

STASIS E ESTABILIDADE NA GRÉCIA ANTIGA

Mariana Figueiredo Virgolino



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Reitor

Antonio Claudio Lucas da Nóbrega

Vice-Reitor

Fabio Barboza Passos

Eduff-Editora da Universidade Federal Fluminense

Conselho Editorial

Renato Franco [Diretor]
Ana Paula Mendes de Miranda
Celso José da Costa
Gladys Viviana Gelado
Johannes Kretschmer
Leonardo Marques
Luciano Dias Losekann
Luiz Mors Cabral
Marco Antônio Roxo da Silva
Marco Moriconi
Marco Otávio Bezerra
Ronaldo Gismondi
Silvia Patuzzi
Vágner Camilo Alves

© 2020 EDUFF

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da editora.

Equipe de realização

Direção da EDUFF: Renato Franco **Coordenação Editorial:** Ricardo Borges

Revisão: Luiz Otávio | MC&G Editorial

Normalização: Carlos Otávio Flexa | MC&G Editorial

Projeto gráfico e diagramação: Glaucio Coelho | MC&G Editorial

Capa: Glaucio Coelho | MC&G Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

V817 Virgolino, Mariana Figueiredo.

STASIS e estabilidade na Grécia Antiga / Mariana Figueiredo Virgolino. — Niterói, RJ : EDUFF, 2020.

Dados eletrônicos (e-Pub)

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-5831-043-3

- 1. Grécia História Até 146 A.C. 2. Civilização grega.
- 3. História antiga. 4. Cidades e vilas Grécia História.
- 5. Demeter (Divindade grega). 6. Perséfone (Divindade grega). 7. Tirania. I. Título.

CDD: 938.08

Bibliotecária: Priscila Pena Machado - CRB - 7/6971

Direitos desta edição cedidos à Eduff - Editora da Universidade Federal Fluminense Rua Miguel de Frias, 9, anexo/sobreloja - Icaraí - Niterói - RJ

CEP 24220-008 - Brasil Tel.: +55 21 2629-5287

www.eduff.uff.br - faleconosco.eduff@id.uff.br

PREFÁCIO

"A aranha da minha sorte Faz teia de muro a muro... Sou presa do meu suporte." A aranha do meu destino Fernando Pessoa

Este livro que ora temos às mãos ousa de forma bem-sucedida fazer um trabalho análogo ao de Ariadne: há, nas páginas que seguem, uma exposição das relações entre as póleis gregas por meio da Teoria das Redes proposta por Irad Malkin. Não há, porém, nesta obra, uma mera subscrição teórico-metodológica das contribuições de Malkin: as intervenções da própria autora, a Dra. Mariana Figueiredo Virgolino, são capazes de desembaraçar as complexas tessituras das redes mediterrâneas, particularmente as gregas, colocando em perspectiva de conjunto os fios soltos, os quais foram eventualmente destacados em outros estudos como se fossem toda a trama. Logo, é possível encontrar neste livro, concatenados, a aristocracia, as experiências coloniais, as tiranias, as competitividades, os ritos e os mitos, em uma perspectiva diacrônica, pois se inicia no Período Micênico, atravessa a Ática Geométrica, perpassa o Período Arcaico e alcança o Clássico.

A autora toma a iniciativa de atravessar diacronicamente aquilo que engendra certa unidade à Hélade — a pólis —, ao mesmo tempo em que destaca línguas, cultos, hábitos sociais, mitos, memórias de formação territorial e política que formam e delimitam em algum grau as identidades locais. A documentação abundante e o diálogo consistente com as múltiplas vozes que abordaram o assunto são méritos de Virgolino, que consegue colocar em perspectiva neste livro a exportação da tirania do oriente para a Grécia; as várias facetas que a tirania assume na estabilização do contexto políade; e a valorização ritual do trabalho na terra, da fertilidade e da família por meio do culto a Deméter e Koré.

Este livro se debruça nos casos concretos de Atenas (Ática), Corinto, Siracusa e Gela (Creta e Rodes) para indicar o surgimento de comunidades políticas na Grécia Arcaica, que se organizaram como póleis e procuraram superar instabilidades e alcançar paz interna. Destaca ainda que as terras agricultáveis foram alçadas à condição de bem principal, e a participação nas deliberações políades se tornou um pleito constante. A autora também demonstra como a elaboração de critérios para a vida social se tornou uma demanda, e como essa necessidade fornece uma explicação satisfatória para o surgimento das leis escritas. É com a habilidade de Ariadne que a autora cruza, amarra e separa os fios, mostrando que as redes — essas tessituras políticas, sociais, econômicas, religiosas — proporcionaram que no século VI a.C. os gregos compartilhassem a língua, a religião, os mitos, os costumes, viabilizando assim a identificação de uma certa mutualidade entre as várias póleis.

A autora destaca como estabilidade necessária foi obtida por meio do auxílio do binômio tirania-religião, temáticas que ocupam grande parte deste livro. O tirano, tido na Atenas Clássica como um antítipo dos valores atenienses, um contraponto da democracia, era, em suas origens, um vassalo em contexto fenício. Ele se tornou nas póleis gregas, nos séculos VIII e VII a.C., um "catalisador de descontentamentos", um construtor de consensos junto ao dêmos, um homem providencial que previne a stasis, assumindo eventualmente a condição de "mecenas", "oikistés", "agente da justiça" e "rei ritualístico".

Este livro também demonstra como o culto a Deméter e Koré também se tornou um instrumento de estabilização, por serem elas as deusas responsáveis pelos ciclos ordenados. Por essa razão, essas deusas demarcavam os limites entre barbárie e civilização, e também regulavam estações, nascimentos, mortes, ciclos agrícolas, abrindo a oportunidade para transformação do caos em cosmos. Esta obra proporciona um estudo dos santuários de Deméter e Koré do Período Arcaico ao início do Clássico, fruto de uma pesquisa esmerada dos restos materiais relacionados aos lugares, instrumentos e objetos ligado ao culto às deusas.

A erudição, acuidade intelectual, riqueza e profundidade metodológica, excelente seleção de fontes e diálogo são

peculiaridades que colocam este livro da Dra. Mariana Virgolino como uma leitura altamente recomendada. Os muitos méritos de sua abordagem se somam à relevância do tema, uma vez que tirania e religião, operando para sanear o medo e a instabilidade, precisam ser desmascarados com uma leitura cuidadosa, ontem e hoje. Este livro proporciona tal leitura, indicando uma via por meio das redes; às quais, desfiadas, servem a um só tempo para explicitar diversidades, unidades, estabilidades e instabilidades nos dilemas labirínticos das *póleis* gregas.

Prof. Ms. Brian Gordon Lutalo Kibuuka, Universidade Estadual de Feira de Santana

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: COLONIZAÇÕES FENÍCIA E GREGA. REDES COMERCIAIS	36
Figura 2: HE HEMETERA THALASSA (NOSSO MAR)	38
Figura 3: MODELOS DE REDES	40
Figura 4: MIGRAÇÕES NOS SÉCULOS XII A X A.C.	52
Figura 5: A OCUPAÇÃO DA ÁTICA DURANTE O SÉCULO VIII A.C.	63
Figura 6: CORÍNTIA	69
Figura 7: PLANO DE SIRACUSA	74
Figura 8: ILHAS GREGAS	80
Figura 9: GELA, PLANO DA CIDADE	89
Figura 10: PERCURSO DOS MISTÉRIOS DE ELÊUSIS	190
Figura 11. PLANO DE GELA E SEUS SANTUÁRIOS PRÓXIMOS	197
Figura 12: HYDRISKOS CORÍNTIO	207
Figura 13: HYDRIAPHOROS CRETENSE	208
Figura 14: EPINETRON CORÍNTIO	212
Figura 15: MINIATURA DE PORCO CRETENSE	215
Figura 16: ESTATUETA DE MOÇA COM LEITÃO	216
Figura 17: KOUROTHROPHOI SICILIOTAS	217
Figura 18: GRANDE RELEVO DE ELÊUSIS	219

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
PARTE I	
<apítulo i<="" td=""><td>21</td></apítulo>	21
A CIDADE DISCUTIDA: PÓLIS, REDES E O MUNDO HELÊNICO	21
1.1 "PAUS, CARNES E PEDRAS": UMA BREVE HISTORIOGRAFIA DA <i>PÓLIS</i>	21
1.2 O MAR ESTÁ PARA REDES: O MEDITERRÂNEO E SUA CONECTIVIDADE	31
1.3 UM <i>PEQUENO MUNDO</i> GREGO: A IDENTIDADE HELÊNICA COMO PARTE DAS REDES MEDITERRÂNEAS	34
PARTE II	
PRELÚ DIO	42
COMO FORMIGAS E RÃS: O RAIAR DAS COMUNIDADES POLÍTICAS GREGAS NO PERÍODO ARCAICO	42
<apítulo 2<="" td=""><td>47</td></apítulo>	47
"NASCIDOS" DA TERRA: ATENAS, AUTOCTONIA E SUAS MOVIMENTAÇÕES	47
2.1 REFÚGIO E FORTALEZA: ATENAS E O COLAPSO DAS SOCIEDADES PALACIANAS MICÊNICAS	49
2.2 FALTA CHÃO? CONCENTRAÇÃO DE TERRAS NA ÁTICA GEOMÉTRICA	53
2 3 O MOVIMENTO INTERNO: OCUPAÇÃO E ELUXO NA ÁTICA GEOMÉTRICA	57

CAPITULO 3	65
SENHORES DA TERRA: CORINTO, SIRACUSA E O MEDITERRÂNEO OCIDENTAL	65
3.1 RICA CORINTO: ARISTOCRACIA E FORMAÇÃO TERRITORIAL E POLÍTICA DE UMA CIDADE PELOPONÉSIA	66
3.2 ATRAVESSANDO PARA ALÉM DO MAR: CORINTO E A EXPERIÊNCIA COLONIAL NO OCIDENTE GREGO	70
3. 3 A AFAMADA SIRACUSA: MITOS, CRISE E CONSTRUÇÃO DE UMA PÓLIS COLONIAL	73
CAPÍTULO 4	79
A BOA TERRA: CRETA, RODES E A FUNDAÇÃO DE GELA	79
4.1 NO MEIO DO MAR COR DE VINHO: CRETA, SEUS CÓDIGOS E SUAS PECULIARIDADES	81
4.2 "FILHA DE AFRODITE, ESPOSA DO SOL": RODES E SUAS CIDADES	84
4.3 GELA: UMA TERRA DE TIRANOS E CRISE	87
PARTE III	
PRELÚ DIO	94
<i>AGÓN</i> E <i>ARETÉ</i> : COMPETITIVIDADE E ARISTOCRACIA NA GRÉCIA ARCAICA E CLÁSSICA	94
<apítulo 5<="" td=""><td>103</td></apítulo>	103
"OUTROS NOMES, MESMOS PERFUMES": BASILEIS, NOMOTHETAI E TYRANNOI	103
5.1 "OS VENERÁVEIS FUNDAMENTOS DA JUSTIÇA": LEGISLADORES, NOMOS, THEMIS E A ORDENAÇÃO DO COSMO	103
5.2 "POSSUIR A FORÇA DE UM GIGANTE": AUTOCRATAS E COMO ELES ERAM VISTOS	109

