos Psistrátidas que, ao tentarem ser os "primeiros homens" de sua *pólis*, tornando-se símbolo dela, acabam por inaugurar uma projeção pan-helênica de Atenas, cidade que estava praticamente ausente dos poemas homéricos¹¹²². Atenas sentia-se impelida a inscrever-se no tempo dos mitos, na atemporalidade dos épicos, alcançar o senso de *estabilidade* e longevidade que isso proporcionava. A exiguidade de sua presença na poesia arcaica devia ser uma frustração grande para os atenienses, pois Péricles disse:

Porque somos poderosos, e disto temos dado muitas provas, seremos olhados com admiração não só pelas gentes de hoje, mas também pelas gerações vindouras. E não precisamos de um Homero para nos elogiar, nem de qualquer outro poeta, cuja poesia encantaré no momento em que é escrita, mas será desmentida pela verdade dos fatos, pois forçamos todo o mar e toda a terra a conceder acesso à nossa bravura e por todo o lado deixamos monumentos que para sempre conservarão a memória dos nossos feitos, bons e maus (grifo nosso)¹¹²³.

Mas voltemos ao assunto das *Thesmophoria*: como essa festa se configura em uma celebração que renova, suspende e reordena a cidade? Esta é, na verdade, a temática com a qual trabalhamos por mais tempo e já tratamos extensivamente do assunto em outras ocasiões¹¹²⁴. Contudo, cabe resumir a questão neste trabalho. Em nossa dissertação de mestrado nos focamos em como as *Thesmophoria* simbolizavam o controle da fertilidade pela população feminina da cidade de Corinto, sua agência sobre a casa, a família e a reprodução do corpo cívico¹¹²⁵. Agora, contudo, nosso objetivo é perscrutar como um festival marcadamente feminino é utilizado na expressão da ordem

¹¹²¹ CAVANAUGH, *op.cit.*, p.215-216.

¹¹²² No que tange aos mitos de Deméter e Koré, O. Serra e M. Martinelli falam que havia uma competição "mitopolítica": Argos reclamava-se como o local onde a agricultura foi revelada pela deusa, conforme consta em Pausânias. Também Lerna dizia-se cenário do drama descrito no *Hino Homérico a Deméter*. A *pólis* de Hermione possuía sua versão própria para as andanças de Deméter e a deusa era a principal divindade cívica. Sem falar na Sicília, que também passou a se propagandear como local da abdução de Koré/Perséfone. Baquíledes chama Deméter, já no século V a.C de "Senhora da Sicília". E Arquíloco situou o rapto em sua Paros, local de seu nascimento. Ver: SERRA & MARTINELLI, *op.cit.*, p.298-299; PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.14, II.35.4-5, II.36.7; ARQUÍLOCO, Fr 322W; DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, V.4; BAQUÍLIDES, *Ode 3*, 1-2.

¹¹²³ TUCÍDIDES, *História da Guerra o Peloponeso*, II.41.4.

¹¹²⁴ Por exemplo: VIRGOLINO, *Fertilidade e Prosperidade na Ásty de Corinto...*, p.190-193; VIRGOLINO, M.F. "O Santuário de Deméter e Core em Acrocorinto: um Lugar Antropológico", *Plêthos*, v.1, 2011, p.72-87.

¹¹²⁵ VIRGOLINO, *Fertilidade e Prosperidade na Ásty de Corinto...*, p.192.

cívica a ponto de possibilitar a participação da parcela masculina em Siracusa e de ser transformado e ampliado em cerimônia de mistérios em Atenas.

Começemos com o básico: o pouco que se sabe sobre as cerimônias que ocorriam durante as *Thesmophoria* são devidas à peça de Aristófanes, *As Tesmoforiantes*, encenada no século V a.C, e aos comentários do escoliasta de Luciano¹¹²⁶, que escreve já em nossa era. Portanto, em período muito posterior ao tratado neste trabalho, de sorte que os rituais devem ter sofrido muitas transformações com o passar dos séculos. O escoliasta descreve como a festa era celebrada em Atenas durante o mês *Pyanepsion*, entre outubro e novembro, durante 3 dias. O primeiro dia (*anodos*, subida) se caracterizava pela reunião das mulheres casadas no local da celebração, onde permaneciam acampadas durante a duração da festa. Em *póleis* como Tebas e Atenas as esposas ocupavam o espaço de governo da cidade¹¹²⁷. Nessa última, as mulheres subiam a colina da Pnyx, onde se reunia a Assembleia. A festividade também era celebrada nos *deme* e o santuário de Eleusis certamente abrigava as *Thesmophoria* locais. As mulheres também traziam das *mégara* os restos de leitões sacrificados em ocasião anterior, como já dissemos, colocando-os em altares para serem misturados a sementes que seriam distribuídas a fim de garantir boas colheitas. O segundo dia, *Nesteia* (jejum), era marcado pela atividade do seu nome: as esposas abstinham-se de consumir alimentos em memória ao luto sustentado por Deméter relatado no *Hino Homérico*. Era também nesse dia em que a *aiscrológia* ocorria. O último dia, *Kalligeneia* (algo como "a deusa do belo nascimento") era comemorado com sacrifícios e banquetes. Segundo N. Demand, as mulheres ofereciam bolos em formato de órgãos genitais às divindades na ocasião¹¹²⁸.

Como bem explica L. Foxhall, tal época do ano não era um período no qual havia certeza sobre a segurança alimentar da comunidade. Não apenas isso: adentrava-se na fase mais fria do ano, o que certamente colocava em risco a saúde de crianças, de forma que a continuidade da comunidade estava em desafio. Rituais ligados à fertilidade que eram celebrados por mulheres ocorriam na Grécia justamente para servir como

"marcadores anteriores e posteriores de períodos de trabalho intenso e crítico. São momentos em que a comunidade respira

¹¹²⁶ DILLON, M. *Girls and Women in Classical Greek Religion*. Abingdon: Routledge, 2002, p.120-121.

¹¹²⁷ DEMAND, N. *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004, p.115.

¹¹²⁸ DEMAND, *op.cit.*, p.116.

profundamente antes que a atividade intensa chegue, ou deixe um suspiro de alívio quando essa terminou. Há tanto motivos simbólicos quanto práticos para isso. Na verdade, durante esses períodos mais movimentados de trabalho agrícola a atividade política e ritual está em baixo fluxo. Ademais, o trabalho intensivo e crítico ao qual os festivais femininos a Deméter estavam ligados e celebravam é estereotipicamente o trabalho masculino. É como se as atividades práticas masculinas fossem ineficazes sem a parceria feminina"¹¹²⁹.

Justamente por se tratar de algo imprevisível que tantos rituais concernentes à fertilidade e continuidade do corpo social revolviam ao redor das mulheres. A ambiguidade das mulheres é bastante reforçada na documentação, vide Pandora tal como retratada por Hesíodo¹¹³⁰, ou peças do período clássico como *Agamemnon*, que retrata a infidelidade de Clitemnestra e a trama que essa elabora com o amante, Egisto, a fim de assassinar seu marido; *Medeia*, no qual a heroína mata os próprios filhos para vingar-se de Jasão; *Electra*, na qual a protagonista conspira com o irmão para o assassinio da mãe, ou as Danaides em *As Suplicantes* de Ésquilo, que fogem do matrimônio. Mesmo as deusas nos *Hinos Homéricos* agem contra os desígnios de Zeus. As mulheres são, portanto, entendidas como um elemento sobre o qual é preciso exercer controle¹¹³¹, tal como a fertilidade agrícola. A mulher é a corporificação da instabilidade para a sociedade grega¹¹³².

W. Burkert defende que os rituais são uma linguagem¹¹³³ e a mensagem transmitida através deles diz respeito sobre a solidariedade do grupo e a exclusão daqueles que estão de fora¹¹³⁴. Eles dão continuidade à comunidade ao reforçar as regras sociais para os jovens de maneira educativa e também ao proporcionar ocasiões nas quais a estrutura e as expectativas sociais podem ser ensaiadas, possibilitando a

¹¹²⁹ FOXHALL, L. " Women's Rituals and Men's Work" In: HAWLEY, R. & LEVICK, B. *Women in Antiquity: New Assessments*. Londres: Routledge, 1995, p.106.

¹¹³⁰ HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v.57-105.

¹¹³¹ Um exemplo da necessidade de controle sobre a população feminina está no Canto XI da *Odisseia*, quando Odysseus encontra Agamemnon no Hades. O morto recomenda: "(...) nunca sejas amável com a tua mulher! Não lhe declare todo o pensamento que tiveres, mas diz-lhe só alguma coisa, ocultando o resto". HOMERO, *Odisseia*, XI. 441-443.

¹¹³² Sobre a relação entre mulheres, instabilidade e rituais recomendamos as leituras que fizemos na ocasião do mestrado: MALINOWSKI, B. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Prospect Heights: Waveland Press, 1992, p.28-29; GLUCKMAN, M. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. Londres: Routledge, 2004, p.133.

¹¹³³ BURKERT, W. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press, 1983, p.29.

¹¹³⁴ W. Burkert não nega uma influência durkheiminiana em sua definição do ritual. BURKERT, W. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual...*, p.49.

transmissão cultural. Também é interessante que Burkert enfatize o aspecto psicológico do ritual: a repetição das ações servem como instrumento de redução da ansiedade. Essa é transferida do mundo real para o universo simbólico. Através da repetitividade, da continuidade na construção de um ciclo, a ansiedade social é domada, a incerteza do futuro que gera essa angústia é transformada em segurança, uma vez que há o entendimento que o ritual ocorrerá novamente¹¹³⁵. Volta-se ao ponto de partida.

Como vemos, os rituais de fertilidade ocorriam justamente em épocas em que a ansiedade sobre a segurança alimentar e, destarte, a continuidade do corpo social estava em alta, envolvendo ainda (pelo menos inicialmente) o elemento dessa comunidade que mais despertava inquietude, as mulheres¹¹³⁶. Na Grécia Antiga, defende F. Zeitlin, os rituais de fertilidade ocorriam em uma lógica de inversão, vide o papel que a *aiscrologia* desempenhava não apenas no culto dionisíaco, mas também nas festas a Deméter ou nas *Anthestérias*, festival que envolvia a rememoração dos mortos¹¹³⁷: por meio das piadas de cunho sexual há a elaboração de um poder criativo que se relaciona com a fertilidade. Nas *Thesmophoria*, essa inversão estava caracterizada no fato das mulheres jejuarem, saírem de suas casas e absterem-se da atividade sexual com o fim de atingir fertilidade. Mesmo na comédia aristofânica o caráter de inversão desse festival está explicitado: as mulheres se reúnem para celebrar a fertilidade e a reprodução, mas são descritas tramando contra a vida de Eurípides¹¹³⁸. Ali as boas esposas da *pólis* são retratadas como bêbedas, conspiradoras e perigosas.

Ora, um ritual possui vários níveis semânticos¹¹³⁹ e a fertilidade da mulher e dos campos é apenas o mais superficial e o mais óbvio quando interpretamos as *Thesmophoria*. Lembremos que a *pólis* arcaica era um *espaço liminar*, aberto à experimentação. A mulher representava justamente essa liminaridade entre "natureza" e "civilização". Para R. Chlup: "elas eram essencialmente perigosas e selvagens, mas sua selvageria estava aberta à cultura e, quando integrada às estruturas da *pólis*, podia ser transformada em força positiva"¹¹⁴⁰. Em suma: festivais femininos, ao mesmo tempo em

¹¹³⁵ *Idem*, p.49-50.

¹¹³⁶ CHLUP, R. "The Semantics of Fertility: Levels of Meaning in the Thesmophoria" *Kernos*, 20, 2007, p.82-83; GOLDEN, M. "Male Chauvinists and Pigs", *Echos du monde Classique/Classical Views*, 32, n.s. 7, 1988, p8.

¹¹³⁷ ZEITLIN, F. "Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter", *Arethusa*, vol.15, n.1/2, 1983, p.145.

¹¹³⁸ ARISTÓFANES, *As Tesmoforiantes*, v.335ff.

¹¹³⁹ CHLUP, *op.cit.*, *passim*.

¹¹⁴⁰ *Idem*, p.93.

que marcam a impossibilidade de participação direta das mulheres nas assembleias e conselhos¹¹⁴¹ demonstram que a parcela feminina da população era indispensável à continuidade do corpo político e, portanto, era preciso domá-la. Os rituais que elas celebravam abriam "janelas" para a transformação social, para tornar o que era negativo em positivo pois, como nos lembra M. Eliade, o ritual permite uma vivência no Grande Tempo, o momento da criação de uma ordem.

Assim como Deméter participou do assentamento do cosmo ao barganhar com Zeus o retorno de Koré/Perséfone, transformando caos em ordem cíclica e tornando-se portadora da *Themis*, esses rituais davam às participantes a chance de ordenar seu universo próximo: a continuidade de suas famílias através do controle de seu ciclo reprodutivo¹¹⁴². As plantas utilizadas durante o festejo das *Thesmophoria-vítex* (agnocasto), romã, poejo- estavam ligadas à sexualidade e reprodução feminina para o imaginário helênico. Ao demonstrar domínio ritual sobre esse universo vegetal as esposas também exerciam um poder que tinha implicações políticas, pois interferiam na continuidade das *oikia*, parte essencial na constituição da *pólis*¹¹⁴³. Elas barganhavam com a natureza ao controlar sua atividade reprodutiva. Ou seja: negociavam com a *Themis*, a ordenação do universo.

Em um período (séculos VII e VI a.C na Grécia Balcânica e nas ilhas, séculos VI e V a.C na Sicília) em que a continuidade da comunidade política se via ameaçada pelas disputas dentro da aristocracia e entre essas e o *dêmos*, um festival como as *Thesmophoria* oferecia uma "janela" simbólica para a reordenação da cidade: em Elêusis -e, portanto, Atenas- com a aquisição de um caráter soteriológico, abrindo o culto não apenas à parcela masculina, mas à totalidade dos gregos, transformando o papel da *pólis* no cenário pan-helênico. Em Siracusa, a posse do sacerdócio dos rituais às duas deusas conferia simbolicamente aos Deinomênidas a possibilidade de reordenar a *pólis*, onde as *Thesmophoria* duravam dez dias e envolviam a presença masculina¹¹⁴⁴. Em Corinto, a prática do banquete no santuário das duas deusas permitia às mulheres

¹¹⁴¹ N. Demand fala que durante as *Thesmophoria* as mulheres constituíam uma "pólis das mulheres", tal como representada na peça *As Tesmoforiantes*. Isso demonstra tanto uma inversão da ordem -as mulheres não ocupavam assembleias e conselhos- bem como reforça a importância cívica da festa, pois as representações políticas da cidade são encenadas, havendo ainda eleição de representantes dos *deme*. DEMAND, *op.cit.*, p.115-116.

¹¹⁴² NIXON, L. "The Cults of Demeter and Koré" In: HAWLEY, R. & LEVICK, B. *Women in Antiquity: New Assessments*. Londres: Routledge, 1997, p.85-88.

¹¹⁴³ ARISTÓTELES, *Política*, 1252b16-20, 1253b1-5.

¹¹⁴⁴ DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, V.4.

externarem a importância do espaço privado do *oikos* na manutenção da *eunomia* da cidade¹¹⁴⁵. A mistura populacional realizada por Gélon em Siracusa¹¹⁴⁶ necessitava ganhar um sentido de unidade e continuidade, de organização e assentamento da ordem *políade*: uma identidade. O culto a Deméter oferecia várias possibilidades para isso, a começar na ênfase da continuidade familiar, propiciando a reprodução legítima do corpo cívico. Essa era uma grande preocupação política no mundo helênico, vide os critérios de cidadania em Atenas a partir de 451 a.C¹¹⁴⁷.

VII.4. Monumentalização dos Espaços a Deméter e Koré: Demarcação do Espaço Ordenado e Liminaridade

Passemos, então, à análise dos espaços dedicados a Deméter e Koré nas *póleis* estudadas. Infelizmente, Telos/Tilos é uma ilha sobre a qual a obtenção de informação é difícil, visto que quase não é objeto da atenção dos helenistas. Rodes também se revelou um desafio, pois as primeiras escavações na ilha ocorreram sob a tutela de arqueólogos italianos durante a ocupação empreendida na II Guerra Mundial. Os cadernos das escavações não foram publicados como relatórios, tornando o acesso à informação recolhida bastante inviável. Para piorar o caso, houve bombardeamentos na ilha durante a guerra, o que destruiu parte dos sítios arqueológicos. Reparações e escavações vem sendo conduzidas desde 1946, mas os trabalhos são lentos e a publicação de seus resultados ainda mais demorados¹¹⁴⁸. Arqueólogos dinamarqueses exploraram a ilha entre 1902 e 1905 com o objetivo de pesquisar a acrópole de Lindos. Segundo L.W. Soresen, os cadernos das escavações estão preservados no Museu Nacional Dinamarquês e refletem como a arqueologia da época era predatória e carregada de ilicitudes¹¹⁴⁹. Contudo, esses cadernos também não foram publicados, o que torna o estudo de Rodes frustrante e difícil.

¹¹⁴⁵ VIRGOLINO, *Fertilidade e Prosperidade na Ástya de Corinto...*, p.230-232.

¹¹⁴⁶ DE ANGELIS, *Archaic and Classical Greek Sicily...*, p.182-185.

¹¹⁴⁷ A partir desse momento, para ter a cidadania ateniense era preciso ser filho de pai e mãe também atenienses. ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, XXVI.4; PLUTARCO, *Vida de Péricles*, 37.2-5.

¹¹⁴⁸ Essas informações estão disponíveis no site turístico oficial da ilha. <http://discover-rhodes.com/featured/the-acropolis-of-rhodes/>. Último acesso em 06/02/2018.

¹¹⁴⁹ SORESEN, L.W. "Three Corinthian Sherds From Rhodes - A Case Study" In: FISCHER-HANSEN, T. *et al. Recent Danish Research in Classical Archaeology: Tradition and Renewal*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1991, p.191-192.

Em Creta, como já dissemos, as informações mais consistentes são oriundas das escavações em Cnossos dirigidas por J.N. Coldstream, que resultaram em um bom relatório de escavação. O que fica notório nessa publicação é a escassez de material referente ao período arcaico, colaborando para a hipótese do *archaic gap* na ilha. Oferendas votivas que são tipicamente arcaicas em outros santuários começam a se fazer evidentes em Cnossos apenas a partir do século V a.C. Destarte, o estudo teve como foco os santuários de Deméter localizados na Ática, em Gela, em Siracusa e o de Acrocorinto, cujas informações são mais acessíveis a público devido o interesse dos arqueólogos nessas cidades.

VII.4.1. Metodologia: Abordagem Não Verbal

Para a análise interna da arquitetura dos santuários utilizamos a metodologia elaborada por A. Rapoport. O que nos atrai à perspectiva de Rapoport é sua percepção do *ambiente construído* como um conceito aberto, aplicável a qualquer espaço habitável¹¹⁵⁰. O significado que as pessoas dão ao ambiente arquitetônico é central no entendimento do modo como esse funciona, não estando apartado de sua função e sim fazendo parte dela. O *ambiente construído* possui uma linguagem. Essa está presente nos elementos estilísticos que compõem a materialidade do conjunto arquitetônico e é decodificada por aqueles que o frequentam. Essa decodificação é possível porque o espaço contém e reflete valores culturais de uma sociedade¹¹⁵¹. Ao habitarem o *ambiente construído* as pessoas não apenas são educadas sobre esses valores culturais, mas também o expressam ao "tomarem posse" desse ambiente movimentando-se nele, decorando-o, personalizando-o com objetos. Trata-se, portanto, de uma lógica dialética: assim como a frequência ao ambiente construído educa seus frequentadores sobre aquilo que é caro à sociedade na qual ele se encontra, as pessoas transformam o ambiente e reforçam esses valores ao habitá-lo, ou como diz Rapoport, *personalizá-lo* através de objetos e da expressão corporal¹¹⁵². O *ambiente construído* pode ser entendido como um conjunto de relações entre coisas e coisas, coisas e pessoas e pessoas e pessoas. Essas relações são ordenadas, ou seja, elas possuem um padrão e uma estrutura, não sendo

¹¹⁵⁰ RAPOPORT, A. *Aspectos Humanos de la Forma Urbana*. Barcelona: GG, 1978, p.17.

¹¹⁵¹ *Idem*. *The Meaning of the Built Environment...*, p.15.

¹¹⁵² *Idem*, p.21,-24, 89-94, 126-127.

mera junção de coisas e pessoas¹¹⁵³. Há, destarte, uma relação primariamente espacial entre essas variantes, que auxilia a estabelecer uma rotina, promovendo um processo de *enculturação* nas pessoas que ali circulam¹¹⁵⁴.

A cidade, nessa visão, é verdadeiro veículo de expressão de significados complexos, transmitidos e percebidos não apenas pelo planejamento de sua malha urbana (ou pela falta desse), mas sobretudo por suas construções, pela maneira como as pessoas as utilizam e se movimentam nelas¹¹⁵⁵. Rapoport defende que santuários e locais religiosos trazem em si importantes significados particulares, mas que são facilmente entendidos e decodificados pelos fieis¹¹⁵⁶.

Ao adentrarem nesses ambientes as pessoas recebem *dicas*: elas adéquam e guiam o comportamento, influenciam a comunicação e geralmente possuem significado. Em nossa sociedade uma dica seria, por exemplo, um cartaz pedindo silêncio em uma biblioteca. Tal como a cultura, ambientes tiveram tradicionalmente o papel de ajudar as pessoas a se comportarem da maneira esperada pelo grupo social¹¹⁵⁷. O material cultural (objetos, roupas, cabelo, etc.) pode despertar o comportamento apropriado, servindo de apetrecho mnemônico que comunica as atitudes que o grupo social valoriza, diminuindo a ansiedade e a expectativa sobre o comportamento adequado¹¹⁵⁸. Essas *dicas*, portanto, são dadas tanto pelos elementos *fixos* quanto pelos *semifixos* e *não fixos* que ocupam o espaço do *ambiente construído*. Vamos a eles.

Os elementos *não fixos* são os mais problemáticos quando se estuda uma sociedade antiga, porque as pessoas que vivenciavam aquela cultura não estão mais presentes, habitando naqueles espaços, aprendendo e expressando os valores culturais neles contidos. São eles o gestual, os olhares, enfim, toda a gama de expressões corporais que os frequentadores portam quando se movimentam em um local. Em uma *abordagem não verbal* esses são os componentes perscrutados¹¹⁵⁹. Contudo, por se tratar de um método que visa estudar a arquitetura, área que se concentra especialmente nos elementos fixos, Rapoport transfere a análise da expressão gestual para o estudo e observação diretos do conjunto arquitetônico que forma o *ambiente construído* e, assim,

¹¹⁵³ *Idem*, p.177-179.

¹¹⁵⁴ *Idem*, p.59-62, 65-71.

¹¹⁵⁵ *Idem*, p.27-29, 40-43, 89-99, 137-176.

¹¹⁵⁶ *Idem*, p.26-30.

¹¹⁵⁷ *Idem*, p.9, 15, 27, 70-72, 97-98.

¹¹⁵⁸ *Idem*, p.26, 106-107, 183-187.

¹¹⁵⁹ *Idem*, p.96-101.

considerá-lo como parte de uma *linguagem não verbal*. Para isso, deve-se levar em consideração também o contexto no qual o *ambiente* estudado se encontra: sua localização, os objetos que nele estão contidos, entre outros, formam um quadro que comunica de forma *não verbal* o significado social daquela estrutura para a sociedade que o concebeu. Nos dizeres do próprio Rapoport:

O trabalho em aplicar o modelo não verbal ao significado ambiental é, então, mover o foco do mundo não fixo para os elementos *semifixos* e *fixos*, mas fazendo as mesmas perguntas: o que está sendo comunicado? Por que e por quais meios? Qual papel as dicas têm no comportamento, interação social, e assim por diante? (...) o primeiro passo mais produtivo é assumir (...) que o ambiente age como forma de comunicação não verbal, e proceder a partir daí através de observação direta, análise de estudos existentes, a análise do conteúdo das descrições, e coisas semelhantes¹¹⁶⁰.

Em relação ao elementos *semifixos*, esses se constituem dos objetos que preenchem o *ambiente construído*: mobília, plantas, telas e todo tipo de elemento decorativo¹¹⁶¹. São os artigos que se transformam com mais rapidez e que são mais indicativos do momento histórico em que foram fabricados, comunicando de forma expressiva os valores de uma sociedade, na visão de Rapoport, permitindo a agência dos frequentadores de maneira clara: "tanto em situações domésticas quanto em não-domésticas, os elementos *semi-fixos* tendem a ser muito utilizados - e estão sob maior controle dos usuários; por isso eles tendem a comunicar significados"¹¹⁶². Qualquer artefato ou objeto é o resultado de um conjunto de escolhas entre alternativas baseadas em um modelo. Ele, então, passa a codificar o modelo via essa série de escolhas, de modo que qualquer artefato tem em si codificados significados, prioridades, esquemas, uma vez que é da típico da mente humana impor ordem no mundo. Objetos dão expressão a sistemas culturais, sendo possível a decodificação dos valores de uma sociedade através do seu estudo. É o que faremos mais adiante com alguns tipos de oferendas dedicados em santuários a Deméter e Koré.

Temos, então, os *elementos* fixos. A maioria dos traços arquiteturais tradicionais (pisos, telhados, etc.) são desse tipo, bem como as ruas e prédios em uma cidade. A

¹¹⁶⁰ *Idem*, p.96-97.

¹¹⁶¹ *Idem*, p.89.

¹¹⁶² *Idem*, p.92.

Arqueologia utiliza-se dos elementos de traço fixo e semifixo a fim de fazer inferências sobre o comportamento seguido nos ambientes construídos. A transformação desses traços é lenta e gradual¹¹⁶³.

"Claramente, as maneiras nas quais esses elementos podem ser organizados (sua organização espacial), seu tamanho, sua localização, sequência, disposição, e assim por diante, comunicam significado, particularmente em culturas tradicionais (...)"¹¹⁶⁴.

Nessa metodologia a ênfase atribuída à função mnemônica do ambiente é atrativa ao estudo de locais religiosos, uma vez que eles são vistos como forma de encarnação da *memória* do grupo social e de seu consenso. A localidade “congelaria” categorias e convenções culturais, tal como os *elementos semifixos*¹¹⁶⁵. Destarte, um santuário é concebido como um lugar histórico, guardando a memória do grupo social. As *dicas* dadas pelo ambiente e a memória nele contida comunicam informação social e auxiliam no processo de tornar o comportamento algo habitual, ou seja, em identidade. Rapoport sumariza seu método: inicialmente é feita a observação do ambiente, depois sintetiza-se o que foi visto e compreendido. Assim, esse processo envolve também um salto criativo, uma vez que o observador se fornece de informações e delas deve tecer um sentido.

A organização do espaço, em suma, reflete as atividades, valores e propósitos dos grupos ou indivíduos que o organizam. Interessante também notar que ela traz em si imagens ideais, representando congruência entre os espaços físico, social e o imaginado¹¹⁶⁶. Sendo produto de um momento histórico, o ambiente é também temporal, podendo ser visto como uma organização de/do tempo, refletindo e influenciando o comportamento¹¹⁶⁷. Assim sendo, podemos presumir que os santuários se configuravam como lugares nos quais o tempo e o espaço eram idealizados, permitindo, portanto, a idealização da *pólis* em uma realidade organizada e coesa.

A descrição de cada santuário contemplado encontra-se no Catálogo anexo a este trabalho. Ali se encontra as informações sobre os *elementos fixos* e *semifixos* conforme

¹¹⁶³ *Idem*, p.88.

¹¹⁶⁴ *Idem*, *ibidem*.

¹¹⁶⁵ *Idem*, p.88-89.

¹¹⁶⁶ *Idem*, p.179.

¹¹⁶⁷ *Idem*, p.65, 80, 178-180.

contidas nos relatórios de escavação e artigos por nós consultados. Destarte, trataremos agora de formular uma síntese do desenvolvimento da monumentalização dos santuários dedicados a Deméter e Koré em Atenas, Corinto, Creta, Siracusa e Gela, cujo estudo foi possível.

VII.4.2. Ática

Começemos, então, com o santuário mais antigo de nosso catálogo, o de Elêusis. Já tratamos um pouco desse santuário neste trabalho, da relevância do *Mégaron B*, mas o contemplemos agora pela ótica do método de Rapoport. É preciso enfatizar ainda a lentidão em que a divulgação dos achados vem ocorrendo: a grande síntese sobre a atividade do santuário ainda é o livro de G.E. Mylonas, inicialmente publicado em 1961¹¹⁶⁸. Há ainda as limitações em relação ao grego moderno, pois as publicações do material arqueológico coletado no sítio são nessa língua. De qualquer modo, lamenta-se a falta de trabalhos recentes sobre o período arcaico: os arqueólogos que vem pesquisando os antigos dados das escavações de K. Kourouniotes e de Mylonas estão analisando as cerâmicas geométrica e clássica, e tais volumes ainda não foram publicados¹¹⁶⁹.

A ocupação do sítio remonta ao terceiro milênio a.C, um período em que a Ática era densamente habitada. A montanha na qual se localiza o santuário oferece uma posição estratégica, de onde é possível observar a extensão da planície Thriassion e de suas terras férteis. Elêusis também fica próxima ao mar e no caminho entre Atenas, a Beócia e Mégara¹¹⁷⁰. Destarte, não é surpresa que o local tenha sido foco de atração populacional.

Entretanto, o que é de suma importância para o presente trabalho é o intenso processo de alteração pelo qual o sítio passa durante a segunda metade do século VI a.C. O *Telestérion* arcaico do VII a.C é demolido e em seu lugar é construído um novo templo em estilo dórico, maior e mais imponente, servindo de forma mais eficiente à função de hall de iniciação. Essa nova construção era quadrada, feita de pedras com base em seixos e argila. Um pórtico (27.15 x 4.55m) era acessível por um lance de três

¹¹⁶⁸ MYLONAS, *op.cit.*

¹¹⁶⁹ COSMOPOULOS, *Bronze Age Eleusis and the Origins...*, p.39-40.

¹¹⁷⁰ *Idem*, p.42-45.

degraus. A pavimentação desse pórtico também era feita de pedra calcária e havia um telhado sustentado por nove a dez colunas em estilo dórico, das quais foram encontradas apenas fragmentos das métopes. Os elementos decorativos do telhado eram pintados de azul e vermelho e feitos com mármore de Paros. O *naos* do *Telestérion* media 25.30 x 27.10m, o teto sendo suportado por colunas, cerca de 22, provavelmente de ordem jônica. Dois altares, um para cada deusa, estavam localizados a leste do templo¹¹⁷¹.

Outra marca do interesse dos Psistrátidas, da necessidade de manter os ritos em segredo e da posição estratégica de Elêusis é a construção de um *períbolos* em torno do santuário e da parte urbanizada da acrópole desse *dêmos*. O muro foi feito de pedras, seixos e tijolos de argila¹¹⁷², de forma que essa pequena *ásty* formava uma estrutura fortificada, permitindo a vigilância da planície sob a montanha onde ela se localizava. A entrada e saída de pessoas era controlada por 7 portões e 7 torres. Também o poço *Kallichoron*, que foi utilizado até o período Otomano e o *Ploutonion* (templo de Plutão, deus da riqueza) datam desse período. Esse último era uma *cella* de 2.90 x 2.50m, situado em frente à uma caverna. Um silo, provavelmente para estocagem de oferendas *in natura*, foi erigido em formato retangular.

Uma evidência incontestável que a importância de Elêusis para a política ateniense é transformada sob os Psistrátidas é a mudança do próprio sentido em que suas estruturas urbanizadas eram alcançadas: do sul para o norte, conectando a saída de Atenas à entrada de Elêusis pela Via Sagrada. Assim, sua ligação e condição de *dêmos* ateniense restava materializada¹¹⁷³.

Outro santuário bem escavado, mas cujas informações são igualmente escassas quanto às de Elêusis no que tange aos objetos votivos é o *Eleusinion* Urbano, com um relatório publicado em 1998. Apesar de conter atividade ritual desde o século VII a.C, o espaço ganha elementos monumentais no século seguinte, quando as celebrações em Elêusis estão claramente sob o domínio das estruturas políticas atenienses¹¹⁷⁴. Vemos a ação dos Psistrátidas no local pela construção do *períbolos* em torno do espaço sagrado, bem como a facilitação do seu acesso através de reformas na Via das Panateneias. O templo de Triptolemos, herói que dissemina a agricultura em nome de Deméter, também data do século VI a.C. O que se vê é um grande esforço em ligar o *Eleusinion* urbano ao

¹¹⁷¹ COSMOPOULOS, *op.cit.*, p.140-141.

¹¹⁷² *Idem*, p.92.

¹¹⁷³ COSMOPOULOS, *op.cit.*, p.142; MYLONAS, *op.cit.*, p.103-105.

¹¹⁷⁴ MILES, M. M. *The Athenian Agora, vol.XXXI: The City Eleusinion*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1998, p.26-30.

santuário de Elêusis¹¹⁷⁵. Também como marca da ação dos Psistrátidas quanto a esse santuário é, em nosso ver, a monumentalização da fonte *Enneacrounos* que ficava próxima ao complexo. Ela servia não somente às necessidades do culto¹¹⁷⁶, mas se configurava em verdadeiro sistema de distribuição de água pela *agorá* ateniense.

Não apenas esses o santuário de Elêusis e o *Eleusinion* urbano partilhavam estruturas administrativas, mas também regulavam o santuário localizado no Faleron, um dos portos de Atenas¹¹⁷⁷. A conexão *mar-ásty-khôra* promovida pelos ritos materializavam, em nosso entender, a ideia de uma Atenas grande e poderosa, ausente nos poemas homéricos, e permitia aos iniciados que vinham de outras *póleis* a percorrer a Ática e vivenciar o poderio ateniense, refletido nas benesses em grãos e felicidade soteriológica do culto a Deméter e Koré. Essa ligação também tinha um forte caráter de integração territorial.

Dentre os santuários dos *deme*, nem todos que estão mencionados em documentos escritos foram encontrados e escavados, de forma que não se sabe quando foram fundados ou quais objetos continham. Destarte, não os incluímos no catálogo. São eles: os de Agra¹¹⁷⁸, Faleron, Halimous¹¹⁷⁹, Lakiadia/*Hiera Sike*¹¹⁸⁰, Maratona¹¹⁸¹, Monte Egaleu¹¹⁸², Pireus¹¹⁸³, Porta *Eryé*¹¹⁸⁴, Prospalta¹¹⁸⁵ e Rhamnous¹¹⁸⁶. O santuário de Deméter *Chloë* na acrópole é mencionado em Pausânias¹¹⁸⁷. O templo do santuário

¹¹⁷⁵ *Idem*, p.28-31.

¹¹⁷⁶ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.14.1; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, II. 15.5; CAMP II, *The Athenian Agora: a Short Guide...*, p.23-24.

¹¹⁷⁷ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.1.4, X.35.2. O Faleron era um dos antigos portos de Atenas, situado a 5km de distância da acrópole. Hoje faz parte da região metropolitana ateniense. Há escavações sendo realizadas pela *Stavros Niarchos Foundation Cultural Center*. O santuário devia ser próximo ao mar, pois há inscrições (IG II² 1059) que afirmam que ali eram sacrificados os leitões que eram lavados no oceano durante a celebração dos grandes mistérios, antes dos iniciados irem em procissão até Elêusis. A inscrição IG II² 1059 indica que o santuário estava fora dos muros da cidade. Segundo S-M. Cronkite, tratava-se de um *Thesmophóron* e ali também celebrava-se a *Skira*. CRONKITE, *op.cit.*, p.486.

¹¹⁷⁸ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Exortação aos Gregos*, II.71; PLUTARCO, *Vida de Demétrio*, 26.

¹¹⁷⁹ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.31; PLUTARCO, *Vida de Sólon*, VIII.4.

¹¹⁸⁰ FILOSTRATOS, *Vida dos Sofistas*, II.20.3; PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.37.2.

¹¹⁸¹ IG II² 1358. Texto disponível em: <https://www.atticinscriptions.com/inscription/IGII2/1358>. Acesso em 15/02/2017.

¹¹⁸² PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.37.6.

¹¹⁸³ Inscrição IG II² 1177. Cf. PATERA, I. "When women gather in accordance with tradition". IG II² 1177 and women-only festivals" In: ERKER, D. S. (ed.) *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Frauenbild im Wandel*. Trier: WVT, 2015, p.101-118.

¹¹⁸⁴ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.2.4; TRAVLOS, J. *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*. Nova Iorque: Hacker Art Books, 1980, p.477-478; CRONKITE, *op.cit.*, p.313.

¹¹⁸⁵ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.31,1.

¹¹⁸⁶ OSBORNE, R. "Local Environment, Memory, and the Formation of the Citizen in Classical Attika" In: LAMBERT, S.D.(ed.) *Sociable Man: Essays on Ancient Greek Behaviour, in Honour of Nick Fisher*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2011, p.31.

¹¹⁸⁷ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.22.3.

da deusa em Thorikos nunca foi terminado e há quem conteste que a estrutura se trate de um templo, pois não há uma *cella*. De toda forma, o interesse em Thorikos resta sobre o teatro desse *dêmos* e a menção a objetos se resume a fragmentos de uma estátua que se assemelha à de Deméter Capitolina¹¹⁸⁸. Não se sabe se há um *Thesmophorion* na colina da Pnyx, havendo divergências quanto ao local no qual as *Thesmophoria* urbanas de Atenas ocorreriam¹¹⁸⁹.

O que se percebe quando se tem em mente todos esses espaços é que Deméter era uma divindade presente não apenas em Elêusis e na *ásty* de Atenas, mas que seu culto era relevante localmente, ajudando a moldar a temporalidade dos *deme* áticos. É bastante provável que cada um deles tivesse seu próprio precinto para honrar a deusa. Também é notável que o caminho entre Elêusis e Atenas e a celebração dos mistérios eram marcados por uma peregrinação por diversos espaços sagrados a Deméter e Koré: o *Eleusinion* Urbano, o da Porta *Eryé*, os santuários do Faleron e do Pireus, um próximo ao rio Cefisos. A Via Sagrada (*Hiera Hodos*) não se constituía apenas da ligação entre Atenas e Elêusis, mas enfatizava para todos aqueles que participavam das cerimônias de iniciação nos mistérios que essa *pólis* era particularmente guardada pelas duas deusas.

Temos abaixo, na figura 20, o percurso que os fieis realizavam durante os mistérios.

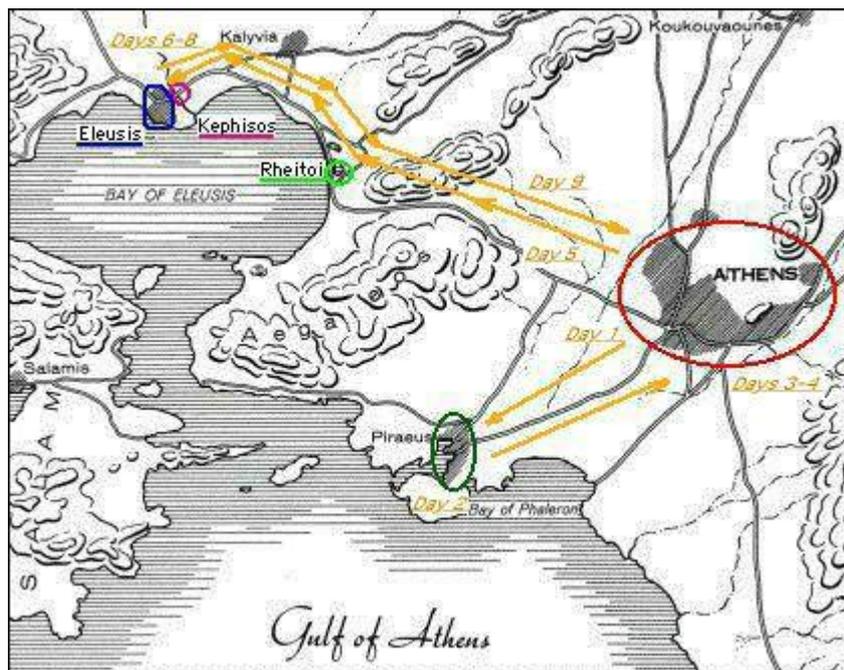
Acreditamos que a ênfase dada pelos Psistrátidas ao culto eleusino tenha sido estimulada por essa devoção da hinterlândia à deusa. Eles a tornam oficial no centro urbano. E devemos lembrar que o "partido" de Pisístratos chamava-se justamente "planície" (*Hyperakrioi*). Ele, portanto, não apenas defendeu seus próprios interesses em ser o *primus inter pares* da *pólis*, mas, tal como Tralbusi argumenta, agiu como catalizador dessa demanda da população da hinterlândia por representação política¹¹⁹⁰.

¹¹⁸⁸ CRONKITE, *op.cit.*, p.537.

¹¹⁸⁹ ARISTÓFANES, *As Tesmoforiantes*, v.81-83; BRONEER, O. "The Thesmophorion in Athens", *Hesperia*, 11, 1942, p.250-274; CLINTON, K. "The Thesmophorion in Central Athens and Celebration of the Thesmophoria in Attica" In: HÄAG, R. (org.) *The Role of Religion in the Early Polis*. Estocolmo: Swedish Institute at Athens, 1996; THOMPSON, H.A. "Pnyx and Thesmophorion", *Hesperia*, 5, 1936, p.151-200; SIMON, E. *Festivals of Attica*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.

¹¹⁹⁰ LAVELLE, *Fame, Money, and Power...*, p.81-87.

Figura 20. Percurso dos Mistérios de Elêusis



Retirado de: <http://www.classics.upenn.edu/myth/php/hymns/index.php?page=eleusis>. Acesso em 09/03/2017.

Obs: as setas marcam os trajetos realizados dias em que ocorriam a celebração das cerimônias de mistérios.

VII.4.3. Corinto

O santuário de Deméter *Epoikidia* -epíteto que quer dizer algo como "da casinha" ou "senhora da casa"- localizado na acrópole de Corinto foi o objeto de nossa dissertação de mestrado¹¹⁹¹, de forma que analisamos profundamente o desenvolvimento do sítio desde o século VIII a.C, data dos primeiros artefatos votivos ali encontrados, até o período clássico. Ele está presente no Catálogo também, de modo que faremos, portanto, uma breve descrição neste momento.

Os primeiros sinais de ocupação da área remontam ao período Heládico Tardio IIIB (1340-1300 a.C). Duas sepulturas micênicas foram encontradas no primeiro terraço, no terreno que posteriormente abrigaria diversas salas de banquete (*hestiatória*). O local, nessa época, parece ter sido uma fazenda ou uma aldeia de agricultores¹¹⁹². O sítio foi continuamente habitado, o que é demonstrado pela presença de cerâmica

¹¹⁹¹ VIRGOLINO, *Fertilidade e Prosperidade na Ástya de Corinto...*

¹¹⁹² BOOKIDIS & STROUD, *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture...*, p.14.

protogeométrica no local. O santuário começa a receber oferendas sob a forma de objetos de bronze (*fibulae*, *aneis* e broches) na virada do VIII para o século VII a.C.¹¹⁹³.

A organização do complexo se deu, do período arcaico até o clássico, em 3 terraços nos quais as atividades rituais ficavam bem demarcadas: o inferior, que abrigava as *hestiatória*; o médio, onde o pequeno templo da deusa, o altar e as fossas votivas se localizavam, e o superior, no qual havia uma "área teatral"¹¹⁹⁴, que cremos ter sido utilizada para danças e para cerimônias que envolvessem a celebração de mistérios às deusas¹¹⁹⁵. Há uma grande parte do santuário que não pode ser perscrutada pelos arqueólogos, de modo que é possível que outras divisões existissem, ou que no futuro haja novos trabalhos arqueológicos que tragam mais dados sobre o complexo religioso. A monumentalização do santuário ganha fôlego a partir do século VI a.C, com a construção de aproximadamente 15 *hestiatória* no terraço inferior. Contudo, banquetes deviam ocorrer no local mesmo antes dos edifícios que permearam o terraço inferior serem erigidos¹¹⁹⁶. É possível que um pequeno templo datado do século VII a.C tenha existido no terraço médio, como indica a presença de um antefixo da virada dos séculos VII para o VI, o que demonstra, em nosso entender, o interesse Cipsélida no culto. Em 550 a.C, aproximadamente, o *oikos* arcaico -que abrigava a estátua da deusa, bem como algumas oferendas votivas de alto valor- foi erigido.

Quanto aos usos do espaço, cremos que no santuário celebrava-se tanto festivais restritos à participação feminina, como as *Thesmophoria* e ritos de passagem de meninas pequenas, quanto cultos de mistério, no qual homens e mulheres talvez fizessem a refeição ritual juntos. A frequência cotidiana, contudo, devia ser majoritariamente feminina, dada a natureza dos objetos encontrados: *kalathiskoi* (cestos para guardar lã e frutas), pesos para tecelagem, estatuetas representando mulheres, etc¹¹⁹⁷. Em sua política de repressão à ostentação¹¹⁹⁸, acreditamos que os Cipsélicas tenham transformado a prática do banquete, característica da aristocracia, em algo acessível à comunidade, demonstrando a integração dos camponeses ao espaço urbano e sua pertença ao corpo cívico. A partilha das carnes sacrificiais e a refeição ritual

¹¹⁹³ *Idem*, p.16-17.

¹¹⁹⁴ *Idem*, *passim*.

¹¹⁹⁵ VIRGOLINO, *op.cit.*, p.174.

¹¹⁹⁶ BOOKIDIS & STROUD, *op.cit.*, p.394-410

¹¹⁹⁷ *Idem*, *passim*.

¹¹⁹⁸ POMEROY *et al*, *op.cit.*, p.108.

representavam a condição de cidadão¹¹⁹⁹. Ao banquetear no santuário, as esposas coríntias reforçavam seu papel na continuidade da vida *políade*, e que o espaço privado, doméstico não podia ser olvidado pelas instâncias públicas.

Outros locais na *pólis* destinados ao culto das duas deusas existiam em Corinto, como os templos no Vale Sagrado (*Hiera Nape*, uma área do santuário de Poseidon com edifícios a outros deuses como Ártemis, Koré e Dionisos). Ainda havia um precinto a Deméter e Koré numa região ao sul do santuário de Poseidon conhecida como *Rachi*, que funcionou do século VI ao IV a.C¹²⁰⁰. Também em Soligeia pode ter existido um santuário a Deméter (ou a Hera)¹²⁰¹. O conteúdo dos achados no *Rachi* não difere muito daquele tipicamente encontrado nos templos a Deméter: miniaturas de *hydriai* e *kalathoi* em cerâmica, de fabricação local e não esmaltadas; *krateriskoi*, *oinochoai* e crateras de cerâmica, indicando que as *Thesmophoria* eram celebradas no local¹²⁰². Contudo, conforme não houve publicação dos achados em um relatório consistente, decidimos por não incluir esses espaços no Catálogo. Mesmo não sendo uma *pólis* com um território tão extenso quanto o ateniense, Corinto deve ter abrigado diversos espaços sagrados dedicados às duas deusas por sua hinterlândia, permitindo a celebração das *Thesmophoria* locais, comemorando a constituição da ordem agrícola e reprodutiva. A associação com Dionisos e Ártemis no Vale sagrado, bem como a presença desse deus no santuário de Acrocorinto, evidente em uma máscara¹²⁰³ ali encontrada, mostra que Deméter e Koré também zelam pelos espaços que permitem a transição do selvagem para o civilizado.

VII.4.4. Creta

Em Creta, o santuário a Deméter melhor documentado¹²⁰⁴ é o de Cnossos, cujo relatório de escavação foi publicado sob a supervisão de N.J. Coldstream. Trata-se de um sítio de modestas proporções, cujos detalhes são descritos com maior precisão no

¹¹⁹⁹ SCHMITT PANTEL, P. "Sacrifice Meal and Symposion" In: MURRAY, O (org.). *Symptica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon Press, 1994, p.24-25.

¹²⁰⁰ ANDERSON-STOJANOVIC, *op.cit.*, p.75-77.

¹²⁰¹ *Idem, ibidem.*

¹²⁰² *Idem, ibidem.*

¹²⁰³ Analisamos esse objeto em nossa dissertação de mestrado. VIRGOLINO, *Fertilidade e Prosperidade na Ásty de Corinto...*, p.210-212.

¹²⁰⁴ Na verdade, é o único santuário da deusa na ilha com material publicado em um relatório de escavação, infelizmente.

Catálogo que acompanha o presente trabalho. Os primeiros objetos votivos (terracotas de touros e javalis) datam da segunda metade do século VIII a.C.¹²⁰⁵. Estruturas arquitetônicas só aparecem no século V a.C, mostrando que o culto por muito tempo foi celebrado a céu aberto¹²⁰⁶. Os vasos em miniatura tão característicos dos santuários a Deméter ali aparecem só no século V a.C, quase dois séculos depois de santuários como o de Acrocorinto, por exemplo¹²⁰⁷. Destarte, as oferendas a Deméter em Creta se diferenciavam dos padrões seguidos em muitas cidades gregas. R.F. Willets defende que ali predominou uma mistura de elementos minóicos com dórios¹²⁰⁸.

O século VI a.C é pouco documentado no que diz respeito a artefatos votivos, o que não é uma característica apenas do santuário, mas de toda Cnossos, de acordo com Coldstream. O sacrifício de porcos para a deusa só é observado a partir do V século a.C também e não há presença de *kernoi*, vasos também típicos do culto -especialmente em Elêusis-, o que representa mais rompimentos no que é observável no restante da Hélade¹²⁰⁹. Já tratamos da escassez de dados arqueológicos de Creta quanto a essa época.

VII.4.5. Gela

Quanto à Gela, contemplamos os santuários cujas escavações foram melhor documentadas. De fato, um dos desafios aos historiadores que utilizam documentação arqueológica colhida na Itália é a irregularidade na publicação dos resultados e na catalogação dos objetos recolhidos.

Consideremos um dos mais estudados e documentados, o santuário de Bitalemi, de tipo semiurbano/periférico, que se situava em um monte, marcando a transição entre o mar, o rio Gelas, a *asty* da cidade e a *khôra* (campo). A atividade ritual já começa no

¹²⁰⁵ COLDSTREAM, N.J. & HIGGINS, R.A. "Chapter X: Conclusions: The Cult of Demeter at Knossos" In: COLDSTREAM, J.N. *Knossos: The Sanctuary of Demeter*. Atenas: The British School of Archaeology at Athens, 1973, p.181-182.

¹²⁰⁶ *Idem*, p.183.

¹²⁰⁷ As primeiras miniaturas votivas em terracota encontradas no santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto datam entre 650-625 a.C. PEMBERTON, Elizabeth G. *Corinth, Volume XVIII, part I: The Sanctuary of Demeter and Kore – The Greek Pottery*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens 1989, p.78-80.

¹²⁰⁸ WILLETS, R.F. *The Civilization of Ancient Crete*. Berkeley: University of California Press, 1977, p.124.

¹²⁰⁹ COLDSTREAM & HIGGINS, *op.cit.*, p.182-183.

século VII a.C e Deméter *Thesmophoros* é celebrada no local até o final do século V a.C¹²¹⁰. Predominam, em um primeiro momento, vasos de fabricação coríntia e outras oferendas típicas do culto a Deméter e Koré: cerâmica para banquete, *hydriai*, além de *aes rude* e *aes formatum*, pedaços de metal que figuravam como uma protomoeda na Sicília e na Itália e eram ofertados tanto em santuários quanto em túmulos, além de outros objetos típicos de cultos femininos na Sicília, como *protomai*¹²¹¹. Até o século VI a.C o culto ocorria a céu aberto, havendo uma estrutura de madeira cujo uso é incerto (pensamos que talvez abrigasse objetos de culto ou cerimônias de caráter restrito) e um pequeno *oikos* (G8) que provavelmente guardava as estátuas de culto¹²¹². Fossas votivas são utilizadas para armazenar/dispensar os objetos dedicados às deusas.

O século VI a.C traz uma preocupação arquitetural: o terreno é nivelado e são construídos *naiskoi*. As estatuetas do tipo "moça segurando porco/leitão" já estão presentes nessa etapa, o que nos faz pensar na resolução da *stasis* em Gela por Telines. Exploraremos essa questão mais adiante neste trabalho. Uma estátua de Athená Lindia foi recuperada no estrato correspondente a essa época, o que indica uma confluência dos cultos às duas deusas¹²¹³. Athená era a patrona de Gela -bem como de Rodes-, uma divindade que evoca ordem e civilização. Assim sendo, a presença de Athená no santuário reforça o papel de Deméter e Koré como portadoras da *Themis*, das regras que irão reger e organizar a cidade, em nosso entendimento. A posição fronteira do santuário -entre o mar, o rio, a *asty* e o campo- evoca os perigos e as possibilidades que a liminaridade oferece política e religiosamente. Essa é a camada que envolve o período no qual as tiranias Pantárida e Deinomênida exerciam o poder em Gela. Assim, faz-se mister assegurar que as representantes da ordenação cosmológica estejam presentes nesse espaço transacional.

Os santuários escavados em Gela identificados como locais de culto a Deméter e Koré estão claramente posicionados em espaços limítrofes, de contato com o *Outro*, seja ele indígena ou o elemento marítimo. Percebe-se, assim, que em Gela as deusas ganharam essa posição de guardiãs e intermediadoras entre o conhecido, civilizado, o reino dos "homens comedores de pão"¹²¹⁴ e o bárbaro, o *Outro*. Bitalemi é, nesse

¹²¹⁰ KRON, U. "Frauenfeste in Demeterheiligtumern: Das Thesmophorion von Bitalemi. Eine archaeologische Fallstudie", *AA*, 4, 1992, p.611-616.

¹²¹¹ VERONESE, *op.cit.*, p.400-401.

¹²¹² ORLANDINI, *Gela: Topografia dei santuari e documentazione archeologica dei culti...*, p.40-42.

¹²¹³ VERONESE, *op.cit.*, p.398-400.

¹²¹⁴ HOMERO, *Odisseia*, VIII.121-123.

sentido, paradigmático dessa posição. Vejamos: no santuário em Carrubazza, também periférico e datado da segunda metade do século VI a.C, foram achadas duas estatuetas de Athená¹²¹⁵, o que, a nosso ver, indica claramente que Deméter, Koré e essa deusa formavam um conjunto divino de manutenção e cuidado da *pólis*. O de Fontana Calda, fundado no século VII a.C também em área de interação indígena, sendo monumentalizado apenas no período helenístico. Todavia, o volume de objetos votivos é expressivo, e tratou-se de uma área onde a interação entre indígenas e helenos. É interessante notar que esse santuário será, no período clássico, alvo do culto a Ártemis, uma deusa de fronteiras¹²¹⁶. Vemos nisso mais um motivo que comprova nossa ideia de Deméter ser honrada, em Gela, como deusa liminar.

Madonna Dell' Allemanna é uma igreja católica, que foi construída no terreno de um santuário a deusas curotrófas que estava em atividade do século VII ao fim do V a.C. Diversos *naiskoi* são erigidos a partir de 550 a.C. Ali Deméter e Koré eram, segundo cremos, honradas conjuntamente com outras deusas, talvez Hera, uma vez que há vários elementos remontando aspectos taurinos, como uma cabeça de estátua de deusa em terracota com chifres¹²¹⁷. O antefixo em formato de Górgona de um *thesauroi* sugere ainda uma função apotropaica das divindades ali honradas, além da presença de cultos ctônicos¹²¹⁸, relacionados a aspectos "infernais". Tratava-se do maior santuário extraurbano da cidade e pode ter abrigado cerimônias de mistérios, em nosso ver, devido essas conexões ctônicas e "infernais".