5.3 "QUE HÁ NUM SIMPLES NOME?": BASILEIS E TYRANNOI NO PERÍODO CLÁSSICO	112
<apítulo 6<="" td=""><td>128</td></apítulo>	128
"ALGO DIGNO DOS DEUSES"? TIRANIA E ESTABILIDADE NA GRÉCIA ANTIGA	128
6.1 TIRANIA NA GRÉCIA ANTIGA: AMBIGUIDADES DE UMA NOÇÃO	130
6.2 TIRANIA E O MEDITERRÂNEO: TROCAS POLÍTICAS E CULTURAIS COM O ORIENTE	133
6.3 O TIRANO E A CIDADE: A PÓLIS ARCAICA COMO ESPAÇO LIMINAR	136
6.4 O TIRANO COMO "MECENAS": PATROCÍNIO DE ARTES E OBRAS PÚBLICAS	140
6.5 O TIRANO COMO FUNDADOR: OIKISTÉS	144
6.6 O TIRANO COMO "AGENTE DE JUSTIÇA"	147
6.7 O TIRANO COMO "REI RITUALÍSTICO"	151
PARTE IV	
	157
PRELÚ DIO	157
A <i>PÓLIS</i> COMO COMUNIDADE RELIGIOSA	157
<apítulo 7<="" td=""><td>164</td></apítulo>	164
"DOURADA ESPADA, ESPLÊNDIDO FRUTO": DEMÉTER, KORÉ E SEUS ESPAÇOS. ENTRE LIMINARIDADE E CIVILIZAÇÃO	164
7.1 "RUMO ÀS CIDADES E ÀS FARTAS LAVRAS DOS HOMENS": DEMÉTER DO NEOLÍTICO AO ARCAÍSMO	165
7.2 DEMÉTER, KORÉ E OS POETAS: AS DUAS DEUSAS NA POESIA ARCAICA	171
7.3 THESMOPHORIA E MYSTERIA: REFORÇO, SUSPENSÃO E	
RENOVAÇÃO DA ORDEM	178

7.4 MONUMENTALIZAÇÃO DOS ESPAÇOS A DEMÉTER E KORÉ:	
DEMARCAÇÃO DO ESPAÇO ORDENADO E LIMINARIDADE	187
7.4.1 ÁTICA	188
7.4.2 CORINTO	191
7.4.3 CRETA	193
7.4.4 GELA	194
7.4.5 SIRACUSA	198
<apítulo 8<="" td=""><td>203</td></apítulo>	203
"ÓTIMOS DONS": OFERENDAS VOTIVAS E COSMO NO CULTO A DEMÉTER E KORÉ	203
8.1. HYDRIAI, HYDRISKOI E HYDRIAPHOROI	207
8.2 ARTIGOS PARA TECELAGEM	211
8.3 PORCO E MOÇA COM LEITÃO	214
8.4 KOUROTROPHOS: MULHER COM CRIANÇA	217
8.5 O GRANDE RELEVO DE ELÊUSIS	219
<on<lu\$ão< td=""><td>221</td></on<lu\$ão<>	221
REFERÊN <ias< td=""><td>224</td></ias<>	224
SOBRE A AUTORA	258

INTRODUÇÃO'

O processo de elaboração da tese de doutorado da qual derivou este livro tomou rumos que, para mim, se revelaram interessantes e inesperados. Ao invés de uma abordagem comparativa entre Atenas, Gela e Siracusa e como as tiranias nessas cidades utilizaram os rituais das deusas para a promoção de seu status - a intenção original -, meu olhar voltou-se para o desenvolvimento da Grécia como uma sociedade em rede, uma teia de comunidades ligadas entre si e trocando experiências políticas, econômicas e religiosas. As ideias de I. Malkin (2011) foram a inspiração nessa forma de contemplar os séculos VIII a VI a.C.: para ele, é quando os helenos se espalham pelo Mediterrâneo que a Grécia Antiga começa a tomar forma. A colonização dá aos gregos a noção de pertencimento a um povo que compartilha a mesma língua, os mesmos deuses, tendo um modo de vida semelhante justamente por ampliar seu contato com outros povos.

A Mediterranização como modelo para o estudo das sociedades clássicas se tornou paradigmática com a publicação de The Corrupting Sea, de P. Horden e N. Purcell (2000), mas houve um crescimento do interesse pelo Mediterrâneo entre os classicistas desde a década de 1980. I. Morris (2003a) a entende como um esquema interpretativo que enfatiza a conectividade do próprio mundo contemporâneo, "usando o passado como metáfora para trabalhar problemas urgentes de nossa própria época"; o viés da conectividade mediterrânea torna a História Antiga e Medieval "algo bom com o que pensar" (good to think with) (MORRIS, 2003a, p.32), o que é justamente meu intento: por meio do estudo das ligações entre política, religião e identidade na Antiguidade

¹ O presente livro é fruto de tese de doutorado, intitulada *Redes, Stásis e Estabilidade na Grécia Antiga: um estudo em cultura política*, defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, bolsa CNPq, orientada pelo Professor Doutor Alexandre Carneiro Cerqueira Lima.

temos ferramentas que ajudam a construir entendimentos sobre as sociedades contemporâneas. Tal abordagem enfatiza a conectividade, mobilidade e descentralização na circulação de pessoas, informações e mercadorias. Ao considerarmos a Hélade arcaica num contexto de Mediterranização é possível ver o quanto as sociedades que a compunham eram, ao mesmo tempo, semelhantes e diferentes.

A História Política hoje está profundamente influenciada pelos desdobramentos da História Cultural: não se trata mais de análises apenas sobre geopolítica, guerras ou diplomacia, mas também de reflexões acerca das ideologias e das ações dos homens e mulheres no campo político. Destarte, a definição de *Cultura Política* elaborada por D. Cefaï e P. Lichterman (2006, p.392) nos parece a mais adequada a este estudo, 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". É por intermédio 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, isto é, plural.

Nas últimas décadas, as reflexões acerca de temáticas como identidade e etnicidade na contemporaneidade ganharam proeminência nas ciências sociais. De acordo com S. Hall (2006, p.91-96), as identidades são múltiplas, híbridas e estão em constante transformação devido aos diferentes contatos que as pessoas e os grupos vivenciam. São construídas por sistemas de representações e as identidades das comunidades são formadas pela maneira como os seus membros se veem e querem ser vistos e o modo como entendem seu passado e projetam seu futuro. Questionei, ao longo da pesquisa, como os gregos criaram para si identidades que refletiam estabilidade tanto em nível local, políade, quanto em suas relações nas redes pan-helênicas. A religião foi crucial para isso, uma vez que na Grécia Antiga a esfera política estava intrinsecamente ligada ao divino: na celebração dos rituais as pessoas exerciam o papel que desempenhavam na estrutura social da pólis, consagrando a ordem coletiva e os segmentos que a construíam (VERNANT, 2006, p. 8). 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 magistrados (DETIENNE, 1990, p. 204-206). Cabia às Assembleias e aos Conselhos das póleis definir o calendário religioso, os sacrifícios a serem feitos a cada deus, a organização das festas e a administração dos templos. Durante as tiranias, competia a homens como Psistratos, Hiparcos, Hípias, Gélon e Hieron influenciar as decisões sobre construções ou reforma de santuários, celebração de festivais, sacrifícios públicos, entre outros elementos. A atividade religiosa reforçava a solidariedade entre grupos sociais; sua identidade como membros de uma pólis era afirmada e sua pertença à comunidade helênica explicitada, de forma que a constituição de laços sociais e políticos passava impreterivelmente pelo domínio religioso (SOURVINOU-INWOOD, 2000a, p. 22-27).

Mas, em que se configurava a *estabilidade* para os gregos do Período Arcaico (VIII-VI séculos a.C.) e Clássico (séculos V e IV a.C.)? Estabilidade era entendida como a *não mudança* ou então como uma transformação que retornava para o ponto de partida, ou seja, que era *cíclica*. É a noção de um universo contínuo, uma realidade fixada, na qual o fim é um retorno para o início. Consideremos a *Teogonia* (v.36-74): Zeus põe termo à ordem caótica de sucessão dos deuses ao distribuir competências a todos:

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 honrarias.

Na filosofia jônia pré-socrática, a estabilidade também está presente: os *physikoi* argumentaram sobre a *arché*, o princípio fundador da ordem tal como era por eles conhecida. Assim como Hesíodo atribui a Zeus, rei dos deuses, 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" (VERNANT, 2009, p. 122). Nos mitos, a monarquia era a *arché* que estabelecia uma ordem. É o 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 que tiveram como fio condutor uma linguagem religiosa. Tal linguagem era o elemento que dava sentido aos outros componentes da identidade políade. M. Finley (1985, p. 127-141) é enfático ao dizer que os gregos não tentaram cunhar uma noção de nacionalidade. Todavia, havia um sentimento claro de comunidade dos helenos, a ponto de Heródoto (Histórias, VII. 144.2) 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". H. Bhabha (1990, p.1) 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". Na Grécia Antiga, as representações religiosas (objetos votivos, mitos, santuários, hinos, entre outros) eram os principais meios de converter a comunidade em algo tangível. A naturalização da história e do tempo se dava especialmente por meio dos mitos de fundação e de heróis como Teseu ou Héracles e expunham como os membros dos grupos sociais enxergavam suas cidades. Os tiranos, com suas ações, tentaram construir uma fraternidade que pusesse fim aos conflitos entre os diferentes grupos *políades* e recorreram a elementos mitológicos para tentar tal feito, sendo catalizadores na formação de novas identidades políticas.

No contexto de crises dos séculos VIII e VII a.C., os gregos voltam-se para o Ocidente. Os processos de sinecismo e de colonização estão intrinsecamente ligados: ao promoverem o ajuntamento das aldeias, os *gene* (famílias) poderosos 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 dos mais pobres. As interações entre a elite detentora de terras e direitos e a população ansiosa por obter uma parcela desses benefícios para si não mais produzem uma identidade comunitária coesa. Na colônia, o acesso à terra e à palavra também não ocorre de modo igualitário. 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 de terras e direitos.

Sendo a terra 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 cidades, especialmente nos das colônias. Seus símbolos evocam os benefícios agrícolas e sociais desejados por todos os grupos e auxiliam na construção e transmissão de uma identidade estável, especialmente em seu aspecto Thesmophoros. O culto a Deméter e Koré se propagou a partir do século VI a.C. não somente por se tratar de deusas da agricultura — a principal atividade econômica da Antiquidade grega —, mas principalmente porque elas zelavam sobre o ciclo ordenado da existência. O tirano fará uso dos atritos dentro da aristocracia e entre essa e o demos para tomar o poder. Quando o alcança, busca promover meios para que a pólis se torne estável e para que os diferentes grupos se reconheçam em uma identidade comum. Ao desejar tornar-se o primeiro homem da cidade, o político acelera processos que se desdobram na renovação das identidades políticas e religiosas tanto internas quanto nas redes pan-helênicas. É por querer ser um agente da ordem e da justiça que o tirano se liga às duas deusas.

A prática política na Grécia Antiga utilizava-se da religião como uma linguagem 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. Os tiranos buscavam essa identidade 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-helênicas² foi um processo dialético: ao quererem uma imagem estável e grandiosa de si, os tiranos também promoviam rearticulações que transformaram os quadros de pertencimento internos da cidade.

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 santuários e objetos 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 tanto dos santuários quanto dos objetos antes e após a tirania. A popularidade do culto a Deméter e Koré se manifestou na monumentalização de seus santuários e na padronização do material votivo, o que visava nutrir uma maior interação entre a população em geral — tanto dos estratos abastados quanto do plêthos — a fim de estimular certos comportamentos e assim garantir a coesão social. As características de seus rituais evocavam o ciclo de nascimento e morte, a necessidade da reprodução legitimada do corpo social por meio do casamento e o elemento feminino, em sua lógica, operava de forma a mediar as liminaridades entre "caos" e "ordem", "civilização" e "barbárie".

² L. Mitchell (2007, p.xxi) 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 de a comunidade helênica ter fronteiras autoconscientemente definidas refletia o caráter político da comunidade".



A Cidade discutida: *Pólis*, Redes e o Mundo Helênico

1.1 "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 foceus. (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, 10.4.1)

No trecho acima, Pausânias descreve Panopeus: mencionada nos poemas homéricos, fora alvo de ataques dos persas no século VI a.C. e depois dos macedônios. No século II de nossa era, guando o periegeta por lá esteve, era um conjunto de casebres. Essa passagem é frequentemente lembrada pelos classicistas quando discutem o que era a pólis (KORMIRIAKI, 2009) e é um exemplo formidável para tratar dos diferentes níveis semânticos do termo. Primeiramente, temos o aspecto urbano/físico: a monumentalização do espaço habitado faz parte do seu reconhecimento como realidade política. Na arquitetura dos edifícios estão impressos os símbolos que marcam o desenvolvimento e a história de uma cidade e Panopeus, segundo Pausânias, não os possui. Não obstante, 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 (2009, p. 211):

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."

Mesmo Panopeus sendo arquitetonicamente uma humilde vila, sua condição de *pólis* era admitida, uma vez que seus cidadãos eram ativos no cotidiano foceu. Pausânias é obrigado a reconhecer seu status *políade*, pois seus habitantes e os membros de outras comunidades a reconhecem como tal. Aristóteles considera a cidade inextrincavelmente associada aos detentores de prerrogativas político-institucionais: ela é "uma multidão de cidadãos" (Política, 1274b42-1275a5). Já na definição de H. Arendt, aqueles que coabitam formam o espaço da participação política. Podemos encontrar esse significado em referências feitas por outros autores da Antiquidade: Platão (República, 369c) 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"; também temos Isócrates (Nicocles, 3.6): "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" e Licurgo de Atenas (*Contra Leócrates*, 69): "Eles não abandonaram" a cidade, não, apenas decidiram, e bem, ocupar uma posição mais favorável ante o perigo iminente". Mais que o espaço edificado, a pólis se definia pelo viver em comunidade, em construir uma prática política com outras pessoas.

M. H. Hansen (2006, p. 56-57) defende o uso do conceito *cultura* de Cidade-Estado³ ao tratar da Grécia Antiga e como forma de pensar

³ City-state Culture, em inglês.

as sociedades helenas. *Pólis* significava tanto "cidade", "Estado" quanto "cidade-estado". Nem todas as comunidades organizavam-se sob uma estrutura políade, mas ela era a forma predominante adotada pelos antigos helenos. Nos dados levantados pelo *Copenhagen Polis Centre*, o termo assume os seguintes significados:

- Como designação a assentamento, local físico: a) sinônimo de acropolis (lugar fortificado e, geralmente, localizado em uma região de altitude); b) equivalente a ásty, centro urbano; c) significando o território sobre o qual a comunidade tem domínio, ou seja, ásty (centro urbano) e chôra (campo, hinterlândia);
- 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 políticas da cidade e ao demos; c) homólogo a koinonia, ao corpo político.

Quando fala em *cultura de cidade-estado*, M. H. Hansen (2006, p. 2-9) se refere às regiões que adotaram esse modelo de organização sociopolítica e nas quais as cidades-estados interagiam umas com as outras, apresentando padrões culturais semelhantes, tais como idioma, religião e tradições. A *pólis* é a forma que a cidade-estado assumiu na Grécia Antiga, assim como a *civitas* é o seu correspondente romano. Entre as principais características da *cultura de cidade-estado* são elencadas:

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

Não é possível falar em *cultura de cidade-estado* hoje, pois as que existem não estão inseridas em uma rede que apresente as características supracitadas. Na Grécia, *a cultura de cidade-estado* se originou, segundo Hansen (2006, p. 9-10), após um período de crescimento econômico e populacional a partir do VIII século a.C. O que observamos em nossa pesquisa é que esse desenvolvimento não ocorreu de maneira uniforme: a *pólis* não simplesmente emergiu a partir do século VIII a.C. Houve um compartilhamento de experiências, trocas de informações, de modo que no século VI a.C. a maioria das comunidades que se chamava de "helena" se organizava politicamente sob a alcunha de *pólis*.

Não apenas o mundo grego 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 de nossa era. Ou seja, se tratam de civilizações politicamente organizadas na forma de cidade-estado, que Hansen (2006) define como:

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 independente. (HANSEN, 2006, p. 19)

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

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. 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, consequentemente, surgem as instituições que organizarão a sociedade. Na visão de Coulanges (2004), somos herdeiros dos antigos gregos e romanos, não havendo rupturas entre estes e os homens e mulheres de seu tempo, e a política é tratada por ele como um processo de alargamento e, depois, de progressivo desligamento com os preceitos religiosos familiares e privados.

A historiografia francesa dedicada ao estudo da pólis continuou calcada no estudo das instituições, vide A Cidade Grega, obra publicada em 1928 por G. Glotz. Tal autor também trata a pólis como cidade-estado e transparece a tendência da historiografia de antanho e de hoje em ter Atenas como equivalente ao mundo grego e às trajetórias das demais póleis. Glotz, em sua abordagem modernista da economia, utiliza termos como "classe média", "indústria", "burguesia" e "nação", compreendendo a Atenas do século IV a.C. como uma cidade capitalista, 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 Antiguidade. Os historiadores que se seguiram entre Fustel de Coulanges e Glotz viam em Atenas uma força "civilizadora"; a escravidão e a luta contra os povos "bárbaros" eram justificadas 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 (MOSSÉ, 2013).

M. Rostovtzeff foi saudado por seu apuro filológico e pelo cruzamento dos dados arqueológicos então conhecidos com os

provenientes das fontes escritas. A história da Grécia elaborada pelo intelectual russo – publicada em inglês em 1926 – se insere na tradição positivista do século XIX, dedicada às grandes narrativas e aos grandes feitos: sua preocupação está na formação e queda do Império Ateniense. A tarefa do historiador seria investigar e descobrir as leis que regem a cinética das sociedades humanas. Rostovtzeff não estava apartado de uma tradição que entendia o desenrolar dos encadeamentos históricos como a passagem de estados menos para mais desenvolvidos (REINHOLD, 2002). As sociedades antigas passariam por processos semelhantes aos das sociedades da Europa Ocidental da virada dos séculos XIX e XX. Sua história da 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 burguesa.

É a partir do século XIX que a democracia ateniense passa a ser apreciada como experiência coletiva para a conquista de direitos ao invés de um regime liderado por grandes homens ou pura demagogia, e M. Finley traz novas perspectivas na segunda metade do século XX, 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 agui sobre suas contribuições. Finley (1986) foi influenciado pelo sociólogo alemão, caracterizando a pólis como cidade consumidora, tendo em mente a propriedade privada como elemento identitário que unia as sociedades greco-romanas. Ele não concebe que em regimes como tiranias e monarquias havia negociações entre o governante e os governados (FINLEY, 2000). A prática política grega está restrita à Atenas, com raras menções a Esparta: a discussão e participação política da população estaria circunscrita, na Antiquidade, às assembleias democráticas e, no caso romano, aos debates senatoriais da República, quando sabemos que grupos anteriormente vistos como apartados da política, como as mulheres e estrangeiros, faziam-se valer de táticas (DE CERTEAU, 2008) para conseguirem que seus interesses fossem cotejados pelas instituições públicas. 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: 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 *demos* 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 contribuições de Finley aos estudos sobre política na Grécia, 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 transformar 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 *koinonies*.

A tradição francesa se revigorou com a chamada Escola de Paris, cujos expoentes no século passado foram inspirados pelas palestras de L. Gernet. F. Morales (2014) descreve a abordagem praticada por esse grupo como filosófica-existencial, apresentando 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 democracia. Ainda bastante influente, a concepção de cidade grega elaborada pelo grupo pecaria tanto pelo atenocentrismo quanto pelas limitações que trazem uma visão estruturalista em história. A maioria dos escritos de Vernant e M. Detienne, por terem influência de 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 políade.4 Nas palavras de K. Vlassopoulos (2007), "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 Antiquidade". Embora existam, poucas foram as análises

⁴ F. Dosse (1997) 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. *As Origens do Pensamento Grego*, escrito por Vernant nos anos 1960, é uma feliz exceção, tratando das transformações políticas que engendraram a gênese da Filosofia helena.

realizadas pelo grupo preocupadas a dar conta das transformações nas sociedades helênicas.

Tais críticas começaram a ganhar espaço com o crescimento da influência da Antropologia Interpretativa nos estudos clássicos a partir da década de 1980, se tornando mais visíveis depois da virada do milênio, quando há um "retorno" ao estudo do Mediterrâneo e às interações entre as sociedades que o circundam. Destarte, teve-se como inspiração a obra de F. Braudel: sua perspectiva globalizante parece não ter ganho adeptos entre os historiadores dedicados às sociedades clássicas até então. Anos após o abandono da história totalizante que caracterizou as primeiras gerações dos Annales, especialmente marcada no grupo inspirado pela obra braudeliana, os historiadores mais uma vez se veem atraídos para a investigação de contextos mais amplos. O grande destaque, no que toca a História Antiga e as abordagens sobre o Mediterrâneo, acabou se tornando The Corrupting Sea (2000), de P. Horden e N. Purcell, apesar de M. Gras ter publicado já nos anos 1990 estudos desafiando as concepções correntes sobre a pólis e favorecendo esse mar. Para ele, 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 (1995) concebia o Mediterrâneo como uma oikumene formada por diferentes povos. Já o livro de Horden e Purcell oferece uma história ecológica do Mediterrâneo, enfatizando 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 de estudos que têm sido chamados de "Nova Talassalogia", "Nova História Regional" e "Abordagem Pós-Braudeliana" (HORDEN & PURCELL, 2006; CONCANNON & MAZUREK, 2016).