Predio Sola é um dos santuários periféricos que circundam a área da *ásty* da *pólis* e de onde se pode avistar o mar, fundado no século VII a.C. Um *naiskos* foi construído no século VI a.C e a presença de lamparinas indica a celebração de cerimônias noturnas e/ou de mistérios a Deméter e Koré¹²¹⁹. Via Fiume também tem um santuário a Deméter que faz parte do conjunto que marca a transição entre *ásty* e *khôra*, de forma que D. Mertens diz que essa área sagrada situava-se em um local que permitia fazer dele ponto de encontro das populações do interior que se encaminhavam para a

¹²¹⁵ ADAMESTEANU, D. & ORLANDINI, P. "Gela - Ritrovimenti Vari", *NSc*, 1956, p. 244-253.

¹²¹⁶ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, VIII.46.2, IX.40.4; VERONESE, *op.cit.*, p.410.

¹²¹⁷ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, 35.5; DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, V.4,7; ORLANDINI, *op.cit.*, p.42-43.

¹²¹⁸ J-P. Vernant traça semelhanças entre a Górgona e Baubó, elemento cômico no culto a Deméter. Ver: *A Morte nos Olhos. Figuração do Outro na Grécia Antiga: Ártemis e Gorgó*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991; VERNANT, J-P. *Entre Mito e Política*. São Paulo: Edusp, 2002, p.78-85.

¹²¹⁹ DE MIRO, E. "Topografia Archeologica" In: CARRATELLI, G.P. (org.) *Sikanie: Storia e Civiltà della Sicilia Greca*. Milão: Credito Italiano edizione, 1985, p.567; VERONESE, *op.cit.*, p.390.

ásty¹²²⁰. Mais uma vez, temos Deméter mediando essas transições. As oblações votivas se iniciam na virada do século VII para o VI a.C, e merece destaque o tesouro de mais de 800 moedas ali encontradas, o que faz os arqueólogos crerem ter sido uma doação de Gélon ou dos Deinomênidas. De qualquer forma, tratou-se de uma oferenda realizada bem na entrada da cidade, local de grande visualização social e encontro de pessoas, o que implica numa exposição de riqueza e status social¹²²¹.

Dentre os santuários a Deméter que não foram incluídos em nosso Catálogo, temos: Casalicchio, extraurbano, fundado no século V a.C, suplantando um santuário indígena¹²²²; Feudo Nobile, que se situa em uma encosta, próximo a campos e aos povoamentos sículos, apenas 50m de distância de fontes d'água. A zona marcava a fronteira entre o território de Gela e o de Kamarina, próxima à estrada que ligava essas *pólis* a Acrai, Casmenai e Siracusa¹²²³; Montagna di Marzo, que começa a receber atividade ritual no século VI a.C e era um núcleo indígena que gravitava em torno de Gela, até ser "helenizado" no século IV a.C e de onde se avistava a planície central, bem como Siracusa, o Monte Etna e Kamarina, oferecendo um ponto de observação para o interior do território¹²²⁴; Monte San Mauro, que corresponde a cinco montes espalhados sobre o vale dos rios Signore e Maroglio, cuja ocupação remonta à idade do bronze. Ali

¹²²⁰ MERTENS, *Città e Monumenti dei Greci d'Occidente...*, p.45.

¹²²¹ ADAMESTEANU, & ORLANDINI, *op.cit.*, 1956, p.253; TABONE, D. A. *Paisagem Sagrada e Paisagem Política: os Espaços Sagrados de Gela, Sicília- Séc. VII-III a.C.* 2012. 306f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p.7-8.

¹²²² Achados de cerâmica protocoríntia mostram que a área de Pinthias, onde se situa o santuário, já era frequentada pelos colonos gregos durante o período arcaico. Segundo P. Orlandini, assentamentos gelenses foram criados na área durante a expansão da *pólis* em direção à costa sul da Sicília. Os primeiros artefatos no santuário de Casalicchio datam da metade do século VI a.C. Contudo, o sítio já era sagrado para as populações indígenas e apresenta traços de ação humana que remontam o período neolítico até o do bronze, com fazendas e necrópoles. Ver: HERÓDOTO, *História*, VII.153; DIODORO SICULO, *Biblioteca de História*, 22.2; DE MIRO, E. "Topografia Archeologica" In: CARRATELLI, G.P. (org.) *Sikanie: Storia e Civiltà della Sicilia Greca*. Milão: Credito Italiano Edizione, 1985, p.570; DE MIRO, A. "Il Santuario Greco di Località Casalicchio presso Licata. Prime Richerche" In: *Atti della Seconda Giornata di Studi sull'Archeologia Licatese e della Zona della Basa Valle dell'Himera*. Licata 19 Gennaio 1985, Palermo 1986; ORLANDINI, P. "Pinthias (Licata)" In: STILLWELL, R. & MACDONALD, M.M. (ed.) *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

¹²²³ BERNABÒ BREA, L. *Sicilia*. Lisboa: Editorial Verbo, 1972, p.106; ADAMESTEANU & ORLANDINI, *op.cit.*, p.227-240; VERONESE, F. *Lo spazio e la dimensione del sacro: santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*. Pádua: Esedra, 2006, p.407; ORLANDINI, P. "L'espansione di Gela nella Sicilia Centro-meridionale", *Kokalos*, VIII, 1962, p.75-76.

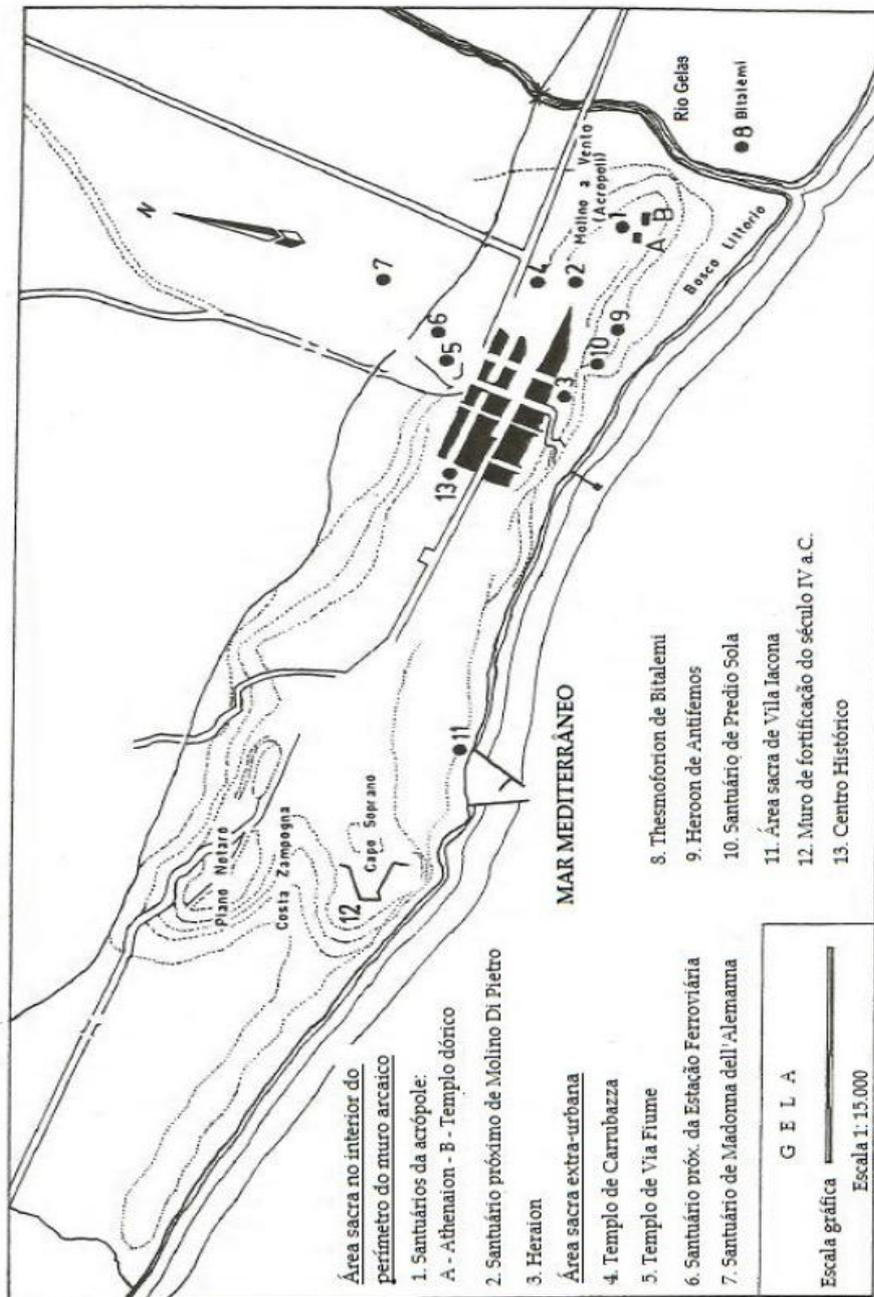
¹²²⁴ HERÓDOTO, *História*, VII.153; ADAMESTEANU, D. "Note di Topografia Siceliota", *Kokalos*, IX, 1963, p.35-37; _____. "Sicilia" In: EGGERS, H.J. & COARELLI, F. (org.) *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale. Vol. VII*. Roma: Istituto Della Enciclopedia Italiana 1966, p.257-276; DE ANGELIS, F. "Archaeology in Sicily: 2001-2005", *AR*, 53, 2006-2007, p.123-190; GENTILI, G.V. "Piazza Armerina (Enna). Le Anonime Città di Montagna di Marzo e Monte Navone. Testimonianze Archeologiche", *NSc*, 1969, II suppl., p.17-22, 101-102; MUSSINANO, L. "Montagna di Marzo. Relazione Preliminare", *CronA*, V, 1966, p.61-62.

havia contatos entre as populações indígenas e colonos gregos que se dedicavam ao comércio e à agricultura. Os templos nas colinas 1-2 e 3 são do século VI a.C e sobreviveram até o III a.C¹²²⁵.

Assim como em Atenas havia diversos santuários suburbanos a Deméter e Koré, o mesmo ocorria em Gela. A região ao redor da *ásty* da cidade está "guardada" por santuários suburbanos da deusa, como podemos ver pela figura a seguir, o que em nosso entender se configura numa mediação entre o espaço civilizado, representado pelas estruturas urbanas e instituições políticas e o selvagem, no qual havia o mar e onde habitavam os indígenas.

¹²²⁵ FRASCA, M. "È Anonima la Città Siculo-greca di Monte San Mauro di Caltagirone?", *La Parola del Passato*, LII, fascicolo IV-VI (CCXCV-VII), 1997, p.407-417; ORLANDINI, *L'espansione di Gela nella Sicilia Centro-meridionale...*, p.85-86; ORSI, P. Relazione Preliminare sulle Scoperte Archeologiche Avvenute nel Sud-est della Sicilia nel Biennio metà 1905 metà 1907", *NSc*, 1907, p.497-498; PANCUCCI, D. Siculi e Greci nell'entroterra di Gela, *Magna Graecia*, VIII,11-12, 1973, p.8-9; PELAGATTI, P. "L'attività della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Orientale", *Kokalos*, XXII-XXIII, 1976-1977, p. 530-535.

Figura 21. Plano de Gela e seus Santuários Próximos



Retirado de: TABONE, D. "Relações entre Política e Religião na Fronteira entre a *Ásty* e a *Khôra*: o Santuário de Via Fiume em Gela, Sicília", *I Encontro de Estudos Clássicos da Bahia*, UFBA 14-16 de junho de 2012. Disponível em: http://www.academia.edu/1772744/Rela%C3%A7%C3%B5es_entre_pol%C3%ADtica_e_religi%C3%A3o_na_frenteira_entre_a_%C3%A1sty_e_a_kh%C3%B3ra_o_santu%C3%A1rio_de_Via_Fiume_em_Gela_Sic%C3%ADlia. Acesso em 10/02/2017.

VII.4.6. Siracusa

O santuário das deusas no distrito de Neapolis situa-se numa região referenciada pelos arqueólogos como Colle Temenites. Quando os gregos fundaram Siracusa essa área era foco de enterramentos sículos¹²²⁶. Sua denominação, Neapolis (nova cidade), dá a entender que se tratou de um desenvolvimento urbanístico por expansão para a hinterlândia, sendo alvo de um intenso processo de monumentalização empreendido por Hieron I¹²²⁷. O teatro local recebeu Ésquilo e suas peças. Acreditamos que tal atividade urbanística tenha servido para firmar a posição desse político como tirano após a morte de seu irmão Gélon, que ganhou status de fundador de Siracusa, como já tratamos anteriormente. A área concentrava várias estruturas religiosas, das quais destacam-se o teatro, um santuário para Apolo, além dos de Zeus Olímpico e Hércules, bem como o espaço sagrado a Deméter, marcado pela presença de *megarízein* (rituais de câmara), indicando a celebração do festival das *Thesmophoria*¹²²⁸. Zeus, Deméter, Hércules, Apolo são todos figuras que exultam *civilização*. Destarte, o conjunto de divindades do espaço marca um esforço por controle, o que é contrabalanceado pela presença dionisíaca, acentuando a liminaridade existente ali, uma vez que se tratava de uma área de interação com os bárbaros.

A literatura disponível sobre o santuário da fonte Ciane é escassa e lacunar, infelizmente, uma vez que o mito aponta o local como o primeiro sítio de adoração às deusas em Siracusa¹²²⁹. Não há planimetria na bibliografia sobre o mesmo. Esse teria sido o santuário saqueado por Himilcon em 396 a.C, o que significa que era de suma importância para a *pólis* siracusana, lugar de deposição de oferendas de destaque e grande valor. Não se sabe quando começa a atividade ritual e presume-se que antes o local fosse sagrado aos indígenas. A arquitetura consistia em um templo quadrado com 33.36m de lado. A cerimônia que é destacada na documentação textual é o afogamento sacrificial de bois em honra a Koré, que teria sido instituído por Hércules¹²³⁰. Teria esse mito servido para justificar a transformação de um culto inicialmente indígena? É o que tendemos a ver, especialmente pela presença de um antefixo em formato de leão, animal

¹²²⁶ VERONESE, *op.cit.*, p.318.

¹²²⁷ SAVARINO, G. *Siracusa: Archeologia i Cultura di una Città Antica*, vol. I-II. 2010/2011. 689f. Tese (Doutorado em Arqueologia), Università Degli Studi di Roma "La Sapienza", Roma, 2010/2011, p.63.

¹²²⁸ POLACCO, L. *Il Teatro Antico di Siracusa*. Pádua: Edizioni dell'Ariete, 1990, *passim*.

¹²²⁹ DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, V.4,7.

¹²³⁰ *Idem, ibidem*.

relacionado ao mito desse herói civilizador dório. L. Polacco interpreta esse santuário como aquele no qual os principais cultos da deusa ocorreriam¹²³¹. Considerando que água era um elemento fundamental para seus rituais -os santuários de Deméter sempre possuíam poços, cisternas ou estavam próximos a fontes d'água, bem como as *hydriai* eram oferendas típicas- essa hipótese não pode ser desconsiderada.

Heloros é chamada em alguns textos de *pólis*¹²³², mas consistia em um posto militar submetido à Siracusa a 18km da *ásty* da cidade. Existiam 2 santuários a Deméter e Koré ali: o fora da parte murada (*santuario vecchio*) e o intramuros (*santuario nuovo*), do século IV a.C¹²³³. Quanto ao *santuário vecchio*, apesar de ser descrito na documentação antiga como um *koreion* também recebeu dedicações à Deméter do século VI ao III a.C. Pela cerâmica se assemelhar à de Bitalemi e à de Piazza Della Vittoria¹²³⁴, cremos que se tratava de um *Thesmophorion*.

Essa -Piazza Della Vittoria- é o local proposto por G. Voza como o santuário a Deméter e Koré erigido por Gélon a fim de celebrar sua vitória sobre os cartagineses¹²³⁵, uma vez que a cerâmica votiva aponta o século V a.C como data de fundação¹²³⁶. Os vestígios materiais indicam um templo retangular de grandes proporções (18x10m), além de contar com uma fonte que parece ter sido inspirada na Fonte Glauce em Corinto, ou na Fonte Priene em Mégara¹²³⁷. Apesar de ter sido destruído apenas 50 anos depois de sua construção, o local parece ter sido bem frequentado e as *Thesmophoria* eram ali celebradas, a julgar a tipologia dos objetos oferecidos às deusas: estatuetas de moças com leitões, com o chapéu *pólos* e com cestos¹²³⁸.

Dentre os santuários siracusanos que não constam no Catálogo por motivos de escassez de material publicado, temos, para começar, o precinto das duas deusas em Avola, que ainda está em processo de escavação. Trata-se de uma área nas margens da antiga cidade, perto do mar e na rota para Heloros. Até agora foram achados objetos que indicam um uso do espaço como sítio religioso do século VI a.C até o período

¹²³¹ POLACCO, L. "I culti di Demetra e Kore a Siracusa", *NumAntCl*, XV, 1986, p.154-156.

¹²³² DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, XIV.105.

¹²³³ HINZ, *op.cit.*, p.111-116.

¹²³⁴ VOZA, G. "Intervento", *Kokalos*, XIV-XV, 1968-1969, p.360-62.

¹²³⁵ V. Hinz sugere cautela nessa consideração, pois a datação de alguns objetos votivos entraria em conflito com a cronologia do governo Deinomênida. Ver: VOZA, G. "L'attività della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Orientale", *Kokalos*, 22-23, vol.II, 1976-77, p.558-559; HINZ, *op.cit.*, p.102-107.

¹²³⁶ *Idem, ibidem.*

¹²³⁷ VOZA, *op.cit.*, p.556.

¹²³⁸ *Idem*, p.557.

helenístico¹²³⁹. A Grotta Della Chiusazza era, inicialmente, um santuário de caverna indígena que foi abandonado e que com colonização grega passou a receber oferendas dos helenos do século VI até o I a.C.¹²⁴⁰. Nos anos 1960 foram realizadas obras numa agência bancária situada então a leste da Piazza Archimede, ocasião na qual foram achados diversos artefatos. Entre os itens recuperados estão partes do que foi uma grande *pinax*¹²⁴¹ ou métope¹²⁴² arcaica (aproximadamente 510 a.C) onde figuram Deméter e Koré, o que indica que as deusas podem ter tido naquele local um lugar de culto. Na época também vieram à luz cerâmicas identificadas do estilo protocoríntio (725-600 a.C) até o bizantino, ou seja, desde a fundação da *apoikia*. Entre o material havia ainda estatuetas com cerca de 50 cm retratando mulheres segurando leitões, típica oferenda dos santuários a Deméter na Sicília. A distância entre o local até onde era o principal templo da cidade, o *Athenaion* erigido por Gélon para comemorar sua vitória na Batalha de Himera não chega a 300m, o que indica a presença de um complexo religioso próximo à acrópole siracusana¹²⁴³ no qual Deméter e Koré desempenhavam importante papel.

F. Veronese nos lembra que as regiões suburbanas de Siracusa não foram ainda sistematicamente escavadas, sendo a literatura sobre possíveis santuários extraurbanos um tanto defasada. Destarte, quase nada se sabe sobre o santuário em Porto Grande. Veronese crê que o espaço em questão pertencia a uma série de pontos de cunho religioso que iam até o *Olympieion*¹²⁴⁴. O local foi escavado por F. Cavallari na década de 1880¹²⁴⁵, sendo pouco explorado desde então.

Ao contemplarmos a distribuição desses santuários no espaço políade, entendendo *khora* e *asty* não como realidades dicotômicas, mas partes constituintes de

¹²³⁹ BACCI, G.M. "Scavi e Ricerche a Avola, Grammichele, Portopalo, Taormina", *Kokalos*, XXX-XXXI, 1984-1985, p.711-725; VERONESE, *op.cit.*, p.332.

¹²⁴⁰ VERONESE, *op.cit.*, p.336-337; TINÈ, S. "Scavi nella Grotta della Chiusazza", *Bullettino di Paleontologia*, LXXIV, 1965, p.129, 245-246.

¹²⁴¹ BERNABÒ BREA, L. "Pantalica" In: PELAGATTI, P. & VOZA, G. (org) *Archeologia Nella Sicilia Sud-orientale*. Nápoles: Centre Jean Bérard, 1973, p.79-80.

¹²⁴² GENTILI, G.V. "Incunaboli Coroplastici di Stili Ionico dalla Nesos Siracusana i Loro Inquadramento nella Scuola Plastica Arcaica di Syrakosai", *BdA*, V, 1973, p.8.

¹²⁴³ SAVARINO, *op.cit.*, p.86, 183, 260-261. Segundo a tese de doutoramento de G. Savarino, fora construído um *naós* em 510 a.C a leste da Piazza Archimede, de onde a *pinax* deve ter vindo. G. V. Gentili, o arqueólogo responsável pelos trabalhos no local, que ele crê ter sido um *koreion*, afirma que a atividade ritual, considerando a cloroplastia, teve início no segundo decênio do século V a.C e fim no período helenístico, ou seja: o local teria sofrido um novo fôlego de atividade ritual nesse período graças à ação dos Deinomênidas. GENTILI, *op.cit.*

¹²⁴⁴ *Idem, ibidem.*

¹²⁴⁵ CAVALLARI, F.S. "Siracusa", *NSc*, 1881, p.199-200.

uma unidade político-religiosa, a cidade-estado, o que pudemos perceber é que, em geral, os santuários estudados apresentam os padrões elencados por S. Guettel Cole: estavam situados em áreas elevadas, próximos a fontes d'água, voltavam-se para o interior do território -a área de atividade agrícola- e se apresentavam na paisagem como ligados ao mundo rural¹²⁴⁶. Devemos, contudo, ressaltar que em Gela os santuários extraurbanos a Deméter guardam os contatos com gentes desconhecidas, são marcadores da ação da cidade, tal como coloca F. de Polignac¹²⁴⁷.

S.-M. Cronkite salienta que, apesar de incomuns, santuários a Deméter na *asty* existiram em cidades como Mitilene, Cranea, Mégara, Pharsala, Phlious e Tebas¹²⁴⁸. Segundo S. Guettel Cole, foram elaboradas explicações para a localização dos santuários gregos da Antiguidade: ter poder sobre a paisagem, competição política com outras cidades por espaço e território, planejamento urbano racional ou peculiaridades entre a história local e a função da deidade¹²⁴⁹. Cole, todavia, acredita que, além de características particulares de cada *pólis* que influenciavam a instalação de um santuário, podemos traçar elementos mais generalizantes. A localização dos santuários a Deméter, por exemplo, se relacionam com montanhas e fontes d'água¹²⁵⁰. Não eram espaços muito amplos e sua monumentalização geralmente era modesta, com pequenos edifícios e não um grande templo. Eleusis, assim, é uma exceção e segue a linha dos grandes santuários pan-helênicos após a ampliação sofrida no século VI a.C. Cole acredita que os santuários dedicados a Deméter demonstram uma resposta ao crescimento urbano nas *póleis* gregas e ao aumento da complexidade e funções dos rituais e das deusa, produzindo a oportunidade de elaborar cerimônias complexas ligando *asty* e *khora*.

Vemos isso acontecer em Eleusis: durante os grandes mistérios os objetos sagrados eram levados desse *demos* até o *Eleusinion* urbano em Atenas para depois retornarem ao grande santuário junto com a procissão dos iniciados. Assim, resta claro que a festa não possuía apenas caráter soteriológico e estava apartada completamente dos outros cultos atenienses: iniciar-se nos mistérios, mesmo para os *xenoi*, era também

¹²⁴⁶ GUETTEL COLE, S. "Demeter in the Ancient City and its Countryside" In: ALCOCK, S. E. & OSBORNE, R. *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*. Oxford: Clarendon Press, 2001, p.213.

¹²⁴⁷ DE POLIGNAC, *op.cit.*

¹²⁴⁸ CRONKITE, *op.cit.*, p.96.

¹²⁴⁹ COLE, *op.cit.*, p.200-201.

¹²⁵⁰ *Idem*, p.214-216.

percorrer o território ático, como mencionamos, e perceber que Deméter e Koré tinham abençoado Atenas em particular, instalando ali o ensinamento de uma vida pós-morte melhor e mesmo uma vida terrena: de Atenas a agricultura teria se espalhado para o mundo. A intenção dos Psistrátidas ao incentivar a abertura do acesso do culto a pessoas de outras cidades era, enfatizamos, moldar uma identidade em que Atenas integrasse o circuito de celebrações pan-helênicas, colocando-a de forma mais incisiva na *comunidade imaginada*¹²⁵¹ dos gregos.

É preciso ressaltar que muitos santuários a Deméter guardam não apenas as áreas agricultáveis da cidade, mas estabelecem uma conexão/passagem com o mar, também uma fronteira. É o caso dos santuários de Eleusis, Bitalemi, Mollarella e o de Camarina. Muitos dos espaços elencados encontravam-se em áreas de contato entre comunidades: François de Polignac afirma que a valorização de Eleusis, a transformação do culto ali realizado para celebrações no formato dos grandes santuários pan-helênicos assegurou a integração do território ático no século VI a.C.¹²⁵². A disputa com Mégara pelo controle de Eleusis e as próprias contendas entre Eleusis e Atenas são lendárias¹²⁵³, mas entendemos que são provas da dificuldade em promover o *sinoecismo* de um território tão vasto quanto a Ática antiga e de como a delimitação das fronteiras vinha acompanhada de um esforço político que materialmente se manifestava pela monumentalização religiosa.

Nas *apoikiai* siciliotas os santuários também foram elemento de agregação territorial e propaganda da cultura helena, além de arena privilegiada para contatos políticos com os povos locais, como é o caso de Gela. Deméter e Koré portam a *Themis*, a ordenação do cosmo que permite tornar o bárbaro em civilizado, guardando os limites dessa cidade. Em Siracusa temos ambas marcadamente como divindades civilizadoras ao compartilhar espaços com Hércules, Apolo e Zeus Olímpio. Sua associação à água nessa cidade é posta em evidência nos precintos de Fontana Calda e da Fonte Ciane. Em Corinto, os santuários a Deméter -e aqui levamos em consideração também o que se situava no *Rachi-*, através da prática do banquete, parecem enfatizar o pertencimento ao

¹²⁵¹ ANDERSON, *Comunidades Imaginadas...*, p.31-34.

¹²⁵² DE POLIGNAC, F. "Mediation, Competition, and Sovereignty: The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece" In: ALCOCK & OSBORNE, *op.cit.*, p.14; Teseu surge como grande herói do *sinoecismo* ateniense na segunda metade do século VI a.C, o que pode ser visto como promoção dos Psistrátidas no que diz respeito à transformação de Eleusis em base militar. COSMOPOULOS, M. *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p.11.

¹²⁵³ COSMOPOULOS, *op.cit.*, p.10-11.

corpo cívico e a observação de valores como a *eunomia*, a boa ordem. Creta, contudo, é um exemplo interessante de preservação da ordem por um controle rígido das representações sociais. Quando casamos os dados provenientes da arqueologia com os códigos legais que a ilha legou à posteridade entendemos que os séculos VII e VI a.C na ilha foram de extrema rigidez quanto às expressões de representação social em formato material.

O estudo dos santuários a Deméter e Koré no período arcaico e no início do clássico nos permite perceber que o culto tem como característica geral o papel de assegurar a posse política de áreas agricultáveis e de fronteiras marítimas importantes para a manutenção da estabilidade políade: a ansiedade não consistia apenas em garantir o abastecimento de grãos, seja através do cultivo no próprio território, seja através da exportação¹²⁵⁴, mas também em guardar os costumes políticos e religiosos helênicos. Isso faz com que as duas deusas sejam reverenciadas em pontos estratégicos tanto na Grécia Balcânica, em Creta quanto na Sicília. Não é por acaso que tantos santuários extraurbanos sejam dedicados a Deméter *Thesmophoros*¹²⁵⁵: através do cultivo da terra e mesmo pela vinda através do comércio, a vida da *pólis*, sua manutenção e existência futura passava preponderantemente pela garantia do trigo e da cevada, da reprodução legítima do corpo social e da observância dos *thesmoi*, "o que foi posto".

¹²⁵⁴ Susan Guettel Cole aponta que, ao contrário do vinho (sob a proteção de Dionisos) ou o óleo (dádiva de Athená), os estoques de grãos não eram de fácil preservação, sendo facilmente perecíveis. "Para os gregos o crescimento, estocagem e distribuição do grão era uma questão de vida e morte". GUETTEL COLE, *op.cit.*, p.201.

¹²⁵⁵ STALLSMITH, A. "The name of Demeter Thesmophoros", *GRBS*, 48, II, 2008, p.115-131.

Capítulo VIII. "Ótimos Dons": Oferendas Votivas e Cosmo no Culto a Deméter e Koré

A vós rogo eu, senhoras da terra fragrante de Elêusis,
E de Paros que cingem as ondas, e de Ântron, a pedregosa:
Deô dos ótimos dons, ó Sazonária, Rainha,
Que tu e tua bela filha Perséfone, favoráveis,
Me compenseis por meu hino com uma vida agradável,
E eu certo me lembrarei de ti num outro cantar

Homero, *Hino Homérico II: a Deméter*, v.490-495

O reconhecimento dos santuários a Deméter e Koré não se dá necessariamente por sua arquitetura ou por sua posição geográfica, e sim pelos objetos votivos que a elas eram ofertados. São típicos do culto às duas deusas: estatuetas de terracota representando moças segurando tochas, leitões, romãs ou crianças; *kalathoi* e *kalathiskoi*, além de utensílios conectados ao feminino: pesos para teares, broches, entre outros.

O período arcaico mostra uma progressiva transformação das oferendas às duas deusas: objetos pessoais em bronze (broches, *fibulae*, anéis, colares, etc.) dedicados nos séculos VIII a.C são substituídos gradativamente por produtos em terracota: estatuetas das deusas e das devotas, os *kalathiskoi* (representando os cestos usados para guardar frutas e lã), *hydriai* (vasos para carregar água), cerâmicas de banquete (ânforas, taças, etc), *kernoi* (vaso formado por uma base e diversos pequenos receptáculos), *protomai* (pequenas máscaras), *likna* (bandejas com alimentos), entre outros, que eram produzidos em uma escala maior, utilizando formas padronizadas, o que barateava a produção e também seu preço de venda. As oferendas de caráter individual não se extinguem totalmente: muitos vasos possuem grafites com os nomes das pessoas que os dedicaram. Todavia, vemos um esforço, a partir do século VII a.C, em padronizar o material votivo do culto nos objetos em argila. Acreditamos que trata-se de uma questão de marcar uma identidade mais ampla, pois com artefatos produzidos em material mais barato os estratos menos abastados da população também podem marcar sua presença nos rituais das deusas.

A padronização votiva diminui a distância entre ricos e pobres nas cerimônias, tornando o grupo cultuador mais homogêneo. Outros meios de demonstrar riqueza

surgem, como as estátuas em pedra de sacerdotes e outros indivíduos que começam a ganhar espaço nos santuários após as Guerras Greco-Pérsicas. O que queremos dizer é: acreditamos que houve um intento em padronizar, dirimir o luxo das oferendas feitas aos deuses a fim de tornar a prática ritual algo que unisse pessoas de diferentes camadas sociais, marcando uma identidade homogeneizante em uma população que se via constantemente sob o risco de *stasis* devido aos conflitos de interesse entre pessoas de diferentes condições financeiras.

O incentivo ao desenvolvimento do comércio, artesanato e grandes festas religiosas¹²⁵⁶ contribuiu para que os padrões e os símbolos dos cultos, especialmente o de Deméter e Koré, se fixassem. As deusas tiveram papel de suma importância na construção de um sentimento de pertencimento comum a uma mesma prática ritual, a um mesmo espaço, à cidade. Vemos isso marcadamente em Gela, onde o modelo de estatueta da jovem segurando o leitão foi desenvolvido no fim do século VI a.C e depois se espalhou por outras *pólis*¹²⁵⁷. Entendemos que esse novo tipo votivo representava não apenas a conexão entre as mulheres e o culto a Deméter, mas se configurava em signo da importância do segmento feminino na manutenção da ordem cidadã através da reprodução legítima do corpo poliade e da manutenção da agricultura em uma época marcada por *stasis* e crise de identidade política. Deméter se configurou, portanto, em verdadeiro símbolo político na *pólis* de Gela e os tiranos Deinomênidas se beneficiaram da popularização desse tipo votivo pela Sicília Oriental, criando uma conexão política entre a *pólis* de Gela, a de Siracusa e a deusa.

Destarte, continuando nosso intento de demonstrar Deméter e Koré como deusas que auxiliam na transição entre o selvagem e o civilizado, sendo portadoras de liminaridade e potencial transformador para o alcance da ordenação social, analisaremos neste capítulo alguns objetos que pertencem à tipologia tradicional de seu culto e que auxiliam na identificação de seus santuários.

¹²⁵⁶ LEFÈVRE, F. *História do Mundo Grego Antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p.120.

¹²⁵⁷ SGUAITAMATTI, M. *L'Offrante de Porcet dans la Coroplathie Geléenne. Étude Typologique*. Mainz: Von Zabern, 1984, p.47-52. No santuário de Acrocorinto as figuras de moças com leitões só aparecem a partir do período clássico. Em Atenas, no *Eleusinion* urbano, esse tipo de oferenda não é mencionado no relatório de escavação, talvez porque seja conectada ao culto de Deméter em seu caráter *Thesmophoros*. Em Elêusis havia a celebração das *Thesmophoria*, como já dissemos, e estatuetas da jovem com um porquinho foram encontradas no santuário, sendo o exemplar mais famoso aquele presente no Louvre (MNB1714), datado entre 140-130 a.C. Ver: MILES, M. M. *The Athenian Agora, vol.XXXI: The City Eleusinion*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1998; MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic, and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000.

VIII.1. Metodologia: Alfred Gell

Em um primeiro momento consideramos a pertinência do uso dessa metodologia quando o que queremos analisar nas oferendas votivas por nós selecionadas é como elas demonstram Deméter e Koré como elemento identitário que dá azo para a construção de um sentido de ordem política por sua abertura, liminaridade e capacidade de transformação do caos em cosmo ordenado. Como essas imagens influenciam na construção desse sentimento de pertencimento por parte dos cultuadores? Como elas expressam essa noção? Para A. Gell, a arte é um sistema de ação cuja intenção é mudar o mundo e, nesse sentido, sua metodologia é interessante porque coloca o objeto como parte atuante nessa transformação¹²⁵⁸. Se por um lado o método de Gell nos permite contemplar o objeto como *agente*, elemento ativo nas relações sociais nas quais está envolto, por outro ele diz rejeitar a iconografia e as análises linguísticas de inspiração estruturalista (especialmente a de F. Saussure)¹²⁵⁹, que Gell vê como construídas para estudar não objetos artísticos em geral, mas gravitando em torno da arte ocidental. Esse antropólogo, ao elaborar sua teoria e metodologia da arte, intenta quebrar com uma visão que empobreça o estudo da materialidade de culturas não ocidentais, pois para ele uma valorização da estética é uma característica do Ocidente¹²⁶⁰. Em seu entendimento, a Antropologia da Arte como vinha sendo feita até então falhava em lidar com a eficácia e especificidade dos objetos¹²⁶¹, uma vez que os antropólogos dedicados à esse campo de estudo estariam praticando um "culto à arte", deixando de lado o estudo das relações sociais que é o objeto da Antropologia¹²⁶².

Uma contemplação do papel da iconografia, do significado simbólico de uma imagem não pode estar ausente na análise de artefatos da Grécia ou da Roma antigas. A abordagem realizada por P. Stewart utilizando as noções elaboradas por Gell é, então, iluminadora sobre as possibilidades desse método para o estudo de imagens greco-romanas. Ele salienta que a teoria/metodologia de Gell se presume global, mas se atém muito ao material etnológico polinésio, que era a especialidade dele¹²⁶³. É possível ver

¹²⁵⁸ GELL, A. *Art and Agency: an Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998, p.6-7.

¹²⁵⁹ THOMAS, N. "Foreword" In: GELL, *op.cit.*, p.viii.

¹²⁶⁰ GELL, *op.cit.*, p.1-5.

¹²⁶¹ *Idem, ibidem.*

¹²⁶² *Idem, ibidem.*

¹²⁶³ STEWART, P. "Gell's Idols and Roman Cult" In: TANNER, J. & OSBORNE, R. (org.). *Art's Agency and Art History*. Oxford: Blackwell, 2007, p.159.

que a iconografia não é meramente uma abstração arte-histórica tradicional, separada das realidades sociais do “art nexus”, conceito que abordaremos mais adiante¹²⁶⁴. No caso das imagens cultuais greco-romanas, que de outras formas compartilham muita coisa com os ídolos que atraíram a atenção de Gell, sua aderência a um sistema iconográfico tem um claro efeito sobre as maneiras em que elas podem operar. A iconografia possui uma realidade social e a iconografia dos deuses facilita sua representação e reconhecimento em diferentes lugares e circunstâncias¹²⁶⁵. Não considerar a dimensão iconográfica no estudo das imagens clássicas é comprometer o próprio reconhecimento a quem essas imagens eram dirigidas e quem as dedicava, prejudicando a visualização das relações sociais e processos de agência das quais o objeto faz parte. Destarte, entendemos não ser possível desconsiderar a dimensão simbólica e iconográfica no estudo de oferendas votivas helênicas.

Perguntamo-nos: a iconografia pode ser reconciliada às teorias de Gell? Para P. Stewart a resposta é positiva e R. Osborne também vê a possibilidade de usá-la considerando uma análise iconográfica. O que deve ser feito, nesse sentido, é recorrer ao “art nexus”, de modo que a iconografia seja entendida não como um sistema abstrato, mas como uma complexa e infinita rede na qual os *protótipos* são *agentes*¹²⁶⁶. A História da Arte começou a partir da semiótica e do simbolismo, e a abordagem de Gell tem base na Psicologia e na Sociologia que, por sua vez, dão abertura para a semiótica e o simbolismo¹²⁶⁷. Destarte, em nossa aplicação do método tentaremos reconciliar a teoria da agência de Gell com uma visão que dê conta dos significados simbólicos dos objetos votivos que compõe nosso *corpus*.

Mas, quais são os elementos dessa metodologia? Interessado na produção, circulação e recepção de objetos, Gell propõe que a arte é a expressão da linguagem em formato material¹²⁶⁸ e chama essas relações entre artistas, público, modelos e objeto de “art nexus”. Nessa abordagem, os objetos (chamados por Gell de *índices*) possuem uma capacidade de ação nas relações sociais equivalente à ação humana. Mas como podemos

¹²⁶⁴ *Idem*, p.168.

¹²⁶⁵ *Idem, ibidem*.

¹²⁶⁶ *Idem*, p.168-169, 175; OSBORNE, R. “Sex, Agency, and History: The Case of Athenian Painted Pottery” In: OSBORNE & TANNER, *op.cit.*, 2007, p.180.

¹²⁶⁷ “Eu vejo a arte como um sistema de ação cujo intento é mais mudar o mundo que codificar proposições simbólicas sobre ele. A abordagem da arte centrada na ação é inerentemente mais antropológica que a abordagem semiótica porque está preocupada com o papel mediatório prático dos objetos de arte no processo social, em reverso da interpretação dos objetos “como se” esses fossem textos”. GELL, *op.cit.*, p.6.

¹²⁶⁸ GELL, *op.cit.*, p.16-26.

percebê-la? Para o antropólogo, através de processos interpretativos possibilitados por uma inteligência social intuitiva. Essa inferência intuitiva ele nomeia como *abdução*¹²⁶⁹. Quando os objetos se tornam agentes em uma situação social tem-se uma *situação artística*: um observador (*recipiente*) consegue realizar a *abdução* (percepção) da ação (*agência*) do objeto (*índice*) e da intencionalidade do *artista*. Trata-se de uma metodologia que possibilita ver artistas e recipientes tanto como partes ativas quanto passivas nas relações sociais. É preciso salientar que o material trabalhado (*índice*) pelo artista também influencia sua ação: uma pintura exige de um artista técnicas diversas que as necessárias para fazer uma escultura. Assim, a materialidade age também sobre o artista, de forma que ele se torna *paciente* da ação do material. Também agindo sobre o artista temos o modelo (*protótipo*). Por exemplo: uma pessoa que pose para um retrato exerce uma influência, uma *agência* sobre esse artista.

A realização da agência dos objetos (*índices*), sua efetividade social é conseguida por eles corporificarem os processos técnicos que os deu forma. Há uma admiração pela capacidade do artista em elaborar um objeto, a tecnologia que o molda exerce sobre o público uma espécie de encanto, na concepção gelleniana. A agência interna de um artefato, de uma obra de arte é causada pela transcendência das suas operações e sentimentos¹²⁷⁰. O antropólogo resume a questão da seguinte forma:

“A tecnologia do encanto é o encanto da tecnologia. O encanto da tecnologia é o poder que os processos técnicos têm de lançar uma fascinação sobre nós, de modo que vemos o mundo real de forma encantada. A arte, como uma classe diferente de atividade técnica, apenas leva além, por meio de uma espécie de envolvimento, o encanto que é imanente a todas as classes de atividades técnicas”¹²⁷¹.

A religião grega se caracterizava pelo "comércio com os deuses" tratado por M. Detienne e G. Sissa, já comentado por nós neste trabalho. Assim, é possível entender a prática da oferenda de sacrifícios e objetos votivos numa lógica de dom e contradom maussiana¹²⁷². Ao doar a uma divindade algo, busca-se uma benesse. Ao ganhar alguma coisa dessas forças superiores, há a necessidade de demonstrar gratidão. Nesse sentido,

¹²⁶⁹ *Idem*, p.14-16.

¹²⁷⁰ *Idem*, p.13, 17-19, 68-72.

¹²⁷¹ GELL, A. “A Tecnologia do Encanto e o Encanto da Tecnologia”, *Concinnitas*, Rio de Janeiro, ano 6, volume I, nº8, 2005, p.45-46.

¹²⁷² MAUSS, M. *Ensaio Sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2008.

para o estudo de oblações votivas o conceito mais interessante formulado por Gell é o de *pessoa distribuída*¹²⁷³: o *índice* (artefato ofertado) é entendido como extensão da personalidade do fiel, uma prótese, um pedaço de si que é oferecido à divindade. Há uma agência sobre essa força superior, que deve equilibrar a relação dando uma parte de si como resposta à oferenda recebida. Um jogo de relações sociais entre humanos e deuses é estabelecido: ao sacrificar, ao fazer libações, ao participar de festejos religiosos, os grupos humanos entendem que estão agindo sobre os deuses, tornando-os *pacientes* dessa relação. Quando conseguem a graça almejada, essas posições são trocadas: há a *agência* divina sobre o *paciente* humano. Assim, a religião grega e a lógica das festas e oferendas *funcionam numa lógica cíclica de dons e contradons*.

Nos santuários perscrutados ofertavam-se às deusas de modo a conseguir delas *algo*. Segundo a metodologia de Gell, podemos *abduzir*, entender esse *algo* -que, em nosso ver, é um sentido de identidade, pertencimento ao corpo político e a um mundo estável e ordenado- ao termos em mente a lógica de produção, circulação e recebimento desses objetos oferecidos. Quando se trata de cerâmica grega é a forma que nos diz sobre a função do objeto¹²⁷⁴. Vejamos, portanto, alguns artefatos típicos do culto a Deméter e Koré que manifestem essa capacidade de agência dos cultuadores e seu esforço por participar do Grande Tempo, construindo uma ideia de mundo ordenado e concatenado, um cosmo.

VIII.2. *Hydriai, Hydriskoi e Hydriaphoroi*

A cerâmica em miniatura era um produto coríntio famoso e no santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto havia muitos exemplares (especialmente em cacos e fragmentos, infelizmente). Selecionamos um *hydriskos* de fabricação local achado nesse sítio: o vaso também parece ter sido descartado com cuidado, sendo da primeira metade do século V a.C. Sua decoração é mais complexa, em preto e vermelho, e apresenta botões de flores pintados entre as faixas. E.G. Pemberton, arqueóloga responsável pela organização do catálogo da cerâmica grega do santuário, coloca esse objeto como "cerâmica fina" e, de fato, está em ótimo estado se comparado à maioria do material

¹²⁷³ *Idem, Art and Agency...*, p.222-223.

¹²⁷⁴ OSBORNE, *op.cit.*, p.185.

recolhido no local. *Hydriskoi* permaneceram um tipo de oferenda dominante no santuário até o IV século a.C. Já a estatueta de *hydriaphoros* data da segunda metade do século V a.C. A tirania já tinha se extinto em Corinto havia quase um século, mas colocamos a cabeça da estatueta porque é o tipo que mais se parece com um modelo arcaizante, motivo pelo qual foi inserido por G.S. Merker no catálogo, visto que as figuras arcaicas estavam em mal estado devido à atividade arquitetônica dos períodos posteriores.

Quanto ao santuário de Cnossos, somos informados que *hydriaphoroi* -estatuetas de moças carregando *hydriai*- começam a ser oferecidas a partir do século V a.C. Elas aparecem em santuários primeiramente na Ásia Menor, segundo G.S. Merker¹²⁷⁵, entre 490 a 450 a.C, sendo os exemplares mais antigos os de Iasos. Destarte, tanto em Corinto quanto em Creta esse tipo de representação circulava, na Grécia balcânica e nas ilhas, e é nessa época em que Creta começa a apresentar consumo de objetos votivos depois do *gap* arcaico dos séculos VII e VI a.C. A *hydriaphoros* selecionada desse santuário está inteira, mas os traços apagaram-se devido ao mal estado de conservação. De fato, o material do santuário que foi publicado é deveras fragmentado. Há no relatório de Coldstream a publicação de uma boca de *hydria* do século V a.C, mas o mal estado do objeto nos desencorajou a inseri-lo no Catálogo¹²⁷⁶.

No *Eleusinion* Urbano em Atenas o principal vaso para água são ânforas¹²⁷⁷. Contudo, M. Miles não faz um catálogo desses vasos no relatório que elaborou para esse sítio arqueológico. Trata-se de um relatório frustrante no que concerne aos objetos, uma vez que não há pranchas sobre vasos ou estatuetas votivas, o que nos limitou no uso do material arqueológico proveniente da Ática.

Chega a ser redundante dizer que água é um elemento fundamental para a agricultura e que, logicamente, estaria ligada a um culto agrícola. Mas, consideremos a *agência* dos fieis ao dedicar miniaturas de vasos de carregar água (*hydriskoi*) e estatuetas representando moças carregando *hydriai* (*hydrophoroi*). Em nossa visão, sendo as mulheres as principais frequentadoras dos santuários a Deméter e Koré, essas oferendas demarcavam seu trabalho dentro do *oïkos*, sua circulação no espaço público,

¹²⁷⁵ MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000, p.118.

¹²⁷⁶ COLDSTREAM, *Knossos: The Sanctuary of Demeter...*, p.39.

¹²⁷⁷ PEMBERTON, Elizabeth G. *Corinth, vol.18, no.1: The Sanctuary of Demeter and Kore: The Greek Pottery*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1989, p.9.

ao mesmo tempo em que explicitavam a necessidade de controle de forças naturais, aquele elemento liminar do qual falamos no capítulo anterior. Destrinchemos essa visão ponto a ponto.

A natureza (*physis*) tinha em si uma dualidade na visão dos povos antigos: para os gregos há o lado amigável, benévolo, do qual fazem parte as ninfas, fontes, prados, representando uma vida pacífica e despreocupada. De outro há forças sinistras: mares tempestuosos, florestas escuras, bestas selvagens e torrentes de água. Há a necessidade, portanto, de aplacar essa faceta violenta com práticas rituais¹²⁷⁸. L. Thommem coloca a agricultura como uma "violação da natureza"¹²⁷⁹ e essa violência deve ser, defende, reparada através dos rituais a Deméter. Trata-se de uma interessante colocação. Considerando que a deusa tem tanto potencial para trazer fertilidade quanto para provocar a carestia, a agricultura -presente da divindade para os humanos- é também a negação de sua faceta violenta, de seu luto invernal pela ausência de sua filha. Thommem cita um fragmento de Heráclito: "a sabedoria consiste em dizer a verdade e agir conforme a natureza"¹²⁸⁰. Haveria, na filosofia do arcaísmo até Platão a ideia de uma natureza na qual a lei do mais forte é a que prevalece¹²⁸¹. Para esse último, através da cultura (*nomos*) e do trabalho técnico (*techné*) o homem intervém na natureza. Já em Aristóteles o homem é parte natureza, parte civilização. É o equilíbrio, a *sophrosyne* que permite que a parte civilizada (a alma) conviva em harmonia com a porção natural¹²⁸². Deméter, assim, também está numa liminaridade. Ela é a deusa dessa natureza dual, terrível e benéfica, desse cosmo ora ordenado, ora caótico. É preciso honrá-la a fim de que sua porção *Thesmophoros* prevaleça. Há o culto a Demeter *Erinys* em Thelpusa (Arcádia) e na Beócia, e o de Deméter Melaina em Phigalia (Arcádia), nos quais a faceta selvagem da deusa são consideradas junto a Poseidon e a Ártemis¹²⁸³. Contudo, essa Deméter furiosa, após se lavar se transforma em Deméter *Lousia*, *banhada*, purificada de sua raiva¹²⁸⁴. A água permite a transição ou o retorno para um outro estágio.

¹²⁷⁸ THOMMEM, L. *L'Ambiente nel Mondo Antico*. Bolonha: Il Mulino, 2014, p.29-30.

¹²⁷⁹ *Idem*, p.30.

¹²⁸⁰ *Idem*, 32-33; HERÁCLITO, D/K 112 = frg. Essa ideia também está presente em Hesíodo, segundo Platão, conforme mostrado no capítulo V desse trabalho. PLATÃO, *República*, 331c.

¹²⁸¹ PLATÃO, *Górgias*, 483c-d.

¹²⁸² ARISTÓTELES, *Política*, 1254b-1256b.

¹²⁸³ DIETRICH, B.C. "Demeter, Erinys, Artemis", *Hermes*, 90, Bd., H. 2, 1962, p.129-135.

¹²⁸⁴ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, VIII.25.3-7.

A documentação escrita a todo momento demarca que o privado é o espaço feminino por excelência, que mulheres bem-nascidas não devem se expor publicamente, mantendo silêncio e recato: em *Ajax*, Sófocles fala pela boca do herói que "o silêncio é o adorno (*cosmos*) da mulher"¹²⁸⁵; Andrômaca em *As Troianas* diz que manteve-se em casa e nunca entreteve a fala sofisticada feminina, mantendo "língua silenciosa e olhos pacíficos"¹²⁸⁶. Esse reforço constante da literatura clássica ateniense mostra que há um esforço por controlar a mulher, domesticá-la de forma que ela possa ser dócil como a terra arada é para o plantio. Assim como a terra selvagem pode conter frutos venenosos e perigosos, uma mulher que não esteja sob os olhos vigilantes do elemento visto como "civilizado" -o masculino- representa um perigo ao corpo social. Há um velho ditado que exemplifica essa questão: "os filhos da minha filha meus netos são. Os filhos do meu filho serão ou não?". Era necessário manter um controle rígido da sexualidade feminina a fim de garantir a reprodução legítima do corpo social:

A prostituição é sexo sem consequências; o casamento é o sexo dentro da lei/do parentesco (*with in-laws*). A diferença é entre troca-mercadoria e contradom: o primeiro é uma relação transitória na qual se entra por comodidade, enquanto o segundo é uma *commodity* trocada ao serviço -e como símbolo- de um laço contínuo entre duas partes. As partes, além disso, são concebidas não como pessoas, mas como linhagens. (...) O casamento, ao contrário, podia dar ao homem algo que nenhuma concubina poderia: filhos legítimos (...) ¹²⁸⁷.

Sabemos, contudo, que a mulher desempenhava atividades fora do âmbito doméstico: as de origem pobre sempre trabalharam. E enquanto a historiografia trata a Grécia como um "mundo de cidades", devemos ter em mente que dois terços da população helênica habitava a hinterlândia¹²⁸⁸. De qualquer forma, nas áreas urbanas também havia circulação das mulheres pelos espaços públicos. Elas iam aos santuários, ao cemitério fazer oferendas aos ancestrais, colhiam frutas e *recolhiam água nas fontes*.

¹²⁸⁵ SÓFOCLES, *Ajax*, v.293.

¹²⁸⁶ EURÍPIDES, *As Troianas*, v.645-656.

¹²⁸⁷ REDFIELD, J.M. *The Locrian Maidens: Love and Death in Greek Italy*. Princeton: Princeton University Press, 2003, p.35.

¹²⁸⁸ SCHEIDEL, W. "The Most Silent Women of Greece and Rome: Rural Labour and Women's Life in the Ancient World", *Greece and Rome*, 42, 2, 1995, p.202-207.

Essas atividades eram momentos de interação com as vizinhas¹²⁸⁹ e de tomarem parte nos assuntos que eram comentados na cidade.

Assim como a água é sólida, líquida e gasosa, a mulher passa por vários estágios de forma bem perceptível: infância, adolescência, idade fértil, velhice. Ela tem a capacidade de conter em si mais de uma pessoa, sendo a patrona da transformação para a cultura helênica¹²⁹⁰: ela tem a possibilidade de carregar outra pessoa dentro de si por nove meses. Já falamos do papel feminino como agente catalisador nos rituais de fertilidade. A água colhida pelas mulheres, nesse sentido, funciona quase como *libação*¹²⁹¹: assim como a chuva nutre a semente dentro da terra, a mulher -ao pegar água nas fontes e poços públicos- assegura que a vida dentro da casa continue. Assim como ela está associada à terra arada, domesticada, que envolve a semente e faz brotar o alimento, em especial o trigo, também a mulher -a casada- tem em si a capacidade de transformar a semente em um novo ser que irá continuar o corpo social. J.M. Redfield explica a questão da seguinte maneira:

As mulheres gregas, em particular, ocupavam-se do casamento e do funeral -o que, juntamente com o parto, eram os grandes ritos de passagem. As mulheres similarmente tinham um típico papel como mediadoras; os homens fazem as regras e as mulheres percebem como fazer delas algo vivido. E ainda assim as mulheres reivindicam e reforçam as regras; *Dike* e *Eunomia* são moças. (...) Mesmo Afrodite podia ser, em Corinto, *poliouchos*, guardiã da cidade. As mulheres podiam ser em alguns aspectos um problema para a sociedade civil, mas sob outro ponto de vista elas se tornaram cruciais para a manutenção de uma ordem cívica¹²⁹².

Hydria e a ânfora são recipientes, coisas que formam, moldam, contêm e seguram a água. Elas são o elemento de cultura diante da força da água, que pode ser destruidora. Ofertando *hydria*, *ânforas* e estatuetas de *hydrophoroi*, reconhece-se o potencial para a cultura e o controle das forças instáveis do universo. Há a criação do equilíbrio entre natureza e civilização. As fontes e poços próximos aos santuários de

¹²⁸⁹ LESSA, F. S. *O Feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004, p.41ff.

¹²⁹⁰ *Idem*, p.25-26.

¹²⁹¹ De acordo com W. Burkert, a libação é concebida como "oferenda bebível", dádiva de alimento. Ele fala que nos mistérios em Elêusis "eram enchidos dois vasos de forma peculiar -talvez com água- e depois entornados, um para o ocidente, outro para o oriente, ao som de gritos dirigidos para o céu: "chove!", e para a terra: "recebe!", em grego um jogo de palavras: h'ye-k'ye". BURKERT, *Religião Grega na Época Arcaica e Clássica...*, p.157-158.

¹²⁹² *Idem*, p.26.

Deméter reforçam essa ideia: é preciso de água para a purificação ritual, para a agricultura¹²⁹³, para a manutenção da casa, para a sobrevivência da cidade. Mas há que se controlar essa força, canalizá-la, ter certeza de que seu potencial seja criador. Também são feitas libações de água aos mortos. Destarte, a água, como condutor universal, liga todas as camadas do cosmo: céu, superfície e mundo subterrâneo, sendo elemento ritual por excelência.