O descaso com o Mediterrâneo como objeto de análise pelos historiadores dedicados à Antiguidade não foi seguido pelos arqueólogos. Todavia, foi o livro de Horden e Purcell que se tornou fundamental na renovação dos estudos em história regional e deu propulsão para que outros mares também começassem a ser considerados como regiões, como o Mar Negro 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. Com as crescentes levas de refugiados oriundos da África, Ásia e do Oriente Médio, pensar a conectividade mediterrânea na Antiguidade suscita interessantes conclusões para o mundo atual.

K. Vlassopoulos (2007) admitidamente inspirou-se na abordagem de Horden e Purcell para realizar as críticas à história da Grécia como vem sendo concebida desde o século XIX. Adotando a *Teoria dos Sistemas-Mundo*, 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. O historiador deve se debruçar sobre o mundo grego considerando suas relações com as sociedades ditas orientais e sobre os contatos internos e externos dos diferentes tipos de *entidades políticas* (confederações, comunidades cultuadoras, *ethne*, etc.).

O papel das análises em língua inglesa paulatinamente cresceu sobre as novas gerações de historiadores da Antiquidade em formação no Brasil. Aqui, as críticas à historiografia sobre a *pólis* inspiraram uma gama de trabalhos de destaque (GUARINELLO, 2013; ANDRADE, 2002; MORALES, 2014; MELO, 2015). O foco nas instituições políticas é criticado e a necessidade de olhares mais amplos sobre as comunidades gregas, de pensar uma Hélade conectada a outras sociedades, é enfatizada. 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 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 o objeto é sempre Atenas? Não estamos afirmando que não seja possível ver pluralidade na pólis dos atenienses e que novas abordagens sobre ela não sejam necessárias. Sim, são. Aponta-se a necessidade de construir modelos em que a heterogeneidade do Mediterrâneo seja considerada, mas apenas uma pólis é apreciada para a escrita dessa nova história da Hélade. Com raras exceções, a historiografia produzida por brasileiros sobre a Grécia é atenocêntrica, uma vez que ainda há muito apego às fontes escritas e pouca familiaridade com análises do material arqueológico, o que permite tratar de outras cidades e as relações que existiam entre elas.

A maioria das comunidades gregas fazia parte de uma cultura da cidade-estado, tal como defende M. H. Hansen, No entanto, a definição dada por H. Arendt nos parece mais acertada. A pólis não era o espaço geográfico, mas formada por pessoas que se viam compartilhando – e ao mesmo tempo, se opondo – em diferentes níveis identitários. Em um mundo no qual 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 nós 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 que margeavam o Mediterrâneo na Antiguidade.

C. Morgan (2003a) fala que os estudos clássicos, em geral, tratavam regiões como a "Arcádia, Tessália, Acaia, Fócida e Lócrida como às margens do mundo da pólis" e, assim sendo, raramente tinham suas práticas políticas estudadas. Os avanços das incursões arqueológicas nessas áreas forneceram informação epigráfica, permitindo reconstituir parte do cotidiano dos assentamentos nelas localizadas. Ethnos e pólis não devem ser entendidos como diferentes e alternativas formas de Estado, mas como "níveis de identidade às quais os grupos aderiam em diferentes épocas e diferentes circunstâncias" (MORGAN, 2006). É preciso indagar como a cultura helena se expandiu pelas costas da Europa, da África e da Ásia e como todas aquelas cidades, ethne e koinonies, se desenvolveram e se geraram objetos, sentimentos de identidade e tradições compartilhadas. Para tanto, devemos empreender a análise dos contextos locais a fim de compreender as particularidades e, posteriormente, seguir para as comparações maiores, que possibilitem discernir as semelhanças e diferenças nas identidades helênicas em seus diversos níveis.

A Teoria das Redes tal como empregada por I. Malkin (2011) nos auxilia a ver os fluxos políticos e culturais entre as comunidades gregas. Desde a publicação de sua tese de doutoramento (MALKIN, 1987), o helenista tem sido referência quando se trata dos movimentos das populações helenas. Partiremos, portanto, de algumas premissas elencadas por ele, tal como a relevância do processo de *colonização* para a formação da Hélade. Malkin e muitos outros criticam o termo colonização por considerá-lo anacrônico, associado ao imperialismo europeu de nossa era sobre a África e a Ásia (HIRATA, 2010). Não vemos motivo para não utilizar tal expressão, mesmo com todas as diferenças entre a colonização grega arcaica 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. (2012) preferem falar em diáspora 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. Utilizaremos 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 Arcaico são fruto de um esforço dos grupos à frente da administração da comunidade, conforme argumentaremos nos capítulos seguintes.

1.2 O MAR ESTÁ PARA REDES: O MEDITERRÂNEO E SUA CONECTIVIDADE

Abordar a Grécia arcaica pela *Teoria das Redes* é uma forma de lidar com muitas dicotomias e discussões, tais como o debate entre modernistas e primitivistas e a falta de uma visão mais diversificada da Hélade que dê conta da expansão das comunidades helênicas, sua identidade comum (pan-helênica) e suas relações com outras culturas mediterrânicas (MALKIN, 2011). 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 60 anos. Com a publicação de *Les Mémoires de la Mediterranée:*

Préhistoire et Antiquité em 1998, foi possível ver que ele percebia o Mediterrâneo como unidade histórica permeada por contrastes desde o surgimento das primeiras civilizações (BRAUDEL, 2001).

No que concerne à Antiquidade, Braudel vê o desenvolvimento do comércio e de rotas e redes mediterrânicas a partir do primeiro milênio a.C., operando em certos portos e costas. Com a desagregação dos palácios micênicos, ele diz, o comércio entre os povos do Mediterrâneo teria sido duramente atingido, beirando as raias do desaparecimento: as ligações entre as comunidades na Grécia Balcânica e o Oriente Médio teriam cessado e apenas restabelecidas séculos depois (BRAUDEL, 2001). Chega mesmo a ser curioso acreditar que as relações com o Oriente cessaram completamente quando se considera o assentamento na Ásia Menor de populações oriundas da Grécia a partir do século X a.C. Sabemos hoje, por exemplo, que as relações entre populações da Eubeia e o Chipre já tinham sido retomadas, isso se algum dia foram realmente suspensas, e o comércio entre fenícios e gregos nessa época também era acentuado (COLDSTREAM, 2003; BUDIN, 2004; DE ANGELIS, 2016). Dado que os achados arqueológicos nos anos 1960 e 1970 sobre a Grécia dos séculos XI a VIII a.C. eram escassos, juntamente ao fato de Braudel não ser um especialista em sociedades antigas, seu esforço em compreender o Mediterrâneo arcaico mostra-se louvável.

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 pela Europa e EUA. W.V. Harris (2005) questiona "o quão útil é o Mediterrâneo como construção intelectual? E como ele deve ser estudado?" O Mediterrâneo, para ele, é uma categoria, um construto social sobre uma base natural. 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 região. Assim como ocorre com o Mar Negro, Harris (2005) 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 se daria por ter sido *palco* de grandes conflitos de poder, tais como "gregos contra persas, romanos contra cartagineses, cristãos contra mulçumanos". 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 os limites a ela em relação ao Mediterrâneo e os outros povos em seu entorno.

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 I. Wallerstein, cuja teoria estimulou K. Vlassopoulos, alguns classicistas foram inspirados pela leitura da sociologia de M. Castells (2004) a ver as sociedades antigas pela ótica das redes. Ele enxerga a economia do mundo contemporâneo como tendo se tornado predominantemente estruturada no formato de redes, 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 a uma sociedade civil em nível global. Castells (2006) não nega que em outros períodos históricos existiram redes: ele enfatiza que, 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 2013⁵. Hoje vive-se um

⁵ As premissas estão disponíveis em: http://journal.antiquity.ac.uk/projgall/leidwanger342. Acesso em: 24 jul. 2017.

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 global, o abrangente encontram-se fluídos.

1.3 UM *PEQUENO MUNDO* GREGO: A IDENTIDADE HELÊNICA COMO PARTE DAS REDES MEDITERRÂNEAS

Utilizando conceitos oriundos do trabalho conjunto do sociólogo de D. Watts e do matemático S. Strogatz (1998), 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 rede:

[...] 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 grega (MALKIN, 2011, p. 5). [...] 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 adiacentes. 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 gregos de "lugar" e "tempo" consistiam na difusão ao invés da concentração, ocorrendo como um resultado da divergência em vez da convergência (MALKIN, 2011, p. 8).

A Hélade foi formada por um conjunto de pessoas que, por mais distantes que estivessem entre si, compartilhavam noções que as uniam e que originaram uma civilização. Os assentamentos e as comunidades gregas funcionavam como nós e hubs (concentradores), recebendo e dando informações para as redes em que estavam inseridos. Alguns nós possuem alto poder de clustering,6 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 (2011), começa a se formar justamente quando os gregos se dispersam pelo Mediterrâneo, em um processo de "convergência através da divergência": quanto mais distantes estavam, mais gregos se tornavam. 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 eles mesmos e outros povos já no século VI a.C. A partir de então, o Mediterrâneo se dividiu em áreas de influência, sendo disputado por gregos, fenícios, etruscos e demais populações, formando uma verdadeira hinterlândia para todas essas gentes, como percebemos no mapa a seguir.

A Grécia 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 (TUCÍDIDES, História da Guerra do Peloponeso, III.52) eram compartilhados, criando uma identidade comum, pan-helênica, que coexistia com outras identidades locais e regionais:

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

⁶ Poder de acumular informações e muitas conexões a outros nós, de forma que recebem e transmitem muitos dados.

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 providenciando a eles uma medida para a "helenicidade" (MALKIN, 2011, p. 18).

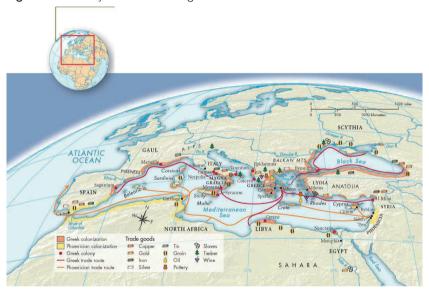


Figura 1: Colonizações Fenícia e Grega. Redes Comerciais.

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

Segundo J. M. Hall (2002), a etnicidade grega 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 Clássico. 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 Sicília —, mas estamos em consonância com os apontamentos feitos por L. Mitchell (2005) quanto à visão de Hall sobre a etnicidade grega: ao tentar traçar um critério universal de etnicidade, ele deixa em segundo plano a importância da religião e dos nomina (costumes) nos pertencimentos identitários, bem como a relevância da experiência colonial para a formação da Hélade. Nas palavras de Hall (2004, p. 50): "a órbita das colônias ocidentais não providencia nenhuma evidência para uma inicial — ou mesmo muito significativa — expressão da consciência helênica". Ao tratar a língua e a religião como meros indícios de helenismo, ele ignora a importância dos gregos no Ocidente e o próprio processo de formação da identidade grega como algo que envolve póleis, ethne e outras formas de organização social. A identidade helênica, no Período Arcaico, foi formada por uma prática coletiva: a vizinhança com povos de idioma e costumes diversos dos seus. Esse enfrentamento do Outro é primordial para a formação identitária. O fato de isso ter acontecido ao conjunto dos dórios, eólios, jônios e aqueus é explicado justamente por esse Mediterrâneo multifacetado.

A ideia de *helenidade*, de reconhecer-se grego, vem de enfrentamentos múltiplos: entre os próprios helenos como pertencentes a diferentes etnias (dórios, jônios, aqueus, eólios), 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*)⁷ 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 Antiguidade. Estamos, pois, em acordo com Malkin (2011, p. 56-59) e Mitchell (2005, p. 411), visto que as diferentes identidades helênicas conviviam — muitas vezes de forma harmoniosa, outras

⁷ O *Hellenion*, santuário fundado em inícios do século VI a.C. foi, segundo Heródoto (*Histórias*, II. 178), constituído por um esforço conjunto de jônios, dórios e eólios. A única etnia não relacionada ao estabelecimento do *Hellenion* é a aqueia. Conferir: Mitchell (2005, p. 412-418), Malkin, (2011, p. 81-82, p. 90-95).

vezes não — e já eram percebidas no arcaísmo. Critérios culturais para a definição de um pertencimento, de um "ser grego", já eram observáveis no século VI a.C., especialmente com as oferendas e os jogos realizados em santuários pan-helênicos, que engendraram a formação de uma conexão religiosa que ultrapassava os limites das *póleis* individuais (MORGAN, 1993, p. 35-37; MITCHELL, 2005, p. 412; SOURVINOU-INWOOD, 2000a, p. 16-19).

A vantagem do olhar sobre as redes mediterrâneas é apontada por C. Antonaccio (2013, p.250-253): elementos móveis como artesãos, poetas, aristocratas, legisladores e autoridades religiosas são vistos como conectores e agentes na formação das ligações entre os assentamentos gregos e no desenvolvimento da helenidade. A rede grega 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 Hélade (MALKIN, 2011, p. 8), como mostra a figura abaixo.

2 130 SQS(Denoters 200)

Figura 2: He Hemetera Thalassa (Nosso Mar)

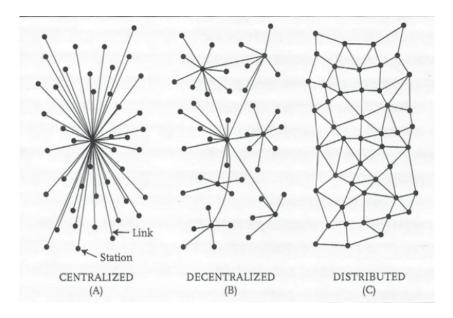
Fonte: MALKIN, I. *A. Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean.* Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 6.

Apesar de tal afirmação, é possível perceber que Delfos e seu oráculo funcionavam, sim, como elemento legitimizador da

expansão grega a partir do século VIII a.C.:8 ser grego era também fazer sua comunidade ser reconhecida nos grandes santuários pan-helênicos por meio de oferendas e participações nos iogos atléticos. No século V a.C., quando Atenas ganha proeminência na Hélade e se proclama como sua "educadora" (TUCÍDI-DES, História da Guerra do Peloponeso, II.51), 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), sua posterior liderança e o imperialismo exercido sobre as *póleis* da Liga de Delos. Outras cidades vivenciaram grande intensidade de contatos: Corinto, por exemplo, desenvolveu-se precocemente e beneficiou-se de suas relações com os fenícios; Rodes participou ativamente das colonizações arcaicas, tendo ligações com diversos assentamentos espalhados pelo Mediterrâneo. I. Malkin visualiza a Grécia arcaica como uma rede sem escala (free scale network): nesse tipo de malha, alguns nós possuem muitas conexões, tornando-se um hub (nós de alta potência), enquanto outros enlaces 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. Na figura abaixo, o esquema B demonstra como as redes descentralizadas se organizam.

⁸ Em um artigo anterior, Malkin (1989, p. 129-153) vê o oráculo de Delfos como local de encontro e concentração de saberes e ponto de convergência de manifestações de diferentes identidades gregas. 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.

Figura 3: Modelos de redes



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

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. Procuramos ver como os gregos dos séculos VIII ao V a.C. fizeram do Mediterrâneo sua "ágora mental" (GRAS, 1995, p. 4-5), seu centro e sua estrada para expansão e trocas.



Como Formigas e Rãs: O raiar das comunidades políticas gregas no Período Arcaico

Com os avanços das escavações arqueológicas e a divulgação dos achados a partir da década de 1980, as *Dark Ages* (1100 a 800 a.C.) estão se tornando menos *obscuras* 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 lendas, espalhando-se pelas costas mediterrâneas desde o século XI a.C. Por meio de Tucídides, historiador da Grécia Antiga, (*História da Guerra do Peloponeso*, I.12) temos acesso ao entendimento dos helenos 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 Tróia.

Os mitos, portanto, colocam o processo de expansão dos povoamentos gregos como resultado dos conflitos do período micênico (séculos XVII-XII a.C.). Até 1950, perdurou a tese de um rompimento profundo entre as sociedades palacianas do bronze e a Grécia clássica, que se sustentava na ausência de documentação escrita. Tucídides e seus contemporâneos, contudo, se viam como continuidade daqueles heróis presentes na poesia épica. 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.C. (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 26-36). Muitos pesquisadores levaram Hesíodo ao pé da letra, enxergando um declínio entre as gerações e a Hélade arcaica como uma época de durezas e nebulosidade após o fim da era dos semideuses. Esse ceticismo do poeta à "raça de ferro" é um saudosismo em relação à uma *memória* de uma época anterior que estaria representada nos poemas homéricos, 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 do arcaísmo (séculos VIII-VI a.C.), a *lembrança* de um passado de grandes palácios e reis que lutavam por honra e glória parece plausível. J. Le Goff (2013, p. 204-205; p. 270-273) afirma que na Antiquidade pagã predominou "a valorização do passado, paralelamente à ideia de um presente decadente" e como elemento ilustrativo utiliza justamente o mito das raças hesiódico. Os séculos XI a IX a.C. foram difíceis, 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" (CANDAU, 2016); estabelecer uma continuidade com o período do bronze foi uma das maneiras encontradas pelos gregos arcaicos de construírem suas identidades coletivas.

A instabilidade e a conectividade nas quais as populações gregas então se encontravam no século VIII a.C. têm eco em Hesíodo, uma vez que ele cruza o mar até a Eubeia, ilha próxima, a fim de participar das competições em honra de Anfidamante e diz que o comércio é uma alternativa para "fugir das dívidas e da fome cruel" (Os Trabalhos e os Dias, v. 651-65). O poeta beócio ainda discorre sobre as atividades de seu pai (v. 634-639):

[...] 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 [...] (HESÍODO, ano. v. 634-639)

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 Jônia, que era, nos séculos VII e VI a.C., a porção mais rica da Grécia.

Esse pessimismo, contudo, não está presente em Tucídides, que retrata uma Hélade que, apesar (ou por causa) das disputas internas, estava em expansão (THOMAS, & CONANT, 1999, p. 18-20). A ideia de continuidade também é reforçada pelo encadeamento dos poemas homéricos: enquanto a *llíada* daria conta das querelas entre uma nobreza que supostamente refletia o passado grego micênico, o périplo de Odisseu se coadunaria com as incursões marítimas realizadas após o colapso das sociedades palacianas. Quando chega à ilha dos cíclopes, a avaliação da área feita por Odisseu tem os mesmos critérios que um *oikistés* ao fundar uma nova cidade devia buscar: potencial para agricultura, abastecimento de água e portos naturais para a ancoragem (*Odisseia*, IX.106-141). Os feácios retratariam os assentamentos estabelecidos

pelos helenos ao redor do Mediterrâneo, situados como estão nos limites com os *Outros*, "bárbaros" – lotófagos, cíclopes, lestrigões, sereias etc. – desconhecedores do temor que é devido aos deuses (NAIDEN, 2006, p. 39). F. Hartog (2014, p.35-54) caracteriza a *Odisseia* como uma *primeira antropologia*, traçando os espaços humano, animal e divino separados e unidos pelo mar. 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 prata (*Odisseia*, VII.78-95). A Esquéria, narrada como espaço fruto da migração, é caracterizada como um lugar utópico (GIESECKE, 2007, p.205) onde das "árvores não murcha o fruto, nem deixa de crescer/no inverno nem no verão, mas dura o ano todo" (*Odisseia*, VII.117-118), uma vez que boas condições são o que os colonos procuram para refazerem suas vidas em terras distantes.

E. Hall (2014, p. 3-4, 29-30) 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. Apesar disso, defende que os helenos do século VIII a.C. sentiam um rompimento com o passado do Bronze, talvez por influência das impressões negativas contidas no mito das raças. Tal visão não é corroborada pela leitura de Tucídides e muito menos pela de Heródoto, especialmente quando esse último narra os conflitos entre gregos e persas como a última fase de uma longa série de hostilidades, utilizando para tanto uma gama de relatos míticos nos quais helenos e bárbaros se relacionam: ele vê no rapto de lo o germe desses enfrentamentos (*Histórias*, I, 1.3 et seq.), ou seja, os contatos entre os gregos e seus vizinhos mediterrâneos e suas rixas seriam de tão longa data que foram eternizados em forma de relatos míticos.

Devemos lembrar que os mitos não eram para os gregos da Antiguidade o que são para nós hoje, isto é, histórias falsas, ausentes de verdade histórica. Como bem expõe P. Veyne (2014, p. 72), 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". A *Ilíada* e a *Odisseia*, além de outras epopeias, eram entendidas como "verdade" em um invólucro fantasioso necessário para a distribuição social do saber. Quando temos em mente a empreitada de H. Schliemann, a crença dos gregos em seus mitos como parte verdade histórica, parte imaginação não nos parece absurda. O século VIII a.C. e a colonização do Ocidente se apresentam especialmente nos cantos em que Odisseu interage com os feácios, adentrando em sua cidade e apreciando-a. Em conjunto com a *Ilíada* e com os escritos de Heródoto e Tucídides, o poema nos transmite a ideia de continuidade apesar das diferenças entre os micênicos e os gregos clássicos, auxiliando os gregos a darem sentido às suas interações com outros povos mediterrâneos.