VIII.3. Artigos para Tecelagem

No santuário de Acrocorinto havia um *epinetron* decorado com uma cena de figuras negras de origem ática do século V a.C. Inserimos esse artefato no Catálogo - que já havíamos analisado na dissertação de mestrado¹²⁹⁴ pelos devidos motivos: os pesos e elementos para tear publicados no relatório de Cnossos são referentes ao período minóico¹²⁹⁵ e, apesar de muitos pesos para tecelagem terem sido recuperados nas escavações do *Eleusinion* urbano em Atenas, os mesmos não foram inseridos no catálogo elaborado pelos arqueólogos que o estudaram¹²⁹⁶. O interessante é notar que esses pesos foram achados nos estratos correspondentes ao VI século a.C.¹²⁹⁷, o que, em nossa visão, corrobora o ideário do feminino como mediador da ordem, uma vez que até Pisístratos ter firmado sua posição na tirania a cidade viveu um longo período de *stasis*. Lamentamos não poder ter acesso a esse material não publicado.

A tecelagem era, na Grécia, uma atividade feminina por excelência, vide a confecção do *peplos* para Athená por ocasião das *Panateneias*. Tecer é uma *techné* das mulheres, independentemente do seu status social e Athená é a divindade que preside os saberes técnicos e a política. Como explicita L.P. Vetter, tecer une a família e ao ensinar a tecelagem às mulheres essa deusa conecta a sabedoria política ao espaço doméstico: "(...) como uma resposta aos perigos externos do caos, tecer simboliza a imposição de

¹²⁹³ THOMMEM, *op.cit.*, p.57-58.

¹²⁹⁴ VIRGOLINO, *op.cit.*, p.217

¹²⁹⁵ COLDSTREAM, *op.cit.*, p.122.

¹²⁹⁶ O catálogo é formado por imagens das escavações, inscrições, peças arquitetônicas (como antefixos) e as esculturas. É preciso salientar que mesmo no catálogo o estado dos objetos selecionados é bastante fragmentário. Ver: MILES, *op.cit.*

¹²⁹⁷ *Idem*, p.16-18, 30, 108, 171,

uma harmonia ou unidade particular sobre elementos desordenados ou díspares"¹²⁹⁸. Lisístrata utiliza a tecelagem como metáfora para demonstrar como se pode atingir ordem na cidade¹²⁹⁹. O tecer de Penélope faz com que ela evite uma situação que não deseja: ter que escolher um novo marido¹³⁰⁰, e é ainda um complemento às habilidades do esposo: assim como ele é *polimethis* (astuto), *politropos* (de muitos ardis)¹³⁰¹, ela é por sua vez, sensata (*ekhephron*) e prudente (*periphron*)¹³⁰². Bem como a tecelagem é a união de partes diversas, de fios que formam um todo, o mesmo ocorre na cidade e na composição da família helênica: homem e mulher se unem para perpetuar um *génos*, uma linhagem.

L. H. Pratt chama a atenção para a poesia arcaica, na qual a arte de tecer é equivalente a enganar, como é o caso de Penélope¹³⁰³. Em Homero, as *technai* são sempre comparadas a um truque, uma mentira¹³⁰⁴: Hefestos cria uma rede de metal (ou seja, ele "tece" uma rede) para pegar em flagrante Ares e Afrodite¹³⁰⁵; Athená, a deusa fiandeira, se disfarça para "enredar" Heitor e convencê-lo a enfrentar Aquiles¹³⁰⁶; o cavalo de Tróia é um grande embuste¹³⁰⁷ e Hermes é um deus que prega truques e mente de forma descarada¹³⁰⁸. Como Gell percebe na arte um encanto de tecnologia, algo que contém um "que" de inexplicável, da mesma forma os gregos percebiam as *technai*. A tecelagem e a metalurgia são fabricações, criações. A mentira também¹³⁰⁹ e Pandora, a primeira mulher, é fruto da colaboração de vários deuses, especialmente de Athená, Hefestos, Hermes e Afrodite¹³¹⁰. Isso nos faz pensar também em como nomeamos a sociedade como "tecido social", formada de diversas partes e que também é uma *comunidade imaginada*. Platão compara, no *Político*, a *episteme* do homem público à tecelagem¹³¹¹.

¹²⁹⁸ VETTER, L.P. "Women's Work" as Political Art: Weaving and Dialectical Politics in Homer, Aristophanes, and Plato. Lanham: Lexington, 2005, p.4.

¹²⁹⁹ ARISTÓFANES, *Lisístrata*, v.574-585.

¹³⁰⁰ HOMERO, *Odisseia*, XIX.137-156.

¹³⁰¹ HOMERO, *Odisseia*, I.1, II.173.

¹³⁰² HOMERO, *Odisseia*, IV.111, XIX.325-326.

¹³⁰³ PRATT, L.H. *Lying and Poetry from Homer to Pindar: Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p.69-70.

¹³⁰⁴ *Idem, ibidem*.

¹³⁰⁵ HOMERO, *Odisseia*, VIII.271-366.

¹³⁰⁶ HOMERO, *Iliada*, XXII.225-299.

¹³⁰⁷ HOMERO, *Odisseia*, VIII.494-495.

¹³⁰⁸ HOMERO, *Hino Homérico IV: a Hermes*.

¹³⁰⁹ PRATT, *op.cit.*, p.70.

¹³¹⁰ HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v.60-105.

¹³¹¹ PLATÃO, *Político*, 279a-283a.

Tecer é unir elementos de forma ordenada a fim de elaborar um produto final coerente. A mulher, nesse sentido, não é apenas uma mediadora religiosa: lembremos dos casamentos dos tiranos, no qual a ela é um fator político importante, uma vez que sua posição era relevante para a continuidade social¹³¹². A mulher representava, diz C. Jacqmin, o respeito dos gregos pela tradição e pela moderação. Ela é instrumento de mediação política também¹³¹³.

Assim como as mulheres da família e vizinhas se uniam para fiar e tecer, representando um grupo unido por laços de *philia*, também a cidade -e o homem, como animal político, tem uma natureza que o destina a "viver com os outros"¹³¹⁴ - nos diz Aristóteles; ele deve ter a amizade como um de seus princípios, pois é nela que o *telos* do homem pode ser alcançado. Ter amigos é essencial para a *eudaimonia*¹³¹⁵.

VIII.4. Porco e Moça com Leitão

Escolhemos esse tipo votivo (moça com leitão) porque representa a força que o culto a Deméter e Koré possuía em Gela e também porque mostra que as redes pan-helênicas eram dialéticas: a Sicília não era uma área periférica absorvendo informações culturais da Grécia Balcânica, mas desempenhou um papel ativo na construção do helenismo. M. Sguaitamatti estudou detidamente as estatuetas votivas desse tipo como objeto de sua tese de doutoramento¹³¹⁶, chegando à conclusão que ele se originou em Gela, onde as estatuetas mais antigas foram encontradas, datando da virada do século VI para o V a.C. Acreditamos que essa representação tenha sido apropriada pela tirania Deinomênida no início do século V a.C como forma de promover o culto a Deméter e Koré e, portanto, se propagandear como figuras políticas de prestígio pela Sicília dada sua ligação com as duas deusas. Se no século V a.C esse tipo passa a estar presente em santuários de diversas cidades helenas na Sicília, no século IV e III a.C essas figuras votivas chegam à locais como Corinto, de forma que no santuário de Acrocorinto durante o período helenístico vários fragmentos e peças desse tipo votivo foram

¹³¹² JACQMIN, *op.cit.*, p.20-21.

¹³¹³ SCHMIDT-PANTEL, P. "Histoire de Tyran ou Comment la Cité Grecque Construit ses Marges": *Les marginaux et les exclus de l'histoire, Cahiers de Jussieu*, 5, 1979, p.219.

¹³¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1669b.

¹³¹⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1169b 7-8.

¹³¹⁶ SGUAITAMATTI, *op.cit.*, p.47-54

encontradas. O sucesso desse objeto se deve, segundo M. Sguaitamatti, à grande habilidade dos artesãos em expressar atitudes transitórias nas estatuetas, dando a elas um efeito dinâmico¹³¹⁷.

Os antigos gregos associavam o porco à fertilidade: E. Bevan aponta a diferença entre esse e o javali, sendo o primeiro domesticado e o segundo selvagem, um animal para caça. Porcos eram sacrificados tanto para Deméter e Koré quanto para Ártemis e Poseidon¹³¹⁸, o que nos lembra a demarcação de espaços liminares. Há também o fato da palavra *choiros* (leitão) ser uma "gíria" para a genitália feminina¹³¹⁹. O porco era o animal para sacrifício mais barato e o mais fácil de se criar em grandes quantidades. W. Burkert enfatiza a associação entre o porco e a sexualidade feminina para a cultura grega: o sacrifício do leitão teria um caráter de um sacrifício de uma virgem¹³²⁰, uma alusão ao rapto de Koré e sua ida para o Hades. Assim como os porcos nas *Thesmophoria* são resgatados das *mégara*, o grão que vai à terra brota como alimento¹³²¹, Koré retorna para sua mãe e uma moça quando se casa "morre" para sua antiga vida e se torna parte de uma nova *oikia*. Destarte, o cabelo solto e o fato de estarem portando um leitão faz desse tipo votivo a representação de uma jovem noiva.

Mas como essa imagem demonstra uma identidade de estabilidade e ordem? Koré tencionava, segundo Diodoro Sículo, se tornar uma virgem eterna como Ártemis e Athená¹³²². Contudo, o rapto por Hades figura como o protótipo do casamento. As cerimônias de bodas envolviam um rapto simbólico da noiva. Ao casar-se, a jovem passa pelo rito de passagem que lhe permite acesso à maturidade, ao sexo regulado e reconhecido pela *pólis*, cujo resultado, caso favorável, é a perpetuação da linhagem familiar e do corpo cívico.

¹³¹⁷ *Idem*, p.56.

¹³¹⁸ BEVAN, E. *Representations of Animals in Sanctuaries of Artemis and of Other Olympean Deities*. Tese de Doutorado (PhD). Ediburgo: University of Edinburgh 1985, p.67-73.

¹³¹⁹ ARISTÓFANES, *A Paz*, v.374; ARISTÓFANES, *Arcanenses*, v.781-782.

¹³²⁰ BURKERT, *Homo Necans...*, p.256-259.

¹³²¹ Para Burkert, Koré não representa o grão que vai germinar, e sim o grão estocado durante o verão. BURKERT, *op.cit.*, p.260-261.

¹³²² DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, V.3.4.

VIII.5. *Kourotrophos*: Mulher com Criança

Em Corinto esse tipo de figura votiva não apresenta um padrão fixo, ao contrário do que ocorreu na Sicília¹³²³. Segundo a informação de G.S. Merker, a divulgação das figuras curotróficas ocorrerão em um volume futuro¹³²⁴, de forma que não pudemos incluí-las aqui. Contudo, na Sicília esse tipo votivo é abundante. Vários arqueólogos notam ainda que a figuração de tipo *kourotrophos* exerce influência até hoje na Sicília, especialmente nas representações da Virgem Maria com o Menino Jesus¹³²⁵.

Ao longo do presente trabalho enfatizamos a importância da reprodução legítima para a construção da ideia de estabilidade, preservação da memória e continuidade do corpo social. O trecho da obra de J.M. Redfield reproduzido anteriormente no qual a mulher é colocada como mediadora¹³²⁶ da continuidade social diz muito sobre o papel que desempenhava nos rituais helênicos e porque Deméter e Koré são *Thesmophoroi*, e não um deus masculino. Como já falamos: se Zeus é o cosmo ordenado, Deméter e Koré são aquelas que mostram o que essa ordenação representa: as estações, a agricultura, o ciclo de vida e morte, o "belo nascimento" de crianças que darão continuidade às linhagens da *pólis*. Destarte, interceder às deusas tanto para que se engravidasse quanto para que essa zelasse pela vida das crianças era também bastante evidente: se Hera é rainha e esposa, Deméter é a mãe por excelência. Ela cuida de Demofonte no *Hino Homérico a Deméter*¹³²⁷ e segundo os coríntios a deusa criou Ortópolis para Plemneu, rei de Sicione¹³²⁸. Esses mitos colocam nas mãos da deusa o cuidado de príncipes, os futuros administradores da justiça (*Diké*).

A estabilidade de uma mulher após o casamento só era alcançada após ela ter uma criança, de preferência um menino. N. Demand diz que apenas assim ela passava a ser reconhecida como *gyné*, uma esposa completa¹³²⁹. N. Corvisier estipula que cerca de 10% da população feminina da Grécia Antiga era infértil, contra 3% da masculina. Em

¹³²³ MERKER, *op.cit.*, p.70; KRON, *op.cit.*, p.628-629.

¹³²⁴ MERKER, *op.cit.*, p.71.

¹³²⁵ Por exemplo: BERTESAGO, S.M. "Figurini Fittile da Bitalemi (Gela) e Dalla Malophoros (Selinunte): Appunti per Uno Studio Comparato di Alcune Classi Della Cloroplastica Votiva" In: Antonetti, C. & De Vido, S. *Temí Selinuntini*. Pisa: Edizioni ETS, 2009, p.53-70.

¹³²⁶ Na *Odisseia*, Arete, rainha dos feácios, é verdadeira articuladora política entre Odysseus e Alcinoos. HOMERO, *Odisseia*, Canto VII.

¹³²⁷ HOMERO, *Hino Homérico II: a Deméter*, v.164-254.

¹³²⁸ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, II.5.8.

¹³²⁹ DEMAND, *op.cit.*, p.17.

Epidauro, diz ele, 15.38% dos pedidos eram apelos para cura de infertilidade¹³³⁰. O risco para as mulheres de vivenciarem a vergonha de serem repudiadas pelas famílias de seus esposos e para os homens de não continuar com sua linhagem, passar seus nomes e o de seus antepassados para a *memória* devia causar grande mal estar e uma sensação de ansiedade. Lembremos que Eetion, pai de Cipselos, teria consultado o oráculo de Delfos a fim de saber se sua esposa lhe daria filhos¹³³¹. O *Corpus Hippocraticum* traz em si relatos de testes de fertilidade para mulheres, bem como remédios para a solução de infertilidade¹³³². Aristóteles também contempla as causas da infertilidade em *Da Geração dos Animais*. Para o filósofo, os animais mais quentes, mais fortes e melhores eram mais férteis que os demais. As mulheres, nesse sentido, seriam mais inférteis que o homem por serem "um homem incompleto". Mulheres e animais são, para o estagirita, deformados, incompletos porque não atingiram o potencial maior de um animal: ser um homem¹³³³.

Não apenas a infertilidade era uma possibilidade, mas também a vinda de um filho natimorto e a morte no parto eram realidades cotidianas na Antiguidade. O índice de mortalidade infantil era grande: segundo M. Golden, cerca de 30 a 40% das crianças morriam em seu primeiro ano de vida na Atenas clássica¹³³⁴. A continuidade do tecido social dependia da sobrevivência dessas crianças, da efetividade dos cuidados a elas dedicados nos primeiros anos de vida. Deméter era a deusa que simbolizava esse cuidado e Koré/Perséfone é o símbolo do sucesso do mesmo, uma vez que é a criança que cresce, parte e ganha suas próprias atribuições na comunidade dos deuses.

VIII.6. O Grande Relevo de Elêusis

O Grande Relevo de Elêusis talvez seja uma das oferendas votivas mais famosas desse culto: em uma enorme placa de pedra estão retratados Deméter, Koré/Perséfone e Triptólemos, o herói que, segundo o *Hino Homérico a Deméter*, é o responsável por

¹³³⁰ CORVISIER, J-N. *Santé et Societé en Grèce Ancienne*. Paris: Economica, 1985, p.121, 161-165.

¹³³¹ HERÓDOTO, *Histórias*, V.92.

¹³³² HIPÓCRATES, *Sobre as Doenças das Mulheres*, *passim*; HIPÓCRATES, *Sobre a Esterilidade das Mulheres*, 8.414.

¹³³³ ARISTÓTELES, *Da Geração dos Animais*, 728a.

¹³³⁴ GOLDEN, M. *Children and Childhood in Classical Athens*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990, p.83.

ensinar a agricultura à humanidade. Tal relevo data do período clássico, cerca de 50 anos após a queda da tirania Psistrátida. Sendo uma placa de mais de dois metros de altura, certamente essa estela de mármore ficava em uma posição de grande visibilidade, provocando a admiração daqueles que podiam contemplá-la.

A estela estava, cremos, direta ou indiretamente envolvida com a propaganda ateniense dos mistérios. Em nosso entender, o Grande Relevo, tenha sido doação individual, de um grupo ou talhado a mando da administração do santuário ou dos órgãos políticos da cidade, passava uma mensagem clara: as duas deusas privilegiaram Atenas tanto com a *techné* da agricultura quanto com seus ritos de mistérios. As deusas portadoras da *Themis*, que concatenam a ordem do universo fizeram dessa cidade ponto de partida para a "civilização". Destarte, caberia às demais *póleis* reconhecer a primazia de Atenas como agente de ordem no mundo heleno. Os Psistrátidas, ao mudarem as configurações do santuário e ao estimularem outros gregos a participarem nas cerimônias germinaram o campo fértil do "imperialismo" ateniense de modo ideológico. A democracia continua a construção de uma identidade que vinha sendo trabalhada desde o século VI a.C: a de elevar a cidade ao pan-helenismo.

Considerações Finais da Parte IV

A quarta e última etapa desse trabalho teve como objetivo pensar não apenas como a religião é parte de uma identidade cívica na Grécia Antiga, mas também como essa é um elemento ativo na construção de uma identidade política que abarca mais que a esfera local, que consegue projetar-se de tal forma que as demais comunidades ao redor a reconheçam. Começamos, então, perscrutando a historiografia que contempla a visão da comunidade política na Antiguidade grega como uma comunidade de culto.

Nesse sentido, nos coadunamos à visão de C. Sourvinou-Inwood, uma vez que essa helenista -por considerar que a religião helênica era vivenciada em diferentes níveis- não se afasta de uma abordagem que perceba o elemento religioso em uma lógica de redes de contatos e transmissão de experiências. Deméter, sendo uma deusa que possuía um culto bastante difundido e facilmente reconhecido pelos objetos votivos que a ela eram ofertados -ou seja, possuía uma marca religiosa bem definida- nos parece ser um ponto de partida interessante para contemplar como as identidades eram construídas nesses diferentes níveis, local e pan-helênico.

Tivemos em mente a trajetória do culto da deusa e como os historiadores da religião tentaram explica-lo: teria origem oriental? trácia? cretense? Impossível definir. De sorte que partimos para os elementos que se perpetuaram na tradição através da transmissão escrita. O drama de Deméter e sua filha Koré/Perséfone, bem como as promessas de seus mistérios -uma existência melhor quando já não há mais vida terrena- levaram milhares de pessoas por séculos a se dirigirem à Elêusis para tomarem parte nos *mysteria*. Esse apelo, vemos, começou junto à população da hinterlândia, que honrava a deusa no campo e não se enxergava contemplada nos cultos aristocráticos tradicionais. Assim, o tirano, como *homem providencial*, catalisa esse descontentamento gerado por uma sensação de não pertencimento ao corpo político e traz essas práticas para o espaço urbano, estreitando os laços entre *ásty* e *khôra*.

A fim de perceber esse ideal de união do corpo cívico sob o signo do culto a Deméter e Koré investigamos de forma breve como os poetas arcaicos a retrataram. Depois seguimos perscrutando os ritos a ela dedicados e a materialização dessas relações sociais entre pessoas e a esfera divina da cidade, de modo a conseguirmos

abduzir dos objetos votivos que os fieis lhe dedicavam essas relações e os significados que as pessoas davam a elas.

Restou claro que, para os gregos, um culto feminino representava o potencial transformador. Deméter e Koré são *Thesmophoroi*, "portadoras daquilo que foi posto": dos ciclos de nascimento e morte, das estações do ano, da agricultura e da alimentação devida e, sobretudo, do nascimento de filhos legítimos através do casamento reconhecido pelas linhagens que constroem a *pólis* como um tecido social. A mulher é o elemento mediador por excelência e Deméter e Koré guardam esses limites entre "barbárie" e "civilização", tendo em si um potencial transformador positivo, que dará continuidade à vida da cidade. É essa estabilidade que se busca no culto a Deméter: ela é caracterizada pelo apaziguamento da ansiedade social com a formação de um ciclo, de um ponto de saída que também é de retorno. No momento das festividades a Deméter a comunidade entra nesse tempo cíclico, refundando os laços e reafirmando os valores que permitem a continuidade do corpo social.

O tirano, ao ser um agente catalizador das transformações dessas festas, portando-se como os heróis homéricos ao fundar/refundar cidades, proferir os dizeres de justiça, promover as festas religiosas, dentre outros, tenta alcançar para si essa estabilidade que o tempo do mito concede. E, uma vez que ele é o primeiro homem de sua cidade, elevar-se é elevá-la. Destarte, querendo construir para si uma imagem estável, próxima do Grande Tempo, como diz M. Eliade, o político também instiga -e é instigado pelo corpo social- a projetar uma ideia de estabilidade. Tiranos e *dêmos* tecem juntos novas identidades internas e externas que dialogam com os outros nós nas redes a qual esses elementos estão conectados.

Os objetos ofertados a Deméter e a Koré enfatizam a dualidade feminina e, numa lógica ritual inversa, permitem a elaboração de ideias de ordem e permanência que refletem os significados que o termo *Themis* tinha para os gregos: um mundo ordenado, no qual não se distingue o ponto de partida daquele de chegada.

CONCLUSÃO

Chegamos ao fim. Iniciamos este trabalho com uma discussão sobre como a historiografia da Grécia Antiga trata essa sociedade como equivalente a uma cultura na qual a cidade era a expressão máxima da vida em comunidade. Essa visão coloca a história da Hélade como história de Atenas e de sua chegada à democracia, deixando de lado uma infinidade de outras cidades e outras formas de organização social e política. Nesse ínterim, desenvolveram-se nas últimas décadas críticas a esse modo de lidar com o desenvolvimento histórico dos povos helenos, mas que não contempla a diversidade dos mesmos. Critica-se uma historiografia tradicional sobre a Hélade, mas o olhar sempre recai no mesmo ponto: Atenas. Procurando uma alternativa a essas duas tendências, buscamos através da *Teoria das Redes* pensar as semelhanças e diferenças que fizeram os gregos sentirem-se como uma *comunidade imaginada*, compartilhando noções de passado e presente comuns.

A segunda parte de nossa argumentação começa com uma discussão sobre memória e continuidade para os helenos. Esses não se viam como apartados dos micênicos, mas sim como seus descendentes. As façanhas narradas nos mitos eram entendidas como ocorrências históricas floreadas, mas que constituíam seu passado como um povo iluminado (*hellenes*). Poemas como a *Ilíada* e a *Odisseia* corroboravam com uma identidade que se via como de muita antiguidade, cujas origens estavam num passado glorioso e remoto, mas do qual eles deveriam se orgulhar. Temos, então, que as narrativas míticas são essenciais na construção de uma *memória social* que transmitisse noções de estabilidade e tradição. Ao nos concentrarmos em casos particulares -Atenas, Corinto, Siracusa, Gela e suas metrópoles, Creta e Rodes- vimos a diversidade do mundo helênico e o esforço dessas comunidades para se destacarem umas perante às outras. Notória exceção é Creta, que parece ter se fechado em si mesma a fim de manter a estabilidade do seu corpo social, como demonstra seu dados arqueológicos (ou a escassez deles) nos séculos VII e VI a.C. Esparta adota um militarismo intenso para também alcançar esse fim. O imaginário do século IV a.C verá essas duas regiões como locais exemplares por suas tradições e constância. Gela, a única colônia na qual Creta envolveu-se na fundação, preferiu se ligar aos elementos ródios e sua inserção nas redes pan-helênicas.

Os séculos VII e VI a.C foram caracterizados por *staseis* cuja tentativa de solução se materializou no desenvolvimento de códigos legais, instituições políticas e transformações religiosas. A cidade-estado grega é oriunda do esforço das comunidades em volta do Mediterrâneo em construir para si uma continuidade no tempo objetivando enfrentar essas crises. E um dos motivos delas, aquele que mais salta aos olhos na literatura arcaica é a cultura agonística da aristocracia que, como detentora das prerrogativas políticas e religiosas, envolvia toda a comunidade em suas contendas.

É desse ambiente de intensa competição que surgem figuras como os tiranos e os legisladores. Esse último tenta através da publicização das regras que regulam as instituições sociais contornar a crise. Já os tiranos são homens de origem aristocrática que, dentro da própria cultura agonística de seu grupo social, pretendem elevar sua posição tanto na cidade quanto em contexto pan-helênico ao agir seguindo o modelo heróico das epopeias. Eles não governam sozinhos, mas contam com uma sofisticada rede de apoio formada por casamentos e troca de saberes sobre o governo da *pólis*. Eles buscam ainda se inserir no mundo do mito ao comportarem-se como *oikistai*, "reis ritualísticos", "agentes de justiça" e "mecenas". Para tanto é preciso granjear o apoio do *plêthos*, de forma que a filosofia ateniense clássica os retratará como demagogos.

Temos uma população campesina que nos séculos VII e VI a.C não se vê representada nos cultos do espaço público, muito menos em seus órgãos políticos. Como mostra a poesia de Teógnis, muitas vezes sua presença é tida como uma afronta a algumas facções aristocráticas. O tirano, percebendo essa ruptura no tecido social, age de forma a tentar apaziguar os conflitos dentro da cidade. E uma das ações tomadas para isso é tornar a identidade do camponês presente no espaço público, levando para a *ásty* os cultos caros a esse segmento social, como é o caso do de Dionisos e do de Deméter e Koré.

Ao mesmo tempo em que apresenta traços conservadores, o culto a Deméter e Koré traz consigo possibilidades de abertura e construção de novas identidades sociais por lhe ser intrínsecos os aspectos que os helenos visualizavam como traços da estabilidade social: os ciclos vegetais, o de nascimento e morte, a passagem para vida adulta, o casamento e a reprodução legítima da cidade. As deusas possibilitavam em seus rituais um retorno ao começo, ao tempo do estabelecimento da ordem cósmica, *Themis*. Deméter e Koré eram as responsáveis por essa "janela" que permitia fundar de novo a ordem social.

Quando temos em mente o discurso de Alcibíades por ocasião das negociações da Expedição à Sicília em 415-413 a.C, o amadurecimento dessa identidade fica explícito: os atenienses são ordeiros e superiores, pois sempre habitaram seu território: *autoctones*, portanto. Fica também visível a vontade do aristocrata em se provar um *primus inter pares*, dado o desejo que ele expressa em liderar a expedição, adicionando mais prestígio a seu nome. Os siciliotas, Alcibíades afirma, seriam uma mistura de diversos povos diferentes, uma massa amorfa fácil de conquistar:

Na verdade ali as cidades são povoadas por gente de muitas origens, e os cidadãos facilmente aceitam mudança e adotam novas normas. Por essa razão nenhum deles está armado como estaria para proteger a terra em que nasceu ou a si próprio, nem tem investimentos permanentes para desenvolver a terra de que dispõe, mas aquilo que cada um pensa em obter dos bens públicos, ou por palavras persuasivas ou sedição, isso ele toma, e se não for bem sucedido, vai viver para outra terra.

Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.17.2-3.

Ambas, Atenas e a Sicília, viam-se como helenas, buscaram projetar-se como portadoras de um comportamento exemplar. Em seu esforço por atingir ordem, estabilidade e a sensação de pertencer ao mundo helênico de modo que seu nome ressoasse na boca dos poetas, as cidades gregas -ligadas por redes comerciais e de trocas de informações culturais, falantes da mesma língua e devotas dos mesmos deuses- acabam por guerrear entre si, atingindo uma instabilidade política em grande escala. A Grécia das *póleis* ativas e autônomas é um ponto na história -não são nem 500 anos-, mas suas dinâmicas são de tal modo instigantes para pensarmos nossa política, economia e religiosidade que nos lançamos ao desafio de tentar compreendê-las.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

-Documentação Textual

AESCHYLUS. *Aeschylus Volumes I-II*. Trad. H.A. Sommerstein. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

ANDOCIDES In: *Minor Attic Orators, Volume I: Antiphon. Andocides*. Trad. K.J. Maidment. Cambridge: Loeb Classical Library, 1941.

APOLLODORUS. *The Library of Greek Mythology*. Trad. R. Hard. Oxford: Oxford University Press, 2008.

ARCHILOCUS. In: WEST, M. L. *Greek Lyric Poetry*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

ARQUÍLOCO. In: MARTINS, P. (org.) *Antologia de Poetas Gregos e Latinos*. São Paulo: USP, 2010. Disponível em: http://www.usp.br/iac/Textos/apl_2010.pdf. Último acesso: 15/02/2018.

_____. In: FERREIRA, M.O. "Arquíloco de Paros e o Fr.19 West", *Clássica*, 20, I, 2007, p.125-148.

ARISTOPHANE. *Les Thesmophories – Les Grenouilles*. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

ARISTOPHANES. *IV Volumes*. Trad. J. Henderson. Cambridge: Loeb Classical Library.

ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 2014.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. N.S.Chaves. Bauru: Edipro, 2009.

ATHENAEUS OF NAUCRATIS. *The Deipnosophists*. Trad. C.D. Yonge. Disponível em: <http://www.attalus.org/old/athenaeus.html>. Acesso em 08/01/2018.

BAQUÍLIDES. *Odes e Fragmentos. Tradução do Grego, Introdução e Comentário C.A.M. de Jesus*. Coimbra: Annablume/Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

CICERO. *On the Republic. On the Laws*. Trad. C.W. Keyes. Cambridge: Loeb Classical Library, 1928.

_____. *The Verrine Orations. Volumes I-II*. Trad.L.H.G. Greenwood. Cambridge: Loeb Classical Library, 1935.

CLEMENT OF ALEXANDRIA. *Exhortation to the Greeks*. Trad. G. W. Butterworth. Cambridge: Loeb Classical Library, 1919.

DEMOSTHÈNE. *Plaidoyers Civils*. Trad. L. Gernet. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

DEMOSTHENES. *Private Orations*. Trad.A.T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1939.

DIODORUS SICULUS. *Library of History*. Volumes I-II. Trad. C.H. Oldfather. Cambridge: Loeb Classical Library, 1954.

DIOGENES LAËRTIUS. *Lives of Eminent Philosophers: Volumes I, II*. Trad. R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

DIONYSUS OF HALICARNASSUS. *Roman Antiquities*. Volumes I-VII. Trad. E. Cary. Cambridge: Harvard University Press, 1937-1985.

EURIPIDES. *Trojan Women. Iphigenia among Taurians. Ion*. Trad. D. Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

_____. *Bacchae. Iphigenia at Aulis. Rhesus*. Trad. D. Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

HERÓDOTO. *Histórias*. Livros I-III. Trad. M.A. de O. Silva. Bauru: Edipro, 2015-2016.

HERODOTUS. *The Persian Wars*. Volumes I-IV. Trad. A.D. Godleys. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. e Notas de L.O. Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011.

_____. *Teogonia*. Trad. C. Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HIPPOCRATES. *Hippocrates, Volume X*. Trad. P. Potter. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. F. Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2005.

_____. *Odisseia*. Trad. F. Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2010.

_____. *Hinos Homéricos*, Tradução de Jair Gramacho. Brasília: UnB, 2003.

_____. *Hino Homérico a Deméter*. Edição Bilingue. Tradução de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2009.

ISOCRATES. *Volumes I-III*. Trad. G. Norlin. Cambridge: Harvard University Press, 1928-1945.

LUCIAN. *Volumes IV e VII*. Trad. M.D. Macleod, A.M. Harmon. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

LYCURGUS In: *Attic Minor Orators, Vol.II: Lycurgus. Dinarchus. Demades. Hyperides*. Trad. J.O. Burt. Cambridge: Harvard University Press, 1954.

LYSIAS. *Lysias*. Trad. W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1930.

PAUSANIAS. *Description of Greece*. Trad. W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes. Cambridge: Harvard University Press, 1918.

PHILOSTRATUS. *Lives of the Sophists*. Trad. W.C. Wright. Cambridge: Harvard University Press, 1921.

- PINDAR. *Olympian Odes; Pythian Odes*. Trad. W.H. Race. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- PÍNDARO. *As Odes Olímpicas de Píndaro*. Introdução, Tradução e Notas de G. Onelley e S. Peçanha. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2016.
- PLATÃO. *Banquete, Fédon, Sofista e Político*. Trad. J. C. de Souza, J.Paleikat e J. C. Costa. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- _____. *República*. Trad. A.L.A. de A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- PLATO. *Plato in Twelve Volumes*. Trad. P. Shorey, R.G Bury e W. Lamb. Cambridge, Harvard University Press, 1969.
- PLUTARCH. *Lives*. Vol. I, II, VI. Trad.B. Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1914-1918.
- _____. *Moralia*. Volumes I-X. Cambridge: Harvard University Press, 1927-1961.
- SAFO DE LESBOS. In: PULQUÉRIO, M. "A Alma e o Corpo em Fragmentos de Safo: Traduções e Adaptações", *Máthesis*, 10, 2001, p.155-187.
- SAPPHO. *Greek Lyric: Sappho. Alcaeus*. Trad. D.A. Campbell. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- SEMONIDES. In: *Greek Iambic Poetry*. Ed. D.E. Gerber. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- SEMÔNIDES DE AMORGOS. In: ASSUNÇÃO, T.R. & BRANDÃO, J.L. "Semônides de Amorgos e Mimnermo / Fragmentos", *Ensaios de Literatura e Filologia*, v.4, 1983-84, p. 209-234.
- SOPHOCLES. *Sophocles*. Volumes I-II. Trad. H. Lloyd-Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- SÓLON. In: MAIA, C. A. M. *O Individual e o Coletivo na Poesia de Sólon*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008. 110f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) - Faculdade de Letras/Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, 2008.
- _____. In: LEWIS, J.D. *Solon the Thinker: Political Thought in Archaic Athens*. Londres: Duckworth, 2006.
- STEPHANUS OF BYZANTIUM In: WHITEHEAD, D. (ed.) *From political architecture to Stephanus Byzantius : sources for the ancient Greek polis*. Stuttgart: Verlag, 1994.
- STRABO. *Geography*. Trad. H.L. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1932.
- TEÓGNIS. In: ONELLEY, G.B. *A Ideologia Aristocrática nos Theognidea*. Niterói: Eduff, 2009.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. R.M.R Fernandes e M.G.P. Granwher. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2013.

XENÓFANES. In: SANTORO, F. *Filósofos Épicas 1: Parmênides e Xenófanes. Fragmentos*. Rio de Janeiro: Hexis, 2011.

XENOPHANES. In: *Early Greek Philosophy, Vol. III: Early Ionian Thinkers*. Trad. A. Laks & G. W. Most. Cambridge: Loeb Classical Library, 2016.

XENOPHON. *Hiero. Agesilaus. Constitution of the Lacedaemonians. Ways and Means. Cavalry Commander. Art of Horsemanship. On Hunting. Constitution of the Athenians*. Trad. E.C. Marchand. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

_____. *Hellenica*. Volumes I-II. Trad. C.L. Brownson. Cambridge: Harvard University Press, 1918.

-Documentação Arqueológica

ADAMESTEANU, D. "Rapporti tra Greci ed Indigeni alla Luce delle Nuove Scoperte in Sicilia" In: *Atti del settimo Congresso Internazionale di Archeologia Classica. Roma: "L'Erma" di Bretschneider*, 1961.

_____. "Note di Topografia Siceliota", *Kokalos*, IX, 1963.

ADAMESTEANU, D. & ORLANDINI, P. "Gela - Ritrovimenti Vari", *NSc*, 1956.

_____. "Gela. Nuovi Scavi", *NSc*, 1960.

ANDERSON-STOJANOVIC, V. R. "The Cult of Demeter and Kore at the Isthmus of Corinth" In: HÄGG, R. (ed.). *Peloponnesian Sanctuaries and Cults: Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994. (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, 4)*. Stockholm: Paul Forlag Astroms, 2002.

BACCI, G.M. "Scavi e Ricerche a Avola, Grammichele, Portopalo, Taormina", *Kokalos*, XXX-XXXI, 1984-1985.

BERTESAGO, S.M. "Figurini Fittile da Bitalemi (Gela) e Dalla Malophoros (Selinunte): Appunti per Uno Studio Comparato di Alcune Classi Della Cloroplastica Votiva" In: Antonetti, C. & De Vido, S. *Temi Selinuntini*. Pisa: Edizioni ETS, 2009.

BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987.

BRONEER, O. "The Thesmophorion in Athens", *Hesperia*, 11, 1942, p.-250-274.

CAMP, J.M. *The Archaeology of Athens*. New Haven: Yale University Press, 2001.

CAMP II, J.M. *The Athenian Agora: a Short Guide to the Excavations*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2003.

CAVALLARI, F.S. "Siracusa", *NSc*, 1881.

COLDSTREAM, J.N. *Knossos: The Sanctuary of Demeter*. Atenas: The British School of Archaeology at Athens, 1973.

COLDSTREAM, N.J. & HIGGINS, R.A. "Chapter X: Conclusions: The Cult of Demeter at Knossos" In: COLDSTREAM, J.N. *Knossos: The Sanctuary of Demeter*. Atenas: The British School of Archaeology at Athens, 1973.

CRONKITE, Susan-Marie. *The Sanctuary of Demeter at Mytilene: a Diachronic and Contextual Study*. 1997. 554f. Tese (PhD em Arqueologia) - Institute of Archaeology, University College London, 1997.

COSMOPOULOS, M. "Cult, Continuity, and Social Memory: Mycenaean Eleusis and the Transition to the Early Iron Age", *AJA*, 118, n°3, 2014, p.401-427.

_____. *The Sanctuary of Demeter at Eleusis: The Bronze Age. Volume I*. Atenas: Archaeological Society at Athens, 2014.

Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

DARCQUE, P. "Les Vestiges Mycéniens Découverts sous le Telestérion", *BCH*, 105, 1981, p.593-605.

DE ANGELIS, F. "Archaeology in Sicily: 2001-2005", *AR*, 53, 2006-2007, p.123-190.

DE MIRO, A. "Il Santuario Greco di Località Casalicchio presso Licata. Prime Ricerche" In: *Atti della Seconda Giornata di Studi sull'Archeologia Licatense e della Zona della Basa Valle dell'Himera*. Licata 19 Gennaio 1985, Palermo 1986.

DE MIRO, E. "Topografia Archeologica" In: CARRATELLI, G.P. (org.) *Sikanie: Storia e Civiltà della Sicilia Greca*. Milão: Credito Italiano Edizione, 1985.

DEMETRIOU, A. 1989. *Cypro-Aegean Relations in the Early Iron Age. Studies in Mediterranean Archaeology* 83. Göteborg: Paul Åströms Förlag. 1989.

DEVRIES, K. "Eight-Century Corinthian Pottery: Evidence for the Dates of Greek Settlement in the West" In: BOOKIDIS, N. & WILLIAMS II, C.K. *Corinth, XX: Corinth, the Centenary: 1896-1996*. Athens: The American School of Classical Studies at Athens, 2003.

DUBBINI, R. *Dei Nello Spazio Degli Uomini: I Culti dell'agora e la Construzione di Corinto Arcaica*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2011.

ERICKSON, B. "Mind the Gap: Knossos and Cretan Archaeology of the 6th Century" In: PILZ, O. & SEELENTAG, G. *Cultural Practices and Material Culture in Archaic and Classical Crete*. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

FOWLER, H.N. "Corinth and the Corinthia" In: FOWLER, H.N. & STILLWELL, R. (ed.) *Corinth, Volume I: Introduction. Topography. Architecture*. Cambridge: The American School of Classical Studies at Athens/Harvard University Press, 1932.

FRASCA, M. "È Anonima la Città Siculo-greca di Monte San Mauro di Caltagirone?", *La Parola del Passato*, LII, fascicolo IV-VI (CCXCV-VII), 1997.

GENTILI, G.V. "Piazza Armerina (Enna). Le Anonime Città di Montagna di Marzo e Monte Navone. Testimonianze Archeologique", *NSc*, 1969.

_____. "Incunaboli Coroplastici di Stili Ionico dalla Nesos Siracusana i Loro Inquadramento nella Scuola Plastica Arcaica di Syrakosai", *BdA*, V, 1973, p.3-8.

GRAS, M. "Gélon et les Temples de Sicile après la Baraille d'Himère", *Annali del Dipartimento di Studi del Mondo Classico. Sez. di Archeologia e Storia Antica*, XII, 1990.

HAKULIN, L. *Metals in LBA Minoan and Mycenaean Societies on Crete: a Quantitative Approach*. Tese de Doutorado. Helsinki: Unigrafia Oy Yliopistopaino, 2013.

KRON, U. "Frauenfeste in Demeterheiligtumern: Das Thesmophorion von Bitalemi. Eine archaeologische Fallstudie", *AA*, 4, 1992, p.609-650.

MARKETOU, T. "Excavations at Trianda (Ialysos) on Rhodes: New Evidente for the Late Bronze Age I Period", *Rediconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 9, 1998.

MILES, M. M. *The Athenian Agora, vol.XXXI: The City Eleusinion*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1998; MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic, and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000.

MUSSINANO, L. "Montagna di Marzo. Relazione Preliminare", *CronA*, V, 1966, p.64-66.

ORLANDINI, P. "Omphake e Maktorion", *Kokalos*, VII, 1961

_____. "L'espansione di Gela nella Sicilia Centro-meridionale", *Kokalos*, VIII, 1962, p.

_____. "Gela: Topografia dei santuari e documentazione archeologica dei culti.", *RIA*, 15, 1968, p.20-66.

_____. "Pinthias (Licata)" In: STILLWELL, R. & MACDONALD, M.M. (ed.) *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic, and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000.

MERSCH, A. "Urbanization of The Attic Countryside From The Late 8th Century to the 6th Century BC" In: ANDERSEN *et al.* (ed.) *Urbanization in the Mediterranean in the 9th to 6th Centuries BC*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1997.

MILES, M. M. *The Athenian Agora, vol.XXXI: The City Eleusinion*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1998.

ORSI, P. "L'Heroon di Antifemo", *NSc*, 1900, p.272-277.

ORSI, P. "Relazione Preliminare sulle Scoperte Archeologique Avvenute nem Sud-est della Sicilia nel Biennio metà 1905 metà 1907", *NSc*, 1907.

PAYNE, H. *Perachora I: The Sanctuaries of Hera Akraia and Limenia*. Oxford: Claredon Press, 1940.

PELAGATTI, P. "L'attività della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Orientale", *Kokalos*, XXII-XXIII, 1976-1977.

PEMBERTON, Elizabeth G. *Corinth, Volume XVIII, part I: The Sanctuary of Demeter and Kore – The Greek Pottery*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens 1989.

RIZZA, G. "La Necropoli di Butera e i Rapporti fra Sicilia e Creta in Età Protoarcaica", *Kokalos*, XXX-XXXI, Tomo I, 1984-85, p.65-70.

RUTTER, J.B. "Corinth and the Corinthia in the Second Millennium B.C.: Old Approaches, New Problems" In: BOOKIDIS, N. & WILLIAMS II, C.K. *Corinth, XX: Corinth, the Centenary: 1896-1996*. Athens: The American School of Classical Studies at Athens, 2003.

SAINT-PIERRE, C. *Les Offrandes Orientales dans les Sanctuaires du Monde Grec à l'Époque Archaique. Volume I: Texte*. Paris: Paris 1-Sorbonne, 2005.

SAKELLARAKI, I. & OLIVIER, J-P. "Un Vase en Pierre avec Inscription en Linéaire A du Sanctuaire de Sommet Minoen de Cythère", *BCH*, 118, 1994, p.343-351.

SAVARINO, G. *Siracusa: Archeologia e Cultura di una Città Antica*, vol. I-II. 2010/2011. 689f. Tese (Doutorado em Arqueologia), Università Degli Studi di Roma "La Sapienza", Roma, 2010/2011.

SQUAITAMATTI, M. *L'Offrante de Porcet dans la Coroplathie Geléenne. Étude Typologique*. Mainz: Von Zabern, 1984.

THOMPSON, H.A. & WYCHERLEY, R.E. *The Athenian Agora, Volume XIV: The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1972.

TINÈ, S. "Scavi nella Grotta della Chiusazza", *Bullettino di Paleontologia*, LXXIV, 1965.

VERONESE, F. *Lo Spazio e la Dimensione del Sacro: Santuari Greci e Territorio nella Sicilia Arcaica*. Pádua: Esedra, 2006.

VOZA, G. "Intervento", *Kokalos*, XIV-XV, 1968-1969.

_____. "L'attività della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Orientale", *Kokalos*, XXII-XXIII, vol.II, 1976-77, p.551-586.

WHITLEY, J. *The Archaeology of Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

-Bibliografia Instrumental e Específica

ACKERMAN, R. *The Myth and Ritual School: J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. Londres: Routledge, 1991.

ADAMESTEANU, D. "Sicilia" In: EGGERS, H.J. & COARELLI, F. (org.) *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale. Vol. VII*. Roma: Istituto Della Enciclopedia Italiana 1966.

- ALCOCK, S. "Alphabet Soup in the Mediterranean Basin: The Emergence of the Mediterranean Serial" In: HARRIS, W.V. (ed.) *Rethinking the Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- ALCOCK, S.E. "Pausanias and the Polis: Use and Abuse" In: *CPCActs 2*,
- HUTTON, W. *Describing Greece: Landscape and Literature in the Perieges of Pausanias*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- AL-MAINI, D. "The Political Cosmology of the Homeric Hymn to Demeter", *JIES*, n.37 , 2009.
- AMANDRY, P. "Propos Sur l'Oracle de Delphes", *Journal des Savantes*, 1997.
- AMEMYIA, T. *Economy and Economics of Ancient Greece*. Londres: Routledge, 2007.
- ANDERSON, B. *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a Origem e a Difusão do Nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDERSON, D.E. *The Masks of Dionysos: A Commentary on Plato's Symposium*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- ANDERSON, G. *The Athenian Experiment: Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 a.C.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2003.
- _____. "Before *Turannoi* Were Tyrants: Rethinking a Chapter of Early Greek History", *ClAnt*, vol.24, n.2, 2005.
- ANDRADE, M.M. *A Vida Comum: Espaço, Cotidiano e Cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- ANDREWES, A. *The Greek Tyrants*. Nova Iorque: Harper Torchbooks, 1963.
- ANTONACCIO, C. "Networking the Middle Ground? The Greek Diaspora Tenth to Fifth Century BC", *ARC*, vol.28, 1, 2013, p.237-251.
- ARCHIBALD, Z.H. "Space, Hierarchy, and Community in Archaic and Classical Macedonia, Thessaly, and Thrace" In: BROCK, R. & HODKINSON, S. (eds.) *Alternatives to Athens: Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- ÁRNASON, J.P. & MURPHY, P. (eds.) *Agon, Logos, Polis: The Greek Achievement and Its Aftermath*. Stuttgart: Steiner, 2001.
- ASHERI, D. *Distribuzioni di Terre nell'Antica Grecia*. Turim: Memorie dell'Accademia delle Scienze, 1966.
- AUBET, M.E. *The Phoenicians and the West: Politics, Colonies, and Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- AUSTIN, M. & VIDAL-NAQUET, P. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1986.

- AVERETT, E.W. *Dedications in Clay: Terracota Figurines in Early Iron Age Greece (c.1100-700 BCE)*. Tese de Doutorado. Columbia: University of Missouri-Columbia, 2007.
- BALL, T. *Reappraising Political Theory: Revisionist Studies in the History of Political Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- BALLOT, R.K. *Greed and Injustice in Classical Athens*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- _____. *Greek Political Thought*. Londres: Blackwell, 2006.
- BONANNO, D. *Hierone, il Dinomenide. Storia e Rappresentazione*. Pisa, Roma: Fabrizio Serra Editore, 2010.
- BARBANERA, M. "Butera" In: *Enciclopedia dell'Arte Antica*. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/butera_res-f3b74955-66b3-11e1-b491-d5ce3506d72e_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Antica%29/ Último acesso: 07/01/2018.
- BARRON, J.P. & EASTERLING, P.E. "Elegy and Iambus" In: EASTERLING, P.E. & KENNEY, E.J. *The Cambridge History of Classical Literature, I: Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 [1985].
- BARTHES, R. *Mythologies*. Londres: Paladin, 1972.
- BAURAIN, C. *Les Grecs et la Méditerranée Orientale: Des "Siècles Obscurs" à la Fin de l'Époque Archaique*. Paris: PUF, 1997.
- BENSON, H.H. (org). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- BERGER, S. *Revolution and Society in Greek Sicily and Southern Italy*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992.
- BERNAL, M. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Culture. Vol. I*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.
- BERNAL, M. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Culture. Vol. II*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1991.
- BERNABÒ BREA, L. *Sicilia*. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.
- _____. "Pantalica" In: PELAGATTI, P. & VOZA, G. (org) *Archeologia Nella Sicilia Sud-orientale*. Nápoles: Centre Jean Bérard, 1973.
- BERRANGER, D. *Recherches sur l'Histoire et la Prosographie de Paros l'Époque Archaique*. Clermont-Ferrand: Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Blaise-Pascal, 1992.
- BERTRAND, J-M. *Cités et Royaumes du Monde Grec: Espace et Politique*. Paris: Hachette, 1992.
- BEVAN, E. *Representations of Animals in Sanctuaries of Artemis and of Other Olympean Deities*. Tese de Doutorado (PhD). Edinburgo: University of Edinburgh 1985.

- BINTLIFF, J. *The Complete Archaeology of Greece: From Hunter-Gatherers to the 20th Century AD*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012.
- BOARDMAN, J. "Herakles, Peisistratos and Sons", *Revue Archéologique*, 1, 1972.
- BOARDMAN, J. *Greeks Overseas: Their Earlier Colonies and Trade*. Londres: Thames & Hudson, 1999.
- BOEDECKER, D. "The View from Eleusis: Demeter in the Persian Wars" In: BRIDGES, E.; HALL, E. & RHODES, P.J. (eds.) *Cultural Responses to the Persian Wars: Antiquity to the Third Millennium*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- BOESCHE, R. *Theories of Tyranny From Plato to Arendt*. University Park: The Pennsylvania State University, 1996.
- BLOCH, M. *Apologia da História ou o Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BRAUDEL, F. *Memory and the Mediterranean*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 2001.
- BRESSON, A. "Les Cités Grecques et Leurs *Emporia*" In: BRESSON, A. & ROUILLARD, P. *L'Emporion*. Paris: 1993.
- BRESSON, A. *The Making of the Ancient Greek Economy: Institutions, Markets, and the Growth in the City States*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- BUDIN, S.L. *The Ancient Greeks: New Perspectives*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004.
- BURCKHARDT, J. *The Greeks and Greek Civilization*. Nova Iorque: St. Martin's Griffin, 1998.
- BURFORD, A. *Land and Labor in the Greek World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- BURKE, P. *A Escola dos Annales (1929-1989): A Revolução Francesa da Historiografia*. São Paulo: Unesp, 1997.
- _____. *O Que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BURKERT, W. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- _____. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- _____. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1993.
- _____. "Greek Poleis and Civic Cults: Some Further Thoughts" In: HANSEN, M.H. & RAAFLAUB, K. (eds.) *Studies in the Ancient Polis*. Stuttgart: Verlag, 1995.
- _____. "Lydia Between East and West or How to Date the Trojan War: a Study in Herodotus" In: CARTER, J.B. & MORRIS, S.P. (eds.) *The Ages of Homer: a Tribute to Emily Townsend Vermule*. Austin: The University of Texas Press, 1998.

- CAIRNS, D.L. "Hybris, Dishonour, and Thinking Big", *JHS*, Vol. 116, 1996, p.1-32.
- CALAME, C. "The *Homeric Hymn* as Poetic Offerings: Musical and Ritual Relationships with the Gods" In: FAULKNER, A. (ed.) *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- CANDAU, J. J. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2016.
- CARDOSO, C. F. S. & VAINFAS, R. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- _____. *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 2011.
- CARTLEDGE, P. "The Economy (Economies) of Ancient Greece" In: SCHEIDEL, W. & VON REDEN, S. (org) *The Ancient Economy*. Londres: Routledge, 2002.
- CARTLEDGE, P. *Ancient Greece: A History in Eleven Cities*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- _____. *Ancient Greek Political Thought in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- CASTELLS, M. *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. I. Oxford: Wiley-Blackwell, 1996.
- _____. "Informationalism, Networks, and the Network Society: a Theoretical Blueprint" In: CASTELLS, M. (ed.) *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective*. Cheltenham: Edward Elgar, 2004.
- _____. "Nothing new under the sun?" In: LABIANCA, Ø.S. & SCHAM, S.A. (eds.) *Connectivity in Antiquity: Globalization as Long-term historical Process*. Londres: Equinox, 2006.
- CASTORIADIS, C. *Sobre o Político de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004.
- CASTLEDEN, R. *Minoans: Life in Bronze Age Crete*. Londres: Rutledge, 1993.
- CAVANAUGH, M. B. *Eleusis and Athens: Documents in Finance, Religion and Politics in the Fifth Century B.C*. Atlanta: Scholars Press, 1996.
- CHANLOTIS, A. *Ancient Crete: Oxford Bibliographies Online Research Guide*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Tome I. Paris: Klincksieck, 1968.
- CHARTIER, R. *História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Lisboa: Difusão, 1988.
- CHLUP, R. "The Semantics of Fertility: Levels of Meaning in the *Thesmophoria*" *Kernos*, 20, 2007, p.69-95.
- CLINTON, K. *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*. Filadélfia: The American Philosophical Society, 1974.

_____. "The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis" In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. (eds) *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005.

_____. "The *Thesmophorion* in Central Athens and Celebration of the *Thesmophoria* in Attica" In: HÄGG, R. (org.) *The Role of Religion in the Early Polis*. Estocolmo: Swedish Institute at Athens, 1996.

COLDSTREAM, N. *Geometric Greece: 900-700 BC*. Londres: Routledge, 2003.

DE ANGELIS, F. *Archaic and Classical Sicily: a Social and Economic History*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

COLE, S. G. "Demeter in the Greek City and its Countryside". In: BUXTON, R. (org.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. *Landscapes, Gender, and Ritual Space: the Ancient Greek Experience*. Berkeley: University of California Press, 2004.

COLEMAN, W. & SAJED, A. *Fifty Key Thinkers on Globalization*. Nova Iorque: Routledge, 2013.

COLOMBANI, M.C. *Hesíodo. Teogonía: Una Introducción Crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor, 2005.

COMOTTI, G. *Music in Greek and Roman Culture*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.

CONCANNON, C. & MAZUREK, L.A. *Across the Corrupting Sea: Post-Braudelian Approaches to the Ancient Eastern Mediterranean*. Londres: Routledge, 2016.

CONDILO, C.S. *Heródoto, as Tiránias e o Pensamento Político nas Histórias*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2010.

CONNOR, W.R. 'Tyrannis Polis'. In: D'ARMS, J. H. & EADIE, J.W. *Ancient and Modern: Essays in Honor of Gerald F. Else*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1977.

CONSTANTAKOPOULOU, C. "Proud to be an Islander: Island Identity in Multi-Polis Islands in the Classical and Hellenistic Aegean", *Mediterranean Historical Review*, vol.20, n.1, 2005.

_____. "Regional Religious Groups, Amphictionies, and Other Leagues" In: EDINOW, E. & KINDT, J. *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

CORDANO, F. "Fondazioni Repubblicane e Fondazioni Tiranniche Nella Sicilia del V Sec. A.C." In: REDDÉ, M. et al (ed.) *La Naissance de la Ville dans l'Antiquité*. Paris: De Boccard, 2003.

CORVISIER, J-N. *Santé et Société en Grèce Ancienne*. Paris: Economica, 1985.

CORVISIER, N. *Les Grecs à l'Époque Archaique (milieu du IXe siècle à 478 av. J.-C.)*. Paris: Ellipses, 1996.