"Nascidos" da Terra: Atenas, Autoctonia e suas movimentações

A importância dos mitos como memória é particularmente interessante guando se considera a guestão da autoctonia¹ ateniense. Ela já estava presente no Catálogo das Naus (HOMERO, Ilíada, II.494-759), no qual é mencionado Erecteu, um dos heróis fundadores da pólis. A maioria dos estudos sobre essa temática foca no Período Clássico, pois ela será bastante acentuada a partir dos séculos V e IV a.C., sendo fundamento para o reforço e a manutenção da "ideologia democrática" na Ática. N. Loraux (1996) defende que a autoctonia ateniense explicava o apartamento da participação direta das mulheres nas instituições políticas: o gênero de Erecteu era o masculino, como o de seus descendentes. Nascido da terra (Gê/Gaia), ele era produto do solo ateniense. A parcela feminil, ao contrário, descendia de Pandora. A democracia, por pressupor uma igualdade de direitos (isonomia), também requisitava igualdade de nascimento (isogonia). Aqueles que não partilhavam dessa equidade não poderiam tomar parte diretamente na administração da cidade.

V. J. Rosivach (1987) 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. Teria sido esse momento – a gênese da democracia grega – em que ele teria ganho a forma de um ancestral.

¹ 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*.

Quanto ao mito de Cécrope, afirma que esse nunca foi colocado como símbolo da autoctonia ateniense. As menções à autoctonia tanto em Homero quanto em Píndaro (*Pítica 7*, v.10-11) — que escreve entre os séculos VI e V a.C. — funcionam como um *cliché* poético que alimenta a ideia da autoctonia ateniense. Como essa pressupõe uma superioridade e uma pureza, para Rosivach (1987, p. 294-297), o mito só teria sido configurado após 470 a.C., quando as hostilidades com os espartanos — etnicamente dórios — se tornam mais pronunciadas.

Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso*, I.2) vê na autoctonia uma estabilidade que permitiu a grandeza ateniense vivenciada no Período Clássico:

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. [...] 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 Jônia.

A leitura do trecho acima não deixa dúvidas quanto ao mito da autoctonia ter servido ao imperialismo ateniense. Lísias (*Oração Fúnebre*, 17), Platão (*Mexeno*, 245c) e Demóstenes (*Filipica* I, 10) 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 de Péricles presente nos escritos de Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso*, II.41.1) reforça o caráter de *educadora dos gregos* que Atenas arrogou para si; ao contrário dos demais helenos,

os atenienses são por si mesmos versáteis e autossuficientes. E ainda teriam entre seus habitantes, apesar de terem concedido cidadania ocasionalmente, membros de famílias autóctones, o que não ocorreria com o restante da Grécia (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I.2.5; LÍSIAS, *Oração Fúnebre*, 17). Os beócios também possuíam mitos de autoctonia, mas teriam sido alvo de invasores, enquanto a Ática mantivera a pureza autóctone.

Levemos 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 século X a.C., no qual Atenas serviu 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 o imperialismo ateniense: sendo únicos entre os gregos, mereceriam exercer dominância sobre as demais sociedades helenas. O direito ao solo ático estimula a reconfiguração que o santuário de Deméter em Elêusis sofre durante a tirania psistrátida (século VI a.C.) e também tem reflexos sobre a adoção por Atenas da identidade de "educadora da Grécia" no posteriormente.

2.1 REFÚGIO E FORTALEZA: ATENAS E O COLAPSO DAS SOCIEDADES PALACIANAS MICÊNICAS

A região de Atenas² foi ocupada por grupos humanos desde o neolítico (6.000 a.C.) (THOMPSON & WYCHERLEY, 1972, p.2). 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 Beócia (LEFÈVRE, 2013, p.70), por exemplo. A ágora ateniense, durante os séculos

² Atenas, durante o período submicênico e geométrico, compreendia à região em torno da acrópole, desconsiderando áreas distantes e que depois vieram a ser *demes* atenienses, como Elêusis ou Acárnia.

XI a VIII a.C., foi uma área de enterramentos, o que comprova um povoamento ininterrupto do entorno da acrópole (CAMP II, 2003, p.5). Ela foi extensivamente habitada desde o século XXI a.C. (HURWIT, 1999, p. 68-75) e entendemos que essa presença humana contínua originou o mito da autoctonia, ao contrário dos dórios, cuja ascendência acreditava-se ser devedora aos heráclidas, imigrantes provenientes da Grécia Central que teriam, segundo a tradição, sido expulsos do Peloponeso e retornado no período correspondente aos séculos XIII e XII a.C.

As estruturas micênicas na Ática conseguiram resistir por mais de cem anos após o colapso dos palácios em Pilos, Nicória e Tirinto. Outras áreas palacianas no interior ático existiam no século XIII a.C., como Elêusis, Thorikos, Arcane, Brauron, Maratona, Erquia (Spata) e Afidna, mas foi Atenas o único centro anteriormente micênico na Ática que permaneceu continuamente habitado, apesar da evidente queda populacional (PARKER, 2004, p.11). Numa época (séculos XIII e XII a.C.) em que outras localidades sofriam incêndios e destruição, Atenas prosperava (THOMAS & CONANT, 1999, p. 65-68) e ainda estabelecia trocas com Creta, as ilhas do Dodecaneso e o Levante (GALANAKIS, 2013). Todavia, argumenta S. A. Immerwahr (1971, p. 153-157), 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. Aldeias foram surgindo em outros locais da Ática durante o protogeométrico (XI-X a.C.), sendo sinal da transição da sociedade palaciana para uma liderada por chefes locais. 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 e outros palácios.

Apesar de atribuírem-se uma autoctonia devido à uma continuidade no povoamento desde um passado muito longín-quo, sustentada nos mitos de Erecteu e Cécrope, como cremos, as movimentações populacionais em direção à Ática no período pós-micênico sem dúvida acarretaram mistura com as populações que migraram para Atenas e esse movimento é reconhecido por Tucídides. A tradição coloca Atenas como um dos locais

de refúgio dos Neleidas, entre outras populações, o que deve ter gerado conflitos, apesar de o mito da autoctonia ter como uma de suas funções construir uma imagem de unidade e estabilidade, uma conexão entre identidade e território (SAXONHOUSE, 1986, p.272). Talvez como forma de se separarem dos que chegavam de outras regiões afetadas pelas destruições palacianas (THOMAS & CONANT, 1999, p. 61) o mito da autoctonia tenha começado a ser construído, *vide* sua menção no *Catálogo das Naus*,³ sendo posteriormente reafirmado no contexto da democracia e do imperialismo ateniense.

A autoctonia talvez tenha sido um meio 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 diziam-se descendentes de Neleu, herói presente na *Ilíada* e rei de Pilos. A dinastia teria sido expulsa pelos Heráclidas, alguns indo para Atenas, outros indo para a Ásia, fundando Mileto (GORMAN, 2001, p. 32). No Período Arcaico, era mais proveitoso ter uma ligação com heróis de destaque na poesia homérica que se afirmar como fruto da terra. A Jônia era a região grega mais afluente nos séculos VII e VI a.C. e unir-se a ela identitariamente era estabelecer uma conectividade à riqueza da região. Provavelmente o mito da autoctonia também servira em Atenas como ferramenta de repúdio aos governos psistrátidas na virada do século VI para o V 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 dele.

Internamente, durante os séculos X a VIII a.C., houve um aumento da população e da colonização da hinterlândia da Ática, o que é atestado pelo crescimento do número de necrópoles (MORRIS, 1987, p.94-95). A metalurgia do ferro é também introduzida no Egeu durante esse momento, tendo o Chipre papel de mediador entre o Oriente e a Grécia balcânica (SNODGRASS, 1980, p.348-374). A região de maior proeminência para entender a continuidade dos contatos comerciais entre a Grécia e o Oriente no século IX a.C. é a ilha da Eubeia, destacando-se os sítios de Xerépolis e Lefkandi. Não obstante, a relevância de Atenas nesse

³ O *Catálogo* traz consigo um mapeamento bastante fiel da Grécia e seus centros durante o período do bronze. CRANE, 1998, p. 130-132.

século é atestada por sua cerâmica protogeométrica, que rapidamente se espalhou por outros centros produtores de artigos em terracota no Egeu (COULIÉ, 2013).

Vemos a sobrevivência da conectividade mediterrânea não apenas nas trocas de metais e cerâmica. Atenas foi, nos séculos XI e X a.C., ponto de partida para a costa asiática, como já dissemos. Outras regiões enviaram grupos para habitar a Ásia segundo a tradição oral, como a Tessália (que teria fundado Mitilene no século XI a.C.), Argólida (estabelecimentos em Samos e Clazomene), Fócis (fundando a Foceia), Tebas (funda Priene) (HALL, 2014, p. 47) etc. Estrabão (*Geografia*, XIV.1.3) menciona que Androclos, um príncipe ateniense, teria sido o líder das migrações para a Jônia, sendo o fundador de Éfeso. 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:

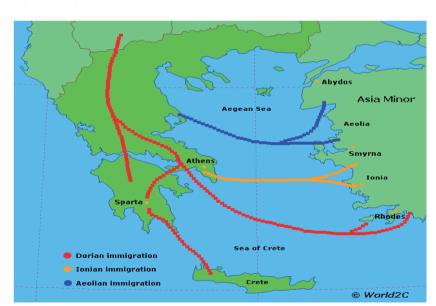


Figura 4: Migrações nos Séculos XII a X a.C.

Fonte: 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.

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 hoje. A influência que Atenas exerce sobre as *póleis* da Liga Jônia no Período Clássico, sendo que no Período Arcaico Mileto é a cidade jônia mais desenvolvida, é construída na *memória* longamente compartilhada pela tradição de que Atenas seria a origem das *póleis* de dialeto jônio. E por isso essas comunidades deveriam obrigações político-religiosas para com ela.

2.2 FALTA CHÃO? CONCENTRAÇÃO DE TERRAS NA ÁTICA GEOMÉTRICA

Uma interessante hipótese é levantada por C. G. Thomas e C. Conant (1999) 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 de a estrutura redistributiva palaciana com a qual estavam acostumados ter permanecido em Atenas durante os séculos XII a X a.C., os imigrantes do Peloponeso e das demais regiões não se instalaram na área que posteriormente viria a ser a ásty ateniense, mas começaram a povoar o interior da Ática e a migrar para a Jônia. Teria havido 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 terras, dando origem à uma elite local no estilo de chefia (THOMAS & CONANT, 1999, p. 76-78). Seria essa pequena elite tribal ateniense no século X a.C. a primeira interessada, em nosso ver, na elaboração de um mito de autoctonia.