COULANGES, F. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

COULIÉ, A. *La Céramique Grecque aux Époques Géométrique et Orientalisante. Volume I: XI^e-VI^e Siècle av. J.-C.* Paris: Picard & Epona, 2013.

CRANE, G. *Thucydides and the Ancient Simplicity: The Limits of Political Realism.* Berkeley: University of California Press, 1998.

CSAPO, E. "The Men who Built the Theatres: Theatropolai, Theatronai, and Arkhitektones" In: WILSON, P. (ed.) *The Greek Theatre and Festivals: Documentary Studies.* Oxford: Oxford University Press, 2007.

CURRIE, B. *Pindar and the Cult of Heroes.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

DARNTON, R. *O Grande Massacre de Gatos e Outros Episódios da História Cultural Francesa.* São Paulo: Graal, 2011.

DAVIES, J. "The Gortyn Laws" In: GAGARIN, M. & COHEN, D. (ed.) *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

DE ANGELIS, F. *Archaic and Classical Sicily: a Social and Economic History.* Oxford: Oxford University Press, 2016.

DE CERTEAU, M. *A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de Fazer.* Petrópolis: Vozes, 2008.

DE POLIGNAC, F. *La Naissance de la Cité Grecque.* Paris: La Découverte, 1996.

_____. "Mediation, Competition, and Sovereignty: The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece" In: ALCOCK, S. E. & OSBORNE, R. *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece.* Oxford: Clarendon Press, 2001.

DEGER-JALKOTZY, S. & LEMOS, I.S. (eds.) *Ancient Greece: from the Mycenaean Palaces to the Age of Homer.* Edimburgo: Edinburgh University Press, 2006.

DEMAND, N. *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004.

_____. *The Mediterranean Context of Early Greek History.* Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.

DETIENNE, M. "Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice" In: VERNANT, J-P. & DETIENNE, M. *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks.* Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

DETIENNE, M. *The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology.* Princeton: Princeton University Press, 1994.

_____. *Apollon le Couteau à la Main. Une Approche Expérimentale du Polythéisme Grec.* Paris: Gallimard, 1998.

DEWALD, C. "Form and Content: The Question of Tyranny in Herodotus" In: MORGAN, K.A. *Popular Tyranny.* Austin: University of Texas Press, 2003.

DIETRICH, B.C. "Demeter, Erinys, Artemis", *Hermes*, 90, Bd., H. 2, 1962, p.129-148.

_____. *The Origins of Greek Religion.* Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1974.

- DILLON, M. *Girls and Women in Classical Greek Religion*. Abingdon: Routledge, 2002.
- DOHERTY, L.E. *Siren Songs: Gender, Audiences, and Narrators in the Odyssey*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.
- DONLAN, W. "The Relations of Power in the Pre-State and Early State Polities" In: MITCHELL, L.G. & RHODES, P.J.(eds.) *The Development of the Polis in Archaic Greece*. Londres: Routledge, 1997.
- DOSSE, F. *History of Structuralism, Volume II: The Sign Sets, 1967-Present*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- DOUGHERTY, C. *The Poetics of Colonization: From City to Text in Archaic Greece*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- DOUGHERTY, C. "Interpreting Myth" In: ERSKINE, A. *A Companion to Ancient History*. Londres: Blackwell, 2009.
- DUNBABIN, T.J. "The Early History of Corinth", *JHS*, 68, 1948, p.59-69.
- DUNBABIN, T.J. *The Western Greeks*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1948.
- DUPLOY, A. *Le Prestige des Élités: Recherches sur les Modes de Reconnaissance Sociale en Grèce Entre les Xe et Ve Siècles Avant J.-C.* Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- DUPLOY, A.; MARIAUD, O. & POLIGNAC, F. Sociétés Grecques du VII Siècle. In: ÉTIENNE, Roland. *La Méditerranée au VII Siècle av. J.-C.: Essais d'Analyses Archéologiques*. Paris: De Boccard, 2010.
- EDINOW, E. "Networks and Narratives: a Model for Ancient Greek Religion", *Kernos*, 24, 2011, p.9-38.
- ELIADE, M. "Time and Eternity in Indian Thought" In: CAMPBELL, J. *Man and Time: Papers From the Eranos Yearbooks*. Londres: Routledge/Kegan Paul, 1958.
- ÉTIENNE, R. (dir.) *La Méditerranée au VIIe Siècle av.J.-C.: Essais d'Analyses Archéologiques*. Paris: De Boccard, 2010.
- ÉTIENNE, R.; MÜLLER, C. & PROST, Y. *Archeologie Historique de la Grèce Antique*. Paris: Ellipses Marketing, 2000.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. "Religion and the Anthropologists" In: EVANS-PRITCHARD, E. E. *Essays in Social Anthopology*. Londres: Faber and Faber, 1962.
- EVANS, Richard. *Ancient Syracuse: From Foundation to Fourth Century BC*. Londres: Routledge, 2016.
- FAULKNER, A. "Introduction. Modern Scholarship on the *Homeric Hymns*: Foundational Issues" In: FAULKNER, A. (ed.) *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- FELTON, D. "The Dead" In: OGDEN, D. (ed.) *A Companion to Greek Religion*. Chichester: Blackwell, 2010.

- FIELDS, N. *Mycenaean Citadels c.1350-1200 BC*. Oxford: Osprey, 2004.
- FIGUEIRA, T. & NAGY, G. (eds.) *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985.
- FINLEY, M. *Early Greece: The Bronze and Archaic Ages*. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 1970.
- _____. *O Mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- _____. *A Política no Mundo Antigo*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- _____. *Ancient History: Evidence and Models*. Nova Iorque: Viking Press, 1986.
- _____. *Democracia Antiga e Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *La Sicile Antique: des Origines à l'Époque Byzantine*. Paris: Macula, 1997.
- _____. *O Legado da Grécia: Uma Nova Avaliação*. Brasília: UnB, 1998.
- _____. *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- FINKELBERG, M. "Timé and Areté in Homer", *CQ*, Vol.48, n.1, 1998, p.14-28.
- FLESTED-JENSEN, P.; NIELSEN, T.H. & RUBINSTEIN, L. (ed.) *Polis & Politics: Studies in Ancient Greek History Presented to Mogens Herman Hansen on his Sixtieth Birthday, August 20, 2000*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2000.
- FOLEY, H.P. "Interpretative Essay on the Homeric Hymn to Demeter" In: HOMER, *The Homeric Hymn to Demeter*.
- _____. "Background: The Eleusinian Mysteries and Women's Rites for Demeter" In: HOMER, *The Homeric Hymn to Demeter*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- _____. "Preface and Acknowledgments" In: HOMER, *The Homeric Hymn to Demeter*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- FORDSYKE, S. "Athenian Democratic Ideology and Herodotus' *Histories*", *AJP*, vol.122, n.3, 2001, p.
- FORDSYKE, S. *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- FORNIS, C. *Estabilidad y Conflicto Civil en la Guerra del Peloponeso*. Oxford: Archaeopress, 1999.
- FOUCART, P. *Les Mystères d'Éleusis*. Paris: Auguste Picard, 1914.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2: o Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

- FOUCHARD, A. *Aristocratie et Démocratie: Idéologies et Sociétés en Grèce Ancienne*. Paris: Les Belles Lettres/Annales Littéraires de L'Université de Franche-Comte, 1997.
- FOXHALL, L. "Women's Rituals and Men's Work" In: HAWLEY, R. & LEVICK, B. *Women in Antiquity: New Assessments*. Londres: Routledge, 1995.
- FREDAL, J. *Rhetorical Actions in Ancient Athens: Persuasive Artistry from Solon to Demosthenes*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2006.
- GABRECHT, A.P. *A Representação do Espaço na Odisseia: Definindo Isotopias, Heterotopias e Utopias na Grécia Antiga (Séculos X-VIII a.C)*. 2014. 256f. Tese (Doutorado em Letras) - Centro de Ciências Humanas e Naturais, Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.
- GABRIELSEN, V. "Brotherhoods of Faith and Provident Planning: The Non-Public Associations of the Greek World", *MHR*, 22, 2007, p.183-2010.
- GAGARIN, M. *Early Greek Law*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- _____. *Writing Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- GAGARIN, M. & WOODRUFF, P. *Greek Political Thought From Homer to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- GAINGNEROT-DRIESSEN, F. "Introduction" In: GAINGNEROT-DRIESSEN, F. & DRIESSEN, J. (ed.). *Cretan Cities: Formation and Transformation*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2014.
- GALANAKIS, Y. "Perati in Attica" In: *The Encyclopedia of Ancient History*. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444338386.wbeah02144/full>. Último acesso: 17/11/2017.
- GALLIA, A.B. "The Republication of Dracos's Law on Homicide", *CQ*, 54, 2, 2004, p.451-460.
- GALLUCCI, G.M. *Plato and Freud: Statemen of the Soul*. Bloomington: Xlibris Corporation, 2001.
- GARLAND, Y. "O Homem e a Guerra" in: VERNANT, J-P. (dir.) *O Homem Grego*. Lisboa: Presença, 1994.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2003.
- GELL, A. *Art and Agency: an Anthropological Theory*. Oxford: Claredon Press, 1998.
- _____. "A Tecnologia do Encanto e o Encanto da Tecnologia", *Concinnitas*, Rio de Janeiro, ano 6, volume I, nº8, 2005, p.40-63.
- GERNET, L. "La Légende Héroïque" In: GERNET, L. & BOULANGER, A. *Le Génie Grec dans la Religion*. Paris: Albin Michel, 1970.
- _____. "Mariage des Tyrans" In: GERNET, L. *Droit et Institutions en Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982.

- _____. *Recherches sur le Développement de la Pensée Juridique en Grèce Ancienne*. Paris: Albin Michel, 2001.
- GIESECKE, A.L. *The Epic City. Urbanism, Utopia and the Garden in Ancient Greece and Rome*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- GLUCKMAN, Max. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. Londres: Routledge, 2004.
- GOLDEN, M. "Male Chauvinists and Pigs", *Echos du monde Classique/Classical Views*, 32, n.s. 7, 1988, p.1-12.
- GOLDEN, M. *Children and Childhood in Classical Athens*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- GORMAN, V.B. *Miletos, the Ornament of Ionia: A History of the City to 400 B.C.E.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001.
- GOULD, J. "On making Sense of Greek Religion" In: EASTERLING, P.E. & MUIR, J.V. *Greek Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- GRAHAM, A.J. *Collected Papers on Greek Colonization*. Leiden: Brill, 2001.
- GRANT, M. *The Rise of the Greeks*. Londres: Weidenfeld & Nicholson, 1987.
- GRAS, M. "Pour une Méditerranée des Emporia" In: ROUILLARD, P. & BRESSON, A. (ed.) *L'Emporion*. Paris: De Boccard, 1993.
- _____. *La Méditerranée Archaique*. Paris: Armand Colin, 1995.
- _____. *Les Grecs et la Méditerranée Orientale: des "Siècles Obscurs" à la Fin de la Époque Archaique*. Paris: PUF, 1997.
- GREENEWALT JR., C.H. "Sardis: A First Millenium B.C.E. Capital in Western Anatolia" In: MCMAHON, G. & STEADMAN, S. *The Oxford Handbook of Ancient Anatolia*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- GRIMAL, P. *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Barcelona: Paidós, 2008
- _____. *Mitologia Grega*. Porto Alegre: LP&M, 2013.
- GUARINELLO, N. *História Antiga*. São Paulo: 2013.
- GUETTEL COLE, S. "Demeter in the Ancient City and its Contryside" In: ALCOCK, S. E. & OSBORNE, R. *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- GULDAGER BILDE, P. & STOLBA, V.F. (eds.) *Surveying the Greek Chora: the Black Sea Region in a Comparative Perspective*. Arrhus: Aarhus University Press, 2006.
- HALL, E. *Introducing the Ancient Greeks: From Bronze Age Seafarers to Navigators of Western Mind*. Nova Iorque: W.W. Norton, 2014.
- HALL, J. M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*. Chicago: The Chicago University Press, 2002.

_____. "How 'Greek' Were the Early Western Greeks?" In: LOMAS, K. (ed.) *Greek Identity in the Western Mediterranean*. Leiden: Brill, 2004.

_____. *A History of the Archaic Greek World, ca.1200-479 BCE*. Londres: Blackwell, 2007.

_____. "Polis, Community and Ethnic Identity" In: SHAPIRO, H. A. *Cambridge Companion to Archaic Greece*. Cambridge University Press, 2007.

_____. "Early Greek Settlement in the West: the Limits of Colonialism" In: BOSHER, K. (ed.) *Theater Outside Athens: Drama in Greek Sicily and South Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

HANSEN, M.H. *La Démocratie Athénienne a l'Époque de Démosthène*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

_____. *A Comparative Study of Thirty City-state Cultures: An Investigation Conducted by The Copenhagen Polis Centre*. Copenhagen: Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2000.

_____. "Introduction" In: HANSEN, M.H. & NIELSEN, T.H. (ed.) *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. *Polis: an Introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

_____. *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. "Was Sparta a Normal or an Exceptional Polis?" In: HODKINSON, S.(ed.) *Sparta: Comparative Approaches*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009.

HANSEN, M.H. & NIELSEN, T.H. (ed.) *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

HARREL, S.E. "Marvelous *Andraia*: Politics, Geography, and Ethnicity in Herodotus' *Histories*" In: ROSEN, R.M. & SLUITER, I. *Andraia: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*. Leiden: Brill, 2003.

HARRIS, W.V. "Preface" In: HARRIS, W.V. (ed.) *Rethinking the Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

_____. "The Mediterranean and Ancient History" In: HARRIS, W.V. (ed.) *Rethinking the Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HARTE, V. & LANE, M. "Introduction" In: HARTE, V. & LANE, M. (eds.) *Politeia in Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

HARTOG, F. *Memórias de Ulisses: Narrativas Sobre a Fronteira na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

- HERMAN, G. *Ritualised Friendship and the Greek City*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- HINZ, V. *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*. Wiesbaden: Reichert, 1998.
- HIRATA, E.F.V. *Arqueologia, Religião e Poder Político no Ocidente Grego*. Tese de Livre-Docência. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2010.
- HODGE, T. "The Labrys: Why Was the Double Axe Double?", *AJA*, 89, nº2, 1985.
- HOLLOWAY, R. *Italy and the Aegean, 3000-700 BC*. Louvain-la-Neuve: Institut supérieur d'archéologie et d'histoire de l'art, Collège Erasme, - Publications d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université Catholique de Louvain, 1981.
- HOOVER, J.T. *Mycenean Greece*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1976.
- HOPPER, R.J. *Trade and Industry in Classical Greece*. Londres: Thames & Hudson, 1979.
- HORDEN, P. & PURCELL, N. *The Corrupting Sea: a Study of Mediterranean History*. Oxford: Blackwell, 2000.
- _____. "Four Years of Corruption: a Response to Critics" In: HARRIS, W.V. (ed.) *Rethinking the Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- _____. "The Mediterranean and the New Thassalogy", *The American Historical Review*, Volume 111, Issue 3, 2006.
- HORNBLLOWER, S. *The Greek World: 479-323 B.C*. Londres: Routledge, 2011.
- HUMPHREYS, S.C. *Anthropology and the Greeks*. Abingdon: Routledge, 2013.
- HURWIT, J.M. *The Athenian Acropolis: History, Mythology, and Archaeology from the Neolithic Era to the Present*. Cambridge: Cambridge University press, 1999.
- IMMEWAHR, S.A. *The Athenian Agora, Volume XIII: The Neolithic and the Bronze Ages*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1971.
- JACQMIN, C. "Woman Between the Tyrant and the Polis: the Role of Women in Tyrannical Regimes", *First Drafts@ Classics@*, 2010, p.6. Disponível em: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/1304?menuId=181>. Último acesso: 01/02/2018.
- JAEGER, W. *Paideia: a Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- JAFFE, S.N. "The Regime (*Politeia*) in Thucydides" In: BALOT, R.K., FORDSYKE, S. & FOSTER, E. (eds.) *The Oxford Handbook of Thucydides*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- JESUS, C.A.M. "Comentário à Ode 3" In: BAQUÍLIDES. *Odes e Fragmentos. Tradução do Grego, Introdução e Comentário C.A.M. de Jesus*. Coimbra: Annablume/Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.
- JOURDAN, C.A. *Métis: do Reconhecimento do Mar Mediterrâneo ao Domínio do Mar Egeu*. Curitiba: Prismas, 2017.
- JUST, R. *Women in Athenian Law and Life*. Londres: Routledge, 1989.

- KALLET, L. "Demos Tyrannos: Wealth, Power and Economic Patronage" In: MORGAN, K. A. (org.). *Popular Tyranny*. Austin: University of Texas Press, 2003.
- KENNEDY, R.F. *Immigrant Women in Athens: Gender, Ethnicity and Citizenship in the Classical City*. Nova Iorque: Routledge, 2014.
- KESTEMAN, J.P. "Les Ancêtres de Gélon", *L'Antiquité Classique*, 39, fasc.2, 1970.
- KITTO, H.D.F. *The Greeks*. Harmondsworth: Pelican Books, 1957.
- KINDT, J. *Rethinking Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- KLOSKO, G. *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- KNAPPETT, C. *An Archaeology of Interaction. Network Perspectives in Material Culture and Society*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- KNOX, B.M. "The Dating of the Oedipus Tyrannos of Sophocles", *AJP*, vol.77, n.2, 1956, p.133-147.
- KOIV, M. *Ancient Tradition and Early Greek History: The Origins of States in Early-Archaic Sparta, Argos and Corinth*. Tallin: Avita, 2003.
- KONSTAN, D. *A Amizade no Mundo Clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005.
- KORMIRIAKI, M.C.N. "O Conceito de "Cidade" no Mundo Antigo e seu Significado para o Norte da África Berbere" In: FLORENZANO, M.B.B. & HIRATA, E.F.V. (orgs.) *Estudos Sobre a Cidade Antiga*. São Paulo: Edusp, 2009.
- KRAUT, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- KYLE, D.G. *Sport and Spectacle in the Ancient World*. Londres: Wiley/Blackwell, 2015.
- LAMBERT, S. "Aristocracy and the Attic Genos: a Mythological Perspective" In: FISCHER, N. & VAN WEES, H. (eds.) *Aristocracy in Antiquity: Redefining Greek and Roman Elites*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2015.
- LANE FOX, R. *Alexander the Great*. Nova Iorque: Penguin, 2004.
- LAPE, S. *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- LARSON, J. *Ancient Greek Cults: a Guide*. Nova Iorque: Routledge, 2007.
- LATOURET, B. "On Actor-Network Theory: a Few Clarifications", *Soziale Welt*, 47. Jahrg., H. 4 (1996).
- _____. *Reassembling the Social: an Introduction to Actor-Network Theory*. New York: Oxford Press University, 2005.

LAUNARO, A. "Finley and the Ancient Economy" In: JEW, D.; OSBORNE, R. & SCOTT, M. *M.I. Finley: an Ancient Historian and His Impact*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

LAUNDERVILLE, D. *Piety and Politics: The Dynamics of Royal Authority in Homeric Greece, Biblical Israel, and Old Babylonian Mesopotamia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2003.

LAVELLE, B.M. *The Sorrow and the Pity: a Prolegomenon to a History of Athens Under the Peisistratids c. 560-510 B.C.* Stuttgart: Steiner, 1993.

_____. *Fame, Money, and Power: the Rise of Peisistratos and "Democratic" Tyranny in Athens*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004.

LAVEZZI, J.C. "Corinth Before the Myceneans" In: BOOKIDIS, N. & WILLIAMS II, C.K. *Corinth, XX: Corinth, the Centenary: 1896-1996*. Athens: The American School of Classical Studies at Athens, 2003.

LAZARIDIS, N. "Greek Wisdom Literature" In: *The Literary Encyclopedia*. Disponível em: <http://www.litencyc.com/php/topics.php?rec=true&UID=5546>. Último acesso: 10/01/2018.

LEFÈVRE, F. *História do Mundo Grego Antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LEFKOWITZ, M. *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*. Nova Iorque: BasicBooks, 1996.

LEFKOWITZ, M. & ROGERS, G.M. *Black Athena Revisited*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.

LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 2013.

LEIGHTON, R. *Sicily Before History*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

LESSA, F. S. *O Feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

LÉVÊQUE, P. *The Greek Adventure. A Cultural and Historical Study of the Ancient Greeks*. Cleveland: The World Publishing Company, 1968.

LÉVY, E. "Basileus et Turannos chez Hérodote", *Ktéma*, 18, 1993.

LEWIS, M.J.T. "Railways in the Greek and Roman World" In: GUY, A. & REES, J. *Early Railways: a Selection of Papers from the First International Early Railways Conference*. Londres: Newcomen Society, 2001.

LEWIS, J.D. *Early Greek Lawgivers*. Londres: Bristol Classical Press, 2007.

LEWIS, S. "Introduction" In: LEWIS, S. *Ancient Tyranny*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2006.

_____. *Greek Tyranny*. Exeter: Bristol Phoenix Press, 2009.

_____. "Periander of Corinth" In: *The Encyclopedia of Ancient History*. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444338386.wbeah04246/abstract>. Último acesso: 20/02/2018.

- LIDDLE, H.G. & SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1958.
- LIMA, A.C.C. *Ritos e Festas em Corinto Arcaica*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.
- LOMBARDO, M. "Greek Colonization: Small and Large Islands", *Mediterranean Historical Review*, vol.27, n.1, 2012.
- LORAUX, N. *Né de la Terre. Mythe et Politique à Athènes*. Paris: Seuil, 1996.
- LURAGHI, N. *Tirannidi Arcaiche in Sicilia e Magna Grecia. Da Panezio di Leontini Alla Caduta dei Dinomenidi*. Florença: Leo S. Olschki Editore, 1994.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Prospect Hights: Waveland Press, 1992.
- MALKIN, I. *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Leiden: Brill, 1987.
- _____. "Delphoi and the founding of social order in archaic Greece", *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 4, n°1, 1989.
- MALKIN, I. *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- MALKIN, I.; CONSTANTAKOPOULOU, C. & PANAGOPOULOU, K. (eds.) *Greek and Roman Networks in the Mediterranean*. Londres: Routledge, 2011.
- MARCO SIMÓN, F. "The Religions of the Iberian Peninsula" In: CHRISTENSEN, L.B.; HAMMER, O. & WARBURTON, D. *The Handbook of Religions in Ancient Europe*. Londres: Routledge, 2014.
- MARTIN, R. "Geras" In: FINKELBERG, M. (ed.) *The Homer Encyclopedia*. Londres: Wiley-Blackwell, 2011.
- MARTIN, R.P. "The Seven Sages as Performers of Winsdom" In: DOUGHERTY, C. & KURKE, L. *Cultural Poetics in Archaic Greece*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- MARTIN, T.R. *Ancient Greece: from Prehistoric to Hellenistic Times*. New Haven: Yale University Press, 2010.
- MAUSS, M. *Ensaio Sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- MAZARAKIS-AINAN, A. *From Ruler's Dwellings to Temples: a Study of the Origins of Greek Religious Architecture in the Protogeometric and Geometric Periods*. (PhD em Arqueologia) - Institute of Archaeology, University College London, 1987.
- MCGLEW, J. *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- MCGLEW, J. "The Comic Pericles" In: LEWIS, S. (ed.) *Ancient Tyranny*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2006.
- MCINERNEY, J. *The Folds of Parnassos: Land and Ethnicity in Ancient Phokis*. Austin: University of Texas Press, 1999.

- MEIER, C. *Athens: A Portray of the City in Its Golden Age*. Nova Iorque: Metropolitan Books, 2015.
- MEIGGS, R. & LEWIS, D. *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century BC*. Oxford: Clarendon Paperbacks, 1988.
- MELCHING, W. & VELEMA, W. *Main Trends in Cultural History*. Atlanta: Rodopi, 1994.
- MELO, G.S. *Mercadores e Comerciantes na Democracia Ateniense: 431-322 a.C.* 2015. 259f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.
- MERTENS, D. *Città e Monumenti dei Greci d'Occidente: Dalla Colonizzazione alla Crisi del V Secolo a.C.* Roma: L'Erma di Bretschneider, 2006.
- MEYER, S.S. *Ancient Ethics*. Londres: Routledge, 2008.
- _____. "Platão e a Lei" In: BENSON, H.H. (ed.) *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- MILGRAM, S. "The Small World Problem", *Psychology Today*, 2, 1960.
- MILLS, S. *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire*. Oxford: Clarendon Press, 2011.
- MITCHELL, L. *Greeks Bearing Gifts: The Public Use of Private Relationships in the Greek World, 435-323 BC*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- _____. "Ethnic Identity and the Community of the Hellenes: review of J. Hall, 2002, Hellenicity: Between ethnicity and culture", *Ancient West & East*, 4, 2005.
- _____. *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2007.
- _____. *The Heroic Rulers of Archaic and Classical Greece*. Londres: Bloomsbury, 2013.
- MITCHELL, T.N. *Democracy's Beginning: the Athenian Story*. New Haven: Yale University Press, 2015.
- MOMIGLIANO, A. "La Città Antica di Fustel de Coulanges", *Rivista Storica Italiana*, 82, 1970.
- MORAKIS, A. "The Gamoroi and the History of Archaic Syracuse: a New Examination", *StAt*, 13, 2015.
- MORALES, F.A. *A Democracia Ateniense pelo Averso: os Metecos e a Política nos Discursos de Lísias*. São Paulo: Edusp, 2014.
- MOREL, J-P. "Greek Colonization in Italy and the West" In: HACKENS, T., HOLLOWAY, N.D. & HOLLOWAY, R.R. (eds.) *Crossroads of the Mediterranean*. Louvain-la-Neuve e Providence: Université Catholique de Louvain e Brown University, 1984.
- _____. "Early Rome and Italy" In: SCHEIDT, W., MORRIS, I. & SALLER, R. *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- MORGAN, M.L. "Plato and Greek Religion" In: KRAUT, R. (ed.) *Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MORGAN, K.A. "Introduction" " In: MORGAN, K. A. (org.). *Popular Tyranny*. Austin: University of Texas Press, 2003.

_____. "The Tyranny of the Audience in Plato and Isocrates" In: MORGAN, K. A. (org.). *Popular Tyranny*. Austin: University of Texas Press, 2003.

_____. *Pindar and the Construction of Syracusan Monarchy in the Fifth Century B.C.* Oxford: Oxford University Press, 2015.

_____. "The Origins of Pan-Hellenism" In: MARINATOS, N. & HÄAG, R. (ed.) *Greek Sanctuaries: New Approaches*. Londres: Routledge, 1993.

_____. "The Evolution of a Sacral 'Landscape': Isthmia, Perachora and the Early Corinthian State" In: ALCOCK, S.E & OSBORNE, R. *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Places in ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. *Early Greek States Beyond the Polis*. Londres: Routledge, 2003.

_____. "Ethnicity" In: HORNBLLOWER, S. & SPAWFORTH, A. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

MORRIS, I. *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. "The Art of Citizenship" In: LANGDON, S. *New Light on a Dark Age: Exploring the Culture of Geometric Greece*. Columbia: University of Missouri Press, 1997.

_____. "Burial and Society After Ten Years" In: MARCHEGAY, S. *et al* (eds). *Nécropoles et Pouvoir. Idéologies, pratiques et interprétations. Actes du colloque Théories de la nécropole antique, Lyon 21-25 janvier 1995*. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1998.

_____. "Imaginary Kings: Alternatives to Monarchy in Early Greece" In: MORGAN, K. A. (org.). *Popular Tyranny*. Austin: University of Texas Press, 2003.

_____. "Mediterranization", *MHR*, 18, n.2, 2003, p.30-55.

MORROW, G.T. *Plato's Cretan City: a Historical Interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton Univeristy Press, 1993 [1960].

MOSSÉ, C. *La Fin de la Démocratie Athénienne. Aspects Sociaux et Politiques du Déclin de la Cité Grecque au IV^e siècle av. J.-C.* Clermont-Ferrand: Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1962.

_____. *La Tyrannie dans la Grèce Antique*. Paris: PUF, 1969.

_____. *Atenas: História de Uma Democracia*. Brasília: UnB, 1979.

_____. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *O Cidadão na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. *Alexandre*. Sintra/Mem Martins: Publicações Europa-América, 2005.

- _____. *Les Grecs Inventent la Politique*. Bruxelles: Éd. Complexe, 2005.
- _____. *Péricles: o Inventor da Democracia*. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- _____. *Regards sur la Démocratie Athénienne*. Paris: Perrin, 2013.
- MUNN, M.K. *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia: a Study in Sovereignty in Ancient Religion*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- MURRAY, G. *The Rise of the Greek Epic*. Oxford: Oxford University Press, 1960.
- MURRAY, O. *Early Greece*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- _____. "Introduction" In: BRAUDEL, F. *Memory and the Mediterranean*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 2001.
- MYLONAS, G.E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- NADDAF, G. *The Greek Concept of Nature*. Albany: The State University of New York Press, 2005.
- NAGY, G. *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 1999.
- _____. "Athens and Homer" In: FINKELBERG, M. *The Homer Encyclopedia*. Oxford: Blackwell, 2011.
- NAIDEN, F.S. *Ancient Supplication*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- NEWELL, W.R. "Superlative Virtue: The Problem of Monarchy in Aristotle's 'Politics'", *The Western Political Quarterly*, 40, n.1, 1987.
- NIGHTINGALE, A.W. "Plato's Lawcode in Context: Rule by Written Law in Athens and Magnesia" In: BROOKS, R. O. (ed.) *Plato and Modern Law*. Abingdon: Routledge, 2016.
- NIXON, Lucia. "The Cults of Demeter and Koré" In: HAWLEY, R. & LEVICK, B. *Women in Antiquity: New Assesments*. Londres: Routledge, 1997.
- NOWICKI, K. *Final Neolithic Crete and Southeast Aegean*. Berlim: Walter de Gruyter, 2014.
- OBER, J. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rethoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- _____. *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- _____. *Athenian Legacies: Essays on the Politics of Going On Together*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- _____. "What the Ancient Greeks Can Tell us About Democracy", *Annual Review of Political Science*, 11, 2007.

- OGDEN, D. *The Crooked Kings of Ancient Greece*. Londres: Duckworth, 1997.
- O'HIGGINS, L. *Women and Humor in Classical Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- OOST, S. "The Tyrant Kings of Syracuse", *CP*, 71, n.3, 1976, p.224-236.
- ORIEUX, C. & PANTEL, P.S. *A History of Ancient Greece*. Oxford: Blackwell, 1999.
- ORLANDINI, P. "Gela" In: STILLWELL, R.; MACDONALD, W. L. & MCALISTER, M. H. *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. Princeton: Princeton University Press, 1976.
- OSBORNE, R. "Early Greek colonisation? The Nature of Greek Settlement in the West" In: FISHER, N. & VAN WEES, H. (eds.) *Archaic Greece: New approaches and New Evidence*. Swansea: The Classical Press of Wales, 1998.
- _____. "Changing the Discourse" In: MORGAN, K. A. (org.). *Popular Tyranny*. Austin: University of Texas Press, 2003.
- _____. "Local Environment, Memory, and the Formation of the Citizen in Classical Attika" In: LAMBERT, S.D.(ed.) *Sociable Man: Essays on Ancient Greek Behaviour, in Honour of Nick Fisher*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2011.
- _____. "Sex, Agency, and History: The Case of Athenian Painted Pottery" In: TANNER, J. & OSBORNE, R. (org.). *Art's Agency and Art History*. Oxford: Blackwell, 2007.
- OSTWALD, M. *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of the Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- OTTO, W. *Dionysus: Myth and Cult*. Bloomington: Indiana University Press, 1965.
- PALAIMA, T.G. "Mycenean Religion" In: SHELMERDINE, C. (ed.) *The Cambridge Companion to the Aegean Bronze Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- PANCUCCI, D. "Siculi e Greci nell'entroterra di Gela", *Magna Graecia*, VIII,11-12, 1973.
- PARKE, H.W. *Festivals of the Athenians*. New York: Cornell University Press, 1986.
- PARKER, R. *Athenian Religion: a History*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- PARKER, V. "Tyrannos: The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle", *Hermes*, 126, H.1, 1998.
- _____. "Tyrants and Lawgivers" In: SHAPIRO, H.A. (ed.) *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- PATERA, I. "When women gather in accordance with tradition'. IG II2 1177 and women-only festivals" In: ERKER, D. S. (ed.) *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Frauenbild im Wandel*. Trier: WVT, 2015.
- PIRAINO MANNI, M.T. "Nuove Inscrizioni dall'acropoli di Gela" In: *Filias xárin: Miscellanea di Studi Classici in Onore di Eugenio Manni*. Roma: Giorgio Bretschneider, 1980

- PIRENNE-DELFORGE, V. *L'Aphrodite Grecque*. Atenas e Liège: Centre International de l'Étude de la Réligion Grecque Antique, 1994
- PODLECKI, A.J. *The Early Greek Poets and Their Times*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1984.
- POLACCO, L. "I culti di Demetra e Kore a Siracusa", *NumAntCl*, XV, 1986.
- POLACCO, L. *Il Teatro Antico di Siracusa*. Pádua: Edizioni dell'Ariete, 1990.
- POMEROY, S.B. *et al. Ancient Greece: a Political, Social, and Cultural History*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- POPE, M. "Cretan Axe-Heads with Linear A Inscriptions", *The Annual of the British School at Athens*, 1956.
- PORMELEAU, W.P. "Western Theories of Justice" In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://www.iep.utm.edu/justwest/#SH1b>. Acesso em: 01/02/2018.
- POSTER, M. *Cultural History and Postmodernity*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1997.
- POWELL, B.B. "Homer and Writing" In: MORRIS, I. & POWELL, B.B. (eds.) *A New Companion to Homer*. Leiden: Brill, 1997.
- POWELL, B.B. *Writing: Theory and History of the Technology of Civilization*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012.
- PRATT, L.H. *Lying and Poetry from Homer to Pindar: Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- RAAFLAUB, K. *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.
- RAMINELLI, R. "História Urbana" In: CARDOSO, C.F. & VAINFAS, R. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.
- RAPOPORT, A. *Aspectos Humanos de la Forma Urbana*. Barcelona: GG, 1978.
- RAYOR, D.J. *Homeric Hymns: A Translation, With Introduction and Notes*. Berkeley: University of California Press, 2014.
- REDFIELD, J.M. *The Locrian Maidens: Love and Death in Greek Italy*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- REED, C.M. *Maritime Traders in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- REHM, R. *Understanding Greek Tragic Theatre*. Abingdon: Routledge, 2017 (1992).
- REINHOLD, M. *Studies in Classical History and Society*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- RESHOTKO, N. "Excellence (virtue, aretê)" In: PRESS, G.A. *The Continuum Companion to Plato*. Londres: Continuum, 2012.
- RICHARDSON, N.J. *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford: Claredon Press, 1974.
- RIESEBRODT, M. & KONIECZNY, M.E. "Sociology of Religion" In: HINNELLS, J.R. *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Abingdon: Routledge, 2005.
- RIESEK, D.J. *Monarchy and Political Community in Aristotle's Politics*. (Tese de Doutorado). Austin: The University of Texas at Austin, 2012.
- RIVA, C. "The Culture of Urbanization in the Mediterranean c.800-600 BC." In: OSBORNE, R. & CUNLIFFE, B. *Mediterranean Urbanization 800-600 BC*. Londres: The British Academy, 2007.
- ROBINSON, E.W. *The First Democracies: Early Popular Government Outside Athens*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1997.
- ROISMAN, J. & YARDLEY, J.C. *Ancient Greece from Homer to Alexander: The Evidence*. Londres: Wiley-Blackwell, 2011.
- ROLLER, L.E. "The Legend of Midas", *CIAnt*, vol.2, n.2, 1983, p.299-313.
- ROSELLI, D.K. *The Theater of the People: Spectators and Society in Ancient Athens*. Austin: University of Texas Press, 1995.
- ROSENBLOOM, D. "Myth, History, and Hegemony in Aeschylus" In: GOFF, B. (ed.) *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*. Austin: University of Texas Press, 1995.
- ROSIVACH, V.J. "Autochthony and the Athenians", *CQ*, 37, n°2, 1987, p.294-306.
- ROTSTEIN, A. *The Idea of Iambos*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- RUNCIMAN, W.G. "Doomed to Extinction: The Polis as an Evolutionary Dead End" In: MURRAY, O. & PRICE, S. *The Greek City from Homer to Alexander*. Oxford: Claredon Press, 1990.
- RUZÉ, F. & AMOURETTI, M.-C. *Le Monde Grec Antique*. Paris: Hachette, 2003.
- SALMON, J. "Lopping off the Heads? Tyrants, Politics and the Polis" In: MITCHELL, L.G. & RHODES, P.J.(eds.) *The Development of the Polis in Archaic Greece*. Londres: Routledge, 1997.
- SALMON, J.B. *Wealthy Corinth: A History of the City to 338 B.C.* Oxford: Claredon Press, 1997.
- SAXONHOUSE, A. "Myths and the Origins of the Cities: Reflection on the Autochthony Theme in Euripides' *Ion*" IN: ELBEN, J.P. (ed.) *Greek Tragedy and Political Theory*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- SCHEID-TISSINIER, E. *L'Homme Grec aux Origines de la Cité (900-700 a.v. J.-C.)*. Paris: Armand Colin, 1999.

SCHEIDEL, W. "The Most Silent Women of Greece and Rome: Rural Labour and Women's Life in the Ancient World", *Greece and Rome*, 42, 2, 1995, p.1-10.

SCHIAPPA, E. *Protagoras and Logos: a Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia: University of South Carolina, 2003.

SCHMIDT-PANTEL, P. "Histoire de Tyran ou Comment la Cité Grecque Construit ses Marges": *Les marginaux et les exclus de l'histoire*, *Cahiers de Jussieu*, 5, 1979, p.217-231.

_____. *La Cité au Banquet. Histoire des Repas Publics dans les Cités Grécques*. Paris e Roma: École Française de Rome, 1997.

SCHWENTZEL, C.-G. et al. *Les Diasporas Grecques. VIIIe-IIIe S.* Paris: Atlande, 2012.

SCOTT, M. *Delphi and Olympia: the Spacial Politics of Panhellenism in the Archaic and Classical Periods*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

_____. *Dos Democratas aos Reis: o Brutal Alvorecer de um Novo Mundo, da Queda de Atenas à Ascensão de Alexandre, o Grande*. Rio de Janeiro: Record, 2012.

_____. *Delphi: A History of the Center of the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

SCULLY, S. *Homer and the Sacred City*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

_____. *Hesiod's Theogony: From Near Eastern Creation Myths to Paradise Lost*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

SEAFORD, R. "Tragic Tyranny" In: MORGAN, K. A. (org.). *Popular Tyranny*. Austin: University of Texas Press, 2003.

SEALEY, R. *The Justice of the Greeks*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997 [1994].

SEBILLOTE CUCHET, V. "Citoyens et Citoyennes dans la Cité Grecque Classique. Où Joue le Genre?", *Tempo*, Niterói, vol.21, n.38, julho, 2015, p.281-299.

SEPHERD, G. "The Pride of Most Colonials: Burial and Religion in the Sicilian Colonies" In: FISCHER-HANSEN, T. (ed.) *Ancient Sicily*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1995.

SERRA, O. "Prelúdio" In: HOMERO, *Hino Homérico II: A Deméter*. São Paulo: Odysseus, 2009.

SERRA, O. & MARTINELLI, M. "A Mãe, a Moça, a Morte e o Mundo" In: HOMERO. *Hino Homérico II: a Deméter*. São Paulo: Odysseus, 2009.

SERRATI, J. "Sicily and Colonisation" In: SMITH, C. & SERRATI, J. *Sicily From Aeneas to Augustus: New Approaches in Archaeology and History*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2007.

SHAPIRO, H.A. "Theseus in Kimonian Athens: The Iconography of Empire", *Mediterranean Historical Review*, vol.7, n.1, 1992, p.29-49.

SIMON, E. *Festivals of Attica*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.

SISSA, G. & DETIENNE, M. "Introdução" In: SISSA, G. & DETIENNE, M. *Os Deuses Gregos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SNODGRASS, A. *The Dark Age of Greece*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1971.

_____. *Archaeology and the Rise of the Greek State*. Londres: Cambridge "A Historical Homeric Society?", *JHS*, 94, 1974, p.114-125.

_____. *Archaeology and the Rise of the Greek State*. Londres: Cambridge University Press, 1977.

_____. *Archaeology and the Rise of the Greek State*. Londres: Cambridge. *Archaic Greece: The Age of Experiment*. Berkeley: University of California Press, 1980.

_____. "Iron and Early Metallurgy in the Mediterranean" In WERTIME, T.A. & MUHLY, J.D. *The Coming of the Age of Iron*. New Haven: Yale University Press, 1980.

SORESEN, L.W. "Three Corinthian Sherds From Rhodes - A Case Study" In: FISCHER-HANSEN, T. *et al. Recent Danish Research in Classical Archaeology: Tradition and Renewal*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1991.

SOURVINOU-INWOOD, C. "Reconstructing Change: Ideology and the Eleusinian Mysteries" In: GOLDEN, M. & TOOHEY, P. *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization and the Ancient World*. Londres: Routledge, 1997.

_____. "Further Aspects of *Polis* Religion" In: BUXTON, R. (edit.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. "What is *Polis* Religion?" In: BUXTON, R.(ed.) *Oxford Reading in Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

SOUZA, P. *Piracy in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

STALLEY, R.F. *An Introduction to Plato's Laws*. Indianapolis: Hackett, 1983.

STALLSMITH, A. "The name of Demeter Thesmophoros", *GRBS*, 48, II, 2008, p.115-131.

STEIN-HÖLKESKAMP, E. "The Tyrants" In: RAAFLAUB, K.A. & VAN WEES, H. (eds.) *A Companion to Archaic Greece*. Oxford: Blackwell, 2009.

STEWART, Peter. "Gell's Idols and Roman Cult" In: TANNER, J. & OSBORNE, R. (org.). *Art's Agency and Art History*. Oxford: Blackwell, 2007.

STRAUSS, L. (aut.); GOUREVITCH, V. & ROTH, M.S. (eds.) *On Tyranny. Revised and Expanded Edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

SULLIVAN, S.D. *Psychological and Ethical Ideas: What Early Greeks Say*. Leiden: Brill, 1995.

TABONE, D. A. *Paisagem Sagrada e Paisagem Política: os Espaços Sagrados de Gela, Sicília- Séc. VII-III a.C.* 2012. 306f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

TATCHER, M.R. *A Variable Tapestry: Identity and Politics in Greek Sicily and Southern Italy*. Tese de Doutorado. Providence: Brown University, 2011.

TEEGARDEN, D.A. *Death to the Tyrants: Ancient Greek Democracy and the Struggle against Tyranny*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

THOMAS, N. "Foreword" In: GELL, A. *Art and Agency: an Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

THOMAS, R. "Written in Stone? Liberty, Equality, Orality and the Codification of Law" In: FOXHALL, L. & LEWIS, A.D.E. (eds.) *Greek Law in Its Political Setting: Justifications not Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

THOMAS, C.G. & CONANT, C. *Citadel to City-State: The Transformation of Greece, 1200-700 B.C.* Bloomington: Indiana University Press, 1999.

THOMMEM, L. *L'Ambiente nel Mondo Antico*. Bolonha: Il Mulino, 2014.

THOMPSON, H.A. "Pnyx and Thesmophorion", *Hesperia*, 5, 1936, p.

TRALBUSI, J.A.D. *Ensaio Sobre a Mobilização Política na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. *Dionisismo, Poder e Sociedade na Grécia até o Fim da Época Clássica*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

TRIANTAFYLLIDIS, P. & KARATASIOS, I. "Late Bronze Age Glass Production on Rhodes, Greece", *Journal of Glass Studies*, 54, 2012.

TRUNDLE, M. "Money and the Great Man in the Fourth Century BC" in: LEWIS, S. (ed.) *Ancient Tyranny*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2006.

TSETSKHLADZE, G. & DE ANGELIS, F. *The Archaeology of Greek Colonisation: Essays Dedicated to Sir John Boardman*. Oxford: Oxford University School of Archaeology, 2004.

VALLET, G. *Le Monde Colonial Grec d'Italie du Sud et de Sicilie*. Roma: École Française de Rome, 1996.

VAN COMPERNOLLE, R. *Étude de Chronologie et d'histoire Siciliotes. Recherches sur le Système Chronologique des Sources de Thucydide Concernant la Fondation des Colonies Siciliotes*. Bruxelas/Roma: L'Institut Belge de Rome, 1960.

VAN COMPERNOLLE, T. *La Influence de la Politique des Deinoménides et des Emménides sur l'Architecture et l'Urbanisme Sicéliotes*. Louvain: Peeters, 1992.

VAN GENNEP, A. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.

VAN WEES, H. *Status Warriors: War, Violence and Society in Homer and History*. Amsterdam: J.C. Gieben, 1992.

VAN WEES, H. "Megara's Mafiosi: Timocracy and Violence in Theognis" In: BROCK, R. & HODKINSON, S. (eds.) *Alternatives to Athens: Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

VEGETTI, Mario. "O Homem e os Deuses". In: VERNANT, Jean-Pierre (org.). *O Homem Grego*. Lisboa: Presença, 1994.

VEYNE, P. *Os Gregos Acreditavam em seus Mitos? Ensaio Sobre a Imaginação Constituinte*. São Paulo: Unesp, 2014.

VERNANT, J-P. "Le Mythe Prométhéen Chez Hésiode" In: VERNANT, J-P. *Mythe et Societé en Grèce Ancienne*. Paris: Maspero, 1974.

_____. *A Morte nos Olhos: Figuração do Outro na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. "At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of sacrifice" In: VERNANT, J-P. & DETIENNE, M. *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

_____. "A "Beautiful Death" and the Disfigured Corpse in Homeric Epic" In: VERNANT, J-P. & ZEITLIN, F. (ed.) *Mortals and Imortals: Collected Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

_____. *Entre Mito e Política*. São Paulo: Edusp, 2002.

_____. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VETTER, L.P. *"Women's Work" as Political Art: Weaving and Dialectical Politics in Homer, Aristophanes, and Plato*. Lanham: Lexington, 2005.

VICENTE, J.J.N.B. "Hannah Arendt: Platão e a Negação da Pluralidade Humana", *Kinesis*, vol.IV, nº7, 2012, p.150-158.

VIDAL-NAQUET, P. *O Mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Mémoires: 2. Le Trouble et la Lumière (1955-1988)*. Paris: Seuil, 2007.

VIRGOLINO, M.F. *Fertilidade e Prosperidade na Ástý de Corinto: o Santuário de Deméter e Koré nos Períodos Arcaico e Clássico*. 2013. (Dissertação de Mestrado). Niterói. Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, 2013.

_____. "Oferendas Votivas e Agón no Santuário a Deméter e Koré em Acrocorinto" In: MOTTA et al. (org.) *Diálogos com a História 2: Trabalhos Apresentados na 3º Semana de História da UFF (Março de 2015)*. Niterói: PPGHistória-UFF, 2016.

_____. "Justiça, Hybris e Tirania em Atenas Arcaica e Clássica", *Hélade*, vol.3, n.1, 2017, p.63-88.

VIVIERS, D. "Facing the Sea: Cretan Identity in a Harbour-city Context" In: GAINGNEROT-DRIESSEN, F. & DRIESSEN, J. (ed.). *Cretan Cities: Formation and Transformation*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2014.

Vlassopoulos, K. *Unthinking the Greek Polis: Ancient Greek History Beyond Eurocentrism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

VLASSOPOULOS, K. "Religion in Communities" In: EDINOW, E. & KINDT, J. *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

VON MATT, L. & PARETI, L. *La Sicile Antique*. Paris: Hachette, 1960.

VOZA, G. "Heloros" In: STILLWELL, R.; MACDONALD, W. L. & MCALISTER, M. H. *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

WALKER, H.J. "The Early Development of Theseus Myth", *RhM*, 138, Bd., H1, 1995, p.1-33.

WALTERS, H.B. "Terracotas" In: WHIBLEY, L. (ed.) *A Companion to Greek Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1931.

WATTS, D.J. & STROGATZ, S. "Collective Dynamics of 'Small World' Networks", *Nature*, 393, 1998, p.440-442.

WERNER, C. "Introdução" In: HESÍODO, *Teogonia*. Organização e Tradução do Grego por C. Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

WEST, M.L. *Studies in Greek Elegy and Iambus*. Berlim: De Gruyter, 1974.

WHITE, D. "Demeter's Sicilian Cults as a Political Instrument", *GRBS*, vol.5, nº 4, 1964, p.261-279.

WHITEHEAD, D. *The Demes of Attica, 508/7 -ca. 250 B.C.: A Political and Social Study*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

WHITELAW, T. "Beyond the Palace: A Century of Investigation in Europe's Oldest City", *BICS*, 44, 2000, p.223-226.

WHITLEY, J. "Crete" In: RAAFLAUB, K.A. & VAN WEES, H. *A Companion to Archaic Greece*. Londres: Blackwell, 2009.

WHITLEY, J. "La Crète au VIIe S." In: ÉTIENNE, R. (dir.) *La Méditerranée au VIIe Siècle av.J-C.: Essais d'Analyses Archéologiques*. Paris: De Boccard, 2010.

WHITTAKER, C.R. "Carthaginian Imperialism in the Fifth and Fourth Centuries" In: GARSNEY, P.D.A. & WHITTAKER, C.R. (eds.) *Imperialism in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

WILCOXON, G.D. *Athens Ascendant*. Ames: The Iowa State University Press, 1979.

WILSON, N. (ed.) *Encyclopedia of Ancient Greece*. Londres: Routledge, 2006.

WILL, E. *Korinthiaka: Recherches sur l'Histoire de la Civilisation de Corinthe des Origines aux Guerres Médiques*. Paris: E. de Boccard, 1955.

_____. "La Grèce Archaïque" In: *Deuxième Conférence Internationale d'Histoire Économique. Aix-en-Provence, 1962. Tome I: Trade and Politics in the Ancient World*. Paris e Haia: EPHSS, 1965.

WILLETTS, R.F. *Ancient Crete: From Early Times Until the Roman Occupation*. Londres: Routledge, 2007 (1965).

_____. *The Civilization of Ancient Crete*. Berkeley: University of California Press, 1977.

WOHL, V. "The Eros of Alcibiades", *ClAnt*, 18, 1999, p.349-385.

ZEITLIN, F. "Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter", *Arethusa*, vol.15, n.1/2, 1983, p.129-157.

CATÁLOGO

ÍNDICE DO CATÁLOGO

Introdução	345
-------------------------	-----

Parte I - Santuários a Deméter e Koré

Atenas

1. <i>Eleusinion</i> Urbano.....	348
2. Grande Santuário de Eleusis	355
3. Fonte <i>Enneacrounos</i>	364
4. Santuário de Deméter Chlõe	366
5. Santuário em Thorikos	368
6. <i>Thesmophorion</i> Urbano	370

Corinto

7. Santuário de Deméter e Koré (<i>Epoikidia</i>)	372
---	-----

Creta

8. Santuário de Deméter em Cnossos	380
--	-----

Gela

9. Bitalemi.....	384
10. Carrubazza	391
11. Fontana Calda	394
12. Madonna Dell'Allemanna	397
13. Mollarella	401
14. Predio Sola	403
15. Via Fiume	406

Siracusa

16. Colle Temenites/Santuário <i>in Summis</i>	410
17. Fonte Ciane/Cozzo Scandurra	415

18. Heloros	418
19. Piazza Della Vittoria	421
20. Santuário a Deméter em Camarina	427

Parte II - Objetos Votivos

21. <i>Hydriskos</i> (Corinto)	431
22. <i>Hydriaphoros</i> (Corinto)	433
23. <i>Hydriaphoros</i> (Creta).....	434
24. <i>Epinetron</i> (Corinto)	435
25. Moça com Leitão (Gela)	436
26. Moça com Leitão (Corinto)	437
27. Porco em Terracota (Creta)	438
28. Fragmento de <i>Cratera</i> Coríntia (Gela)	439
29. <i>Kourothrophoi</i> (Gela)	440
30. Grande Relevô de Elêusis (Atenas)	441

Introdução ao Catálogo

Aqui trazemos a relação de templos, santuários e outras construções dedicadas ao culto a Deméter e Koré nas *póleis* estudadas na presente tese, quais sejam: Atenas, Corinto, Creta, Gela e Siracusa. Tomamos como modelo para a confecção o inventário elaborado por Susan-Marie Cronkite¹³³⁵ em sua tese de doutoramento. A organização foi feita por uma divisão em 2 partes: a primeira traz a relação dos santuários a Deméter e Koré que embasaram a pesquisa deste trabalho e a segunda, por sua vez, traz objetos votivos estudados no capítulo VIII.

Chamamos aqui cada espaço sagrado pelo nome a ele atribuído pelos arqueólogos que os estudaram previamente, quando a informação sobre as especificidades do culto praticado não estão disponíveis. Outros, como o *Thesmophórion* de Bitalemi ou o *Eleusinion* urbano em Atenas já possuem essa nomenclatura afixada tanto pela numerosa bibliografia que a eles é dedicada quanto por terem suas designações explicitadas nas fontes escritas, como é o caso do santuário ateniense supramencionado¹³³⁶.

As informações elencadas correspondem a:

- Localização:** diz respeito aos acidentes geográficos e elementos da natureza próximos ao santuário, bem como a situação contemporânea do sítio arqueológico;
- Atividade:** refere-se à datação do sítio arqueológico, ao tempo em que o local foi alvo de atividade religiosa;
- Bibliografia Seleccionada:** traz, quando houver, as menções ao espaço religioso presentes na literatura clássica (fontes escritas) e lista os relatórios de escavação e as principais análises arqueológicas concernentes ao santuário fichado;
- Descrição:** elenca tanto as estruturas arquitetônicas do santuário, as observações feitas pelos arqueólogos que o escavaram e estudaram quanto menciona os achados votivos;

¹³³⁵ CRONKITE, Susan-Marie. *The Sanctuary of Demeter at Mytilene: a Diachronic and Contextual Study*. Vol. II. 1997. 554f. Tese (PhD em Arqueologia) - Institute of Archaeology, University College London, 1997.

¹³³⁶ Por exemplo, Xenofonte chama claramente o santuário a Deméter e Koré na *agora* de *Eleusinion*, assim como Aristófanes, entre outros. Ver: XENOFONTE, *O Comandante de Cavalaria*, III.2; PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.41.

-Culto: Quando for sabido, é nesse item que informaremos os aspectos de Deméter e Koré reverenciados no santuário e se elas eram honradas em conjunto com outras divindades;

-Planta baixa do sítio: traz, quando houver, a reprodução das plantas da área sagrada analisada;

A organização do rol dos santuários se deu obedecendo a ordem alfabética, tanto no que diz respeito às *póleis* quanto aos nomes/regiões onde estão localizados. Apresentamos primeiro os sítios atenienses e por último os do território siracusano. Cada ficha, em regra, representa um santuário onde o material votivo encontrado indicou aos arqueólogos que o escavaram a existência de celebrações a Deméter e Koré, seja como únicas deusas honradas no local, seja em conjunto com outras divindades.

Quanto à segunda parte, trata-se do conjunto de objetos votivos analisados no texto principal. Houve diversas dificuldades para construir esse *corpus*, a saber: a publicação dos relatórios de escavação de Elêusis em grego moderno, bem como um disinteresse dos estudiosos sobre o funcionamento do santuário no período arcaico; o relatório do *Eleusinion* Urbano, que não traz pranchas sobre vasos e estatuetas votivas, focando-se nos altares, arquitetura e esculturas; o fato dos santuários na Sicília não terem seus dados compilados em relatórios de escavação, mas serem publicados em periódicos dispersos e que não estão acessíveis via *internet*. Quanto à Creta, o santuário sofreu com a ação de ladrões de pedras que levaram blocos dos muros e do templo que o espaço religioso abrigava. As informações mais acessíveis, nesse sentido, foram as do santuário de Deméter e Koré e Corinto, pois desde os anos 1990 os dados das escavações vêm sendo compilados e publicados em relatórios ordenados.

Para fins de organização das fichas não quebramos a numeração entre a parte I e a parte II. Logo, essa última começa na ficha de número 21. As informações elencadas correspondem a:

-Imagem: como o objeto é nomeado em seu relatório de escavação original;

-Localidade: o santuário no qual o artefato foi encontrado;

-Fabricação: se o artigo foi feito localmente ou é oriundo de outra cidade;

-Material: diz respeito ao material que compõe o artefato. Ex: pedra, terracota, etc.

-Contexto: caso conhecida, a área do complexo religioso onde o objeto foi recuperado;

-Número de Catalogação: o número sob o qual se encontra sistematizado no museu onde se encontra atualmente;

-Localização atual: o museu no qual o objeto está armazenado;

-Referências: onde consta a publicação das informações sobre o artefato;

-Descrição: elenca as características do objeto.

1. *ELEUSINION* URBANO (Atenas)

Localização: *Ágora* de Atenas, *Ática*. O *Eleusinion* se situa junto à Via das Panateneias, na encosta norte da acrópole. Hoje a localidade se situa no bairro de Plaka. Parte do santuário não foi escavado, pois há uma rua moderna sobre o mesmo. No período bizantino a área se transformou numa região residencial devido ao fácil acesso à água, uma vez que havia fontes por perto, como a fonte Klepsidra, ainda existente.

Atividade: As primeiras oferendas datam do século VII a.C, com estatuetas que marcam o culto a Deméter. O santuário entrou em desuso em 396 d.C, com a invasão de Alarico¹³³⁷. Toda essa informação pode se provar equivocada no futuro, uma vez que apenas parte do santuário foi escavada.

Bibliografia Seleccionada:

Fontes escritas

PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.14.1.

TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, II.17.1.

XENOFONTE, *O Comandante de Cavalaria*, III.2.

Referências Arqueológicas

MILES, M. M. *The Athenian Agora, vol.XXXI: The City Eleusinion*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1998;

THOMPSON, H. A. & WYCHERLEY, R.E. *The Athenian Agora, Vol. XIV: The Agora of Athens: the history, shape and uses of an ancient city center*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1972, p.150-155;

¹³³⁷ Aqui as inforações divergem: S-M. Cronkite coloca como data de encerramento da atividade ritual a invasão dos herulianos em 267 d.C. Já M. M. Miles, que organizou os dados sobre o *Eleusinion* urbano afirma que o santuário entra em desuso com a invasão de Alarico em 396 d.C. Seguimos Miles, por ter trabalhado profundamente com o material arqueológico do sítio em tela. Cf. CRONKITE, *op.cit.*, p.317; MILES, M. M. *The Athenian Agora, vol.XXXI: The City Eleusinion*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1998, p.93.

TRAVLOS, J. *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*. Nova Iorque: Hacker Art Books, 1980.

Topografia: Santuário urbano. Localizava-se numa das encostas da acrópole, no espaço entre a *ágora* e a acrópole propriamente dita, acessível pela via das Panateneias. Há uma fonte próxima, talvez a Enneacrounos descrita por Pausânias¹³³⁸, construída durante o governo Psistrátida¹³³⁹. A subida do *Eleusinion* até o propileu da acrópole pode ser feita em meia hora.

Descrição:

A descoberta do *Eleusinion* urbano de Atenas está ligada ao grande projeto de escavação da *ágora* ateniense realizado pela *American School of Classical Studies at Athens* (ASCSA). O sítio foi descoberto em 1851 sob uma casa, e quando Kyriakos Pittakys buscava a localização do *Metroon* ou do *Bouleterion*¹³⁴⁰. Ele escavou uns poucos metros quadrados do local entre 1852-1853, descobrindo uma centena de inscrições e pedaços de pedras *poros* utilizadas da construção da muralha pós-heruliana¹³⁴¹. O local só foi perscrutado com maior atenção entre 1936-1939 e 1959-1960, sob a direção de T. Leslie Shear Jr. e Homer A. Thompson. O local foi identificado como o *Eleusinion* em 1938, quando os arqueólogos acharam fossas onde uma série de plemochoai tinham sido enterrados ritualmente¹³⁴². Os cadernos dos arqueólogos, bem como os objetos recolhidos estão armazenados na Stoa de Atallos. Margaret M. Miles reexaminou os artefatos e reuniu as informações em um volume da

¹³³⁸ Há divergências sobre onde seria a fonte Enneacrounos, a primeira da acrópole ateniense. Wilhelm Dörpfeld acreditava que a cisterna existente na Pnyx, abaixo do santuário de Pan seria a fonte Enneacrounos. Preferimos seguir J. Camp, para quem a fonte desse nome é a localizada próxima à igreja bizantina dos Santos Apóstolos (Άγιοι Απόστολοι Σολάκη), na porção sudeste da *ágora*. TRAVLOS, J. *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*. Nova Iorque: Hacker Art Books, 1980, p.204 ; CAMP, J. M. *The Archaeology of Athens*. New Haven: Yale University Press, 2001, p.35-36.

¹³³⁹ A cerâmica encontrada abaixo do piso da fonte foi datada entre 530-520 a.C. Trata-se de um dos primeiros espaços monumentalizados da *ágora* ateniense.

Ver: <http://agora.ascsa.net/id/agora/monument/southeast%20fountain%20house>. Acesso em 10/02/2017.

¹³⁴⁰ MILES, *op.cit.*, p.4.

¹³⁴¹ A muralha pós-heluriana começou a ser erigida em 267 d.C após os ataques dos herulianos, um povo das tribos góticas. Vários pedaços de edifícios destruídos foram reutilizados na construção, que circundava parte de Atenas. MEE, C. & SPAWFORTH, A. *Greece: An Oxford Archaeological Guide*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p.72.

¹³⁴² MILES, *op.cit.*, p.5.

série de publicações sobre a *ágora* organizada pela ACSA, publicado somente em 1998¹³⁴³.

Era no *Eleusinion* que os objetos sagrados de Deméter e Koré ficavam guardados por cinco dias durante a celebração dos Grandes Mistérios¹³⁴⁴, sendo depois levados em procissão de volta a Eleusis, onde os demais ritos ocorriam. O uso repetitivo do local como região residencial prejudicou os estratos mais tardios. Estão bem preservados apenas o material datado do fim do período arcaico até o século II a.C.

O santuário começa a receber atividade ritual no século VII a.C. No período neolítico e durante o período do bronze a região era residencial¹³⁴⁵. Todavia, só é possível afirmar que o culto ali praticado era conectado ao de Elêusis a partir do século VI a.C, quando duas inscrições contendo leis sagradas a respeito da celebração dos mistérios foram realizadas sobre pedaços de mármore que provavelmente pertenciam a um altar. A presença de muitos *plemochoai* - vasos ligados ao culto eleusino -também ajudaram na identificação do culto. Andócides também menciona leis solonianas, pelas quais a Boulé deve prestar contas sobre a comemoração das cerimônias eleusins no *Eleusinion* urbano, atestando que o culto ali pode ser seguramente remontado até o início do século VI a.C¹³⁴⁶. As *Thesmophoria* atenienses eram celebradas no local¹³⁴⁷, assim como as de Eleusis eram festejadas no grande santuário¹³⁴⁸.

Hoje os limites da área escavada são dados pelo percurso romano da Via das Panateneias (oeste), pela rua Theorias (sul), e a parte norte foi sendo modificada ao longo dos séculos com a expansão do *témenos*. Presume-se que o limite norte tenha sido a Via das Trípodes, onde hoje é uma área triangular formada pela junção das ruas Polignotou e Areopagos e a Via das Panateneias¹³⁴⁹. Os primeiros depósitos votivos

¹³⁴³ MILES, *op.cit.*

¹³⁴⁴ Celebrados todo ano no mês *Boêdromion*, equivalente a setembro-outubro no calendário gregoriano. Os objetos sagrados das deusas ficavam por cinco dias no *Eleusinion* ateniense, e depois eram levados em procissão junto aos iniciados para o grande santuário em Eleusis. Cf. CLINTON, K. "Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries" In: COSMOPOULOS, M. *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. Londres: Routledge, 2005, p.50-60.

¹³⁴⁵ MILES, *op.cit.*, p.8.

¹³⁴⁶ ANDÓCIDES, *Sobre os Mistérios*, I.111; MILES, *op.cit.*, p.8.

¹³⁴⁷ K. Clinton defende que não havia um único local para os festejos, com o que concordamos. As cerimônias eram realizadas em diversas áreas, inclusive nos demes do interior. No *Eleusinion* urbano, argumenta Clinton, se reuniam as mulheres do *deme* de Melite. CLINTON, K. "The Thesmophorion in Central Athens and Celebration of the *Thesmophoria* in Attica" In: HÄAG, R. (org.) *The Role of Religion in the Early Polis*. Estocolmo: Swedish Institute at Athens, 1996.

¹³⁴⁸ PARKER, R. "Festivals of the Attic Demes" In: LINDERS, T. & NORDQUIST, G. C. (org.) *Gifts to the Gods: Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1987, p.137-147

¹³⁴⁹ MILES, *op.cit.*, p.9.

tinham material do século VII a.C, essencialmente ítems em argila. Uma das fossas (fossa norte, T 19:13¹³⁵⁰) continha 17 estatuetas em terracota, discos e fusos para fiação, além de centenas de pedaços de cerâmica protoática decorada¹³⁵¹. Nessa primeira fase o tipo de estatueta votiva mais comum é a de mulher em pé, com as roupas escondendo os pés, braços rudimentares e rosto magro.

O santuário era dividido em quatro terraços, o que facilitava a construção nessa porção escarpada da colina. O terraço inferior não fazia parte do santuário até o início do século V a.C, quando as casas ali existentes foram demolidas e a área foi ocupada pela atividade ritual¹³⁵². No século VI o terraço mais elevado foi fechado por um conjunto de paredes de pedra azuladas, retiradas da própria colina da acrópole, formando uma área fechada de 22 x 28m. Cerca de 6m dessa parede sobreviveram na parte oeste do *períbolos*¹³⁵³. Até o século VII a.C o local era utilizado como um santuário a céu aberto. A entrada para o *períbolos* estava na parede sul e próximo a ela foi achado o depósito T20:4, com estatuetas de terracota do período arcaico. Dois poços (R 17:3 e S 21:2) ao longo da Via das Panateneias também foram fechados na segunda metade do século VI a.C, o que em nosso entender marca o desejo da tirania Psistrátida de monumentalizar o local e expandir o acesso à acrópole e, por consequência, ao *Eleusinion*¹³⁵⁴.

M. Miles não acha que as melhorias no santuário sejam evidência da ação dos Psistrátidas no local, com o que discordamos. Para ela, tais obras seriam contribuições de famílias aristocráticas detentoras dos sacerdócios a Deméter e Koré como os Kerkyres¹³⁵⁵. Todavia, as obras no entorno do santuário, com a ampliação da Via das Panateneias e o fechamento de poços que não estavam no *témenos* das duas deusas nos fazem discordar da arqueóloga. O santuário não foi teve sua área expandida, mas seu acesso foi beneficiado com as reformas para o alargamento da Via das Panateneias, e que o muramento do *períbolos* contribuiu tanto para a separação do local, distinguindo-o de outros monumentos, quanto para a privacidade necessária aos cultos ali praticados, especialmente as *Thesmophoria* e a guarda dos objetos sagrados dos Mistérios Eleusinos. As reformas presididas pelos filhos de Pisistrados no grande santuário em

¹³⁵⁰ No original, *northen pit*.

¹³⁵¹ MILES, *op.cit.*, p.15.

¹³⁵² *Idem*, p.30.

¹³⁵³ *Idem*, p.26.

¹³⁵⁴ *Idem*, p.26-27.

¹³⁵⁵ *Idem*, p.27-28.

Eleusis nos fazem pensar que as transformações sofridas em ambos os santuários no século VI demandaram forças financeiras e laborais que apenas o Estado ateniense podia mobilizar.

A crescente popularidade do culto é atestada com a expansão do terraço do meio¹³⁵⁶ e a construção do templo a Triptolemos no final do século VI a.C, feito de tijolos de argila e lama. Seu formato era retangular, medindo 11.065 x 17.813m. Quanto ao templo de Deméter e Koré, esse está sob a parte não escavada da Plaka moderna, infelizmente.

O santuário seguia o mesmo padrão apresentado em Elêusis: os templos mais acessíveis ao público estão próximos à entrada¹³⁵⁷, enquanto os que fazem parte das cerimônias restritas -o *anaktoron* em Elêusis e o templo de Deméter e Koré no *Eleusinion* urbano ficavam nas porções mais distantes e menos acessíveis à entrada do *témenos*¹³⁵⁸. As paredes do século VI a.C corroboraram para demarcar a restrição e o caráter especial dos ritos que deviam ocorrer de forma secreta. Dentro do *témenos* existiu a partir do século V a.C um segundo propileu, monumentalizando a passagem entre a área pública dos templos à Ártemis, Poseidon e Triptolemos e a *stoa* que lá existia e o espaço restrito aos ritos a Deméter e Koré que somente as pessoas já iniciadas participavam¹³⁵⁹. Pausânias não descreve o templo das duas deusas, separados do restante do santuário porque um sonho o impediu de o escrever para "aqueles que não foram iniciados nos ritos estão proibidos de ver tais coisas, certamente não podem ouvir nada sobre elas"¹³⁶⁰.

As cerimônias ali eram tão secretas que a *pólis* ateniense utilizava recursos públicos para iniciar os escravos que trabalhavam no santuário de Elêusis e no *Eleusinion* urbano¹³⁶¹. O fragmento IG³ 6, cuja inscrição em pedra se deu por volta de 460 a.C mostra o quanto o *Eleusinion* urbano e o grande santuário de Eleusis estavam conectados, apesar da distância geográfica. A administração de ambos funcionava conjuntamente, como se fossem o mesmo complexo religioso¹³⁶². A inscrição IG II²

¹³⁵⁶ *Middle Terrace* no original.

¹³⁵⁷ Segundo Pausânias esses templos eram dedicados a Ártemis Propylaia, Triptolemos e Poseidon. O de Deméter e Koré estava apartado desses pelos muros do santuário, as paredes do terraço superior.

¹³⁵⁸ MILES, *op.cit.*, p.44.

¹³⁵⁹ *Idem*, p.51.

¹³⁶⁰ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.38.6-7.

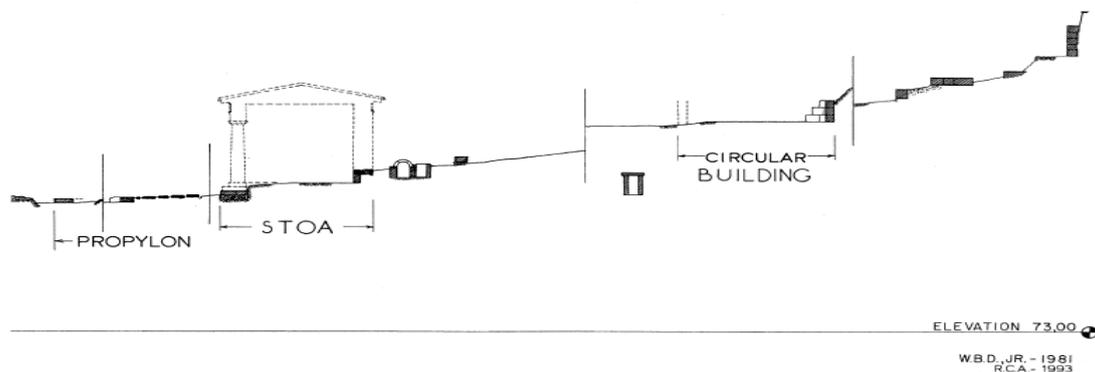
¹³⁶¹ A inscrição IG II² 1672 fala dos escravos no *Eleusinion* urbano e a inscrição IG II² 1673 trata daqueles do santuário de Elêusis. Cf. <https://www.atticinscriptions.com/>. Acesso em 12/02/2017.

¹³⁶² MILES, *op.cit.*, p.64.

1672 (encontrada em Elêusis) é de meados do século V a.C e traz ainda uma relação das despesas desses dois santuários e do *Eleusinion* que ficava no Faleron¹³⁶³, que desempenhava um papel importante nos ritos de mistério, demonstrando que a celebração eleusina tinha grande importância cívica para Atenas, mesmo sendo um culto de iniciação. A conexão entre mar-*ásty-khôra* promovida pelos ritos materializavam, em nosso entender, a ideia de uma Atenas grande e poderosa, ausente nos poemas homéricos, e permitia aos iniciados que vinham de outras pólis a percorrer a Ática e vivenciar o poderio ateniense, refletido nas benesses em grãos e felicidade soteriológica do culto a Deméter e Koré.

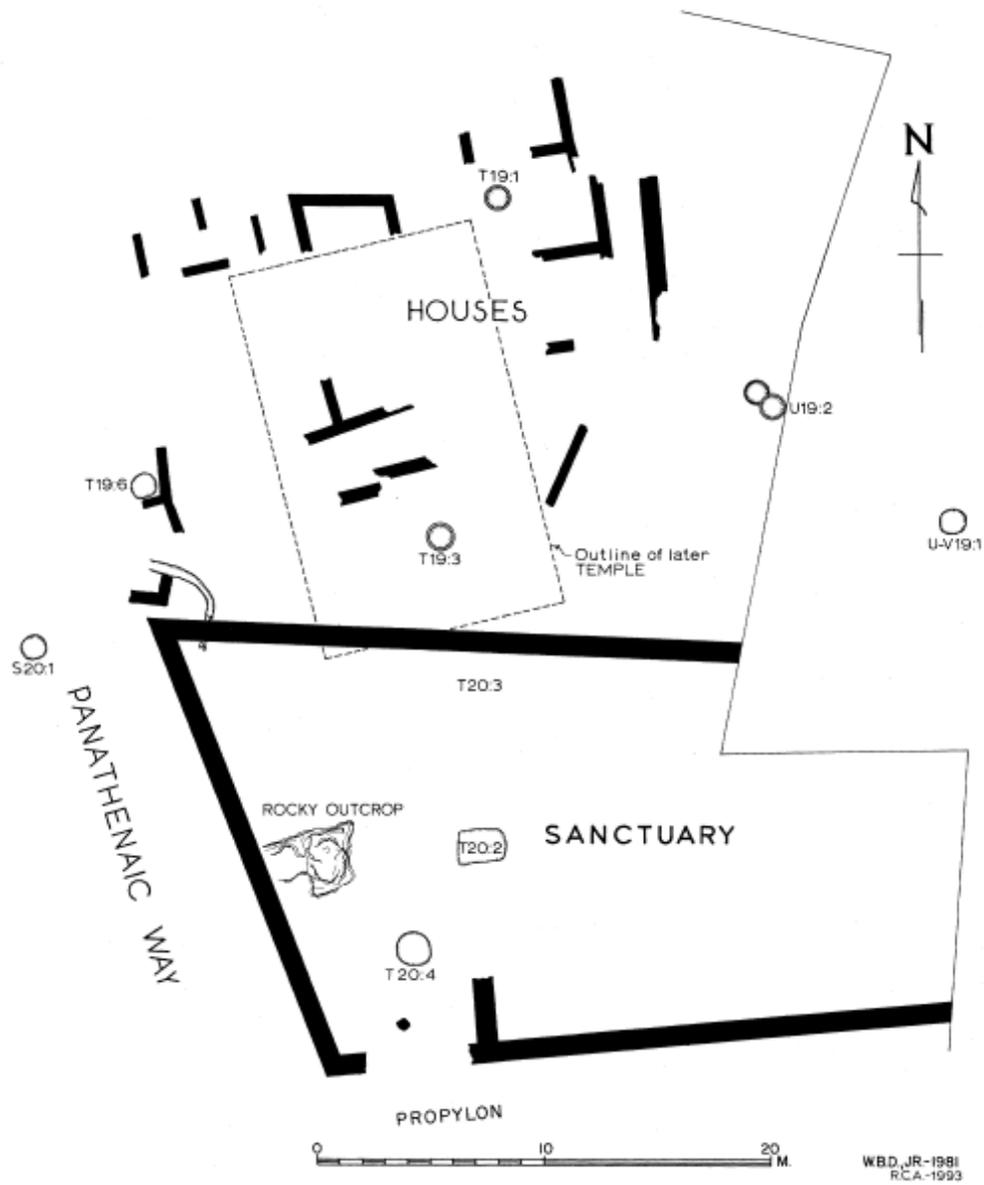
Culto: Deméter e Koré Eleusinas. Triptolemos, o príncipe que teria divulgado a agricultura e os mistérios pelo mundo também era honrado no local, onde tinha um templo. Ao lado do santuário de Deméter e Koré havia um a Hécate. Tratava-se, assim, de uma região da *ásty* dedicada às divindades ctônicas.

Plantas Baixa:



Inclinação do terreno, com os 4 terraços/platôs. A stoa e o prédio circular foram contruídos no período helenístico. Retirado de MILES, M. M. *The Athenian Agora, vol.XXXI: The City Eleusinion*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1998, p.15.

¹³⁶³ Inicialmente, era no *Eleusinion* do Phaleron que os *mystai* levavam um leitão para ser banhado no mar e depois o sacrificavam no segundo dia (chamado *halade mystai*, "para o mar, iniciantes") da celebração dos mistérios (dia 16 do mês *Boedromion*). <https://www.atticinscriptions.com/>. Acesso em 12/02/2017.



Plano do santuário no VI século a.C. Retirado de MILES, M. M. *The Athenian Agora, vol.XXXI: The City Eleusinion*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1998, p.24.

2. GRANDE SANTUÁRIO DE ELEUSIS (Atenas)

Localização: Ática. Eleusis (atual Eleusina) fica a 20km de distância da *asty* de Atenas, sendo acessível na Antiguidade através da Via Sagrada (*Hiera Hodos*), cujo ponto inicial era no Portão do Dypilon no Kerameikos. O santuário fica em uma colina próxima à planície Thriasian e do mar. Hoje, Eleusina é uma cidade industrial na região metropolitana de Atenas. Na planície, contudo, ainda hoje predominam as atividades agrícolas e a criação de animais.

Atividade: A área do santuário é ocupada desde o terceiro milênio a.C, segundo os fragmentos de cerâmica. No período micênico já havia atividade ritual no *megaron B*, e vestígios de casas. Pode-se afirmar com segurança que o culto a Deméter e Koré era ali praticado a partir do e que os mistérios têm início no século VII a.C. Com as invasões bárbaras e a destruição do santuário, as cerimônias religiosas não ocorrem mais depois do século V d.C. Assim, o santuário viveu quase mil anos de celebração dos mistérios a Deméter e Koré.

Bibliografia Seleccionada:

Fontes escritas

HOMERO, *Hino Homérico II a Deméter*, v.268-274

HERÓDOTO, *Histórias*, IX.66.

PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.38.6-7.

Referências Arqueológicas

CLINTON, K. *Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries*. Estocolmo: Swedish Institute in Athens, 1992;

_____. *Eleusis. The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme. Volume I (Vol. 2)*. Atenas: Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Αθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας, 2006;

COSMOPOULOS, M.B. "Cult, Continuity and Social Memory: Mycenaean Eleusis and the Transition to the Early Iron Age", *AJA*, 118, nº3, 2014;

_____. *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

DARQUE, P. "Les vestiges Mycéniens découverts sous le Téléstérion d'Éleusis", *BCH*, 105, 1981, p.593-605.

MYLONAS, G.E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press, 1974;

TRAVLOS, J. "The Topography of Eleusis", *Hesperia*, 18, 1949, p.138-147.

_____. "Η Αθήνα και η Ελευσίνα στον 8ο και 7ο π.Χ. αιώνα", *Annuario della Scuola Archeologica di Atene*, LXI, 1983.

Topografia: Extraurbano. O santuário estava localizado em uma colina na porção oeste da planície Thriassion. Tratava-se de uma região fértil e até hoje há o cultivo de oliveiras e cereais, além de criação de animais na região próxima ao sítio do santuário.

Descrição:

As escavações em Elêusis tiveram início no século XIX. Em 1812 a Sociedade Diletatnti fez a primeira incursão no local. Os arqueólogos amadores eram W. Gell, J. P. Grandy e F. Redford. Os trabalhos adquiriram maior zelo e sistematização quando passaram a ser conduzidos pela Sociedade Arqueológica de Atenas a partir de 1882, sob a supervisão de D. Philios. A. Skias (1894-1907), K. Kourouniotes (1917-1945), G. E. Mylonas (1930-1988), I. Travlos (1930-1945), M.B. Cosmopoulos, K. Clinton e K. Papangeli se sucederam na investigação e publicação dos resultados das inquirições arqueológicas em Elêusis¹³⁶⁴. Publicações sobre os achados têm sido realizados em grego nos últimos 30 anos, com alguns artigos em inglês e francês¹³⁶⁵. Até a década de 1990 a principal referência sobre o santuário eleusino ainda era o livro de G. Mylonas, cuja publicação ocorreu em 1961¹³⁶⁶. Assim, muitos dos novos dados conseguidos pelas escavações posteriores estavam espalhados em periódicos gregos e canadenses, e em

¹³⁶⁴ COSMOPOULOS, M. B. *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p.39.

¹³⁶⁵ Especialmente nos seguintes periódicos: *Praktika e Arkhaiologike Ephemeris* (grego); *Échos du Monde Classique/Classical View*, que agora se chama *Mouseion*. Desse último é possível acessar informações no sítio eletrônico: <http://www.mun.ca/mouseion/>. Acesso em 12/02/2017.

¹³⁶⁶MYLONAS, *op.cit.*

livros em grego¹³⁶⁷. Em 2015 M.B. Cosmopoulos publicou um manual sobre o estado das pesquisas sobre o santuário e o culto eleusino até então¹³⁶⁸, compilando as informações e tornando-as mais acessíveis aos classicistas em geral.

Conforme aponta Cosmopoulos, os mistérios foram fundados no século VII a.C e foram celebrados quase ininterruptamente até o fim da Antiguidade¹³⁶⁹. O mito do rapto de Perséfone, contudo, parece ter se iniciado no século IX a.C e já circulava na poesia ateniense pré-homérica, tendo, para Cosmopoulos, origem eleusina, com as variações se desenvolvendo em outros recantos da Grécia¹³⁷⁰. Há duas teorias sobre o desenvolvimento do culto: a primeira o vê como fruto de difusão cultural, mesclando elementos cretenses¹³⁷¹, trácios¹³⁷² ou egípcios¹³⁷³. A segunda defende uma origem indígena e é a que predomina entre os helenistas que hoje se dedicam ao estudo do culto eleusino¹³⁷⁴: a recente revisão da bibliografia e dos achados arqueológicos mostram que, apesar da transformação que as práticas rituais sofreram ao longo dos séculos, o sítio arqueológico eleusino apresentou uma atividade ritual ininterrupta do século XV até o fim da Antiguidade.

A ocupação da área do santuário é traçada desde o terceiro milênio a.C, conforme aponta os achados em cerâmica, mas a área passa a ser efetivamente habitada a partir do período Heládico¹³⁷⁵. No período micênico a colina é ocupada por uma série

¹³⁶⁷ Por exemplo, os livros editados por K. Simopoulos, B. Sfyroeras e K. Kokkou-Vyridi, entre outros.

¹³⁶⁸ COSMOPOULOS, *op.cit.*

¹³⁶⁹ COSMOPOULOS, *op.cit.*, p.2.

¹³⁷⁰ *Idem*, p.8. Várias regiões tinham suas próprias variações do mito, como a Sicília e a Argólida. As versões mais famosas, contudo, são as do Orfismo (numa das quais Deméter desce ao Hades com Eubouleus) e a presente no Hino Homérico a Deméter, composto entre os séculos VII e VI a.C. Ver: EDMONDS III, R. G. *Redefining Ancient Orphism: a Study in Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p.175-177; HOMERO, *Hino Homérico II a Deméter*.

¹³⁷¹ PERSSON, A. "Der Ursprung der eleusinischen Mysterien", *ARW*, 21, 1922, p.287-309; PICARD, C. *Les Religions Préhelléniques, Volume I*. Paris: PUF, 1948; NILSSON, M. P. *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*. Nova Iorque: Biblo and Tannen, 1950, p.468.

¹³⁷² MCINERNEY, J. *The Folds of Parnassos: Land and Ethnicity in Ancient Phokis*. Austin: University of Texas Press, 1999, p.163-165.

¹³⁷³ FOUCART, P.F. *Les Mystères d'Éleusis*. Paris: Auguste Picard, 1914, p.20-40; BERNAL, M. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Volume II: The Archaeological and Documentary Evidence*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987, p.448; *Idem*. *Black Athena: Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Volume III: The Linguistic Evidence*. Piscataway, NJ: Rutgers University, 2006, p.444.

¹³⁷⁴ MYLONAS, *op.cit.*, p.40-42; CLINTON, K. *Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries*. Estocolmo: Swedish Institute in Athens, 1992; *Idem*. "The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis" In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. (eds.), *Greek Sanctuaries. New Approaches*. Londres: Routledge, 1993, p.112; COSMOPOULOS, *op.cit.*, p.159-166; SOURVINOU-INWOOD, C. "Reconstructing Change: Ideology and the Eleusinian Mysteries" In: GOLDEN, M. & TOOHEY, P. (ed.) *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization, and the Ancient World*. Londres: Routledge, 1997, p.132-164.

¹³⁷⁵ MYLONAS, *op.cit.*, p.29-32.

de casas, sendo a mais "famosa" e investigada denominada *mégaron B*, existente desde o século XV a.C. Nessa estrutura foram achados ossos de leitões, o que levou Mylonas e Travlos a pensarem que o culto teriam se originado no período do bronze tardio e que o *megaron B* seria o templo mencionado no *Hino Homérico a Deméter*¹³⁷⁶. As investigações mais recentes mostram que tal edifício tinha função ritual, mas definir que o culto às deusas remontam ao período micênico seria exagerado, pois não há características no material votivo recolhido dessa época que permita estabelecer uma continuidade entre o culto praticado no período micênico e os mistérios a Deméter e Koré. O que fica claro pelo estudo do *megaron B* é que esse edifício mesclava funções religiosas e atividade doméstica durante o período micênico, provavelmente sendo a residência familiar do chefe local¹³⁷⁷. O uso dessa estrutura perdurou até o século XI a.C.

A atividade ritual se transformou no período geométrico, mas a necessidade de preservar o lugar como um *local de memória*¹³⁷⁸, demarcá-lo como algo especial é materializada na construção de muros que circundaram tanto o *megaron B* quanto as tumbas existentes no setor A do cemitério oeste durante o século VIII a.C.¹³⁷⁹. Assim, existiu em Eleusis a construção de uma memória religiosa que estava relacionada às estruturas arquitetônicas do período micênico. O santuário sofreu uma série de ampliações durante o século VIII a.C, com a construção de templos e de uma "casa sagrada", formada por quatro ambientes. Sua função não é clara: há quem defenda que o prédio tenha abrigado a família dos Eumolpidas¹³⁸⁰, o *genos* dos Kérykes¹³⁸¹ ou que tenha sido um templo a um herói¹³⁸².

Durante o período arcaico a conexão entre Eleusis e Atenas é evidente nos achados arqueológicos. No século VII a.C há uma ampliação do terraço junto ao

¹³⁷⁶ *Idem*, p.33-49; COSMOPOULOS, M.B. "Cult, Continuity and Social Memory: Mycenaean Eleusis and the Transition to the Early Iron Age", *AJA*, 118, nº3, 2014, p.401.

¹³⁷⁷ COSMOPOULOS, *op.cit.*, p.417-418.

¹³⁷⁸ ASSMAN, J. *Cultural Religion and Cultural Memory: Ten Studies*. Stanford: Stanford University Press, 2006, p.8; NORA, P. "Between Memory and History: les Lieux de Mèmoire", *Representations*, 26, 1989, p.19.

¹³⁷⁹ COSMOPOULOS, *op.cit.*, p.423.

¹³⁸⁰ TRAVLOS, I. "Η Αθήνα και η Ελευσίνα στον 8ο και 7ο π.Χ. αιώνα", *Annuario della Scuola Archeologica di Atene*, LXI, 1983, p.333-336; COSMOPOULOS, M. B. *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p.137.

¹³⁸¹ CLINTON, K. *Eleusis. The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme. Volume I (Vol. 2)*. Atenas: Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Αθίνας Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας, 2006, cat.177.

¹³⁸² MYLONAS, *op.cit.*, p.59-60; ANTONACCIO, C. *An Archaeology of Ancestors: Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*. Londres: Rowman & Littlefield, 1995, p.190-191.

*Telesterion*¹³⁸³ e a construção de novas piras. Um novo templo a Deméter é construído em época soloniana, juntamente com o *Anaktorion* -onde os *hiera* (objetos sagrados) eram mantidos e um novo altar é erigido. Após o período arcaico o *Telestérion* foi constantemente ampliado, mas o *Anaktorion* foi sempre mantido no mesmo local.

O interesse dos Psistrátidas no culto eleusino faz com que a segunda metade do século VI a.C seja uma época de grandes obras no santuário. O *Telestérion* é ampliado e um pórtico (27,15m x 4,55m) ricamente decorado, feito de mármore de Paros torna o templo mais grandioso. O naos mede 25,30 x 27,10m, sendo sustentado por vinte e duas colunas em estilo jônio. O *Anaktorion* foi levemente ampliado, medindo 12,50 x 3m. Existiam "arquibancadas" ao redor do *Telestérion*, cada uma com nove degraus, permitindo que os participantes pudessem ver as cerimônias que ocorriam dentro do templo. Dois altares dedicados a Deméter e Perséfone são colocados no pátio próximo ao *Telestérion*¹³⁸⁴. Além da ampliação do templo, o que revela que o culto vai atraindo cada vez mais pessoas, o santuário passa a ser cercado por um períbolos com sete torres (H12, H14, H18, H21, H25, H37, H39) e sete portões: portão sul (perto da torre H37); portão norte sob o propileu mais baixo¹³⁸⁵ (perto da torre H18) e o Grande Portão, que era a principal entrada do complexo e estava na proção noroeste do *períbolos* (H12). Existiam três portões que não estão representados na planimetria do santuário que reproduzimos adiante: o portão conectado à estrada em direção à Mégara; um *pylis* (poterna) e o Portão do *Stadium*.

Também data da era Psistrátida o poço Calícoro mencionado no Hino Homérico, situado a 40m de distância do Portão Norte e o *Ploutonion*, um pequeno templo cuja *cella*¹³⁸⁶ media 2,90 x 2,50m construído na entrada de uma caverna e uma sala de serviço entre os portões Norte e Sul. A "Casa Sagrada" do período geométrico fora derrubada e sobre ela foi erigido um terraço de formato trapezoide, cercado por seu próprio períbolos, onde provavelmente estava a estátua da Donzela em Fuga. O prédio retangular próximo ao Portão Norte era talvez um silo, cuja função seria estocar as oferendas de primícias¹³⁸⁷.

¹³⁸³ O *Telesterion* era o templo a Deméter e Koré, um *hall* onde os iniciados (*mystai*) eram reunidos para as celebrações. Dentro dele estava o *Anaktorion*, o local mais sagrado, onde só o hierofante poderia entrar.

¹³⁸⁴ COSMOPOULOS, *op.cit.*, p.141.

¹³⁸⁵ *Lesser Propylea* no original.

¹³⁸⁶ *Cella* ou *Naos* é a nave do templo, ou seja, a câmara que geralmente abrigava a estátua de culto.

¹³⁸⁷ COSMOPOULOS, *op.cit.*, p.142.

Cosmopoulos afirma que a orientação do santuário é transformada de Sul para o Norte, enfatizando o pertencimento de Eleusis à Atenas. É também a partir da segunda metade do século VI a.C que aparecem as primeiras personificações de Eleusis como uma ninfa em pinturas na cerâmica ática¹³⁸⁸. Todos esses fatores reforçam a ideia de que os Psistrátidas utilizaram o santuário de Elêusis como elemento de propaganda de seu regime. Vê-se que a popularidade do culto a Deméter estava em ascensão, pois desde o século VII o santuário apresentava uma modesta monumentalização, fruto do caráter soteriológico que o culto passa a apresentar. Contudo, a construção do *períbolos* marca materialmente o caráter secreto e único das cerimônias a Deméter e Koré que ali ocorriam. O *Anaktorion* é ampliado pela última vez, ou seja: é nesse momento em que adquire o caráter imaculado que preservará até o fim da Antiguidade. As torres transformaram o sítio religioso em verdadeiro posto de guarda, seja religioso, seja militarmente. Manter os ritos em segredo passa a ser questão fundamental para a *pólis* ateniense. Assim sendo, não restam dúvidas das intenções da tirania Psistrátida em transformar Elêusis em um grande santuário pan-helênico, verdadeiro símbolo das benesses das deusas sob a população ateniense e, por consequência, seus governantes.

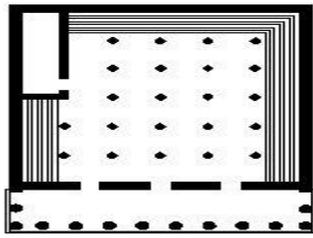
O santuário como era no período Psistrátida será arrasado pelas tropas bárbaras durante as Guerras Greco-Pérsicas, sendo reconstruído entre 479 e 461 a.C sob as ordens de Címon. Durante os períodos posteriores são adicionados o santuário de Ártemis, Zeus, as Stoa e outros edifícios que garantiram o esplendor do local até que o cristianismo fosse ganhando popularidade na Grécia. Com as invasões de Alarico em 395 d.C o santuário vai findando sua atividade. A partir do século V não há mais a celebração dos mistérios.

É importante ressaltar que durante os períodos arcaico e clássico o santuário não era um local apenas para a celebração dos mistérios, sendo parte da vida cotidiana do *demos* eleusino, pois muitos festivais eram ali celebrados, tais como as *Thesmophoria*, *Haloa*, *Chloia*, *Calamaia*, *Eleusinia*, *Proerosia* e *Balletys*.

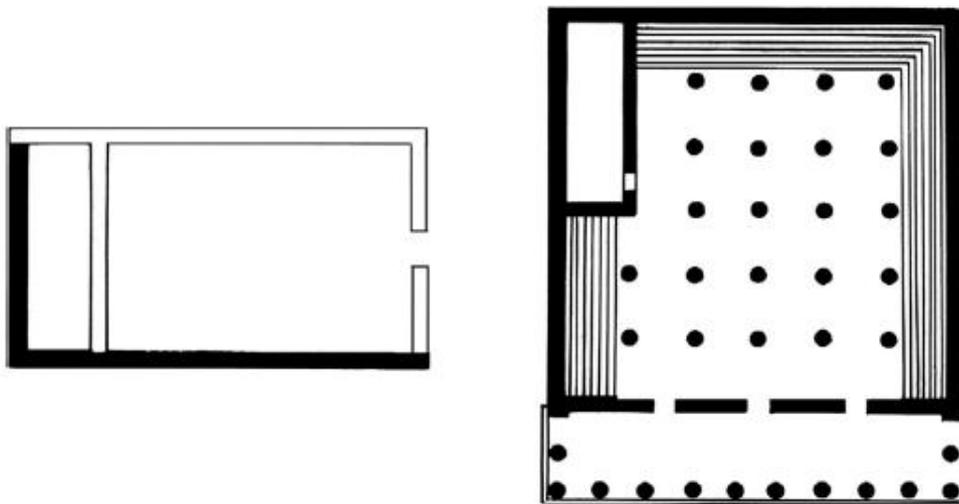
Culto: Deméter e Koré. No santuário, além das celebrações de mistério ocorriam outras festividades, como as *Thesmophoria* do *demos* de Eleusis. Dentre os heróis e divindades que se encontravam no *témenos* destacamos Plouton, Triptolemos, Themis, Zeus Herkeios, Eumolpos, Celeus e Ártemis Propylaea.

¹³⁸⁸ *Idem, ibidem.*

Plantas Baixas:

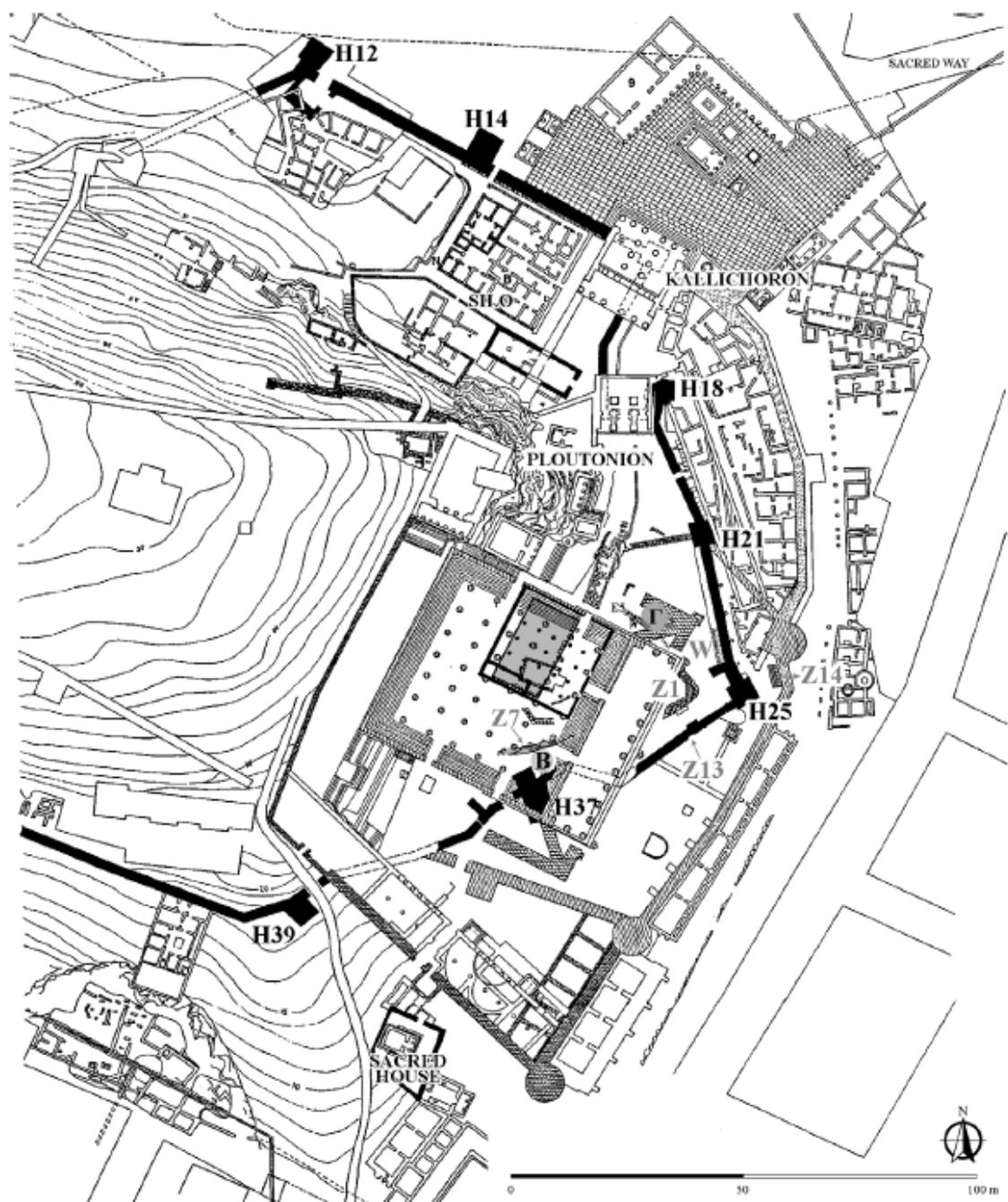


O *Telestérion* durante o período Psistrátida. O retângulo sem colunas na figura representa o *Anaktorion*.
Retirado de TRAVLOS, I. "The Palace at Eleusis", *ArchEph*, 1950-51, fig.10.



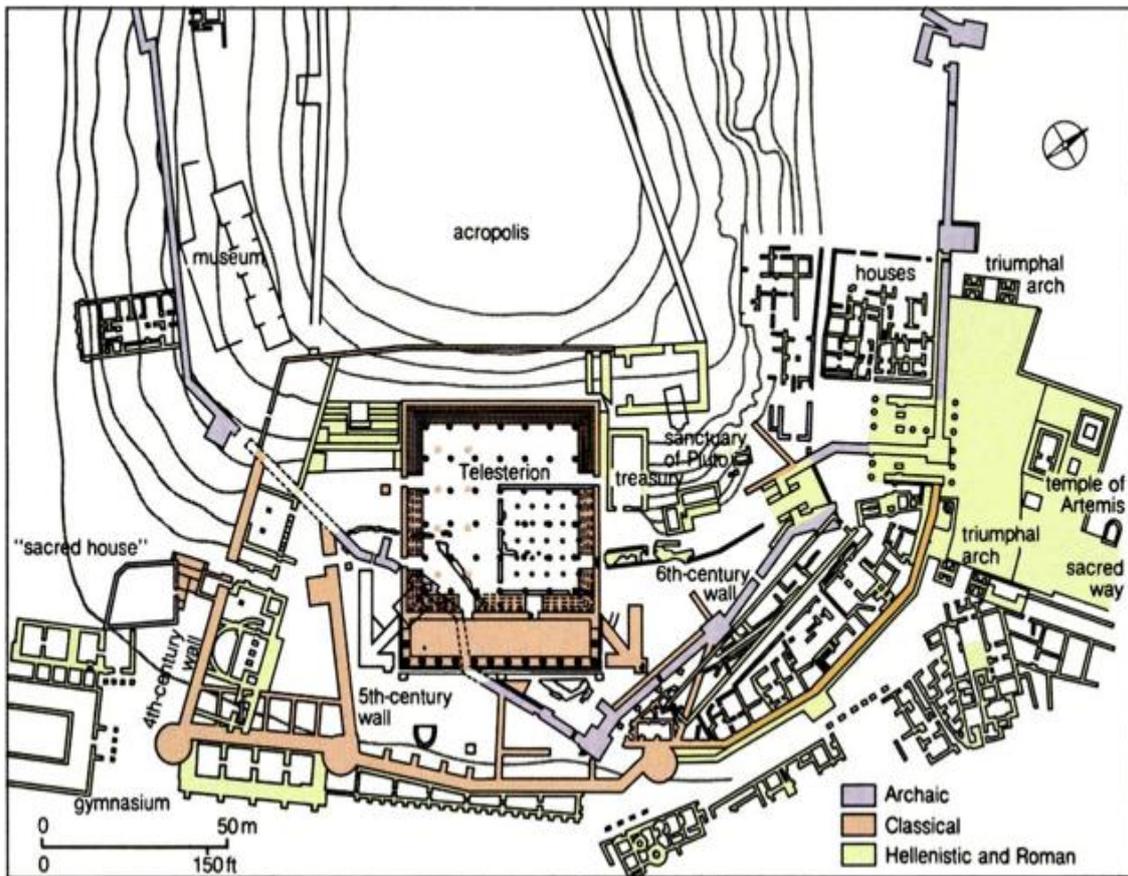
77. The Early Archaic (left) and Peisistrateian (right) Telesteria. By I. Travlos. Travlos Archives, Athens Archaeological Society.

Retirado de: COSMOPOULOS, M. B. *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*.
Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p.141.



76. Plan of the Sanctuary in the Archaic period.

O santuário de Elêusis durante o período arcaico. Retirado de: COSMOPOULOS, M. B. *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p.140.



Ampliações do Santuário. Do período arcaico até o helenístico e o romano. Retirado de <https://warwick.ac.uk/fac/arts/classics/students/modules/greekreligion/database/hypaaq/>. Acesso em 14/02/2017.



The Telesterion of Peisistratus, restored (Travios)

O *Telestérion* de Eleusis na época Psistrátida. Retirado de <http://www.classics.upenn.edu/myth/php/hymns/index.php?page=eleusis>. Acesso em 05/02/2017.

3. FONTE ENNEACROUNOS (Atenas)

Localização: Ática, *agora* de Atenas. Acredita-se que a fonte localizada no sudeste do antigo centro ateniense seja a Fonte Enneacrounos. Antes era chamada de Fonte Kallirhoe.

Atividade: Foi monumentalizada pelos Psistrátidas entre 530-520 a.C

Bibliografia Seleccionada:

Fontes escritas

PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.14.1.

TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, II. 15.5.

Referências Arqueológicas

CAMP II, J.M. *The Athenian Agora: a Short Guide*. Atenas: The American School of Classical Studies at Athens, 2003;

TRAVLOS, J. *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*. Nova Iorque: Hacker Art Books, 1980.

Topografia: Urbana. A fonte foi um dos primeiros elementos monumentalizados na *ágora* ateniense. Estava próximo ao *Eleusinion* urbano, e provavelmente tinha conexão com o culto celebrado nesse santuário. A fonte está próxima à Igreja dos Santos Apóstolos, o único edifício bizantino ainda existente na *ágora*.

Descrição:

A fonte tem proporções 6,8 x 18.2m e é dividida em três seções: um salão central, uma base para coleta de água na parte oeste e outra base na parte leste. A cerâmica encontrada conecta a construção do edifício ao fim da tirania Psistrátida.

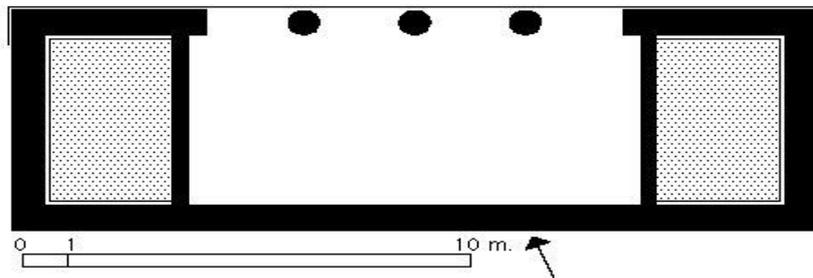
Há uma divergência entre Tucídides e Pausânias quanto à identificação da Fonte Enneacrounos: enquanto o primeiro afirma que ela seria próxima ao santuário de Zeus

Olímpico no sul da ágora, o último se refere a esse edifício, construído na porção sudeste da colina acrópole, próximo ao santuário de Deméter¹³⁸⁹.

Culto: Deméter e Koré

Plantas Baixas:

Athens, Enneakrounos (SE Fountainhouse)



Planta da Fonte na porção sudeste da ágora, identificada como a Fonte Enneacrounos. Retirada de <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/image?img=Perseus:image:1990.33.0073a>. Acesso em 15/02/2017.

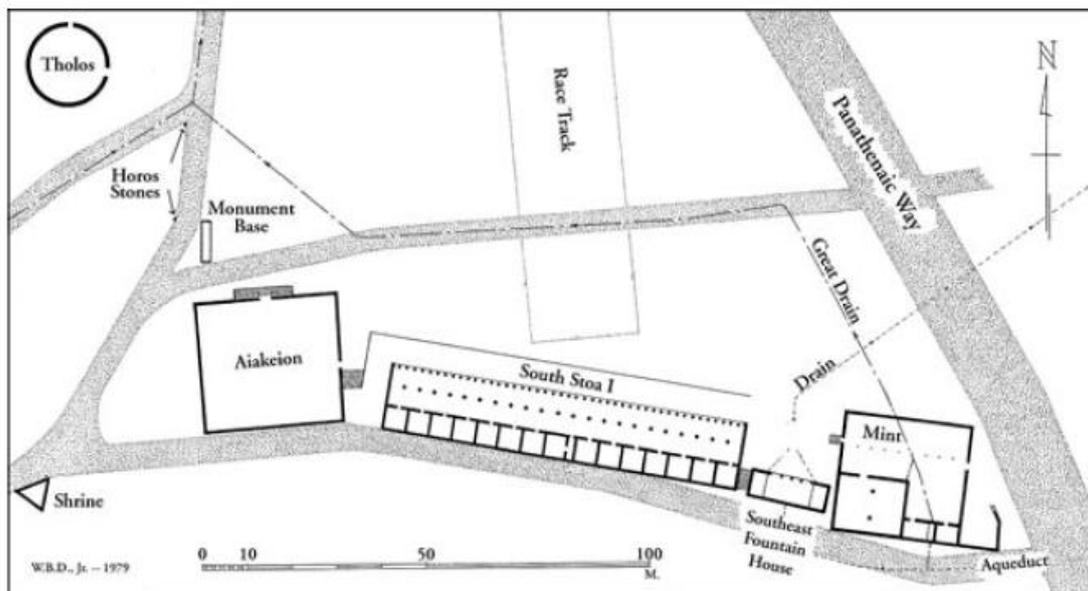


Figure 36. South side of the Agora, ca. 400 B.C.

Localização da Fonte Sudeste na ágora. Retirado de CAMP II, J. M. *The Athenian Agora: a Short Guide*. Atenas: The American School of Classical Studies at Athens, 2003, p.24.

¹³⁸⁹ CAMP II, J.M. *The Athenian Agora: a Short Guide*. Atenas: The American School of Classical Studies at Athens, 2003, p.23-24.

4. SANTUÁRIO DE DEMÉTER CHLÖE (Atenas)

Localização: Ática. Era um santuário próximo à acrópole.

Atividade: Não é sabido quando o culto começou, mas devia ser um santuário antigo, pois havia a lenda de que o culto fora fundado por Teseus junto com o *sinoecismo* ateniense. Ainda estava em atividade na época de Pausânias (entre 160 e 176 d.C)

Bibliografia Seleccionada:

Fontes escritas

PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.22.3

Referências Arqueológicas

TRAVLOS, J. *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*. Nova Iorque: Hacker Art Books, 1980.

Topografia: Urbano. John Travlos o localizou a oeste da acrópole, entre o Enneapylon/Pelargikon e a colina do Areópago. G. Dondas, contudo, acredita que o recinto estava na porção da colina da acrópole abaixo do templo de Niké.