> 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, mas porque Atenas e a Ática geralmente resistiram aos problemas do século anterior. Pela metade do século onze, portanto, uma situação surgiu na qual a Ática encontrou-se atingindo uma crise de superpopulação que somente podia ser aliviada por meio de colonizações além-mar (THOMAS & CONANT, 1999, p. 78-79)

A significação que os atenienses deram ao termo autóctone mudou no início do Período Clássico e nisso concordamos com Rosivach (1987, p.31). Tal mudança se deu porque os discursos sobre a identidade ateniense se transformaram diante de um novo contexto sociopolítico. Com toda a movimentação populacional causada pelas empreitadas coloniais durante o arcaísmo, a questão da autoctonia pode não ter desempenhado tanta importância: era uma época em que os gregos tentavam se estabelecer em terras estrangeiras (séculos VIII a VI a.C.). Conforme a democracia, o imperialismo e as hostilidades com os dórios vão ganhando espaço na política ateniense clássica, 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 uma área 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 iquais: 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, ou seja, escravos, mulheres, estrangeiros. E são diferentes, "superiores" aos outros gregos: são fruto da terra que habitam (gegenes), que sempre habitaram (autóctones), 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".4

⁴ Alcibíades teria justificado a expedição à Sicília com base em uma inferioridade dos siciliotas, que eram fracos por terem se misturado com povos bárbaros,

Atenas livra-se dos tiranos internamente em fins do século VI a.C. e exerce uma tirania sobre as outras *póleis* no centênio seguinte (CONNOR, 1977, p.98) por características tidas como naturais: sua força e superioridade advindas tanto de sua pureza étnica quanto de sua ligação perene ao solo. A justificativa tanto para a democracia ateniense quanto para seu imperialismo teria se consagrado, em nosso ver, por meio 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 os séculos XI e X a.C. em direção à Ásia. É nesse ponto que discordamos de Loraux e Rosivach.

Se por um lado não é possível afirmar que os atenienses se viam como *nascidos* da terra (*gegenes*) antes do século V a.C., por outro entendemos que sim, havia a noção, tanto deles quanto de outras comunidades grega, 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 que habitavam o entorno da acrópole no período geométrico provavelmente se viam 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. 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 durante e após a tirania, especialmente quando se tem em mente o Decreto das Primícias.

Elites locais áticas devem ter desempenhado algum papel na realocação da população para a Ásia, organizando os grupos que partiam (SNODGRASS, 1971, p. 373-374). Há indícios na tradição oral de seu papel na promoção desses projetos, como é o caso da já citada fundação de Éfeso e no estabelecimento de assentamentos em Myus, Lebedos, Cólofon, entre outros. É no intervalo entre os séculos XI e X a.C. que o Egeu se torna o "mar grego" (POMEROY

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

et al., 1999, p.44). A maior proximidade com o Oriente permitiu às comunidades na Jônia florescer, sendo ponto de difusão de 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). Atenas, todavia, após o século X a.C., vê sua influência externa começar a se esvair enquanto outras partes do Peloponeso se desenvolvem. Nesse momento, Atenas se volta para os problemas da própria Ática, suas relações com as elites da hinterlândia.

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 demes dos Períodos Arcaico e Clássico. As escavações empreendidas em locais como Thorikos e Vari atestam que concentração de população, diferenciação social e especialização de ofícios já existiam e estão materializadas nos objetos encontrados e na organização dos enterramentos que ali ocorreram (MERSCH, 1997, p.58). Artefatos 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, encontrados na área perto da porta Eryé,5 principal acesso à ásty de Atenas, da qual saía uma estrada que a ligava à Beócia. As cenas neles representadas mostram funerais aristocráticos, os valores ligados à competitividade (agón) e excelência guerreira da elite do século VIII a.C. (CORVISIER, 1996, p. 10) e que estão também eternizados nos versos da Ilíada e da Odisseia.

Segundo os mitos, Teseu fora o herói a promover o *sinecismo*⁶ ateniense e não apenas isso: teria sido também o fundador da democracia (EURÍPIDES. *As Suplicantes*, v.404-408). Ele é retratado como um *aventureiro*, *libertador* e *civilizador*, enfrentando criaturas

⁵ Anteriormente conhecida como porta do Dipylon.

⁶ Sinecismo 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.

bárbaras como o minotauro, retirando Atenas do jugo de Creta, além de ter derrotado povos selvagens como as amazonas. lançando-se em eventos pelo Peloponeso e outras terras – como a Cólquida – junto com os argonautas, executando "trabalhos" semelhantes aos de Héracles (TUCÍDIDES, História da Guerra do Peloponeso. II.15.2). A tradição em torno do herói foi também estimulada após a queda da tirania, pois, durante o governo dos Psistrátidas, o modelo heroico era Héracles, um herói dório, o que era problemático visto as crescentes hostilidades com Esparta (BOARDMAN, 1972, p. 57-60). 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 (Oração Olímpica, 7) diante da constituição espartana que, ao contrário da ateniense, é descrita por ele como estável e não conhecedora de conflitos.

2.3 O MOVIMENTO INTERNO: OCUPAÇÃO E FLUXO NA ÁTICA GEOMÉTRICA

No que diz respeito ao *sinecismo* ático, Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso*, II. 15-16) afirma 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 Atenas, e sim começado a ver a região no entorno da acrópole como o centro da vida política. O *sinecismo* ateniense, para J.M. Bertrand (1992), é fruto de um processo de agregações sucessivas, de contatos entre as comunidades de características semiurbanas que conseguiram reter muitos elementos de suas identidades locais.⁷ A população permaneceu rural e o apego aos *demes* foi destacado por Tucídides (*História da*

⁷ D. Whitehead (1986, p. 5-8) afirma que o *sinecismo* 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. Teria acontecido partindo do centro de Atenas, que passa a "colonizar" o interior da Ática. G. Anderson (2003, p.22-24) também crê que o processo de unificação da Ática se deu do centro para o interior, e que

Guerra do Peloponeso, II.16.3), que relata que quando são forçados a irem para o interior das muralhas durante a Guerra do Peloponeso, muitos habitantes da Ática sentiram estar abandonando sua própria pólis. Os pensadores atenienses tentaram, ao longo dos Períodos Arcaico e Clássico, construir uma imagem de coesão interna e pujança urbana que podia não ser compartilhada pela maioria da população, composta de camponeses que se espalhavam pela hinterlândia.

G. Anderson (2003, p.5-6) 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 permitiram exercer tão pesada influência na política e cultura gregas nos anos a vir". De fato, uma pólis do tamanho que Atenas possuía na Antiquidade - abrangendo cerca de 2.500 km² – deve ter passado por um longo processo de negociação e tensão com as elites locais dos demes. 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 pan-helênico. As Reformas Draconianas no século VII a.C. tiveram como um de seus propósitos acabar com as disputas de sangue que ocorriam na Ática (GAGARIN, 1989, p.51), muito provavelmente fruto de hostilidades no seio das elites locais. Há uma sólida ligação entre a ampliação do movimento colonial na Grécia e o desenvolvimento de códigos legais. As novas comunidades precisavam elaborar de forma precisa os critérios nos quais a vida social deveria se pautar, de forma que as primeiras leis escritas aparecem em contexto colonial (LEWIS, 2007, p.42). Com as crescentes tensões nas metrópoles, é necessário não apenas enviar pessoas para fora, mas também estabelecer novas regras para o convívio ou

os Psistrátidas desempenharam um papel preponderante. As elites de Atenas voltam-se para o interior do território, exercendo pressão política.

sedimentá-las sob o formato de *poesia de sabedoria* (LAZARIDIS, 2008) ou de leis escritas, de forma a evitar a *hybris* (desmedida) dos "chefes do povo" (SÓLON, *FR 4W*; PLUTARCO, *Vida de Sólon,* XIII.2). Em Atenas, as Leis Draconianas marcam esse esforço por organização social em contexto balcânico e mostram a cultura agonística das elites.

Creta sobressai-se nesse cenário, pois suas leis passam a servir 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 grego (GAGARIN, 1989, p.51-52), um esforço coletivo em regular o acesso à justiça e cidadania e a atingir ordem e prosperidade (VERNANT, 2009, p.57), refreando conflitos em uma cultura que era marcada pelo agón (disputa) entre os membros dos círculos aristocráticos. 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 e trabalhava para a restauração de sua democracia (410 a.C.). Tal dispositivo legal foi elaborado após a tentativa de golpe tirânico perpetrado por Cílon em 632 a.C., o que pode ter estimulado sua severidade (ROISMAN, & YARDLEY, 2011, p. 128). No século VII a.C., eram os *eupatridai* que efetivamente controlavam a política ateniense, dominando a maioria das magistraturas. J. Ober (1989, p. 58) crê que a consolidação de seu poder teve início por meio de prerrogativas religiosas, com a nobreza tendo o monopólio dos sacerdócios e, sobretudo, pela gerência dos excedentes econômicos, criando uma relação clientelista com a camada mais pobre da população. Ele não crê que as Leis Draconianas ou que o 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. 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 dívidas (ARISTÓ-TELES, Constituição de Atenas, VI, 1), é bastante provável que não possuíssem direito algum sobre os negócios da pólis. O cidadão do século VII a.C., nos diz Ober (1989, p. 60), era "um de nós", um

membro da sociedade em pleno gozo de prerrogativas herdadas, enquanto os pobres estavam mais preocupados em evitar cair na escravidão por dívidas. Quando Cílon 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" devido à alta competitividade que imperava nos meios aristocráticos.

Tendo vencido os Jogos Olímpicos, Cílon certamente gozava de popularidade e fama entre os atenienses (HERÓDOTO, Histórias, V.71), demonstrando habilidades guerreiras. Todavia, isso não foi o suficiente para que obtivesse sucesso político. Ele consegue fugir, mas os Alcmeônidas assassinaram seus cúmplices, mesmo após esses tomarem a posição de suplicantes nos templos (ARISTÓ-TELES. Constituição de Atenas, I). 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 Sólon, deixando claro para todos, cidadãos ou não, as bases sob as quais os habitantes de Atenas deviam viver (HANSEN, 1993, p.195-199). A lei sobre homicídio foi o único dispositivo draconiano a sobreviver às Reformas de Sólon e sua "republicação" em 409/408 a.C. segundo A.B. Gallia (2004, p. 451-460), está inserida no esforço contra a tirania e a facção oligárquica que ameaçava a democracia naquele momento. Tal como o mito, a lei foi utilizada como forma de naturalizar a política em Atenas, de tornar a democracia um traço natural de sua identidade, tendo como apelo leis antigas, parte da tradição e da memória da cidade.