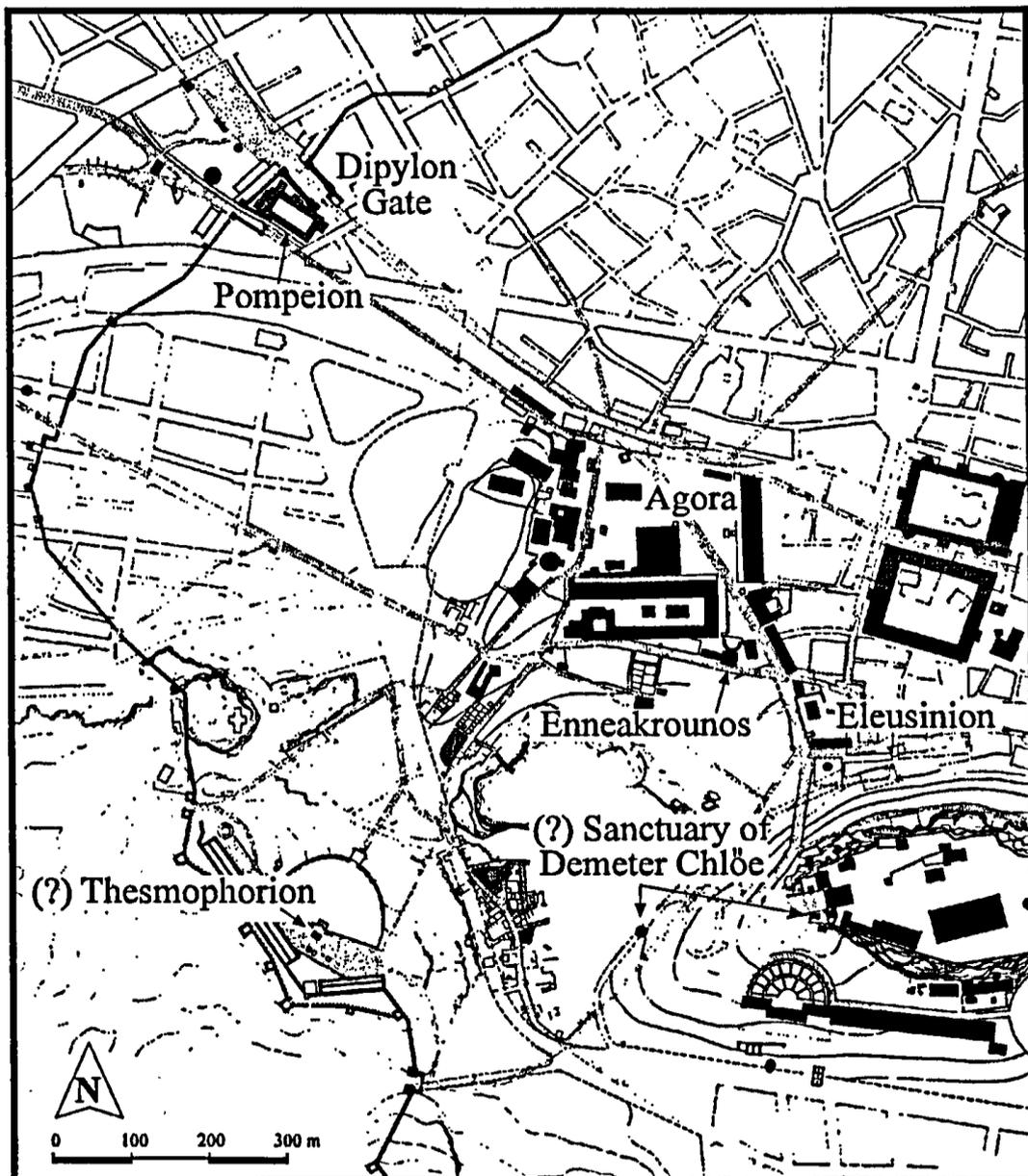
Descrição:

Há divergências quanto à localização do santuário de Deméter Chlöe na *asty* ateniense. Enquanto J. Travlos crê que o témenos seja na porção entre o Areópago e o Pelargikon, G. Dondas, ao escavar uma área nas proximidades do templo de Athená Niké encontrou artefatos relacionados ao culto a Afrodite: estatuetas representando a deusa e Eros e também uma pynax com um grafite escrito "ΑΦΡΟΔΙΤΕ". Há duas estruturas no templo de Niké identificadas como o heroon de Egeu, mas Dondas crê que

eles sejam na verdade os santuários de Afrodite Pandemos e Deméter Chlōe e Gé Kourothrophos¹³⁹⁰.

Culto: Deméter Chlōe (verdejante)

Planta Baixa:



Planta baixa com a indicação de alguns santuários a Deméter.

Retirada de: Susan-Marie. *The Sanctuary of Demeter at Mytilene: a Diachronic and Contextual Study*. 1997. 554f. Tese (PhD em Arqueologia) - Institute of Archaeology, University College London, 1997, p.315.

¹³⁹⁰ CRONKITE, *op.cit.*, p.315.

5. SANTUÁRIO EM THORIKOS (Atenas)

Localização: Ática. Thorikos fica na região do Láurion, era um local de produção de minério. Está a 10km de distância do Sounion. Havia um teatro, monumentalizado no século V a.C. O *demos* estava assentado sobre o monte Velatouri, próximo ao mar.

Atividade: O trabalho de construção do santuário foi interrompido no século V a.C devido à Guerra do Peloponeso e nunca foi terminado.

Bibliografia Seleccionada:

Fontes escritas

IG II/III² 2600

Referências Arqueológicas

CAMP II, J.M. *The Athenian Agora: a Short Guide*. Atenas: The American School of Classical Studies at Athens, 2003, p.139-143;

MUSSCHE, H. F. *Thorikos. A Guide to the Excavations*. Bruxelas: Comité des Fouilles Belges en Grèce, 1974;

THOMPSON, H. A. "Activities in the Athenian Agora: 1959", *Hesperia*, 29, 1960, p.339-343.

Topografia: Extraurbano. O templo a Deméter e Koré em Thorikos ficava abaixo do teatro do *demos*.

Descrição:

A região do antigo *demos* de Thorikos começou a ser escavada no início do século XIX pela Sociedade dos Dilettanti. Thorikos era uma das 12 komai que originalmente se uniram no sinoecismo ateniense, e fora ocupada desde o neolítico. Seguiram-se trabalhos organizados pela *American School of Classical Studies* e depois

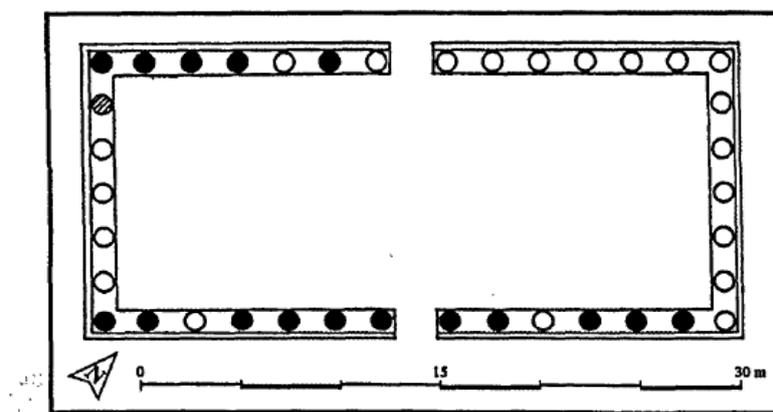
pela Sociedade Arqueológica de Atenas, seguido das investigações organizadas pela Escola Belga em Atenas, que passou anos escavando a localidade.

Há uma estrutura com um peristilo (7x14) formado por colunas em estilo dórico, com duas entradas e sem paredes internas que foi identificado como um templo a Deméter e Koré. O prédio estava inacabado e o telhado nunca fora colocado. A identificação com as duas deusas se deu pela descoberta de fragmentos uma estátua semelhante à de Deméter Capitolina.

Contudo, W.B. Dinsmoor Jr não crê que o local seja um templo, pois faltariam uma *cella* e a ausência de telhado seria um empecilho ao abrigo de uma estátua de culto ali. De fato, há uma ausência de elementos identificados com o culto a Deméter, com exceção da mencionada estátua. Há uma inscrição (IG II/III² 2600) que menciona um *témenos* a Deméter abaixo do teatro local, e um calendário que determina o sacrifício de uma ovelha para a deusa no mês *Elaphebolion* (março/abril). H. A. Thompson foi o responsável pela identificação da estrutura com o templo de Deméter¹³⁹¹.

Culto: Deméter e Koré

Planta Baixa:



Planta baixa do edifício identificado como o santuário de Deméter e Koré em Thorikos. Retirada de CRONKITE, Susan-Marie. *The Sanctuary of Demeter at Mytilene: a Diachronic and Contextual Study*. 1997. 554f. Tese (PhD em Arqueologia) - Institute of Archaeology, University College London, 1997, p.538.

¹³⁹¹ CRONKITE, *op.cit.*, p.537.

6. *THESMOPHÓRION* URBANO (Atenas)

Localização: Ática. Trata-se do *Thesmophóron* urbano no qual se passa a peça *As Tesmoforiantes*, de Aristófanes.

Atividade: Não se sabe quando começaram os ritos a Deméter na Pnyx, mas presumimos que houve rituais nos séculos V e IV a.C, durante o tempo de vida de Aristófanes.

Bibliografia Seleccionada:

Fontes escritas

ARISTÓFANES, *As Tesmoforiantes*, v.81-83.

Referências Arqueológicas

BRONEER, O. "The Thesmophorion in Athens", *Hesperia*, 11, 1942, p.250-274;

CLINTON, K. "The Thesmophorion in Central Athens and Celebration of the Thesmophoria in Attica" In: HÄAG, R. (org.) *The Role of Religion in the Early Polis*. Estocolmo: Swedish Institute at Athens, 1996.

THOMPSON, H.A. "Pnyx and Thesmophorion", *Hesperia*, 5, 1936, p.151-200.

Topografia: Urbano. A colina da Pnyx fica a 400m de distância da ágora e era o local de reunião da Assembleia (Eclésia). Essa é a visão de H. Thompson sobre o sítio que abriga o *Thesmophóron*. Já O. Brooner crê que o Eleusinion urbano seja também um *Thesmophóron*.

Descrição:

O. Brooner, H. Thompson e K. Clinton propõem diferentes lugares para a localização desse *Thesmophóron*:

-Thompson: Crê que o *Thesmophórion* se localize na colina da Pnyx. Entre essa e a *ágora* há um espaço de 50m, o que se coaduna com a ideia de "subir ao *Thesmophórion*". Não há vestígios da existência de um templo, o que não impede o local de ser um santuário, pois o templo não é elemento essencial na celebração de um culto. As mulheres poderiam ficar acampadas e utilizarem tendas¹³⁹².

-Broneer: Pensa que o *Eleusinion* urbano abrigasse a cerimônia das *Thesmophoria*, sendo também um *Thesmophórion*. A celebração da festa na Pnyx impediria a reunião da Eclésia. Considerando que as construções na colina referentes à Assembleia datam do período clássico, Broneer crê que elas não correspondam ao caráter antigo e tradicional das *Thesmophoria*¹³⁹³.

-Clinton: Acredita que o *Thesmophórion* retratado na peça aristofânica seja o relativo ao *demos* de Melite, que ficada a oeste da *ágora*¹³⁹⁴.

A maioria dos helenistas seguem Thompson¹³⁹⁵, com o que concordamos. O fato da celebração das *Thesmophoria* impedirem a realização da Assembleia não nos parece ser um fator de tanta importância, pois o calendário ateniense tinha mais dias festivos que reuniões da Eclésia, que no período clássico ocorriam três ou quatro vezes por mês, deixando muitos dias disponíveis para as cerimônias religiosas.

Culto: Deméter e Koré *Thesmophoros*.

Planta Baixa: -

¹³⁹² THOMPSON, H.A. "Pnyx and Thesmophorion", *Hesperia*, 5, 1936, p.151-200.

¹³⁹³ BRONEER, O. "The Thesmophorion in Athens", *Hesperia*, 11, 1942, p.250-274.

¹³⁹⁴ "The Thesmophorion in Central Athens and Celebration of the *Thesmophoria* in Attica" In: HÄAG, R. (org.) *The Role of Religion in the Early Polis*. Estocolmo: Swedish Institute at Athens, 1996.

¹³⁹⁵ Por exemplo: SIMON, E. *Festivals of Attica*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983, p.18.

7. DEMÉTER *EPOIKIDIA* EM ACROCORINTO (Corinto)

Localização: Acrópole de Corinto, Corinto.

Atividade: O culto no santuário teria começado em meados do século VIII a.C e prossegue até a invasão de Múmio em 146 a.C. As atividades culturais são retomadas com a colonização de Julio César após 44 a.C. O complexo é abandonado no século VII de nossa era.

Bibliografia Seleccionada:

Documentação escrita

PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, II.4.7, 11.2

Referências Arqueológicas

BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Demeter and Persephone in Ancient Corinth. Corinth Notes No. 2*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987.

_____. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987.

BOOKIDIS, N. “The Sanctuaries of Corinth”. In: BOOKIDIS, N. & WILLIAMS II, C.K. *Corinth, the Centenary: 1896-1996*. Atenas: The American School of Classical Studies at Athens, 2003.

MERKER, G. S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic, and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000.

PEMBERTON, E. G. *Corinth, Volume XVIII, part I: The Sanctuary of Demeter and Kore – The Greek Pottery*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens 1989.

Topografia: santuário urbano. O santuário se localizava na encosta da montanha que se localizava ao sul do centro urbano, e onde os principais cultos da *pólis* estavam representados. Do santuário era possível avistar a península de Perachora, área de produção agrícola.

Descrição:

Contemplaremos o desenvolvimento do santuário durante o período arcaico até o V século a.C, pois essa é a temporalidade perscrutada ao longo deste trabalho. É preciso, no entanto, salientar que a área na qual estava localizado o santuário apresenta ocupação humana desde o II milênio a.C. Sepulturas do período micênico também foram encontradas ali. J Rutter, arqueólogo responsável pela análise dos vestígios relativos a essa época crê que a área fosse ocupada como uma aldeia de agricultores¹³⁹⁶. Todavia, a montanha parece ser uma área de difícil cultivo, em nossa opinião. O sítio foi ocupado ininterruptamente até a invasão romana, conforme mostram fragmentos de cerâmica protogeométrica.

Dentre as primeiras oferendas votivas, temos objetos em bronze que foram datados de meados do século VIII a.C até a virada para o VII a.C, quando o synoecismo de Corinto acontece¹³⁹⁷. Compõem esses primeiros achados: quinze broches de bronze, dois anéis e oito *fíbulae*¹³⁹⁸.

O santuário possuía uma área de aproximadamente 7.000 m² (sete mil metros quadrados), que não foram completamente escavados. Os limites leste e oeste do Terraço Inferior não foram encontrados¹³⁹⁹. A estrutura na qual o santuário se organizou do período arcaico ao clássico operou em três terraços: o inferior (*Lower Terrace*), onde se concentraram as *hestiatória* (salas de banquete); o terraço médio (*Middle Terrace*), no qual se encontrava o *oikos*, um pátio e o altar e, por fim, o terraço superior (*Upper Terrace*), que abrigava uma "área teatral", onde danças e outras cerimônias deviam ocorrer. O volume de cerâmica ali recolhido foi tão elevado (são mais de vinte e oito mil peças e fragmentos) que não foi possível a catalogação de tanto material.

¹³⁹⁶ BOOKIDIS, N. & STROUD, Ronald S *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.14.

¹³⁹⁷ BOOKIDIS & STROUD, *op.cit.*, p. 13-17.

¹³⁹⁸ BOOKIDIS & STROUD, *op.cit.*, p.17 e 425.

¹³⁹⁹ BOOKIDIS, N. "Ritual Dining at Corinth" In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005, p.45.

-Terraço Inferior (*Lower Terrace*):

A atividade arquitetônica no século VI a.C foi de grande intensidade nessa porção do santuário. As salas de banquete ali existentes podiam estar isoladas ou compartilhando paredes e formando um conjunto de ambientes. Cerca de quinze *hestiátoria* dessa época foram escavadas, mas esse número pode ter sido mais elevado, pois o santuário não foi completamente explorado. As *klinai* (bancos para reclinar) eram feitas sob a forma de um banco contínuo de pedra, terra e argila, separados por "braços" que delimitavam a área de cada comensal e tinham de 30 a 45 cm de altura e de 75cm a 1m de largura. Cada sala abrigava cerca de sete a oito pessoas caso cada *kliné* fosse ocupada por um indivíduo¹⁴⁰⁰. Argila servia como argamassa para cobrir tanto as paredes quanto os bancos e o restante da mobília devia ser portátil, pois não há sinais de mesas nas salas (salvo uma, na construção M-N:20-26. Presume-se que ou os alimentos eram cozidos em braseiros portáteis ou em algum outro espaço do santuário, pois não há sinais de fogo nas salas. Talvez a mistura e preparo de alimentos crus pode ter ocorrido nesses ambientes¹⁴⁰¹. É possível, em nossa opinião, que houvesse uma grande cozinha nessa época para servir as salas de banquete. Talvez estivesse nas áreas que os arqueólogos não puderam escavar. Apesar da pouca evidência de fogo nas *hestiatoria*, os fragmentos de objetos para cozinhar são muitos, o que sugere que alimentos cozidos e ensopados eram consumidos.

Dentre os objetos achados nessa parte do santuário destacam-se cerâmica para banquete: taças, tigelas, pratos e etc. Futuras transformações no santuário, especialmente nos períodos clássico e helenístico, acrescentaram cozinhas às *hestiatoria*, sendo perceptível que a maioria dos alimentos era fervida, cozida ou frita. No Período Clássico o número de salas com fogões¹⁴⁰² aumenta. Como foram encontrados poucos braseiros ou fornos portáteis¹⁴⁰³ acreditamos que a maioria dos alimentos no Período Arcaico ou eram cozidos nos espaços abertos do Terraço Médio junto ao altar ou os braseiros e fornos eram trazidos pelos frequentadores e depois

¹⁴⁰⁰BOOKIDIS & STROUD, *op.cit.*, p.22-23.

¹⁴⁰¹ *Idem, ibidem.*

¹⁴⁰² Traduzimos *hearth* não como lareira, mas como "fogão".

¹⁴⁰³ BOOKIDIS & STROUD, *op.cit.*, p.408.

levados de volta para casa, prática que mudaria com a ampliação do número de cozinhas nos tempos posteriores.¹⁴⁰⁴

São as *hestiatória*, salas de estar e de serviço do século VI a.C: L:23 (1.10m x 1.30m), M-N: 20-26 (4.75-4.50 x 29.40m), N-O: 24-45 (5.20-5.30m x 6.70m), N-O: 25-26 (5.55 x 6.25-6.40), O: 26-27 (?), M: 17-18 (4.80m x 4.30m), L: 16-17 (3.70m x 7.75 - 7.85m), L-M: 14-15 (3.05m x 5.70m), N-O: 18-19 (?), N: 12-13 (5.0m x 9.80 – 10.12m)¹⁴⁰⁵. Essa nomeação é dada de acordo com a posição do edifício na grade coordenada. Foram, então, escavadas Fazendo uma estimativa dos dados, caso cada *kliné* fosse ocupada por um conviva, e como cada sala possuía cerca de oito *klinai*, essas *hestiatória* podiam abrigar cerca de cento e vinte pessoas ao mesmo tempo, e lembremos que mais salas existiam nos limites leste e oeste do santuário, que não foram exploradas pelos escavadores. Os grupos cultuantes devem ter se revezado no uso dessas estruturas. Acreditamos que a prática do banquete já devia ocorrer no santuário anteriormente, e que a construção dessas salas deu comodidade a uma atividade que já ocorria frequentemente.

-Terraço Médio (*Middle Terrace*):

Essa porção apresenta indícios de atividade ritual desde o século VIII a.C. Telhas e um antefixo encontrados indicam que havia uma construção no Terraço Médio entre 700-650 a.C, provavelmente um *oikos* para abrigar estátuas de culto, sendo a primeira construção do santuário¹⁴⁰⁶. Era a porção mais importante do complexo sagrado, uma vez que abrigava o altar e a estátua de culto.

Mais de 2.000 unidades de *kalathiskoi* (pequenos cestos para lãs e frutas) foram recolhidos, formando o tipo de oferenda mais comum às duas deusas no sítio. Esse vaso simbolizava, para os gregos, fertilidade, e podia ser feito de diversos tipos de material: argila, metal, madeira, etc. N. Bookidis e R.S. Stroud acreditam que esses vasos deviam ter alguma função especial nos ritos praticados no santuário devido à enorme quantidade deles encontrada. Além de estar presente no culto de Deméter, o vaso também estava

¹⁴⁰⁴ *Idem*, p.19-53.

¹⁴⁰⁵ São salas de banquete: L: 23, N-O: 24-25, N-O: 25-26, L-M: 14-15. N-O: 18-19 tinha duas *hestiatória*. O edifício M-N: 20-26 continha 6 salas de banquete. As construções O: 26-27 e M: 17-18 eram salas de estar. A L: 16-17 continha uma sala de banquete e duas de serviço. A construção N: 12-13 tinha duas salas de banquete.

¹⁴⁰⁶ *Idem*, p.54.

ligado a Dionisos¹⁴⁰⁷. Também completam o conjunto de tipos votivos do santuário: estátuas, bolos e pães em argila, pequenos vasos e estátuas grandes, de homens jovens. Essas oferendas de maior porte podem ter sido dedicadas por pessoas mais abastadas ou por grupos de cultuadores que as custeavam e ofertavam, que podem ter visitado o local a fim de obter boas colheitas em suas terras, entre outros motivos. Mesmo o culto a Deméter tendo um caráter marcadamente feminino, as deusas deveriam ser atrativas aos homens que tiravam seu sustento da terra¹⁴⁰⁸.

O processo erosivo no local foi intenso, de modo que o lado oeste do terraço teve seu estudo prejudicado. A partir de meados do século VI a.C uma parede (P:20-27) foi erigida, separando o terraço médio do inferior, servindo tanto como fronteira quanto parede retentora. Para Bookidis e Stroud a parede pode refletir uma vontade de marcar o Terraço Médio como o centro de culto. Dessa época data a construção do edifício principal dessa parte do santuário, o *oîkos* arcaico (P-Q:21-23)¹⁴⁰⁹. Ali o leito de pedra foi cortado a fim de suportar uma estátua de madeira ou para que o buraco servisse como fossa votiva. Acredita-se que esse prédio tenha permanecido como o recinto mais sagrado do santuário por um período aproximado de duzentos e cinquenta anos¹⁴¹⁰. Não se tratava de uma construção imponente como se espera da maioria dos templos gregos, mas sim de algo que se assemelhava a uma pequena casa. Tal escolha pode ter sido feita a fim de enfatizar o epíteto de Deméter que ali era utilizado (*epoikidia* – “senhora da casa”) e mostrar a deusa como uma protetora do lar e da família. A leste do *oikos* tinha-se uma área aberta, com uma plataforma de pedra recortada, a Área Sacrificial D, onde acreditamos que ocorriam sacrifícios¹⁴¹¹. No canto sudeste do terraço foi construída uma pequena sala na qual foram descobertos muitos vasos e figuras votivas dos Períodos Clássico e Arcaico (sala E¹⁴¹²)¹⁴¹³.

Como no Terraço Inferior, o Terraço Médio só poderia abrigar pequenos grupos. O pátio central media apenas 15.50m x 7m. Ali foi encontrada cerâmica votiva e também fina em estado fragmentado. Alguns objetos são de uso em banquetes¹⁴¹⁴. A

¹⁴⁰⁷ FARNELL, Lewis Richard. *The Cults of the Greek States, volume V*. Oxford: Clarendon Press, 1909, p.244.

¹⁴⁰⁸ BOOKIDIS & STROUD, *op.cit.*, p.428.

¹⁴⁰⁹ Construído por volta de 550 a.C, media 7.75m x 7.57m.

¹⁴¹⁰ BOOKIDIS & STROUD, *op.cit.*, p.428.

¹⁴¹¹ Essa área media 3.80m x 3.50m.

¹⁴¹² Medida: 3.60m x 5.50m

¹⁴¹³ BOOKIDIS, & STROUD, *op.cit.*, p.426.

¹⁴¹⁴ *Idem, ibidem.*

prática cultural no local, então, ocorria em grupos pequenos, como é também evidenciado ao pensarmos na quantidade de *hestiatoria* no Terraço Inferior e o número de convivas que elas podiam abrigar. Acreditamos que as pessoas desses grupos eram ligadas por laços de amizade (*philia*) e vizinhança, se reunindo para comprar os animais e objetos votivos que eram ofertados às deusas. Durante as celebrações no santuário os grupos se reuniram em uma das salas de banquete para compartilharem a refeição, estreitando os laços de amizade e solidariedade.

A maioria das oferendas votivas eram produtos locais das oficinas da cidade, como já mencionamos, havendo alguns vasos de figuras negras importados de Atenas, grande parte sendo para bebida e alguns decorados com cenas dionisíacas¹⁴¹⁵. Entendemos que esses vasos seriam originalmente de pessoas mais abastadas que frequentavam o santuário.

-Terraço Superior (*Upper Terrace*):

Essa porção do santuário foi bastante prejudicada por construções posteriores do período helenístico e romano. Sua cronologia é de difícil precisão, mas sabe-se que no século VII a.C a área já estava em uso, devido a depósitos votivos que formam o conjunto de primeiras oferendas em cerâmica protocoríntia¹⁴¹⁶ (*kalathiskoi*, *kotylai* e *oenochoi*). Dentre os objetos achados, abundam *kernoi* e estatuetas do período helenístico. Aparentemente, o Terraço Superior passou por um processo de monumentalização perceptível a partir do século VI a.c, no que acompanha os outros níveis do santuário¹⁴¹⁷.

Toda a encosta do Terraço é formada por pedras sedimentares que facilmente se desmanchavam na presença de agentes naturais como chuva e vento. Assim, é bastante provável que os degraus que formavam uma espécie de “arquibancada” na Área Teatral (R:19-20) fossem revestidos com pedras mais resistentes, das quais não se encontram vestígios¹⁴¹⁸. 447. Na virada do V para o IV século a.C construiu-se ali uma estrutura que parecia-se com um pequeno teatro. Acreditamos que o terraço superior tenha sido utilizado para danças corais e celebrações de cerimônias de mistério.

¹⁴¹⁵ BOOKIDIS, & STROUD, *op.cit.*, p.426-427.

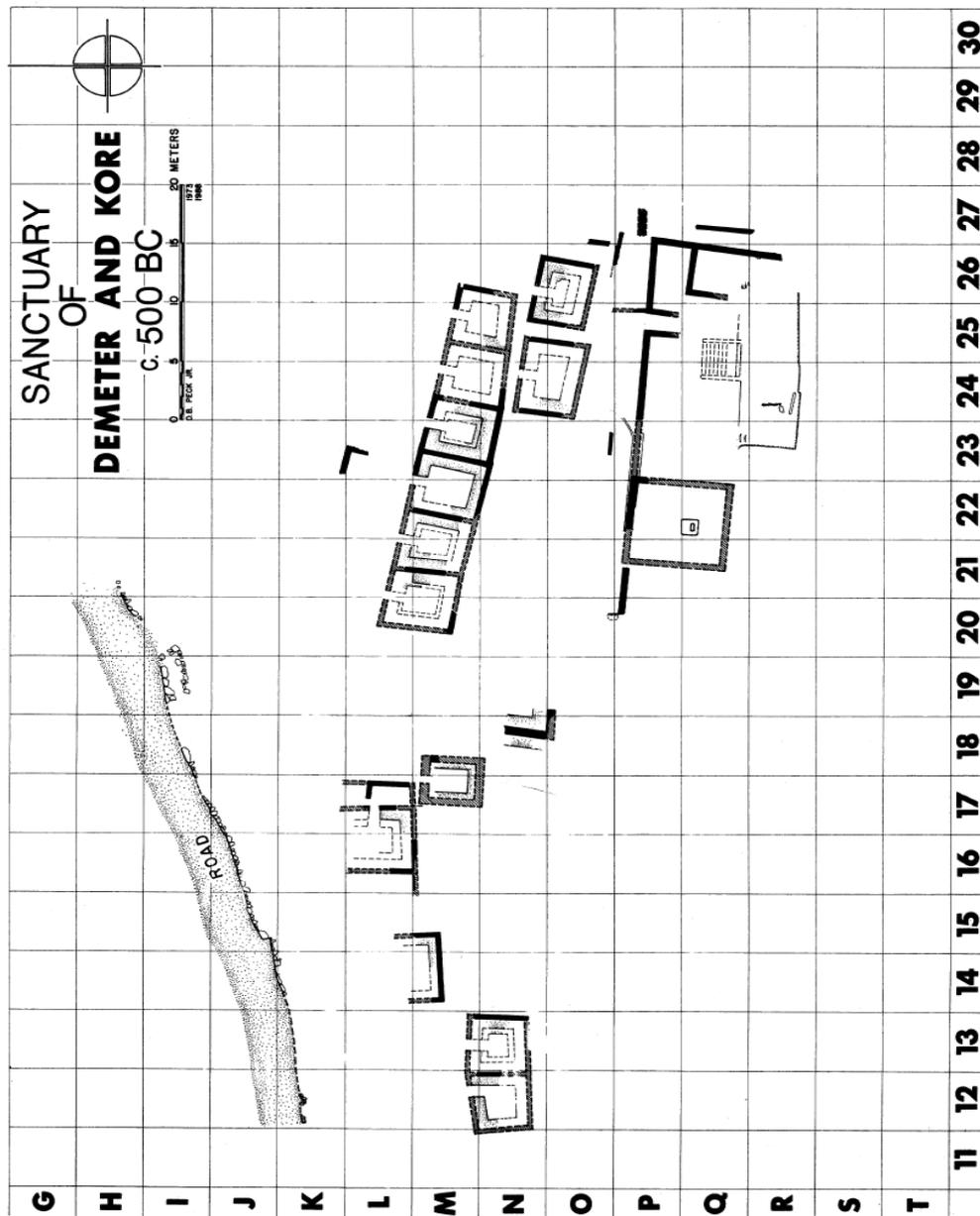
¹⁴¹⁶ Datando entre 650-630 a.C.

¹⁴¹⁷ BOOKIDIS, & STROUD, *op.cit.*, p.426-427.

¹⁴¹⁸ *Idem*, p.256.

Culto: Deméter e Koré. Havia ainda celebrações que envolviam Dionisos, uma vez que foram encontradas uma máscara do deus e uma de Sileno em terracota, bem como figuras de sátiros.

Plantas Baixas:



PLAN 3. Period Plan: ca. 500 B.C.

Retirado de: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, Anexos.

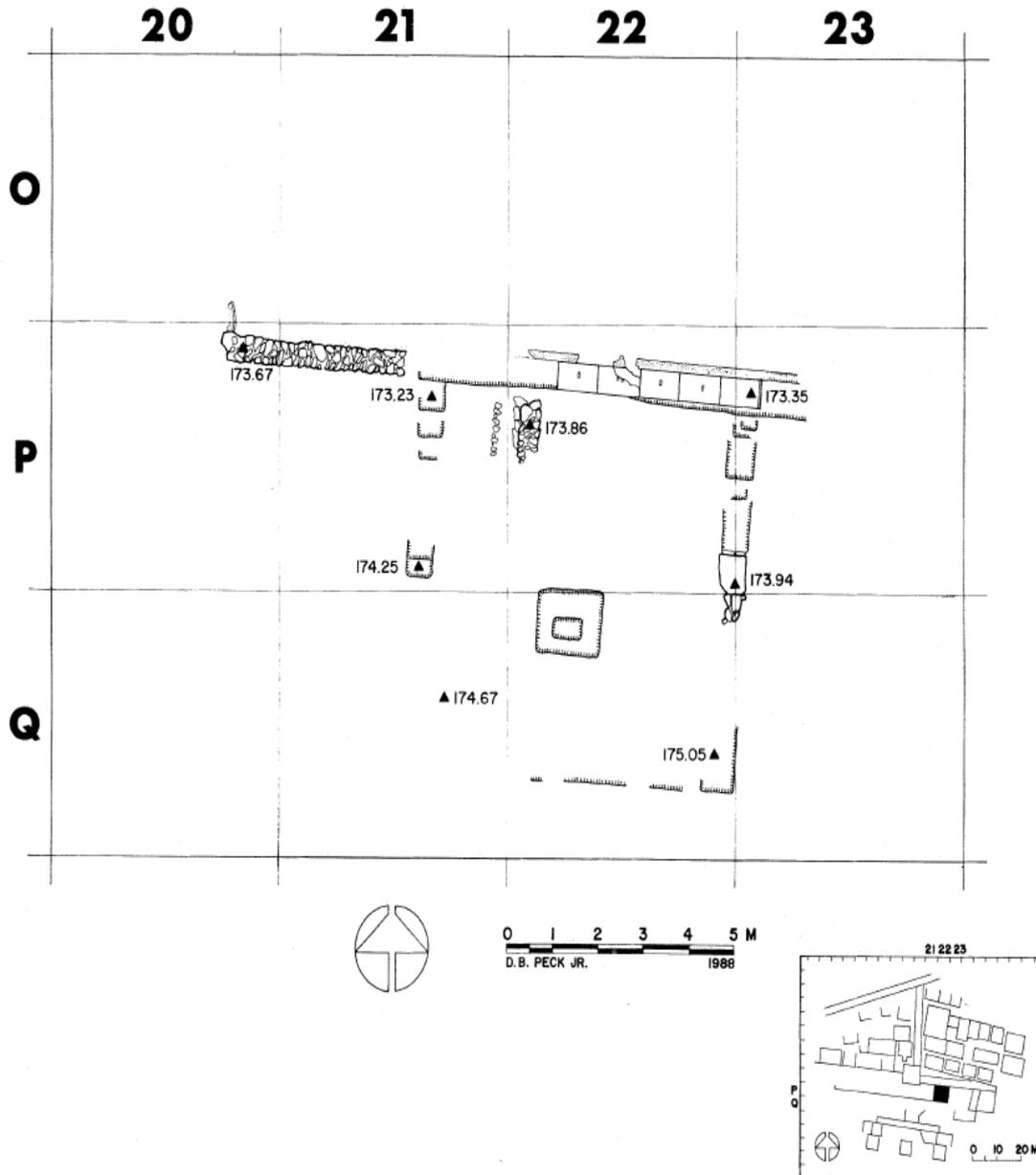


FIG. 9. Plan: Archaic Oikos, P-Q;21-23

Retirado de: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, Anexos.

8. DEMÉTER EM CNOSSOS (Creta)

Localização: O santuário localizava-se na encosta do Monte Gypsadhes, em Cnossos, ao sul do antigo palácio minóico na ilha de Creta.

Atividade: Século VIII a.C ao século I d.C.

Bibliografia Seleccionada:

Documentação escrita

HOMERO, *Hino Homérico II: a Deméter.*

Referências Arqueológicas

COLDSTREAM, J. N. (org.) Knossos: The Sanctupry of Demeter. Atenas: The British School at Athens, 1973.

Topografia: Extraurbano. Durante o período arcaico e clássico o Monte Gypsadhes não se configurava como área urbanizada. Próximo ao santuário havia a fonte Vlychia.

Descrição:

As escavações do santuário ocorreram entre 1957 a 1961, sob a direção de M.S.F. Hood e da British School at Athens. Antes, em 1927 foi feita uma investigação superficial por H. Payne. O relatório foi organizado sob a supervisão de N.J. Coldstream e publicado em 1973. Durante o período minóico a área em que o complexo se localiza era um movimentado quarteirão da cidade de Cnossos. A identificação com Deméter se deu através de um anel do período helenístico com a inscrição do nome da deusa. Após o fim do período do bronze não há sinais na área de habitação doméstica. O estado dos achados é muito precário, pois a estatigrafia do santuário não é muito profunda, e as

camadas próximas à superfície indicam que houve roubo de blocos de pedra¹⁴¹⁹. As dimensões totais do santuário são desconhecidas, pois não foi encontrado vestígio de peribolos ao sul da área escavada. Há uma área onde algumas pedras de fundação de um edifício que provavelmente era um templo do século V a.C parecem ter sido levadas durante o medievo, formando um *robber trench*¹⁴²⁰. Destarte, a estatigrafia bagunçada do santuário se deve, acreditamos, a escavações feitas durante o medievo com o objetivo de pegar pedras e outros materiais que servissem para construção.

O conteúdo da primeira fossa votiva (E 2-3) escavada por Hood estava muito queimado. Havia pouco material em terracota, a maioria do século III a.C. Os mais significativos datavam do período helenístico: duas moedas de prata. Toda a camada superior, correspondente ao período romano, apresentava sinais de fogo, indicando a ocorrência de um incêndio. Coldstream aponta que a estatigrafia dos depósitos votivos é bastante inconsistente: *hydriai*, estatuetas do período helenístico (*hydrophoroi*, deusas entronadas) estavam na mesma camada que fragmentos do período bizantino. Uma caixa veneziana foi encontrada a apenas 20 cm acima do fundo de uma trincheira de 2.40m de profundidade, para se ter uma ideia do quanto a estatigrafia do santuário revela-se complicada¹⁴²¹.

-Período Geométrico: duas paredes de contenção construídas por volta de 700 a.C são os únicos vestígios sobreviventes de monumentalização dessa época.

-Período arcaico: se houve monumentalização nessa época, as estruturas foram roubadas. Não sobraram sinais de construções da época. Sabe-se que o santuário estava ativo por restos de cerâmica. O culto devia ocorrer a céu aberto e quase não há estatuetas relativas aos séculos VII e VI a.C e a oferenda de vasos em miniatura apenas começa no século V a.C, bem como o sacrifício de porcos¹⁴²².

-Período Clássico: a monumentalização de um templo no século V a.C ocorreu, do qual só resta uma fileira de 7 blocos de pedra, que se estendem por 5.10m. Coldstream estima que esse templo medisse 10m leste-oeste e com 5.50m norte-sul. Um peribolos

¹⁴¹⁹ Coldstream, J. N. (org.) Knossos: The Sanctupry of Demeter. Atenas: The British School at Athens, 1973, p.1-12.

¹⁴²⁰ *Idem*, p.3-4.

¹⁴²¹ *Idem*, p.2-3.

¹⁴²² *Idem*, p.182.

também foi erigido no século V a.C, reaproveitando pedras de um edifício da época minóica¹⁴²³.

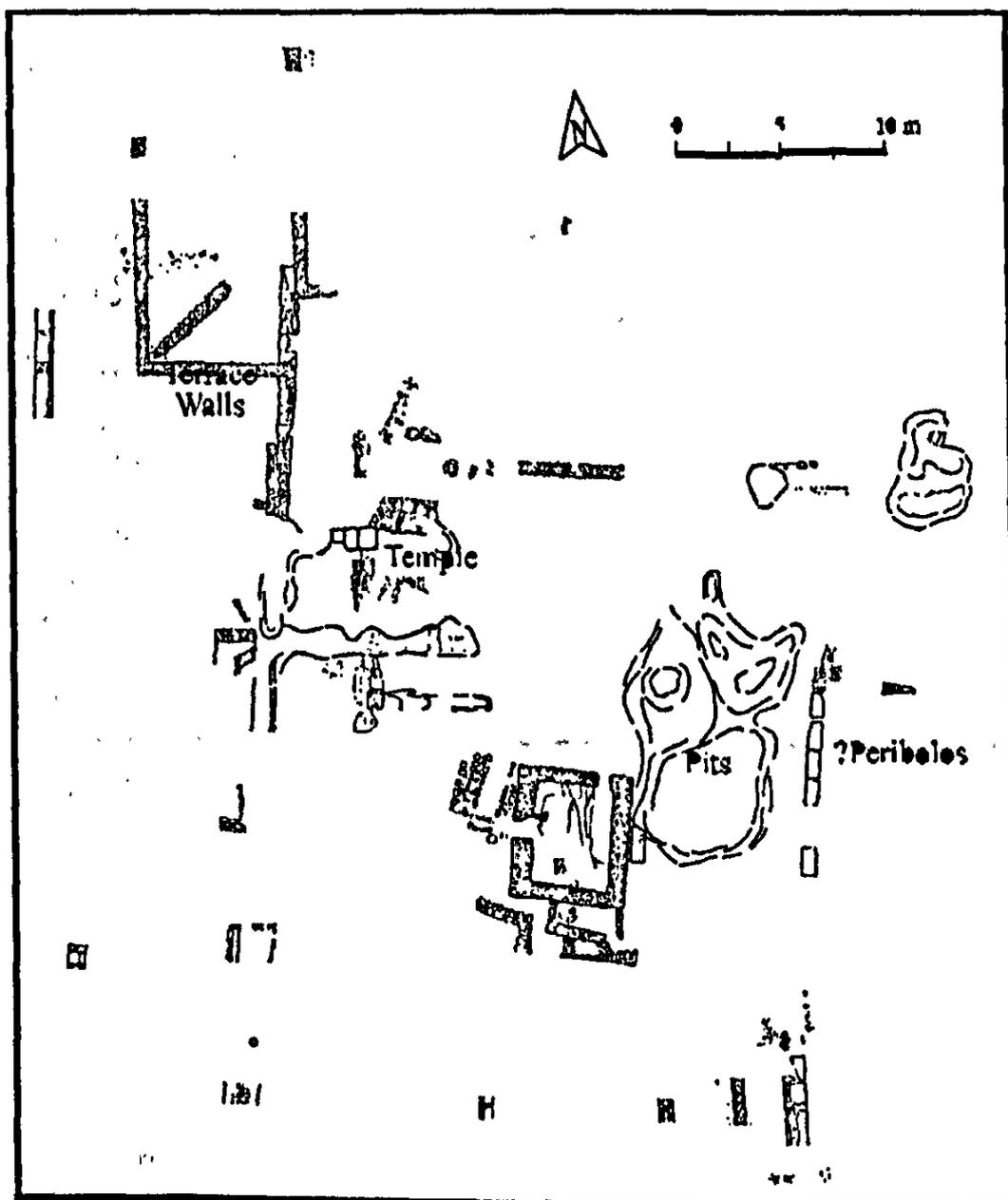
O depósito de oferendas votivas se torna muito mais pronunciado durante o classicismo, especialmente no século IV a.C, após a construção do templo. Dentre os sinais de sacrifício, 90% das cinzas e ossos de animais eram de suínos, o que corrobora Deméter como patrona do santuário, juntamente com o anel helenístico e as figuras votivas do século IV a.C¹⁴²⁴. Dos objetos votivos, destacam-se pesos para tear, lamparinas em terracota, estatuetas representando hydrophoroi, mulheres carregando cestos e as deusas entronadas já mencionadas.

Culto: Deméter e Koré

Planta Baixa:

¹⁴²³ *Idem*, p.15-16.

¹⁴²⁴ *Idem, ibidem*.



Knossos: The Sanctuary of Demeter

Retirado de: CRONKITE, Susan-Marie. *The Sanctuary of Demeter at Mytilene: a Diachronic and Contextual Study*. 1997. 554f. Tese (PhD em Arqueologia) - Institute of Archaeology, University College London, 1997, p.415.¹⁴²⁵

¹⁴²⁵ Retiramos o plano da tese de S-M. Cronkite porque no relatório de N.J. Coldstream o plano consiste de 4 páginas inteiras que precisam ser impressas e montadas como um quebra-cabeças.

9. BITALEMI (Gela)

Localização: Itália, Sicília, próximo à foz do rio Gela. Bitalemi é uma colina perto tanto do mar quanto da acrópole de Gela. Está na margem leste da foz do rio Gela. Hoje faz parte da província de Caltanissetta.

Atividade: Aproximadamente entre 650 a 405 a.C. Quando Gela foi repovoada por coríntios a prática ritual no sítio não foi retomada.

Bibliografia Seleccionada:

Fontes escritas

HERÓDOTO, *História*, VII.153.

Referências Arqueológicas

BELLIA, A. "Da Bitalemi a Bettleme. Riti Musicali e Culti Femminili" In: NIZZO, V. & LA ROCCA, L. (org.) *Antropologia e Archeologia a Confronto: Rappresentazioni e Patriche del Sacro*. Roma: Editorial Service System (ESS), 2012;

FIORENTINI, G. "Attività di indagini archeologiche della Soprintendenza ai Beni culturali e ambientali di Agrigento", *Kokalos*, 39-40, 1993-1994, vol.2, p.717-733;

HOLLOWAY, R. "Archaeological News from South Italy and Sicily", *AJA*, vol. 75, n.1, 1971, p.75-81;

KRON, U. "Frauenfeste in Demeterheiligtumern: Das Thesmophorion von Bitalemi. Eine archaeologische Fallstudie", *AA*, 4, 1992, p.611-650;

ORLANDINI, P. "Lo scavo del Thesmophorion di Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela." *Kokalos*, 12, 1966, p.8-35;

TRENDALL, A.D. "Archaeology in South Italy and Sicily, 1964-66", *AR*, 13, p.29-46;

Topografia: Suburbano. Está situado em um monte arenoso (Monte Bitalemi), de fácil acesso, e marcava a transição entre a *ásty*, a *khôra*, o rio e o mar.

Descrição:

A *pólis* dos gelenses foi fundada por colonos cretenses e rodenses (mais especificamente de Lindos) em 689/688 a.C. De acordo com a datação dos artefatos, o culto no local se iniciou em meados do século VII a.C, o que demonstra a necessidade de marcar as fronteiras e assegurar a proteção do território pelos colonos gregos, bem como garantir a realização de rituais que garantam o sucesso agrícola da cidade. As primeiras escavações na área foram presididas por Paolo Orsi em 1901¹⁴²⁶. Outros trabalhos se seguiram em 1964 e 1967 a comando de Piero Orlandini¹⁴²⁷, sendo a última intervenção realizada em 1994 por Graziella Fiorentini¹⁴²⁸. Apesar da relevância do santuário para a *pólis* dos gelenses ainda não foi publicado um trabalho que unifique as informações coletadas durante as escavações¹⁴²⁹.

A datação do santuário teve como ponto de partida os objetos de maior antiguidade encontrados no sítio: dois *aríbalos* coríntios datados dos fins do século VII a.C¹⁴³⁰. A função ritual do local teve fim em 405 a.C, com um incêndio¹⁴³¹.

Foram escavados cerca de 2000m², correspondentes a toda a plataforma superior da colina e identificadas cinco camadas de estratigrafia, sendo as duas últimas (4 e 5) correspondentes ao período grego. O santuário permanece em atividade até as invasões cartaginesas, sendo destruído em 405 a.C com o restante da *pólis*. Durante o período romano a área abrigava uma fazenda (camada estratigráfica 3). O primeiro nível estratigráfico continha esqueletos dispostos no entorno de uma antiga igreja medieval dedicada à Virgem de Belém, que devem ter sido ali enterrados na epidemia de peste ocorrida em 1348. O segundo nível é uma camada arenosa, que vai desde o século IV a.C até a construção da Igreja no medievo. O período de funcionamento do santuário divide-se em três fases.

¹⁴²⁶ ORSI, P. "Santuário Suburbano a Bitalemi", "Gela", *MonAnt*, 17, 1906, p.575-730.

¹⁴²⁷ ORLANDINI, P. "Lo scavo del Thesmophorion di Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela." *Kokalos*, 12, 1966, p.8-35.

¹⁴²⁸ FIORENTINI, G. "Il Thesmophorion di Bitalemi (Gela): Nuove scoperte e osservazioni." In: FIORENTINI, G., CALTABIANO, M. & CALDERONE, A. (ed.) *Archeologia del Mediterraneo: Studi in onore di Ernesto De Miro*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 2003.

¹⁴²⁹ KRON, U. "Frauenfeste in Demeterheiligtumern: Das Thesmophorion von Bitalemi. Eine archäologische Fallstudie", *AA*, 4, 1992, p.611-612.

¹⁴³⁰ ORLANDINI, P. "Gela: Topografia dei santuari e documentazione archeologica dei culti.", *RIA*, 15, 1968, p.40.

¹⁴³¹ VERONESE, F. *Lo Spazio e la Dimensione del Sacro: Santuari Greci e Territorio Nella Sicilia Arcaica*. Pádua: Esedra, 2006, p.400.

-1º fase: É à última camada estratigráfica (n.5) e equivale de meados do século VII a.C a 550/40 a.C. As fossas votivas se localizavam sobre a areia do monte Bitalemi. Dentre as primeiras oferendas recebidas pelo santuário, ou seja, na época em que Gela ainda era governada pela aristocracia, 90% correspondem a vasos encontrados virados com a boca para a terra, isolados ou em grupos, o que indica que o enterramento foi realizado ritualmente. Dentre os exemplares, prevalecem os de fabricação local. Há ainda vasos de cerâmica importados - a maioria oriunda de Corinto (*kotylai* e *arybaloi*) - e produzidos no fim do século VII a.C. Outros são originários de Argos, da Grécia Oriental e da Lacônia. Restos de animais (ossos de leitão) foram achados, bem como cerâmica de banquete, lamparinas, pesos para fiação, *hydriai* em miniatura e objetos de bronze: facas, instrumentos para agricultura e *aes rude* (cerca de 30 exemplares) e *aes formatum*. Poucas estatuetas votivas completam os artefatos presentes nesse substrato¹⁴³².

No que toca à monumentalização, Orlandini escavou em 1967 um edifício de formato retangular (orientação norte-sul) cuja construção ele supôs ser de madeira. Ele não crê que tal construção tenha sido um templo, mas sim uma estrutura para abrigar as celebrantes durante a celebração das *Thesmophoria*¹⁴³³. O edifício retangular G8 data dessa camada, tendo 5,6 x 4,4m de dimensão e teria como função abrigar uma estátua de culto. Assim, fora esse edifício, o culto era realizado a céu aberto. Dessa época também tem-se a estrutura G6, um muro feito com tijolos de argila.

-2º fase: Corresponde à camada estratigráfica 4b. Essa camada é datada entre 550/40 a.C até aproximadamente 450 a.C. As antigas fossas votivas que continham os artefatos descritos na 1º fase do santuário entraram em desuso, uma vez que o monte arenoso sobre o qual se situa o santuário foi coberto com camadas de lama argilosa e tijolos, o que as selou. Sobre essa base foram construídos os *naiskoi* G4, G5 e G7. Essas construções possuíam base de pedra, telhados de telha e antefixos semelhantes aos encontrados em outros templos a Deméter, como Predio Sola, Carrubazza e Via Fiume. A estátua de Athená Líndia foi recuperada no nível correspondente a essa camada¹⁴³⁴.

¹⁴³² *Idem*, p.398-400.

¹⁴³³ ORLANDINI, *op.cit.*, p.41.

¹⁴³⁴ KRON, U. "Frauenfeste in Demeterheiligtumern: Das Thesmophorion von Bitalemi. Eine archaologische Fallstudie", *AA*, 4, 1992, p.627.

Dentre os artefatos presentes nesse estrato predominam os *protomai* em terracota de fabricação local, as estatuetas com mulheres segurando leitões e pesos para tear. Outros objetos dessa camada são: *hydriai* em miniatura, ferramentas agrícolas de ferro, cerâmica ática de figuras negras e vermelhas, além de lamparinas, *protomai* (máscaras em argila), figuras em terracota (*hydrophoroi*, mulheres segurando leitões e deusas entronadas)¹⁴³⁵.

Essa é a camada que corresponde ao governo Deinomênida.

-3º fase: A camada estratigráfica é a 4a, e abrange de 450 a.C, aproximadamente, a 405 a.C. No princípio do século V a.C o santuário sofreu um incêndio, sendo reconstruído ca. 450 a.C. São dessa época três edifícios de arenito: G1 (aproximadamente 6x6m), que ficou incompleto e que seria um templo de tamanho ; G2 (4x11m), que poderia ser tanto uma pequena *stoa* ou uma *leske* (espaço para reuniões) e G3 (6x6m), que se localizava no final do prédio G2. Pelas pequenas dimensões, cremos que G3 pode ser o *oikos* que abrigava a estátua de culto ou os objetos sagrados das divindades¹⁴³⁶.

Destacamos entre os itens encontrados nessa camada estratigráfica: inúmeras *hydriai* de produção local em miniatura, *oenochoi*, pesos para tear, além de *protomai*, figuras com leitões e *kourothrophoi*. É nessa camada que foi recuperado um *skyphos* de cerâmica com a inscrição HIAPA ΘΕΣΜΟΘΟΡΟ (erro de grafia: Θ no lugar de Φ) que permitiu identificar o santuário em Bitalemi como um *thesmophorion*. Dentro desse vaso havia outra inscrição, ΕΚ ΤΑΣ ΔΙΚΑΙΟΣ ΣΚΑΝΑΣ, "oriundo da tenda de Dikaio". Segundo Orlandini, Dikaio seria o nome da pessoa que ofertou o objeto¹⁴³⁷. Orsi, dado à natureza dos achados, já acreditava se tratar de um complexo dedicado à Deméter, mas foi Orlandini que, em 1967 acha o elemento comprobatório¹⁴³⁸.

Em 405 a.C Gela é invadida pelos cartagineses, que destroem a cidade e, com ela, o santuário localizado em Bitalemi. A cidade só será repovoada em 338 a.C, com a expedição de Timoleonte. Curiosamente, apesar das fontes indicarem que esse político obteve a proteção de Deméter e Koré em sua jornada, o sítio permanece abandonado, sendo reocupado apenas no período romano, quando ali se instala uma fazenda e, durante o medievo, uma capela para a Virgem de Belém (Vergine di Betlemme).

¹⁴³⁵ VERONESE, *op.cit.*, p.398-400.

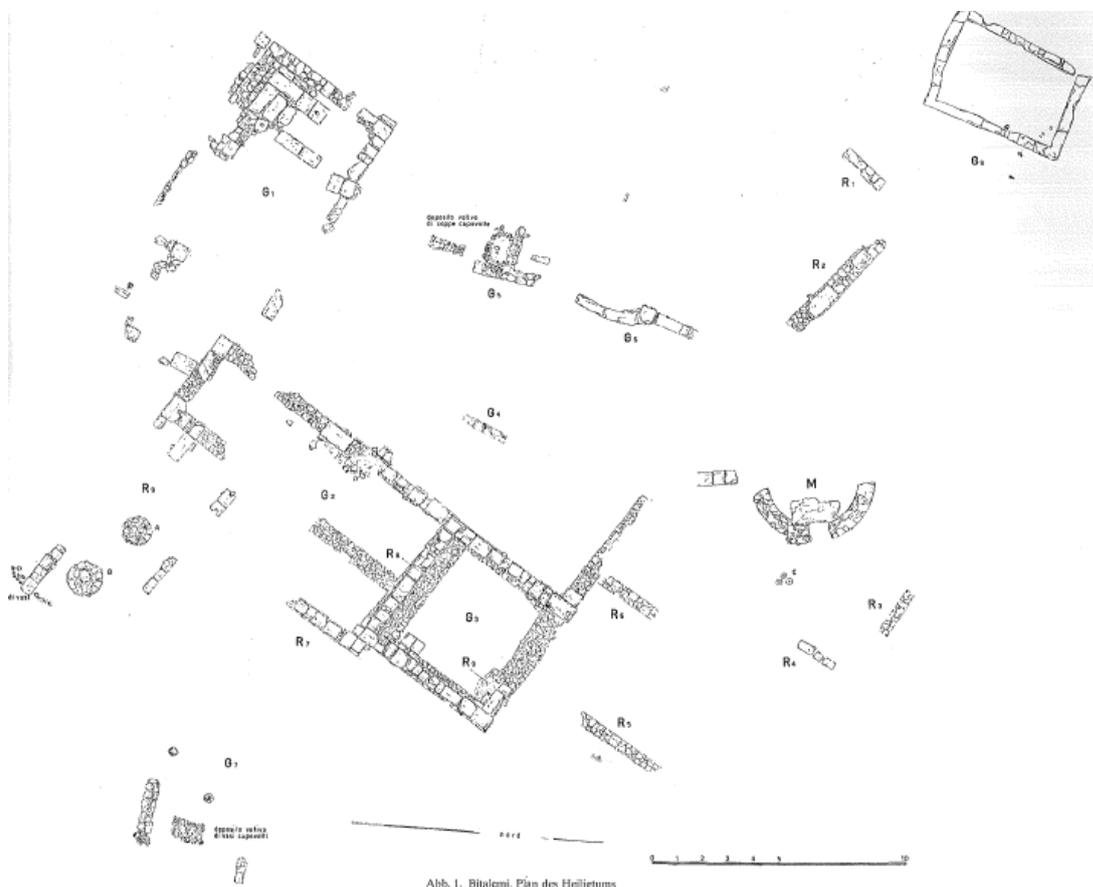
¹⁴³⁶ ORLANDINI, *op.cit.*, p.42.

¹⁴³⁷ *Idem*, p.40; KRON, *op.cit.*, p.615.

¹⁴³⁸ *Idem*, p.39.

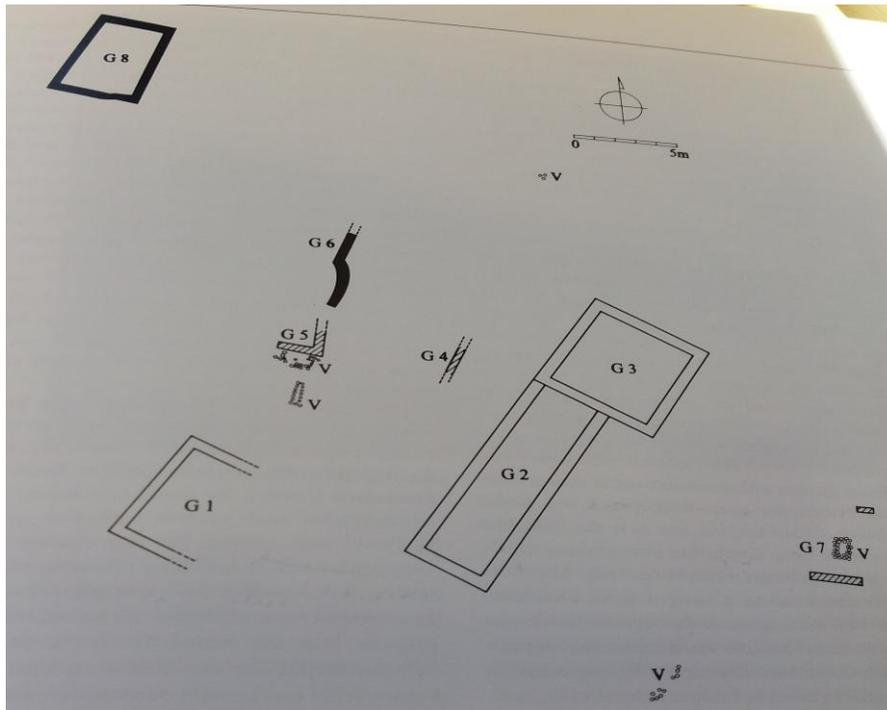
Culto: Deméter *Thesmophoros*. A identificação foi possível graças a uma inscrição "sagrado às *thesmophoras*" (HIAPA ΘΕΣΜΟΦΟΡΟ) presente em um *skyphos* datado do século V a.C (figura X). Os objetos votivos são também típicos do culto a Deméter e Koré encontrados nos santuários espalhados pela Hélade: estatuetas com jovens segurando leitões, deusas entronadas, *hydriai* em miniatura, *kourothrophoi* (mulheres segurando crianças), bem como ferramentas agrícolas (arados e foices). O enterramento dos vasos com a boca voltada para a terra é marca dos cultos de caráter ctônico e a presença de restos de porcos e de cerâmica de banquete como *olpai* marcam a presença da celebração das *Thesmophoria*¹⁴³⁹.

Plantas Baixas:

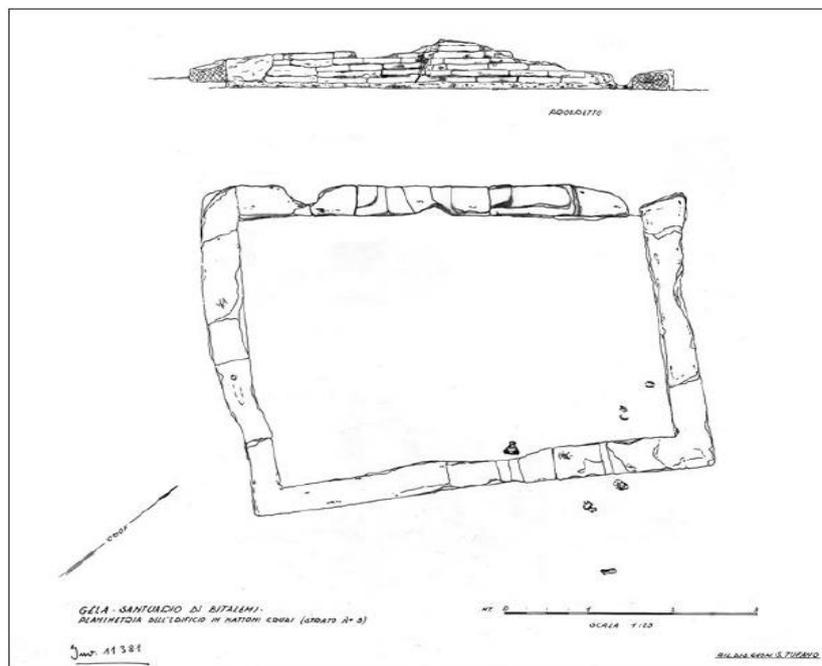


Retirado de KRON, U. "Frauenfeste in Demeterheiligtumern: Das Thesmophorion von Bitalemi. Eine archaologische Fallstudie", AA, 4, 1992, Abb.1.

¹⁴³⁹ VERONESE, *op.cit.*, p.399-400.

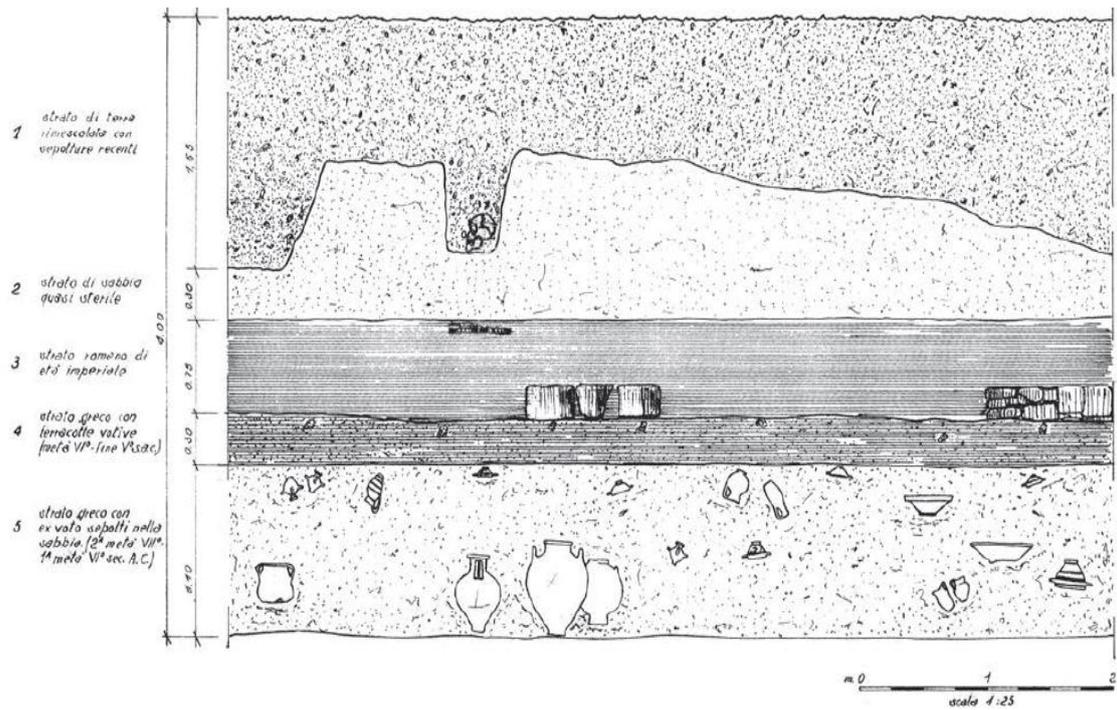


Retirado de HINZ, V. *Der Kult von Demeter und Kōre auf Sizilien und in der Magna Graecia*. Wiesbaden: Reichert, 1998, p.61.



Planta do edifício G8.

Retirado de ALBERTOCCHI, M. "Considerazione in Margine ad un Deposito con Resti di Pasto dal Thesmophorion di Bitalemi a Gela", *Thiasos*, 4, 2015, p.100.



Estratigrafia do *Thesmophórion* de Bitalemi, mostrando as 5 camadas arqueológicas do sítio.

Retirado de ALBERTOCCHI, M. "Le Sanctuaire de Déméter de Bitalemi à Gela" In: VERGER, S. (org.) *Une Odyssée Gauloise: parures de femmes à l'origine des premiers échanges entre la Grèce et la Gaule*. Arles: Éditions Errance, 2013, p.241.

10. CARRUBAZZA (Gela)

Localização: Itália, Sicília, na encosta norte da colina da acrópole de Gela. Hoje em dia o local faz parte da província de Caltanissetta.

Atividade: Meados do século VI a.C - 282 a.C.

Bibliografia Seleccionada:

Fontes escritas

HERÓDOTO, *História*, VII.153.

Referências Arqueológicas

DE MIRO, E. "Topografia Archeologica" In: CARRATELLI, G.P. (org.) *Sikanie: Storia e Civiltà della Sicilia Greca*. Milão: Credito Italiano edizione, 1985, p.527;

ORLANDINI, P. "Gela. Topografia dei Santuari e Documentazione Archeologica dei Culti", *RIA*, XV, 1968, p.24;33-34;

VERONESE, F. *Lo Spazio e la Dimensione del Sacro: Santuari Greci e Territorio Nella Sicilia Arcaica*. Pádua: Esedra, 2006, p.385-386.

Topografia: santuário suburbano. Está a 575m da acrópole e, apesar de se situar na encosta ocidental do principal centro religioso, o sítio se localiza do lado externo das muralhas arcaicas.

Descrição:

Há poucas informações publicadas sobre essa área sacra. Foi encontrada uma estátua de Athená em um depósito votivo do local¹⁴⁴⁰, o que corrobora nossa ideia de Deméter, Koré e Athená sendo veneradas em conjunto como forma de trazer civilização

¹⁴⁴⁰ ADAMESTEANU, D. & ORLANDINI, P. "Gela - Ritrovimenti Vari", *NSc*, 1956, p. 244-249.

e ordem para os locais extraurbanos, bem como para marcar a presença do poder das instituições gelenses nessas localidades.

No que diz respeito às estruturas arquitetônicas um pedaço de muro foi encontrado a 3.50m da superfície, cuja espessura é entre 50 a 60cm. D. Adamesteanu e P. Orlandini creem que pertencesse a um *sacellum* (pequeno templo) construído na metade do século VI a.C¹⁴⁴¹. Da parte sul desse muro cerca de 6.50m foram recuperados. A parede da parte oeste apresenta 8m e da altura dessas paredes sobraram cerca de 50-80 cm. Ambas são feitas de pedras irregulares. O pavimento do edifício foi montado com pedras de rio (seixos) e argila, formando um piso batido¹⁴⁴². No ângulo sul-oriental do edifício vieram a tona antefixos com forma de silenos e górgonas, pertencentes ao período arcaico. O santuário foi abandonado na época da invasão dos marmentinos em 282 a.C.

Entre os objetos encontrados tem-se fragmentos de braseiros, além de sete moedas, sendo quatro delas em bronze e com as seguintes procedências: Himera (um *hemilitron* da primeira metade do século VI a.C), Gela (uma *uncia* do final do século V a.C) e Siracusa (duas trias da metade do século IV a.C)¹⁴⁴³. Os artefatos votivos contam ainda com uma estatueta de Athená Promachos em estilo ático do fim do século V a.C e 26 estatuetas em argila datadas entre o VI e o IV a.C, figurando mulheres segurando leitões, mulheres com *polos*, uma Demeter *kidaria* e mulheres com *himation*. A datação dessas peças corrobora para a interpretação do uso do santuário, cujo uso foi retomado após a expedição de Timoleonte e continuou até a destruição de Gela em 282 a.C¹⁴⁴⁴.

Culto: Deméter e Koré, mesmo com a presença da estatueta de Athená, dada a quantidade de objetos votivos claramente conectados aos rituais das duas deusas. Provavelmente Athená também recebia devoção no local, que marcava os limites da cidade, a zona de "civilização".

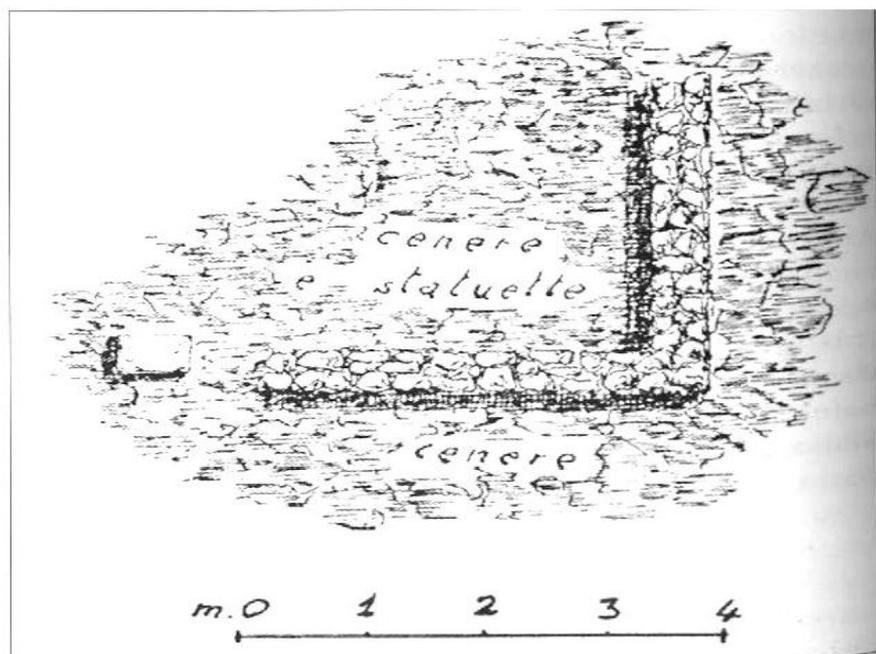
¹⁴⁴¹ *Idem, ibidem.*

¹⁴⁴² VERONESE, *op.cit.*, p.385.

¹⁴⁴³ ADAMESTEANU & ORLANDINI, *op.cit.*, p.251-253.

¹⁴⁴⁴ *Idem*, p.244-250.

Planta Baixa:



Retirado de VERONESE, F. *Lo Spazio e la Dimensione del Sacro: Santuari Greci e Territorio Nella Sicilia Arcaica*. Pádua: Esedra, 2006, p.386.

11. FONTANA CALDA (Gela)

Localização: Itália, Sicília, ao norte de Butera, cidade italiana da província de Caltanissetta.

Atividade: século VII a.C até a época bizantina. A monumentalização, contudo, só começa no fim do século III a.C.

Bibliografia Seleccionada:

Fontes escritas

HERÓDOTO, *História*, VII.153;

PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, VIII.46.2, IX.40.4;

Referências Arqueológicas

ADAMESTEANU, D. "L'opera di Timoleonte nella Sicilia Centro-meridionale Vista Attraverso gli Scavi e le Richerche Archeologique", *Kokalos*, IV, 1958, p.44;

BELLIA, A. "Coroplastics with Musical Representation in the Sanctuary of Fontana Calda in Sicily". [s/1]: [s:d], p.67-76;

ORLANDINI, P. "La espansione di Gela nella Sicilia Centro-meridionale", *Kokalos*, VIII, 1962, p.81;

_____. "Butera" In: STILLWELL, R. & MACDONALD, M.M. (ed.) *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*. Princeton: Princeton University Press, 1976;

VERONESE, F. *Lo spazio e la dimensione del sacro: santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*. Pádua: Esedra, 2006, p.410-411.

Topografia: Extraurbano. Fontana Calda é um local com fontes d'água que desembocam no rio Comunelli. O santuário está a leste do vale do rio, a 50m de distância desse, em um terreno elevado.

Descrição:

O santuário está localizado em Butera, perto da necrópole de Piano della Fiera que foi utilizada desde a Idade do Bronze e também por gregos e indígenas. A área ainda abrigava fazendas durante o período grego¹⁴⁴⁵. Vários classicistas acreditam que Butera é a Omphake descrita por Pausânias¹⁴⁴⁶, uma comunidade sícula no território de Gela. É importante salientar que, de acordo com a leitura de Pausânias, tratou-se do primeiro lugar onde os colonos gregos enfrentaram as populações indígenas durante a fundação de Gela¹⁴⁴⁷. O que a arqueologia nos permite dizer é que a localidade apresenta traços de interação helena a partir do século VII a.C, podendo ter sido reconstruída durante a época timoleontea.

A área sagrada em questão foi escavada por Dinu Adamesteanu a partir de 1951¹⁴⁴⁸. Não foram encontradas paredes ou muros que apontem a existência de algum templo antes da expedição de Timoleonte em 344 a.C. Portanto, acredita-se que do século VII até o III a.C o culto fosse realizado a céu aberto.

Os achados não estão em bom estado de conservação, especialmente os das camadas superiores, mas são consistentes. A água corrente nas redondezas, bem como a presença de um muro e de uma amoreira sobre a fossa votiva contribuíram para a fragmentação do material. Já os estratos abaixo de 40cm estão mais bem conservados. Dos níveis mais profundos recuperou-se vasos sículos com padrões geométricos de tipo arcaico e um pequeno búfalo de bronze, ambos do século VII a.C¹⁴⁴⁹.

O material votivo se torna mais abundante na camada equivalente ao século VI a.C. Dali foram recuperados (trincheira A) lâmpadas, objetos em bronze, estatuetas femininas em argila de mulheres com crianças (*kourothrophoi*) e 27 moedas. Foram mais de 2.000 itens desenterrados nessa camada¹⁴⁵⁰. A partir do século IV as estatuetas de mulheres coroadas se tornam mais comuns, mas o tipo predominante dessa época é o da mulher com túnica curta (*endromides*), um chapéu pontiagudo, acompanhada de animais (cão, pantera ou veados) e com uma tocha ou um arco nas mãos. A presença de

¹⁴⁴⁵ ORLANDINI, P. "Butera" In: STILLWELL, R. & MACDONALD, M.M. (ed.) *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*. Princeton: Princeton University Press, 1976;

¹⁴⁴⁶ Ver: MORRIS, Sarah P. *Dedalus and the Origins of Greek Art*. Princeton: Princeton University Press, 1995, p.200-202.

¹⁴⁴⁷ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, VIII.46.3; ORLANDINI, *op.cit.*

¹⁴⁴⁸ ADAMESTEANU, D. "Butera: Piano della Fiera, Consi e Fontana Calda", *MonAnt*, XLIV, 1958, coll.589-672.

¹⁴⁴⁹ VERONESE, *op.cit.*, p.410.

¹⁴⁵⁰ *Idem, ibidem.*

um vaso do século III a.C contendo a inscrição *polystephanos thea* faz pensar que o local abrigava o culto de uma ninfa ou divindade conectada a Ártemis. Estatuetas de mulheres com instrumentos musicais (*kymbalai*, harpas, *auloi* e tímpanos) também foram achadas, datado entre o VI e o V séculos a.C¹⁴⁵¹.

Culto: Francesca Veronese coloca que o local -devido às estatuetas femininas com túnicas curtas e com animais, bem como o grafite "polystephanos thea"- fosse dedicado a alguma ninfa e com elementos aquáticos. Contudo, é preciso salientar que a inscrição é do século III a.C, depois da retomada do local com a ocupação promovida por Timoleonte. As estatuetas de Feudo Nobile são da mesma tipologia daquelas que compõe o corpo votivo dos santuários de Carrubazza e Bitalemi, sem contar que em Koré e Deméter também eram honradas na Fonte Ciane com rituais aquáticos¹⁴⁵².

Orlandini crê que em épocas arcaica e clássica o santuário fosse dedicado a Deméter, Koré e às ninfas, tendo passado à tutela de Ártemis depois da reocupação promovida por Timoleonte, quando essa deusa se torna a patronesse de Gela¹⁴⁵³.

Planta Baixa: -

¹⁴⁵¹ BELLIA, A. "Coroplastics with Musical Representation in the Sanctuary of Fontana Calda in Sicily". [s/1]: [s:d], p.68.

¹⁴⁵² VERONESE, *op.cit.*, p.410-411.

¹⁴⁵³ ORLANDINI, P. "Gela: Topografia dei santuari e documentazione archeologica dei culti.", *RIA*, 15, 1968, p.56.

12. MADONNA DELL'ALLEMANNNA (Gela)

Localização: Itália, Sicília. O santuário se situa na margem meridional da planície da *pólis*, ao norte da mesma, onde hoje é a região chamada de Aldisio. Está sob um suave aclave, onde hoje está a igreja da Madonna dell'Allemanna (século XII d.C).

Atividade: século VII até 405 a.C, quando é destruído pela invasão cartaginesa.

Bibliografia Seleccionada:

Fontes escritas

HERÓDOTO, *História*, VII.153.

Referências Arqueológicas

ADAMESTEANU, D. & ORLANDINI, P. "Gela. Ritrovamenti vari", *NSA*, VIII, v. X, 1956, p.382-392;

DE MIRO, E. "Topografia Archeologica" In: CARRATELLI, G.P. (org.) *Sikanie: Storia e Civiltà della Sicilia Greca*. Milão: Credito Italiano edizione, 1985, p.568;

ORLANDINI, P. "Gela: Topografia dei santuari e documentazione archeologica dei culti.", *RIA*, 15, 1968, p.37-38.

Topografia: Extraurbano. O santuário fica onde começavam os campos cultiváveis da *pólis*, sob uma elevação de colina.

Descrição:

Desse santuário, cuja escavação se iniciou em 1951, a maioria das informações dizem respeito ao material votivo, pois aparentemente os edifícios que dele faziam parte estão ou sob a atual igreja dedicada a Madonna dell'Allemanna ou junto a ela. Tais trabalhos arqueológicos foram iniciados devido a construção da Casa del Fanciullo e da

UNRRA-CASAS, um projeto das Nações Unidas para habitação popular¹⁴⁵⁴. Tratava-se do maior santuário extraurbano de Gela, situado em uma plataforma elevada, na fronteira entre a *asty* e a *khôra*, ligado à acrópole por uma estrada¹⁴⁵⁵.

Dinu Adamesteanu descreve a presença de blocos de pedra junto à igreja, e esses podem ter pertencido aos templos gregos que ficavam no local¹⁴⁵⁶. Provavelmente, como sabe-se pela análise do santuário de Bitalemi, a área sagrada que hoje está sob a igreja da Madonna dell'Allemanna fosse formada por diversos pequenos *naiskoi*, hipótese que nasce devido a presença de diversos objetos de cerâmica arquitetônicos¹⁴⁵⁷.

No que diz respeito à arquitetura, esses achados indicam que a monumentalização do santuário ocorre em conjunto com a maioria dos santuários gelenses, isto é, a partir de 550 a.C. Apesar disso, o material votivo indica que o local já sediava cerimônias religiosas desde o século VII a.C¹⁴⁵⁸. Indicando a presença dos *naiskoi* temos:

- Um antefixo no formato de Górgona, provavelmente pertencente a um *thesauroi*¹⁴⁵⁹;
- Artefatos em terracota que talvez fizessem parte de um templo um pouco menor que o *athenaion* arcaico¹⁴⁶⁰.

Também constituía parte do santuário um silo no formato de sino e feito com pedras e argila. A leste desse silo foi encontrado uma fossa votiva retangular com diversos estratos, de onde vieram as terracotas arquitetônicas, bem como partes de dois pés de estátua em arenito. É provável que o silo ficasse sobre essa fossa, cujos artefatos

¹⁴⁵⁴ A UNRRA-CASAS foi uma agência binacional (Itália e Estados Unidos) formada em 1946 que utilizou os fundos do *European Recovery Program* (ERP) para construir mais de cem vilarejos por toda a Itália. Sua atividade se deu entre 1947 a 1963, quando foi transformada no ISES - *Instituto per lo Sviluppo dell'Edilizia Sociale*. Ver: SCRIVANO, P. "Adriano Olivetti: Agente of Italian-American Exchange in the Postwar Years" In: GRANATA, C. & KOOS, C. *The Human Tradition in Modern Europe: 1750 to the present*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2008., p.177.

¹⁴⁵⁵ ADAMESTEANU, D. & ORLANDINI, P. "Gela. Nuovi Scavi", *NSc*, 1960, p.212.

¹⁴⁵⁶ ADAMESTEANU, D. & ORLANDINI, P. "Gela. Ritrovamenti vari", *NSA*, VIII, v. X, 1956, p. 386; ORLANDINI, P. "Gela: Topografia dei santuari e documentazione archeologica dei culti.", *RIA*, 15, 1968, p.42-43.

¹⁴⁵⁷ *Idem, ibidem*.

¹⁴⁵⁸ *Idem*, p.388-392.

¹⁴⁵⁹ ADAMESTEANU & ORLANDINI, *op.cit.*, p.384.

¹⁴⁶⁰ O templo B do *Athenaion* de Gela foi erigido na metade do século VI a.C. É de formato retangular, sendo um templo em estilo períptero hexástilo, ou seja, possuía 6x12 colunas, o que foi deduzido das dimensões de seu estilobata: 35,22 x 17,75m. Ver: VERONESE, 2006, p.374-377; BERNABÒ-BREA, 1952.

datam entre o século VI e o V a.C¹⁴⁶¹. Orlandini recuperou nos anos 1960 um importante item na área que circundava essa fossa: uma cabeça em argila de uma deusa com chifres¹⁴⁶².

É interessante notar que, apesar de serem deusas associadas à fertilidade, estátuas a Deméter ou Koré portando chifres não são comuns. A divindade que era associada às vacas era Hera, responsável pela reprodução do gado, daí o epíteto da deusa tão presente nos poemas homéricos, βοῶπις (*boopis*) - olhos de vaca¹⁴⁶³. Todavia, não podemos esquecer que em Siracusa havia o sacrifício de touros em honra a Koré¹⁴⁶⁴ e em Hermione vacas eram ofertadas a Deméter Ctônia¹⁴⁶⁵. Assim, a presença de objetos relacionados a bovinos em santuários a Deméter e Koré não é injustificada.

Conforme Francesca Veronese e Piero Orlandini explicitam, a região onde está situado o santuário produzia grãos, podendo ser local de culto a várias divindades femininas ligadas ao mundo agrícola. A santa que hoje é chamada de Madonna dell'Allemanna era antigamente alcunhada de Madonna della Manna. "Manna" é uma verdura parecida com a chicória, abundante em Gela, especialmente na planície próxima ao santuário e à igreja. Orlandini defende que a devoção à santa tenha conexão com alguma potência pré-cristã ligada à natureza, o que é o caso de Hera em Posidônia e a Madonna del Granato¹⁴⁶⁶.

Culto: Piero Orlandini sugere que o santuário fosse dedicado ou a Hera ou a Deméter e Koré¹⁴⁶⁷. Acreditamos que é provável que o santuário abrigasse o culto de diversas deusas femininas ligadas à agricultura e à fecundação, incluindo Deméter, Koré e Hera.

¹⁴⁶¹ VERONESE, *op.cit.*, p.395.

¹⁴⁶² ORLANDINI, *op.cit.*, p.43.

¹⁴⁶³ Por exemplo: HOMERO, *Iliada*, I.568.

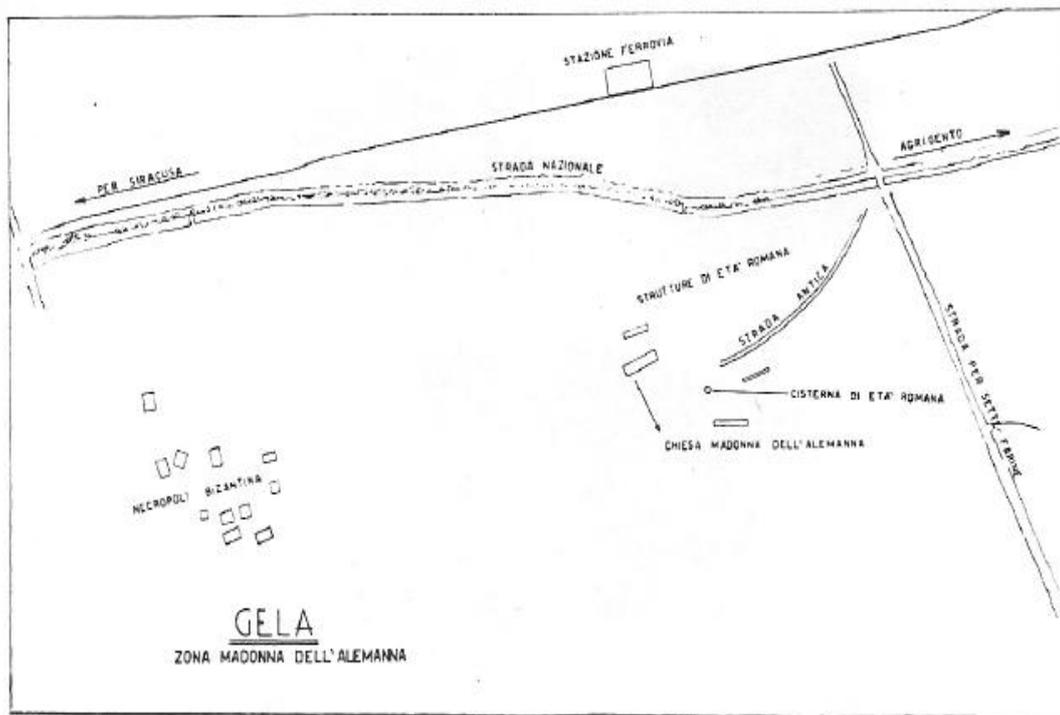
¹⁴⁶⁴ DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, V.4,7.

¹⁴⁶⁵ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, 35.5.

¹⁴⁶⁶ ORLANDINI, *op.cit.*, p.43.

¹⁴⁶⁷ Idem, *ibidem*.

Planta Baixa:



Plano Geral da zona de Madonna dell'Allemana.

Retirado de: ADAMESTEANU, D. & ORLANDINI, P. "Gela. Nuovi Scavi", *NSc*, VIII, v.XIV, p.213.

13. MOLLARELLA

Localização: Itália, Sicília, na comuna de Licata, província de Agrigento. Mollarella é um promontório situado a oeste de Licata-Eknomos. Na região ocorreu a primeira batalha entre romanos e púnicos em 256 a.C. O porto do local foi ocupado por fenícios e depois por gregos.

Atividade: O santuário esteve ativo por pouquíssimos anos, da metade até o fim do século VI a.C.

Bibliografia Seleccionada:

Fontes escritas

HERÓDOTO, *História*, VII.153.

Referências Arqueológicas

DE MIRO, E. "Topografia Archeologica" In: CARRATELLI, G.P. (org.) *Sikanie: Storia e Civiltà della Sicilia Greca*. Milão: Credito Italiano edizione, 1985, p.570;

DE MIRO, E. & FIORENTINI, G. "Relazione sull'Attività della Soprintendenza alle Antichità di Agrigento (1972-1976)", *Kokalos*, XXII-XXIII, 1976-1977, , p.429-430;

FIORENTINI, G. "Ricerca Archeologica nella Sicilia Meridionale", *Kokalos*, XXVI-XXVII, 1980-1981, vol. II, 1, p.583;

Topografia: Extraurbano. O santuário situava-se no sopé da colina Poliscia, próximo ao mar e à foz do rio Salso. Está a 34km de distância da acrópole de Gela.

Descrição:

A atividade ritual no sítio foi curta, durando apenas 50 anos. Destarte, os achados também foram poucos se comparados ao volume votivo recuperado em outros santuários. Some-se a isso o fato das práticas agrícolas terem deixado o material em

estado ruim. Há um depósito votivo onde os artefatos foram depositados ritualmente direto na areia. São eles: vasos tardo-coríntios (*kotylai*, *pýxides* e ânforas), outros com padrões geométricos de fabricação local, estatuetas em terracota representando mulheres em pé ou sentadas, ânforas acromáticas, *aes rude*, além de máscaras pequenas de argila e objetos como pulseiras e *fibulae*¹⁴⁶⁸.

Não encontramos a planta do santuário.

Culto: Deméter e Koré. Segundo Francesca Veronese, o local era um *Thesmophóron*.

Planta Baixa: -

¹⁴⁶⁸ VERONESE, *op.cit.*, p.433.

14. PREDIO SOLA (Gela)

Localização: Itália, Sicília, na porção meridional da colina da acrópole de Gela.

Atividade: Século VII a.C até a metade do V a.C

Bibliografia Seleccionada:

Fontes escritas

HERÓDOTO, *História*, VII.153.

Referências Arqueológicas

DE MIRO, E. "Topografia Archeologica" In: CARRATELLI, G.P. (org.) *Sikanie: Storia e Civiltà della Sicilia Greca*. Milão: Credito Italiano edizione, 1985, p.567;

ORLANDINI, P. "Gela: La Stipe Votiva Arcaica del Predio Sola", *MonAnt*, XLVI, 1963, coll.1-78;

_____. "Gela: Topografia dei santuari e documentazione archeologica dei culti.", *RIA*, 15, 1968, p.37-38.

Topografia: Suburbana. Como Carrubazza e Via Fiume, está fora da muralha da cidade, mas próxima ao centro urbano, de onde pode-se avistar o mar.

Descrição:

As escavações empreendidas em 1959 revelaram os restos de um templo de orientação norte-oeste/sul-leste do período arcaico, com dimensões semelhantes ao edifício A de Via Fiume¹⁴⁶⁹. 4,6m da parede norte estão preservados, bem como o ângulo norte-oeste, que é formado com alguns blocos de pedra e a combinação de pedras pequenas e argila davam a base de sustentação do prédio. Da parede oeste recuperou-se 2,30m e a altura de ambas é entre 40 e 40 cm, sendo feitas de adobe. O

¹⁴⁶⁹ VERONESE, *op.cit.*, p.390.

teto era de madeira e coberto de telhas, tendo sido encontrados *kalypteres* e *kalypteres hegemon*, que faziam parte da decoração do edifício¹⁴⁷⁰.

Sob o templo foi encontrada uma fossa votiva com objetos do período arcaico, que possui dois estratos: o mais superficial (estrato II) continha um modelo de argila do santuário, cujo desenho reproduzimos abaixo, e também telhas e copos de argila. Os achados mais interessantes são os fragmentos de *kalypter hegemon* e uma máscara de 50cm de altura que Orlandini acredita ser de Deméter, uma vez que a figura feminina está coroada (*stéphanos*) e porta um véu¹⁴⁷¹. Já o estrato I ocupava uma área mais vasta que o primeiro estrato. Nele foram achados cerâmica coríntia, estatuetas representando mulheres, em estilo tardo-dedálico e subdedálico, muitas lamparinas, inclusive uma decorada com cabeças masculinas e cabeças de carneiro e um recipiente para óleo em formato fálico¹⁴⁷².

Já datados de período posterior foram recuperadas máscaras femininas em argila e fragmentos de recipientes para incenso datados entre 540 e 480 a.C.

Acredita-se que em uma primeira fase de utilização (600-550 a.C) o culto no santuário fosse realizado a céu aberto. Depois, um *naiskos* teria sido erguido no local (entre meados a fins do século VI). A prática de cultos noturnos fica atestada pela existência das diversas lâmpadas encontradas. O abandono do santuário ocorreu na metade do século V a.C.

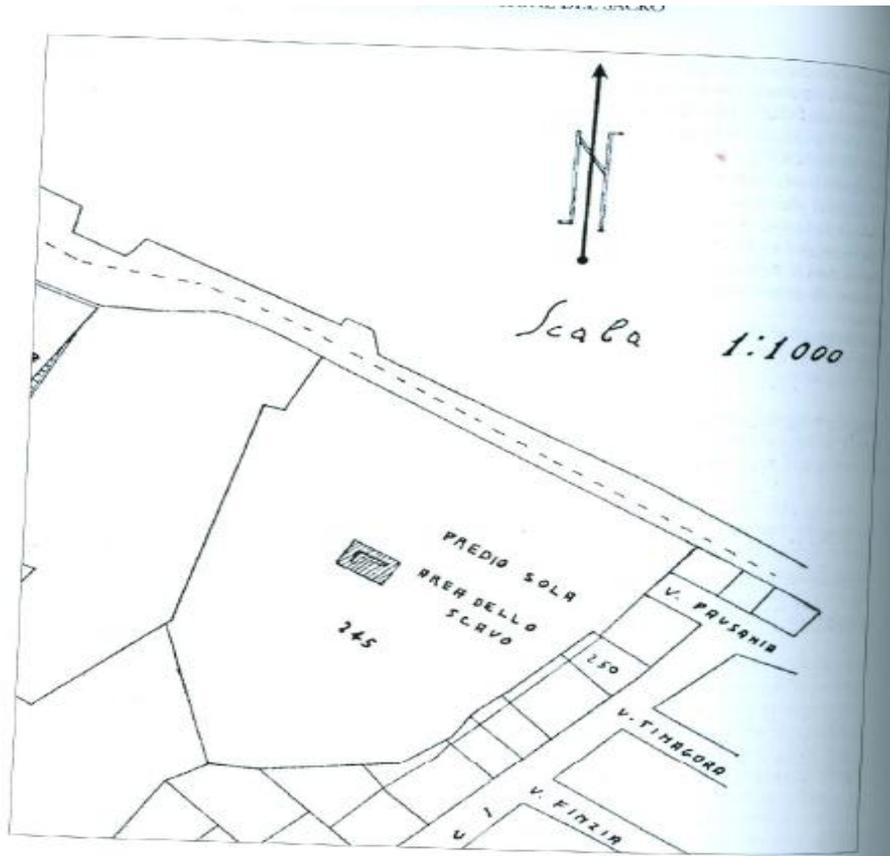
Culto: Deméter e Koré, devido à presença das lâmpadas, das máscaras em argila e do balsamário em formato fálico.

Planta Baixa:

¹⁴⁷⁰ ORLANDINI, P. "Gela: La Stipe Votiva Arcaica del Predio Sola", *MonAnt*, XLVI, 1963, p.8.

¹⁴⁷¹ ORLANDINI, P. "Gela: Topografia dei santuari e documentazione archeologica dei culti.", *RIA*, 15, 1968, p.37.

¹⁴⁷² *Idem*, p.39; VERONESE, *op.cit.*, p.390.



Retirado de: VERONESE, F. *Lo spazio e la dimensione del sacro: santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*. Pádua: Esedra, 2006, p.392.

15. VIA FIUME (Gela)

Localização: Itália, Sicília. O santuário estava na parte de fora dos muros da *pólis*, mas próximo à *ásty*, na parte norte da colina da acrópole e à estrada que leva até a parte plana da cidade.

Atividade: Aproximadamente entre 650 a 300 a.C.

Bibliografia Seleccionada:

Fontes escritas

HERÓDOTO, *História*, VII.153.

Referências Arqueológicas

DE MIRO, E. "Topografia Archeologica" In: CARRATELLI, G.P. (org.) *Sikanie: Storia e Civiltà della Sicilia Greca*. Milão: Credito Italiano edizione, 1985;

PANVINI, R. *Gelas: Storia e archeologia dell'antica Gela*. Turim: Societa editrice internazionale, 1996.

VALLET, G. "Note sur la "Maison" des Deinomérides" In: VALLET, G. *Le monde grec colonial d'Italie du Sud et de Sicile*. Paris: De Boccard, 1996, p. 163-176;

VERONESE, F. *Lo spazio e la dimensione del sacro: santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*. Pádua: Esedra, 2006;

Topografia: Suburbano, na encosta da acrópole de Gela.

Descrição:

O santuário começa a receber oferendas entre meados do século VII e o começo do século VI a.C, ou seja, não muito depois da fundação da *pólis* gelense. Trata-se de uma área de grandes proporções onde há diversas pequenas construções. As escavações tiveram início em 1952, quando foram achados dois edifícios que estavam lado a lado: o edifício A, de formato retangular com medidas 7,10 x 4,15m e datado do século VII

a.C, parecido com o encontrado em Carrubazza¹⁴⁷³. De fato, o edifício segue as técnicas de construção típicas da Gela arcaica: os prédios arcaicos da acrópole foram erigidos da mesma maneira. As paredes são de pedras e argila, com 60cm de largura e estão preservados 40cm de altura e 50 cm de extensão no lado norte e sul. Apenas nos cantos há fundamento em pedra, certamente para dar maior sustentação ao telhado. As pedras que formavam o pavimento possuíam 20 cm de altura e estavam cobertas por cinzas¹⁴⁷⁴. Nesse edifício, na parte oeste entre a parede e o altar foram recuperadas fragmentos de estatuetas em argila tipicamente ligadas ao culto a Deméter e Koré: mulheres com leitões, mulheres sentadas, ou mesmo apenas mulheres de pé sem nenhum símbolo em particular, além de moedas e objetos em bronze. Pesos para tear - cerca de 40- foram achados na porção leste da construção, em conjunto com uma tartaruga de argila, jarros acromáticos e uma estatueta masculina, provavelmente representando Dionisos¹⁴⁷⁵.

Há um muro de um armazém moderno (D) que corta o traçado do edifício na direção norte-sul e que está representado na planimetria. Nesse ambiente foi encontrada a base de um altar (B), situado a 1,50m de distância da parede oeste. Essa base é também retangular, medindo 2,20x1,20m e que possui 1,40m de altura preservados¹⁴⁷⁶.

O edifício C foi erigido a 2,50m de distância do edifício A, obedece às mesmas técnicas arquitetônicas e se encontra em pior estado de conservação. Dele apenas restam duas paredes: um a leste, que avança sobre o armazém moderno, e outro a sul¹⁴⁷⁷.

Na área ao redor da estação ferroviária foram recuperados um tesouro monetário do período arcaico que fora enterrado como oferenda votiva, bem como traços da existência de alguns *naiskoi* que deviam estar espalhados pela área. O tesouro é uma descoberta que impressiona: vieram à tona 884 moedas de prata datadas de aproximadamente 490 a.C¹⁴⁷⁸, enterradas como oferenda votiva dentro de um vaso por volta de 490-480 a.C¹⁴⁷⁹. Enumeremo-nas: 413 de Agrigento (didracmas), 254 de Gela (didracmas), 190 de Atenas (etradracmas), 22 de Siracusa (tetradracmas), 2 de Zancle (tetradracmas), 2 de Acanto (tetradracmas) e 1 de Régio (tetradracma). O santuário,

¹⁴⁷³ ADAMESTEANU, D. & ORLANDINI, P. "Gela. Ritrovamenti vari", *NSA*, VIII, v. X, 1956, p.253.

¹⁴⁷⁴ ORLANDINI, P. "Storia e Topografia di Gela dal 405 al 282 a.C alla luce delle nuove scoperte archeologiche", *Kokalos*, II, 1, 1956, p.252.

¹⁴⁷⁵ *Idem, ibidem.*

¹⁴⁷⁶ VERONESE, *op.cit.*, p.387-388.

¹⁴⁷⁷ *idem, ibidem.*

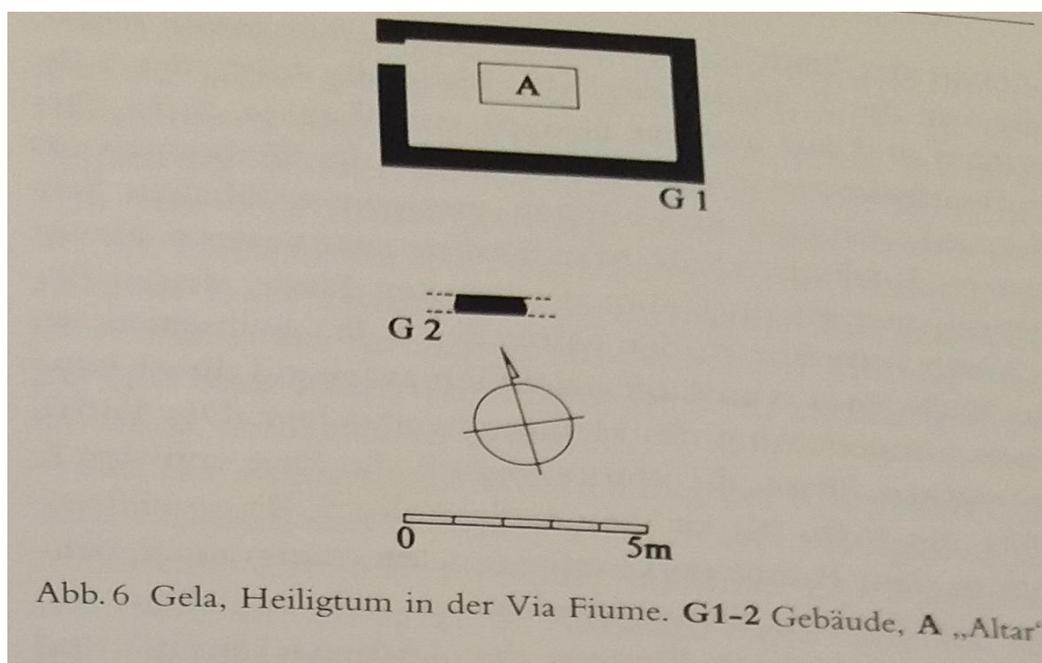
¹⁴⁷⁸ COARELLI, F. & TORELLI, M. *Sicília*. Bari/Roma: Laterza, 1988.

¹⁴⁷⁹ ORLANDINI, P. "Gela: Topografia dei santuari e documentazione archeologica dei culti.", *RIA*, 15, 1968, p.35; VERONESE, *op.cit.*, p.387.

segundo R. Holloway¹⁴⁸⁰, teria servido de "banco", mas todas essas moedas pertencem ao mesmo curto espaço de tempo, o que inviabiliza essa ideia. É mais provável que tal oferenda tenha vindo de alguma figura rica e de destaque, podendo essa ser mesmo Gélon ou Hieron¹⁴⁸¹.

Culto: Dadas as características dos edifícios e a natureza das oferendas votivas, o santuário foi classificado como dedicado a Deméter e Koré. A presença da tartaruga e da estatueta que provavelmente representa Dionisos reforça, em nosso entender, a identidade ctônica das celebrações que ali ocorriam.

Plantas Baixas:



Retirado de HINZ, V. *Der Kult von Demeter und Köre auf Sizilien und in der Magna Graecia*. Wiesbaden: Reichert, 1998, p.67.

¹⁴⁸⁰ HOLLOWAY, R. *The Archaeology of Ancient Sicily*. Londres: Routledge, 2000, p.59.

¹⁴⁸¹ TABONE, D. A. *Paisagem Sagrada e Paisagem Política: os Espaços Sagrados de Gela, Sicília- Séc. VII-III a.C.* 2012. 306f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p.7-8.

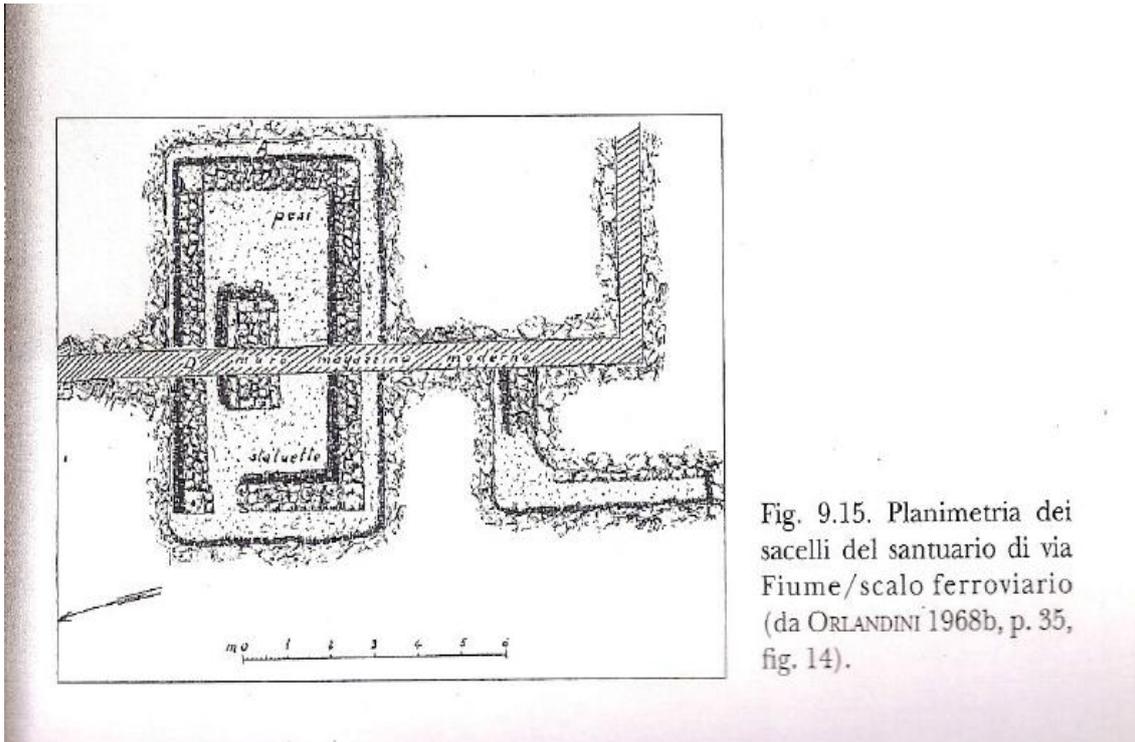


Fig. 9.15. Planimetria dei sacelli del santuario di via Fiume/scalo ferroviario (da ORLANDINI 1968b, p. 35, fig. 14).

Retirado de: VERONESE, F. *Lo spazio e la dimensione del sacro: santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*. Pádua: Esedra, 2006, p.386.

16. COLLE TEMENITES/SANTUARIO *IN SUMMIS* (Siracusa)

Localização: Itália, Sicília, no distrito outrora chamado de Neápolis.

Atividade: O local primeiro foi utilizado para enterramentos sículos. Com a chegada dos colonizadores gregos durante o período arcaico, são ali instaladas fossas votivas, que estiveram em uso durante os períodos helenístico e romano.

Bibliografia Seleccionada:

Fontes escritas

CICERO, *Contra Verres*, IV.55.119

DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, XIV.70.

Referências Arqueológicas

POLACCO, L. & ANTI, C. *Il Teatro Antico di Siracusa*. Rimini: Editoriale Programma, 1981;

VERONESE, F. *Lo Spazio e la Dimensione del Sacro: Santuari Greci e Territorio Nella Sicilia Arcaica*. Pádua: Esedra, 2006;

VOZA, G. "Attività Archeologica della Soprintendenza di Siracusa e Ragusa", *Kokalos*, XXXIX-XL, 1993-1994, vol.II, p.1281-1294;

Topografia: Área suburbana, próximo ao teatro e ao templo de Apolo Temenites.

Descrição:

Segundo Francesca Veronese, trata-se de uma área de vegetação exuberante e com bastante água¹⁴⁸², o que indica uma boa localização para o culto às duas deusas. Ali foram encontradas sepulturas sículas, e foi durante o período arcaico, com a ocupação grega, que o local ganha dimensão sagrada, com estruturas escavadas na rocha.

¹⁴⁸² VERONESE, *op.cit.*, p.318.

Neápolis é, segundo Giuseppe Voza, o local com a maior concentração de conjuntos monumentais da *pólis* siracusana, estando ali o teatro onde Ésquilo e Epicarmo apresentaram suas obras¹⁴⁸³.

L. Polacco, responsável pelos trabalhos arqueológicos ali realizados, crê que pode ter ocorrido ali celebrações como as *Thesmophoria*, pois há fossas votivas (chasmata), o que indica a realização de *μεγαρίζειν* (*megarízein*)¹⁴⁸⁴, "rituais de câmara", quais sejam: jogar e depois resgatar os restos de leitões dentro de fossas ou cavernas, tal como ocorria no primeiro dia do festival em Atenas (*anodos*).

O santuário teria passado por um processo de monumentalização durante o período clássico no governo de Hieron I, quando foram erigidos edifícios para as duas deusas, bem como altares e poços. O teatro fora reformado na mesma época. Durante os períodos helenístico e romano o complexo sagrado teria sofrido ampliações¹⁴⁸⁵.

Segundo F. Veronese, é difícil saber quais estruturas estavam presentes durante o período grego, pois pouco restou do período arcaico. Essa arqueóloga acredita que o teatro estaria ligado ao culto de Deméter por estar próximo ao santuário. Apesar da constatação de que Deméter e Dionisos muitas vezes eram adorados nos mesmos espaços, como ocorria em Corinto, por exemplo¹⁴⁸⁶, não parece sensato pensar que o local fosse exclusivo para o culto das duas deusas e não tivesse as celebrações a Dionisos como principal objetivo, apesar de festividades a Deméter como o culto de mistérios e as *Thesmophoria* estarem carregados de drama ritual e máscaras de argila serem um tipo votivo muito popular do culto a Deméter e Koré em Gela durante a virada do período arcaico para o clássico. Acreditamos que danças e cerimônias a Deméter possam ter ocorrido no teatro, dada a proximidade entre o santuário e esse edifício, mas que as principais divindades honradas no teatro era Dionisos e, talvez, Apolo *Temenites*¹⁴⁸⁷.

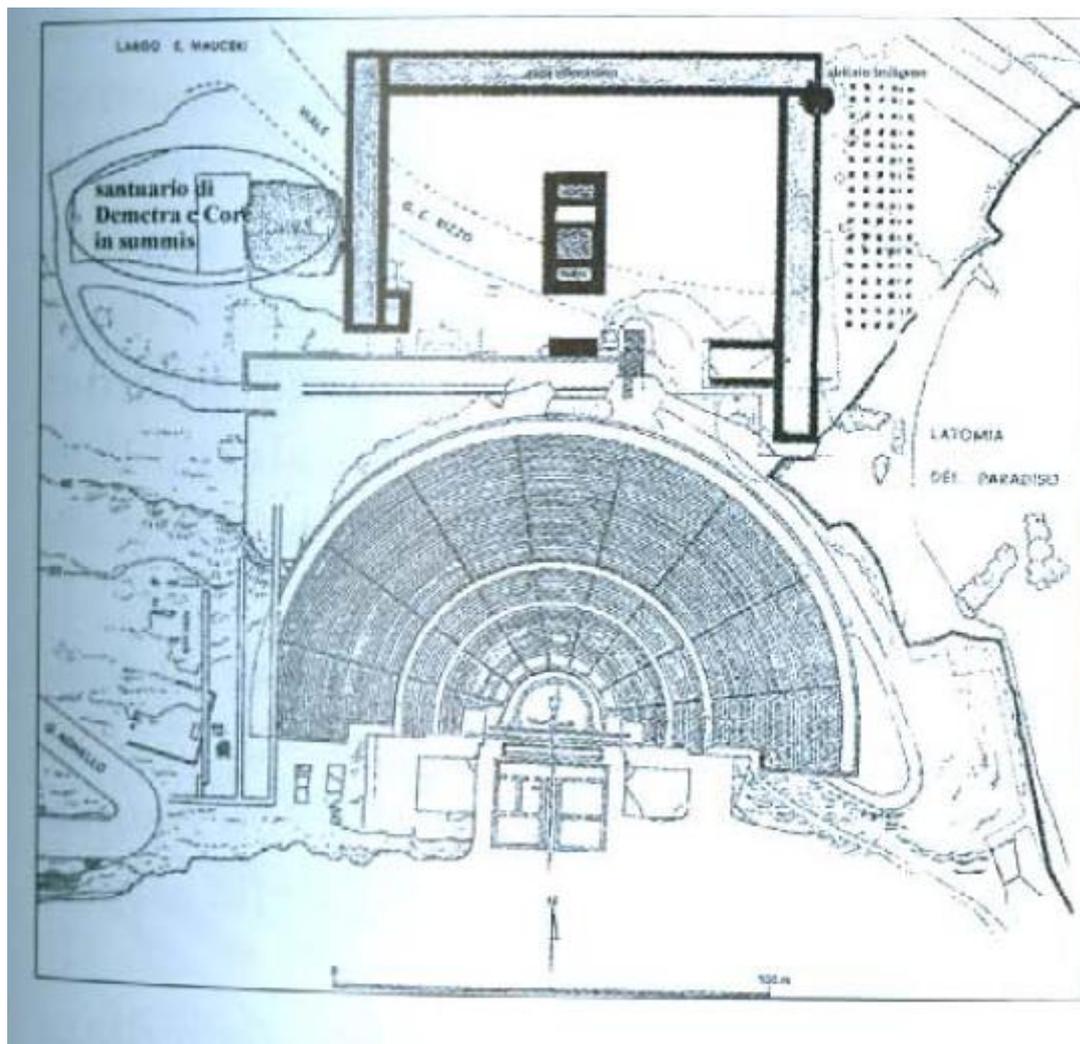
¹⁴⁸³ VOZA, G. "Syracuse" In: STILLWELL, R.; MACDONALD, W. L. & MCALISTER, M. H. *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

¹⁴⁸⁴ POLACCO, L. *Il Teatro Antico di Siracusa*. Pádua: Edizioni dell'Ariete, 1990.

¹⁴⁸⁵ SAVARINO, *op.cit.*, p.63.

¹⁴⁸⁶ BOOKIDIS, N. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.247.

¹⁴⁸⁷ A epíclese *Temenites* é exclusiva de Siracusa, e provavelmente deriva da palavra "temenos": área sagrada. Assim, Apolo *Temenites* equivaleria a "Apolo da área sagrada". Cf. *Dicionário Universal de Mitologia o de la Fabula, vol.II*. Barcelona: Imprenta de José Taulo, 1838.



Planta geral do Colle Temenites com o teatro. VERONESE, F. *Lo Spazio e la Dimensione del Sacro: Santuari Greci e Territorio Nella Sicilia Arcaica*. Pádua: Esedra, 2006, p.319.

17. FONTE CIANE/COZZO SCANDURRA (Siracusa)

Localização: Itália, Sicília, numa pequena colina a cerca de 5km de Siracusa, junto a um pequeno lago próximo à Fonte Ciane, na localidade conhecida como Cozzo Scandurra. Hoje a fonte é chamada de Pisma e Pismotta, e dá origem ao rio Ciane.

Atividade: Do período arcaico ao século I a.C.

Bibliografia Seleccionada:

Fontes escritas

DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, V.4.7, XIV.63.1, 70.

OVÍDIO, *Metamorfoses*, v.409-437.

Referências Arqueológicas

CAVALLARI, F.S. "Suracusa. Avanzi di Costruzioni Attribuiti al Santuario della Fonte Ciane, Scoperti al Cozzo Scandurra", *NSc*, 1987, p.380-382;

COARELLI, F. & TORELLI, M. *Sicília*. Roma-Bari: Laterza, 2000, p.276-280;

LAMBRUGO, C. "Ninfe di Sicilia: Luoghi di Culto, Riti, Immagini" In: GIACOBELLO, F. & SCHIRRIPA, P. (org.) *Ninfe nel Mito e nella Città dalla Grecia a Roma*. Milão: Vienneperre, 2009;

MIRISOLA, R. & POLACCO, L. *Contributi alla Paleogeografia di Siracusa e del Territorio Siracusano (VIII-V secolo a.C.* Venezia: Ist. Veneto di Scienze, 1996;

POLACCO, L. "Il Culto di Demetra e Kore a Siracusa", *NumAntCl*, XV, 1986, p.21-41;

VERONESE, F. "Le Sacre Acque di Ciane. Ipotesi sul mito della sorgente siracusana" In: BALESTRAZZI, E. F.; BONACOSSO, D. M. (org.). *Tra Oriente e Occidente : studi in onore di Elena Di Filippo Balestrazzi*. Pádua: Sargon, 2006, p.207-225.

Topografia: Extraurbano. O santuário se localiza próximo ao *Olympieion*, na planície pantanosa onde ficam outros locais de culto a Deméter, como o de Pantanelli.

Descrição:

Diodoro Sículo descreve na passagem citada acima um ritual no qual bois seriam sacrificialmente afogados em honra a Koré, num ritual que teria sido fundado por Héracles em sua passagem pela Sicília. O santuário em questão parece ser o local onde tais cerimônias seriam organizadas, dado sua proximidade com o lago circular que os gregos antigos chamavam de Fonte Ciane. Próximo ao santuário, na região de Laganello, foi recuperado uma cabeça em estilo dedálico de pedra calcária da região de Plemmirio. A figura porta um chapéu *pólos*, sendo interpretada tanto como Koré quanto como Deméter¹⁴⁸⁹. L. Polacco crê que o local era "casa-madre", ou seja, sede do culto a Deméter e Koré em Siracusa¹⁴⁹⁰. As escavações começaram no século XIX, sob a tutela de Francesco Saverio Cavallari¹⁴⁹¹.

Os vestígios arqueológicos indicam que havia ali um templo feito de blocos de pedra calcária em formato quadrado, com 33.36m de lado e com um muro de espessura de 56 cm¹⁴⁹². Dentro do edifício foram recuperados recipientes grandes, parcialmente enterrados e alinhados ao longo das paredes, provavelmente utilizados para acumular água. No local ainda foram encontrados um antefixo com formato de leão, pedras de colunas e cerâmica de diversos períodos de datação. O antefixo, em nosso entender, marca a ligação entre o ritual descrito por Diodoro Sículo e o santuário em questão. L. Polacco¹⁴⁹³ acredita que tal festividade seria a expressão de um culto da água primitivo indígena ou do arcaísmo helênico e que o local não seria voltado para a ninfa Ciane, e sim um santuário de Deméter e Koré localizado junto à fonte homônima, sendo dos sítios dedicados às deusas o mais antigo em Siracusa, espécie de "sede" das práticas religiosas dessas divindades¹⁴⁹⁴. Todavia, não há razões para acreditar que a ninfa não pudesse ser honrada no local que leva seu nome, como ocorria na fonte Aretusa, onde Ártemis e a deidade homônima eram celebradas em conjunto em Ortígia. A metrópole de Siracusa, Corinto, também possuía diversos cultos à ninfas das águas em correlação com deusas: por exemplo, a Fonte Sagrada seria local de culto a Ártemis¹⁴⁹⁵.

¹⁴⁸⁹ PUGLIESE CARRATELLI, G. (org.) *I Greci in Occidente*. Milão: Bompiani, 1997, p.675.

¹⁴⁹⁰ POLACCO, L. "Il Culto di Demetra e Kore a Siracusa", *NumAntCl*, XV, 1986, p.21-41.

¹⁴⁹¹ CAVALLARI, F. S. "Avanzi di Costruzioni Attribuiti al Santuario della Fonte Ciane, Scoperti sul Cozzo di Scandurra", *NSc*, 1887, p.380-382.

¹⁴⁹² VERONESE, *op.cit.*, p.329.

¹⁴⁹³ POLACCO, L. "I culti di Demetra e Kore a Siracusa", *NumAntCl*, XV, 1986, p.154-156.

¹⁴⁹⁴ *Idem*, p.24-25.

¹⁴⁹⁵ KOPESTONSKY, T.B. "The Greek Cult of the Nymphs at Corinth", *Hesperia*, 85, nº4, 2016, p.739-742.

Culto: Ninfa Ciane em associação a Deméter e Koré.

Plantas Baixas: -

18. HELOROS (Siracusa)

Localização: Itália, Sicília. Heloros, apesar de ser chamada de *pólis* em determinadas fontes, era um φρουριον (*phrourion*), ou seja, um posto militar. No caso, situa-se a 18 km ao sul de Siracusa, sendo dependente dessa *pólis* no período estudado (séculos VI e V a.C). Os santuários a Deméter e Koré foram fundados na costa norte do assentamento (*santuario vecchio*), sobre uma colina arenosa e o outro dentro da estrutura murada, na parte sul (*santuario nuovo*). Hoje a localidade pertence à *commune* de Noto.

Atividade:

Santuario Vecchio: do século VI a.C até o período helenístico;

Santuario Nuovo: do período arcaico ao helenístico.

Bibliografia Seleccionada:

Referências Arqueológicas

CURRÒ, M. T. "Il Santuario di Demetra e Kore", *BdA*, 1966, p.98;

HINZ, V. *Der Kult von Demeter und Köre auf Sizilien und in der Magna Graecia*. Wiesbaden: Reichert, 1998, p.111-116;

ORSI, P. "Sicilia. Eoro", *NSc*, 1899, p.241-244;

VOZA, G. "Intervento", *Kokalos*, XIV-XV, 1968-1969, p.360-62;

Topografia:

-*Santuario Vecchio*: santuário extraurbano. Está localizado fora das muralhas do *phrourion*, perto de uma necrópole e a apenas 60m do mar. Objetos gregos aparecem a partir do século VI a.C.

-*Santuario Nuovo*: Está dentro da parte murada, a uma curta distância do teatro, que fora construído no século IV a.C.

Descrição:

-*Santuario vecchio*: na literatura é descrito como *Koreion*. situa-se fora das muralhas de Heloros, bastante distante da *asty* siracusana. O local era formado por um conjunto de salas e vários *bothroi* (fossas votivas) revestidos de pedra que ficavam na frente desses edifícios, sendo esses últimos muito ricos em oferendas votivas que se estendem desde o período arcaico até o helenístico¹⁴⁹⁶. Tanto na topografia (entre o mar e as muralhas, situação suburbana) quanto nos achados votivos o sítio em questão se assemelha muito aos de Bitalemi em Gela e Sant'Anna em Agrigento¹⁴⁹⁷, também dedicados a Deméter e Koré.

As estruturas retangulares, segundo Voza, serviam também como lugar para o armazenamento de *ex-votos*¹⁴⁹⁸. Havia bancos de pedra com revestimento em estuque que se estendiam ao longo das paredes dessas salas retangulares, e sob os quais foram encontradas várias estatuetas de mulheres segurando leitões, mulheres segurando tochas, entre outros, parecidos com os que estavam no santuário de Piazza della Vittoria no século V a.C¹⁴⁹⁹. Nos depósitos votivos também foram encontrados restos sacrificiais, *paterae* pequenas, broches de bronze. No século IV a.C Heloros passou por um processo de reurbanização, quando foram construídos o teatro e o santuário de Asclépio.

-*Santuario Nuovo*: No que diz respeito aos *ex-votos* coletados, o padrão não difere daquele descrito para o santuario vecchio¹⁵⁰⁰. Em aproximadamente 350 a.C Heloro passa por reformulações, e novos edifícios são erigidos no santuário. M. T. Currò crê que a área em questão (o sul da colina, parte intramuros) estivesse ocupada por uma série de pequenos santuários dedicados a divindades ctônicas¹⁵⁰¹.

Posteriormente, durante o período elenístico esse santuário ganhará uma *stoa* e novas instalações¹⁵⁰².

Culto: Deméter e Koré.

¹⁴⁹⁶ VOZA, G. "Intervento", *Kokalos*, XIV-XV, 1968-1969, p.360-62.

¹⁴⁹⁷ *Idem, ibidem*.

¹⁴⁹⁸ VOZZA, G. "Eloro" In: PELAGATTI, P. & VOZA, G. (org.). *Archeologia nella Sicilia Sud-Orientale*. Napoles: Centre Jean Bérard, 1973, p.117-126.

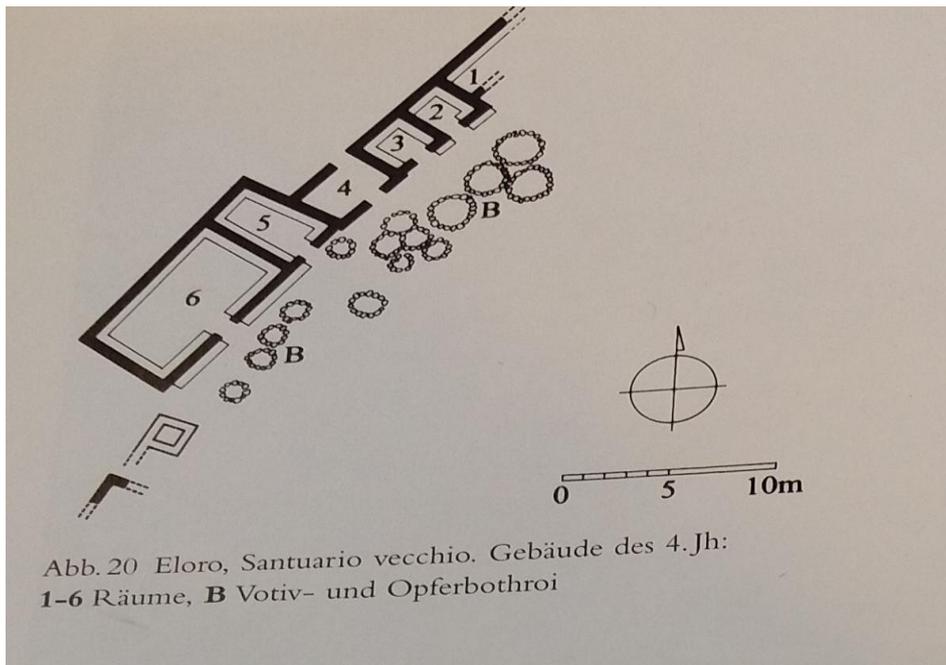
¹⁴⁹⁹ *Idem, ibidem*.

¹⁵⁰⁰ VERONESE, *op.cit.*, p.333-335.

¹⁵⁰¹ CURRÒ, M. T. "Eloro (Noto-Siracusa). Santuario di Demetra e Kore", *BdA*, LI, 1966, p.98.

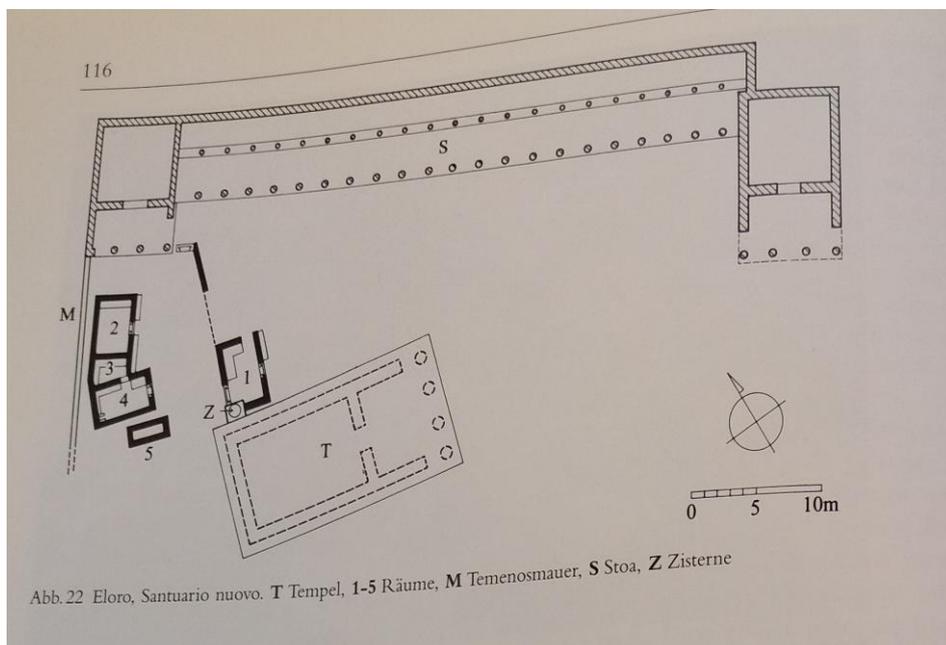
¹⁵⁰² *Idem, ibidem*.

Plantas Baixas:



Planta do "santuario vecchio".

Retirado de: HINZ, V. *Der Kult von Demeter und Köre auf Sizilien und in der Magna Graecia*.
Wiesbaden: Reichert, 1998, p.114.



Planta do "santuario nuovo".

Retirado de: HINZ, V. *Der Kult von Demeter und Köre auf Sizilien und in der Magna Graecia*.
Wiesbaden: Reichert, 1998, p.116.

19. PIAZZA DELLA VITTORIA (Siracusa)

Localização: Sicília, Siracusa, onde antes era o distrito de Akradina. Hoje há uma igreja católica sobre parte do sítio arqueológico, o santuário da Madonna delle Lacrime. Havia uma necrópole dos séculos VI e V a.C próxima ao local.

Atividade: Século V a.C - 396 a.C.

Bibliografia Seleccionada:

Fontes escritas

ATENEU DE NAUCRATIS, *O Banquete dos Eruditos*, XIV.647a;

DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, XI.26,7;

PLATÃO, *Epístolas*, 349c-d;

PLUTARCO, *Dion*, 56.3-4.

Referências Arqueológicas

AMBROSINI, L. "Le Olpette in Ceramica Acroma Depurata nei Contesti Votivi: Il Caso del Santuario di Portonacio a Veio", *MÉFRA (online)*, 122-4, 2012, p.345-376.

FREDERIKSEN, M.W. "Archaeology in South Italy and Sicily, 1973-76", *AR*, 23, p.43-76;

VOZA, G. "L'attività della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Orientale", *Kokalos*, XXII-XXIII, II, 1976-77, p.551-561.

WHITE, Donald. "Demeter Sicilian cult as a Political Instrument", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Chicago, vol.5, nº 4, 1964, p.261-279.

Topografia: Santuário suburbano¹⁵⁰³, localizado na região chamada Akradina. Siracusa era chamada de *pentapolis*, pois seu vasto território possuía cinco distritos: Ortúgia,

¹⁵⁰³ E. de Miro considera-o como santuário urbano, dizendo que o mesmo situa-se nas cercanias das muralhas pós-arcaicas. Todavia, preferimos considerá-lo como extraurbano, visto que Akradina era uma

Akradina, Tyche, Neapolis e Epipolis. O núcleo da *pólis* se localizava em Ortúgia, onde iniciou-se a colonização empreendida por Corinto no século VIII a.C.

Descrição:

As escavações tiveram início na década de 1970, pois o santuário se localiza na área onde hoje se situa o Santuario Madonna delle Lacrime, sendo conduzidas então pelo arqueólogo G. Voza¹⁵⁰⁴.

O templo a Deméter em Ortúgia foi fundado por volta do século VIII a.C, onde hoje se situa a Piazza Archimede. O santuário localizado onde hoje é a Piazza della Vittoria em Siracusa foi fundado no século V a.C¹⁵⁰⁵, e Voza crê que seja o monumento construído por Gelon em comemoração a seus sucessos nas disputas contra os cartagineses¹⁵⁰⁶.

Erigido sobre uma base elevada (estereóbata), o complexo era próximo a uma fonte e dele foram achados vestígios de um altar, edifícios, um *bothros*¹⁵⁰⁷ e uma grande quantidade homogênea de *ex-votos*, o que é típico dos santuários a Deméter e Koré tanto na Sicília e na Magna Grécia quanto nos Balcãs. A datação dessas oferendas é entre o fim do século V e o primeiro decênio do século IV a.C, sendo enterradas na área do complexo¹⁵⁰⁸. As muitas moedas recuperadas também seguem essa cronologia. Ali, um dos tipos de ofertas mais frequentes seria o busto em terracota representando Deméter, uma substituição das máscaras de argila populares durante o período arcaico¹⁵⁰⁹. Havia um busto de duas faces representando Deméter e Koré, e figuras com leitões, com o chapéu *pólos* e com cestos. A área onde uma grande densidade de objetos foram recuperados está marcado pela letra "A" na planimetria, correspondente a 12m². A leste dessa área foram desvelados dois ambientes (nn. 54 e nn. 55) também

região residencial, distante 5km de Ortúgia. DE MIRO, E. "Thesmophoria di Sicilia" In: DI STEFANO, C. A. *Demetra: La Divinità, I Santuari, La Leggenda*. Pisa-Roma: Fabrizio Serra, 2008, p.68.

¹⁵⁰⁴ FREDERIKSEN, M.W. "Archaeology in South Italy and Sicily, 1973-76", *AR*, 23, p.65-66.

¹⁵⁰⁵ *Idem, ibidem*.

¹⁵⁰⁶ V. Hinz sugere cautela nessa consideração, pois a datação de alguns objetos votivos entraria em conflito com a cronologia do governo Deinomênida. Ver: VOZA, G. "L'attività della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Orientale", *Kokalos*, 22-23, vol.II, 1976-77, p.558-559; HINZ, V. *Der kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*. Wiesbaden: Reichert, 1998, p.102-107.

¹⁵⁰⁷ Dentro desse fosso havia uma grande quantidade de lâmpadas em terracota. VOZA, *op.cit.*, p.559.

¹⁵⁰⁸ HOLLOWAY, *op.cit.*, p.162-163.

¹⁵⁰⁹ *Idem, ibidem*.

abundantes em estatuetas votivas. O material estava muito disperso, pois depois do fim da atividade ritual a área do santuário abrigou um quarteirão residencial.¹⁵¹⁰

-O Templo: De orientação leste-oeste, era um edifício retangular que possuía 18x10m, de acordo com as medidas da estereobata, e era em prostilo tetrastilo¹⁵¹¹. Junto à construção havia um altar, outras pequenas construções e fossas votivas. A frequência no templo é atestada por aproximadamente 50 anos: da metade do século V até a primeira metade do IV a.C.

-A Fonte: Adjacente ao templo escavado na Piazza Vittoria existe uma fonte de caráter monumental. A tipologia a que pertence essa fonte é rara, sendo exemplares semelhantes a Fonte Glauke em Corinto (*pólis* que fundou Siracusa no século VIII a.C) e a Fonte Priene em Mégara. Era constituída de uma bacia retangular precedida de um pórtico coligado à uma estrada¹⁵¹². Suas medidas são 11.50x3,20m de altura e a profundidade é de 80 cm. Há um pórtico que precede a fonte e conecta essa a uma estrada que leva a Ortígia.

Em julho de 2015 a área das escavações foi interditada por agentes do núcleo para a proteção do patrimônio cultural de Siracusa¹⁵¹³. A área estava coberta por sujeira e mato, o que ocasionou um pequeno incêndio, como é possível ver nas fotos que seguem.

Culto: Deméter *Thesmophoros*. É importante ratificar a singularidade da celebração das *Thesmophoria* em Siracusa: sua duração era de dez dias, como reportam as fontes¹⁵¹⁴. A leitura da obra de Diodoro Sículo deixa claro que em Siracusa tratava-se de uma festa não apenas restrita às mulheres, mas que homens também tomavam parte nas celebrações, e que essa se configurava em grande festa cívica da *pólis*.

Apesar da deusa já possuir um santuário em Ortígia, Gélon, ao realizar a *metoikesis* em Siracusa, levando para essa *pólis* a aristocracia gelense, necessita unificar

¹⁵¹⁰ VOZA, *op.cit.*, p.557.

¹⁵¹¹ Ou seja, com quatro colunas frontais e o restante do *oikos* fechado por paredes.

¹⁵¹² VOZA, *op.cit.*, p.556.

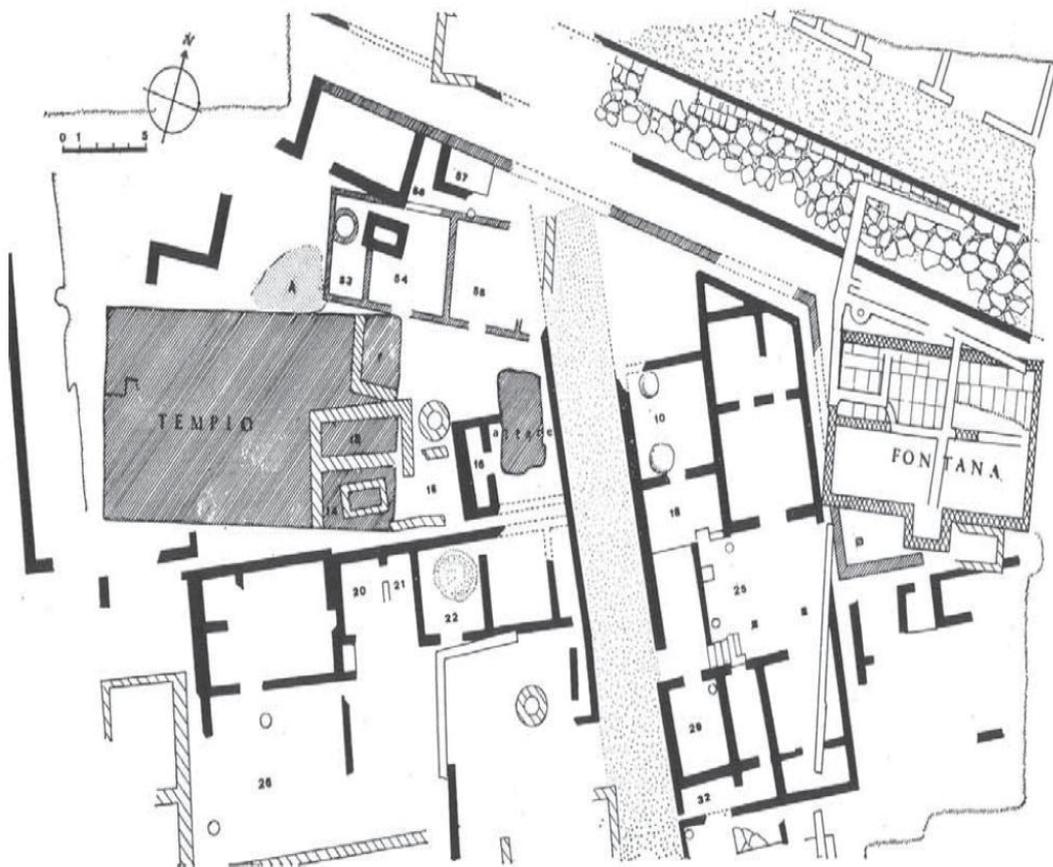
¹⁵¹³ Notícia disponível em:

http://palermo.repubblica.it/cronaca/2016/07/25/news/siracusa_sigilli_al_santuario_di_demetra_e_kore-144784067/. Acesso em 10/01/2017.

¹⁵¹⁴ PLATÃO, *Epístolas*, 349c-d

a *mélange* que se torna a população siracusana¹⁵¹⁵. Para tal, utiliza duas estratégias: a guerra contra os cartagineses, população bárbara que tenta, no século V a.C ampliar sua presença e poderio na Sicília. As fontes escritas atestam que Gélon, em seu projeto imperialista na Sicília, estabeleceu santuários para as duas deusas em Etna, Acrai e Himera¹⁵¹⁶.

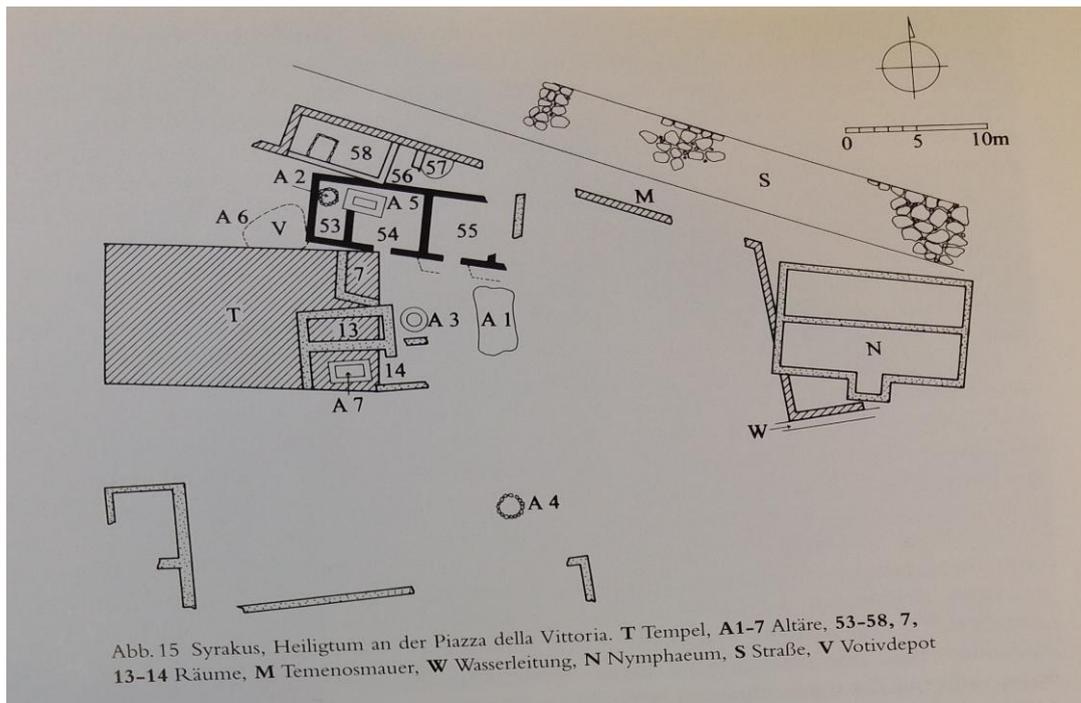
Plantas Baixas:



Retirado de VOZA, G. " L'attività della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Orientale ", *Kokalos*, 22-23, vol.II, 1976-77, p.551-561.

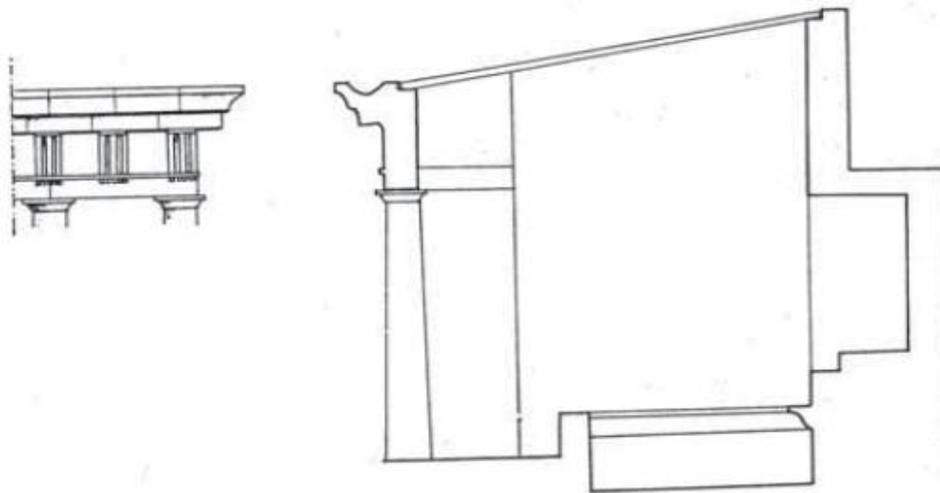
¹⁵¹⁵ HERÓDOTO, *História*, VII.156.

¹⁵¹⁶ DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, XI.20-26.

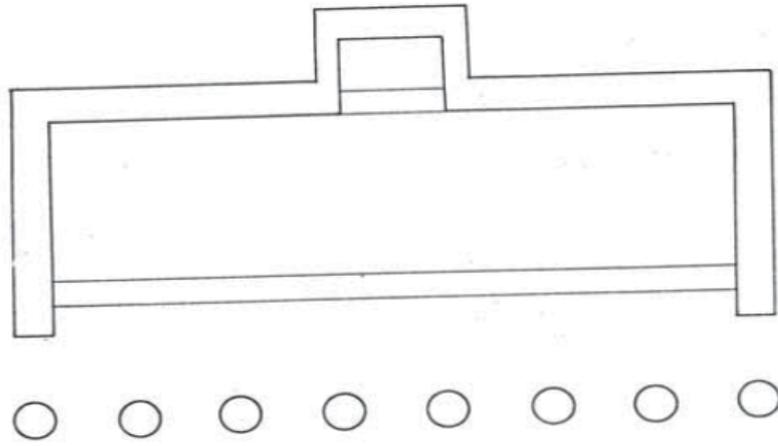


Retirado de: HINZ, V. *Der Kult von Demeter und Kōre auf Sizilien und in der Magna Graecia*. Wiesbaden: Reichert, 1998, p.103.

Fonte



Retirado de: VOZA, G. "L'attività della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Orientale", *Kokalos*, 22-23, vol.II, 1976-77, p.551-561.



Retirado de: VOZA, G. " L'attività della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Orientale", *Kokalos*, XXII-XXIII, II, 1976-77, p.551-561.

20. SANTUÁRIO A DEMÉTER EM CAMARINA (fundado por Gela)

Localização: Itália, Sicília. Camarina ficava entre Gela e Siracusa, tendo sido disputada pelas duas *póleis*. O santuário está sobre dunas, próximo ao mar. A área hoje pertence à comuna de Ragusa, capital da província de mesmo nome.

Atividade: Apesar da monumentalização ter ocorrido a partir do século V a.C, recuperou-se ex-votos

Bibliografia Seleccionada:

Fontes escritas

Escolista de Píndaro, *FGrHist* 556 F 15;

TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, 7.154.

Referências Arqueológicas

ORSI, P. "Camarina (Campagna Archeologica del 1896)", *MonAnt*, IX, 1899, coll.201-278;

PELAGATTI, P. "Intervento", *Kokalos*, XVIII-XIX, 1972-1973, p.183-184;

_____. "L'attività della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Orientale. Comunicazione", *Kokalos*, XXVI-XXVII, II, 1980-1981, p.718.

Topografia: Suburbano. A área se encontra fora da cinta murada, mas a apenas 500m de distância dessa.

Descrição:

Camarina foi fundada por Siracusa em 598 a.C sendo, portanto, uma *ἐποικία* (*epoikia*)¹⁵¹⁷. Trata-se de uma época de expansão da ocupação grega na Sicília: entre

¹⁵¹⁷ *Epoikia* é como algumas fontes denominam as colônias de 2º geração, isso é, os assentamentos realizados pelas colônias gregas. Assim como Camarina é *epoikia* de Siracusa (que por sua vez era *apokia*

700 e 598 a.C Siracusa estabelece Heloros, Acrai, Casmenai e Camarina, expandindo sua influência pela hinterlândia do sul da ilha¹⁵¹⁸. Esse crescimento é acompanhado pela monumentalização da *pólis* siracusana: o templo do santuário a Apolo em Ortúgia é a primeira construção totalmente em pedra da Sicília e depois se tornará parâmetro para a arquitetura religiosa grega como um todo¹⁵¹⁹, o que mostra a prosperidade econômica dessa cidade então e as trocas entre o Ocidente grego e os Balcãs.

Em 485 a.C Gélon conquista Siracusa e a faz capital de seus domínios e interesses, deixando Gela sob a guarda de seu irmão, Hieron. Camarina nessa época já estava sob o domínio de Gela, pois a localidade fora arrasada quando se voltou contra Siracusa em 533 a.C, tendo sido repovoada por pessoas oriundas de Gela em 492 a.C, época em que Hipócrates estava no poder. Todavia, cabe ressaltar que o culto a Deméter não era uma novidade aos siracusanos, pois em Heloros há provas de que o culto às duas deusas já era praticado desde o século VI a.C. Os Deinomênidas são vistos como os responsáveis pela transformação da importância dos ritos a Deméter e Koré na cidade, uma vez que a principal festa cívica da cidade passa as *Thesmophoria*¹⁵²⁰.

O santuário em questão, todavia, é mais uma das evidências de que Gela utilizou o culto a Deméter e Koré como propaganda política em suas conquistas na Sicília, uma vez que os templos foram construídos após 491 a.C¹⁵²¹. E não apenas isso: a monumentalização do santuário de Atená no século V a.C nos faz compreender que também Athená era favorecida pelos tiranos originários em Gela¹⁵²². A atividade ritual tem início ali no século VI, segundo o material votivo recolhido. As estruturas arquitetônicas começam a se fazer notar a partir da refundação de Camarina promovida

- colônia de Corinto), assim como Selinunte é *epoikia* de Mégara Hyblaea, *apoikia* de Mégara. Ver: RHODES, P. J. "Epoikia", *New Pauly, Antiquity*, 2002-2010.

¹⁵¹⁸ DE ANGELIS, F. *Archaic and Classical Greek Sicily: a Social and Economic History*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p.94-101.

¹⁵¹⁹ Trata-se do primeiro templo a apresentar o formato *peripteros*: um pórtico rodeado por colunas. No período arcaico os templos geralmente tinham as fundações em pedra e as paredes feitas com tapume ou uma combinação de pequenas pedras e argila. Cf: MERTENS, D. *Città e monumenti dei Greci d'Occidente: dalla colonizzazione alla crisi di fine V secolo a.C.*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2006, p.104-109.

¹⁵²⁰ DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, V.4.7.

¹⁵²¹ WHITE, D. "Demeter Sicilian cult as a Political Instrument", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Chicago, vol.5, nº 4, 1964, p.261-279.

¹⁵²² O santuário da Vitória em Himera construído por Gélon corrobora nossa hipótese de ambas as deusas terem sido utilizadas no ideal expansionista do *génos* Deinomênida.

por Hipócrates¹⁵²³, tirano de Gela pertencente ao *gênos* dos Pantáridas que governou Gela entre 498/497 a 491/490 a.C.

O primeiro a escavar o local foi P. Orsi em 1896, quando foram achados vestígios de um pequeno edifício retangular e alguns objetos votivos: pesos para tear, cabeças de terracota e torsos de estatuetas sem as cabeças cuja fabricação era local¹⁵²⁴. Sobre as estruturas templares não há informações, a não ser sobre a *favissa* que ali havia, de onde foram recuperadas estatuetas votivas do século VI, mas não são mencionadas as suas tipologias. Segundo o que deduzimos da leitura de Theodora H. Price¹⁵²⁵ a maioria dos objetos encontrados nesse santuário em Camarina ainda não tinha sido publicada nos anos 1980, e a maioria não recebeu publicação até hoje. Atestam ainda o culto a Koré no local um vaso com a representação de Koré com uma tocha e uma estatueta com duas faces, a de Deméter e a de Koré. Orsi também encontrou na necrópole um vaso cuja decoração retratava o rapto da jovem deusa.

Entre outros achados estão máscaras em argila¹⁵²⁶ e estatuetas do tipo Athena Lindia (muito popular em Gela), mas representando Perséfone. Os padrões dessas estatuetas lembram as encontradas em Carrubazza. Havia ainda estatuetas de Perséfone com uma pomba, antes interpretadas como Afrodite e também de mulheres segurando crianças (*kourotrophoi*), muito populares no *Thesmophorion* de Bitalemi. E as estátuas de mulheres segurando leitões também estava presente em razoável quantidade, datando entre 461 a 440 a.C.¹⁵²⁷. Ou seja: esse padrão é levado a Camarina justamente durante o fim da tirania Deinomênida, quando essa representação se espalha pela Sicília. Assim, Paolo Monello identifica duas fases vivenciadas no santuário:

1º fase: 491-484 a.C. Ocorre com a refundação de Camarina por Gela. Os tipos votivos recuperados são: estatuetas de deusas entronadas, do tipo "Athena Lindia" representando Koré, segurando pombas junto ao peito, segurando romãs, segurando leitões.

¹⁵²³ PELAGATTI, P. "Intervento", *Kokalos*, XVIII-XIX, 1972-1973, p.183-184; *Idem*. L'attività della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Orientale. Comunicazione", *Kokalos*, XXVI-XXVII, II, 1980-1981, p.718.

¹⁵²⁴ MONELLO, P. *Il culto di Persefone a Camarina. Demetra e Persefone in Grecia e in Sicilia.: Materiali per un approfondimento*. Kindle Book, 2014.

¹⁵²⁵ PRICE, T. H. *Kourotrophos: Cults and Representations of Greek Nursing Deities*. Leiden: Brill, 1978, p.182.

¹⁵²⁶ ORSI, P. "Camarina (Campagna Archeologica del 1896)", *MonAnt*, IX, 1899, p.230.

¹⁵²⁷ ORSI, *op.cit.*

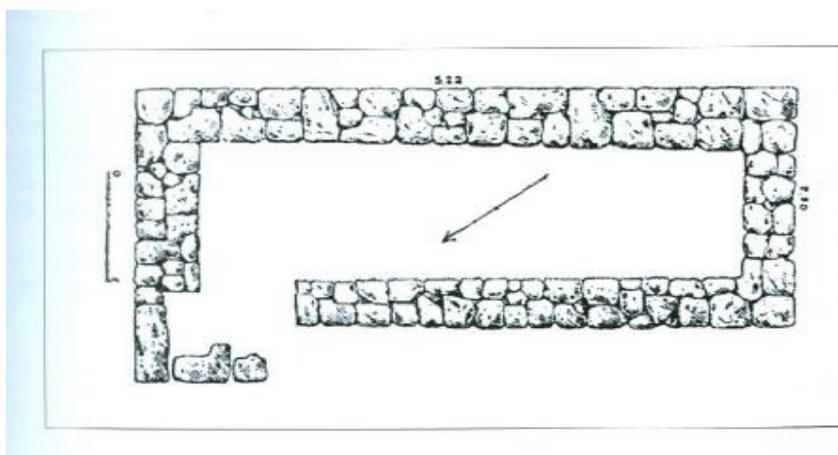
2º fase: 461-440 a.C. É o fim do período Deinomênida. As estatuetas com leitão se tornam o tipo mais popular. Outra representação é de *kourotrophoi* sentadas em tronos.

3º fase: 440-405 a.C. As estatuetas apresentam uma grande diversidade entre si. Os tipos encontrados são: mulheres segurando *kalathoi*, deusa segurando uma tocha (provavelmente Deméter), deusa coroada (provavelmente Deméter), Perséfone segurando uma criança e sentada em um trono, Perséfone de pé com criança sobre o ombro esquerdo, Deméter e Koré juntas com tochas¹⁵²⁸.

Depois da destruição de Camarina em 405 a.C, o culto a Deméter e Koré no local assume um caráter doméstico. Foi encontrado em uma fazenda uma lâmina de chumbo do século IV-III contendo um contrato de compra e venda de uma casa (casa di Dion) "com vista pro santuário de Gaios¹⁵²⁹ e Phersophassa": ou seja, um santuário a Hades e Perséfone¹⁵³⁰.

Culto: Deméter e Koré. Francesca Veronese menciona a hipótese do local ser um Koreion, ou seja, apenas voltado para o culto de Koré¹⁵³¹.

Planta Baixa:



*Favissa*¹⁵³² do santuário a Deméter e Koré em Camarina. Retirado de: VERONESE, F. *Lo Spazio e la Dimensione del Sacro: Santuari Greci e Territorio Nella Sicilia Arcaica*. Pádua: Esedra, 2006, p.353.

¹⁵²⁸ MONELLO, *op.cit.*

¹⁵²⁹ Nas *Suplicantes*, Ésquilo utiliza "Gaios" como epíteto de Zeus Katachthonios, Zeus do subterrâneo: Hades. Ver: ÉSKUILO, *As Suplicantes*.

¹⁵³⁰ CORDANO, F. "Camarina fra il 461 e il 405 a.C: un Caso Esemplare" In: *Un Ponte fra l'Italia e la Grecia. atti del simposio in onore di Antonino Di Vita, Ragusa, 13-15 febbraio 1998*. Pádua: Bottega d'Erasmus, 2000, p.191.

¹⁵³¹ VERONESE, *op.cit.*, 352.

21. *HYDRISKOS* (Corinto)



501 (C-61-203)

Imagem/Referência: 501/Pl.50.

Localidade: Acrocorinto, Corinto.

Fabricação: Coríntia, Segunda metade do século VI a.C.

Material: Terracota.

Contexto: Lote 878, Terraço Médio.

Número de Catalogação: C-61-203.

Localização atual: Museu Arqueológico de Corinto Antiga.

Referências: PEMBERTON, Elizabeth G. *Corinth, vol.18, no.1: The Sanctuary of Demeter and Kore: The Greek Pottery*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1989, p.10-12, pl.50.

Descrição:

Pé em disco, lascado, pintado de vermelho. Possui alça horizontal, pescoço vertical e alça diagonal (uma faltando). Faixa pintada de preto na parte inferior da parede e outra

¹⁵³² *Favissae* são reservatórios ou depósitos subterrâneos próximas aos templos -tanto gregos quanto romanos e israelitas- cujo propósito era a armazenagem de água, de instrumentos diferenciados do culto, oferendas ou mesmo de utensílios rituais em desuso. SCHMDT, B.B. *The Materiality of Power: Exploration in the Social History of Israelite Magic*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p.19.

pintada de vermelho no ombro do vaso. Entre as duas faixas há botões de flor pintados em preto. Fixas pretas no ombro. Pescoço e borda em preto.

22. *HYDRIAPHOROS* (Corinto)



C54

Imagem: C54/Pl.7.

Localidade: Acrocorinto, Corinto.

Fabricação: Coríntia, Segunda metade do século V a.C.

Material: Terracota.

Contexto: Lote 880. Terraço Médio.

Número de Catalogação: MF 10498.

Localização atual: Museu Arqueológico de Corinto Antiga.

Referências: MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000, p.88, Pl.7.

Descrição:

O que está preservado é a cabeça da estatueta e a *hydria* acima dela. Há uma base branca de pintura, e o cabelo é pintado de vermelho. Desgaste nos traços do rosto. Trata-se de um dos tipos mais antigos do santuário.

23. *HYDRIAPHOROS* (Creta)



Imagem: 62/Pl.39.

Localidade: Cnossos, Creta

Fabricação: O relatório dá a entender que a fabricação foi local.

Material: Terracota.

Contexto: Depósito H. Século V a.C.

Número de Catalogação: Não informado.

Localização atual: Museu Estatigráfico de Cnossos.

Referências: COLDSTREAM, J.N. *Knossos: The Sanctuary of Demeter*. Atenas: The British School of Archaeology at Athens, 1973, p.119, Pl.39.

Descrição: Uma figura feminina vestida com *chiton* e *himation* sobre uma base com dois degraus. O peso do corpo se concentra na perna esquerda. O braço esquerdo está apoiado no quadril e o direito segura uma *hydria*. Traços apagados devido ao mal estado de conservação do santuário.

24. EPINETRON (Corinto)



329 (C-64-312)

Imagem: 329/Pl.36.

Localidade: Acrocorinto, Corinto.

Fabricação: Ática, cerâmica de figuras negras, 480 a.C.

Material: Terracota.

Contexto: Lotes 2026, 2046, 2212. Material votivo do V século a.C.

Número de Catalogação: C-64-312

Localização atual: Museu Arqueológico de Corinto Antiga.

Referências: PEMBERTON, Elizabeth G. *Corinth, Volume XVIII, part I: The Sanctuary of Demeter and Kore – The Greek Pottery*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens 1989, p.218, pl.36.

Descrição:

Epinetron ático de figuras negras, segunda metade do século V a.C. O objeto em questão é ático, datado da segunda metade do século V a.C. Na cena: à esquerda, uma mulher com roupas drapeadas, braço esquerdo levantado; à sua direita, um homem usando um *himation*, braço direito levantado e com dois dedos erguidos. Olhar frontal com uma segunda mulher, à sua direita, vestida com um *chiton*, o braço esquerdo envolto em um manto e o direito levantado na direção do homem. Uma fita roxa lhe enfeita o cabelo. No lado direito do objeto, vemos o braço de um segundo homem, que se apoia sobre um cajado (que não podemos ver). Usa um manto e tem a mão direita sobre o quadril. Há uma fita (?) pendurada sobre as duas primeiras figuras.

25. MOÇA COM LEITÃO (Gela)



Imagem: T1

Localidade: Gela, Sicília.

Fabricação: Gela

Material: Terracota.

Contexto: Bitalemi, depósito G5.

Número de Catalogação: 23246

Localização atual: Museu Arqueológico de Gela.

Referências: SGUAITAMATTI, M. *L'Offrante de Porcelet des la Coroplathie Gélénne: Étude Typologique*. Mainz: Verlag, 1984, p.65-68, pl.1.

Descrição: Estatueta em terracota, aspecto poroso. A estatueta apresenta uma mulher em pé sobre um conjunto de degraus. Com a mão direita ela segura um leitão pelo rabo, enquanto traz a esquerda junto ao peito, segurando uma papoula. Datação: 525-500 a.C.

26. MOÇA COM LEITÃO (Corinto)



H16

Imagem: H16/Pl.25.

Localidade: Acrocorinto, Corinto.

Fabricação: Coríntia, Início do período helenístico, fim do século IV a.C.

Material: Terracota.

Contexto: Terraço Superior, numa área que tinha objetos do arcaico ao bizantino.

Número de Catalogação: MF 11903.

Localização atual: Museu Arqueológico de Corinto Antiga.

Referências: MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000, p.204, Pl.25.

Descrição: Estatueta vazada. Faltam o ombro e parte do seio direito. Porquinho aninhado no braço esquerdo. *Peplos* usado sobre um *chiton*, formando uma saia plissada sobre o ventre e as pernas (ausentes). O cabelo da moça está solto e sua expressão é serena.

27. PORCO EM TERRACOTA (Creta)

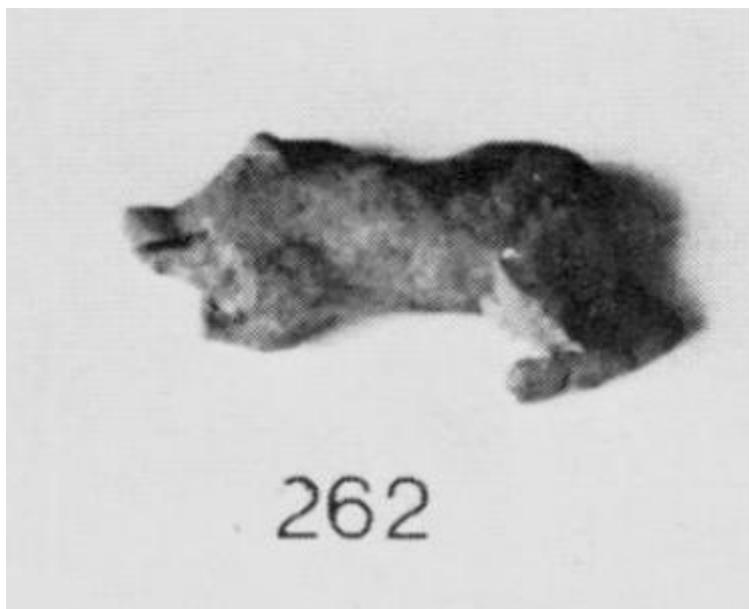


Imagem: 262/Pl.65.

Localidade: Cnossos, Creta.

Fabricação: Cnossos. O objeto foi moldado à mão.

Material: Terracota.

Contexto: K.11. Período Arcaico

Número de Catalogação: Não informado.

Localização atual: Museu Estatigráfico de Cnossos

Referências: COLDSTREAM, J.N. *Knossos: The Sanctuary of Demeter*. Atenas: The British School of Archaeology at Athens, 1973, p.91, Pl.65.

Descrição: Trata-se de uma escultura de porco moldada à mão. N. J. Coldstream a caracteriza como rústica, datando-a entre os séculos VII e VI a.C.

28. FRAGMENTO DE CRATERA CORÍNTIA (Gela)

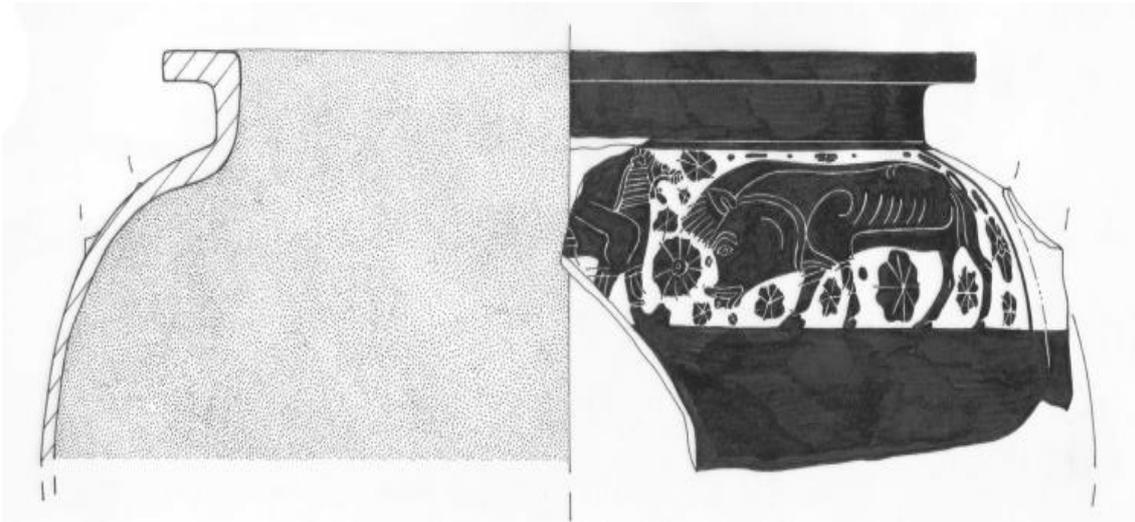


Imagem: 19155

Localidade: Gela, Sicília.

Fabricação: Corinto.

Material: Terracota.

Contexto: Encontrada no *Thesmophorion* de Bitalemi, Gela.

Número de Catalogação: 19155

Localização atual: Museu Arqueológico de Gela.

Referências: ALBERTOCCHI, M. "Eugenie Ebbre? Considerazioni su Alcune Rituali del Themophorion di Bitalemi a Gela", *Kernos*, 25, 2012, p.57-74.

Descrição: Trata-se de uma ilustração referente à borda de uma cratera coríntia dedicada no santuário de Bitalemi, em Gela. No friso decorado estão representados um porco/javali e um leão (?). Século VI a.C.

29. *KOUROTROPHOI* (Gela)



Imagem: ?

Localidade: Gela, Sicília.

Fabricação: Gela

Material: Terracota.

Contexto: Encontradas no *Thesmophorion* de Bitalemi, Gela.

Número de Catalogação: não mencionado.

Localização atual: Museu Arqueológico de Gela.

Referências: TRENDALL, A.D. "Archaeology in South Italy and Sicily", *Archaeological Reports*, n.13, 1966-1967, p.29-46.

Descrição: As estatuetas representam, segundo A.D. Trendal, mães e filhos. Trata-se de um tipo votivo comum nos santuários a Deméter e Koré na Sicília.

30. O GRANDE RELEVO DE ELEUSIS (Atenas)

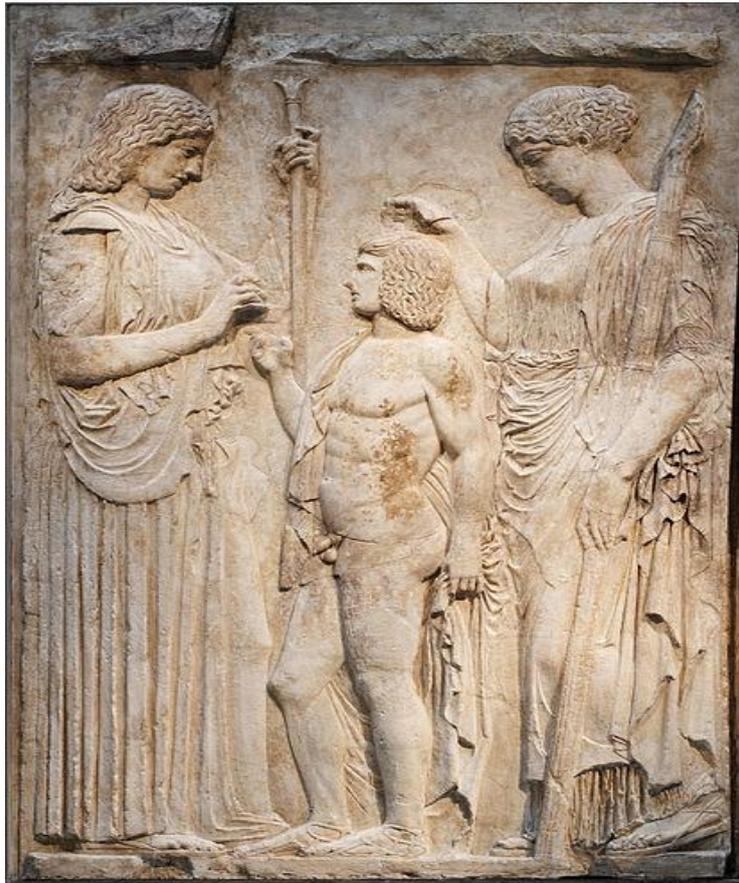


Imagem: 129

Localidade: *Eleusinion* Urbano, Atenas.

Fabricação: Atenas, período clássico,

Material: Mármore Pentélico

Contexto: Cedido por O. Browning em outubro de 1876 para o Museu Fitzwilliam. Transferido para o Museu Arqueológico de Atenas em 1884. Descoberto em Elêusis em 1859.

Número de Catalogação: 129

Localização atual: Museu Arqueológico de Atenas.

Referências: MYLONAS, G.E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press, 1972.

Descrição: Trata-se de uma grande estela, medindo 2.20 x 1.52m. Representados: à esquerda, Deméter, empunhando um cetro, dá a Triptólemos, no centro, uma espiga, simbolizando o ensinamento do trabalho agrícola. À direita, Koré/Perséfone, carregando uma tocha, toca na cabeça de Triptólemos.