O esforço por apaziguamento das relações sociais manifestado pelas Leis de Drácon no século VII a.C. perduram no centênio seguinte. O demos reivindica mais acesso ao espaço público, o que reverbera nas Reformas de Sólon e, posteriormente, na ascensão de Psistratos ao poder. Enquanto no século VII a.C. leis são elaboradas de forma a explicitar os direitos e deveres da aristocracia, no século VI a.C. o demos ateniense quer que essas normas também sejam a eles aplicadas (isonomia). Quando Sólon, um nobre da família dos Neleidas, tornou-se arconte em 594/593 a.C., Atenas passava por uma profunda crise, sendo necessária

uma reforma de sua *politeia*. J. D. Lewis (2007, p. 67) descreve a situação da cidade na geração seguinte à de Drácon como "uma caótica, anárquica crise social que ameaçava se propagar em violência". 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 Aristóteles (*Constituição de Atenas*, IV). Embora tenha promovido a *seisákhteia* (abolição das dívidas e da servidão), o problema de distribuição de terras em Atenas não foi sanado com Sólon, o que depois garantiu o apoio popular quando Psistratos tenta **chegar** à tirania. F. Lefèvre (2013, p.129) cita as medidas que a tradição ateniense atribuiu à Legislação Soloniana:

I...] 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 ágora poderia estar passando pelos primeiros trabalhos). Também estão em foco o direito de família (epiclerato, 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 antes.

Entende-se hoje que Sólon foi um poeta de sabedoria, trazendo ideias de justiça e moderação aos atenienses. Ele promoveu uma grande mudança na organização dos assuntos públicos em Atenas, o que estremeceu o poder das aristocracias locais e deu voz aos pobres (CARTLEDGE, 2009a, p.48), especialmente por meio do tribunal da Helieia. Mas ele tratou dos sintomas da crise, e não de suas causas, que são frequentemente relacionadas 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 familiares (PARKER, 2007, p. 25). Apesar de não alterar a estrutura agrária, as Leis de Sólon representam um avanço para a cidadania ateniense e foram importantes 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 Psistratos no poder.

É importante voltar a frisar que os Psistrátidas não construíram uma identidade ateniense para si, mas reclamaram ascendência de um herói proeminente (Neleu), personagem dos poemas que circulavam entre as comunidades gregas, integrando-se às redes aristocráticas jônias. O estabelecimento de festivais como as Grandes Dionisíacas e as Grandes Panateneias em Atenas arcaica resultaram justamente na promoção de uma identidade ateniense de relevância pan-helênica e, assim, auxiliaram na formação de uma identidade local ateniense/ática (ANDERSON, 2003, p. 22-23) que também envolvesse as gentes espalhadas pela hinterlândia, considerada muito grande para uma pólis (HANSEN, 2008, p. 106-109) como é possível ver no mapa abaixo. Quando se voltam para Elêusis 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 5: A ocupação da Ática durante o século VIII a.C.

Fonte: OSBORNE, 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 (2013, p. 99), datar seu nascimento, pois se tratou de um processo evolutivo e diversificado, calcado em intercâmbios comerciais e culturais. A historiografia vê o século VIII a.C. como "o" nascimento da *pólis*, tendo em conta os processos de *sinecismo* de localidades como Argos, Corinto, etc. Mas, como o caso ateniense elucida, 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. para a concepção de Atenas como o principal centro político-administrativo da Ática, não é possível afirmar que já nessa

época houvesse uma identidade ateniense que englobasse todo esse território, ou mesmo que este (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 papel preponderante em trazer a hinterlândia ática para a órbita de influência ateniense.

Senhores da Terra: Corinto, Siracusa e o Mediterrâneo Ocidental

Corinto 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 aparente silêncio das fontes escritas quanto à ocorrência de *stasis* 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" (LEWIS, 2012) e com posição geográfica privilegiada entre dois golfos. Ali seria onde os artesãos eram mais valorizados (HERÓDOTO, *Histórias*, II.167.2) 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.

Escolhemos Corinto e Siracusa por se tratar de cidades que desempenharam um ativo papel durante os Períodos Arcaico e Clássico. Dada a quantidade de informações oriundas da cultura material, é possível — quanto a Corinto — tentar traçar os encadeamentos da história da cidade, a despeito da ausência de fontes escritas do Período Clássico. Há ainda que se observar o fato de Corinto ter sido uma *pólis* na qual as trocas com outros povos, especialmente os fenícios, ocorreram desde muito cedo, o que lhe valeu proeminência tecnológica na navegação (HERÓDOTO. *Histórias*, II.178.3) e no comércio durante o Período Arcaico.

A escolha por Siracusa entre 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. Estudar o desenvolvimento da política em Siracusa é fundamental para

a compreensão das alianças e tensões entre os gregos durante o século IV a.C. e para entender como operavam os diferentes níveis identitários na Grécia Clássica. Ali as *Thesmophoria* ganharam um status diferenciado daquele percebido nas demais *póleis*: não só a festividade foi promovida a principal celebração cívica da *pólis*, mas admitiu a presença de homens, algo incomum no mundo grego.

3.1 RICA CORINTO: ARISTOCRACIA E FORMAÇÃO TERRITORIAL E POLÍTICA DE UMA CIDADE PELOPONÉSIA

Tucídides (I.13.5) destaca a 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 troca 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 limparam 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 produzida.

O caráter mercantil da cidade é bastante comentado pelos autores da Antiguidade (ESTRABÃO, *Geografia*, VIII.6) e mesmo por classicistas do século XIX e início do XX (WILL, 1955, p. 306-377). Esses estudiosos – inseridos no debate da economia antiga – dão um caráter capitalista ao *génos* Baquíade, que governou Corinto até a tomada do poder por Cipselos no século VII a.C.¹ e a instau-

¹ Seguimos a cronologia alta, que coloca a tirania em Corinto entre os séculos VII e VI a.C.

ração da tirania. Como bem coloca C. Fornis (1999, p.7), 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 marginalização, integração e promoção sociopolítica por excelência. (FORNIS, 1999, p.7)

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 abundância (LAVEZZI, 2003, p. 63), 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 micênico (DUNBABIN, 1948, p.60). Após os colapsos nos séculos XIII e XII a.C., Corinto parece ter estado praticamente deserta (WILL, 1955, p.30), sendo repovoada a partir do século X a.C. Há vários mitos sobre a fundação de Corinto, um deles se referindo a Aletes, que seria descendente de Héracles e o primeiro rei da dinastia dos Baquíades (ESTRABÃO. Geografia, 8.8.5). 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 atraíam camponeses, o caráter religioso de Corinto permaneceu aristocrático do século VII até as invasões em 146 a.C. (VIRGOLINO, 2013, p.59-64). Afrodite era a deusa protetora da cidade e estava claramente conectada às atividades marítimas.

J. Salmon (1997b, p.154-158) 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 esforço. Ele leva em consideração a legislação de Feidon, o Baquíade² elaborada no século VIII a.C. e que determinava que todo cidadão coríntio deveria possuir um pedaço de terra. 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 no desenvolvimento da *pólis* coríntia estava restringida pela limitação ao acesso à terra e à cidadania (ARISTÓTELES, *Política*, 1265b 12-16).

Apesar de bem provida de água - vide o epíteto atribuído à cidade por Pausânias (II.3.5), euydron (algo como "bem aguada", ou "rica em água") – em forma de fontes e poços, o solo coríntio não era capaz de produzir alimentos suficientes a ponto de garantir um excedente disponível para exportação (COLDSTREAM, 2003, p. 167-169). Conforme destaca H. N. Fowler (1932, p. 24), mesmo férteis, as planícies eram de pouca extensão. A obra de Salmon cai em contradição em diversos pontos e faz alguns "malabarismos" para corroborar sua tese acerca da origem agrícola da riqueza da pólis e de seu sucesso comercial. Ele chega a descrever os oligarcas como sensíveis às necessidades dos cidadãos, o que parece um grande exagero, especialmente quando a tirania em Corinto foi precoce (século VII a.C.). Salmon (1997b, p. 404-406) também crê que a aristocracia coríntia não se preocupava com a atividade comercial, o que é um equívoco, vide as constantes guerelas com uma de suas colônias, Córcira; como a literatura antiga refere-se a Corinto como famosa por suas atividades comerciais e as ligações entre Afrodite e o comércio marítimo, especialmente no que diz respeito às trocas com os fenícios, observáveis desde o século VIII a.C. Dizer que a aristocracia e a cultura da cidade tinham como base a valorização da terra e de sua fertilidade não corresponde à uma negação da relevância das trocas mercantis para a economia coríntia, especialmente quando as rotas comerciais terrestres do Peloponeso passavam pela cidade. A existência do diolkos³ é prova

² Não confundir com o tirano de Argos portador do mesmo nome.

³ O *diolkos* era uma vala pavimentada, tendo aproximadamente 6 a 8.5 km de extensão que ligava os dois principais portos coríntios: o Cenchrae, junto ao

de que não é possível dissociar a riqueza cantada pelos poetas da privilegiada posição geográfica dessa *pólis* – o que é possível perceber na figura abaixo – e as rotas comerciais, tanto terrestres quanto marítimas, que por ela passavam.

Figura 6: Coríntia



 $Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File: Korinth_Isthmus_es (1).svg. \\ Acesso em: 09/01/2018.$

A aristocracia Baquíade já ditava as regras da política e da economia na região no século VIII a.C., participando inclusive da

Golfo Sarônico, e o Lecaion, situado no Golfo de Corinto. Sua construção é atribuída a 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. Conferir Lewis (2001, p. 8-15).

resolução de conflitos em outras comunidades: Filolaus, membro do *génos*, se torna legislador em Tebas por volta de 730 a.C. (ARISTÓTELES, p. 12). Essa intervenção coríntia na Beócia é também sinal das redes que conectavam as nascentes *póleis* durante os séculos VIII e VII a.C.:4: Thaletas, poeta de origem cretense, teria legislado em Gortina e Dréros. Seu sucesso fez com que Licurgo o chamasse para solucionar querelas na Lacedemônia (PLUTARCH, Vida de Licurgo),4 e o inspirou a elaborar as Megale Rethra. Mesmo que o relato sobre a relação entre Thaletas e Licurgo seja ficcional, ele é importante para percebermos o peso que as experiências políticas de 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 seja uma construção da virada do Período Arcaico para o Clássico (KOIV, 2003, p. 17-19), o que deve ser destacado é o esforço espartano em erigir para si uma identidade de constância que remonta um passado longínquo. Vemos que a ideia de estabilidade e continuidade era de suma importância também no século V a.C., uma época em que os gregos estão em conflito interno, entre as comunidades que compunham a própria Hélade.

3.2 ATRAVESSANDO PARA ALÉM DO MAR: CORINTO E A EXPERIÊNCIA COLONIAL NO OCIDENTE GREGO

No século VIII a.C., inicia-se o interesse dos gregos sobre a Sicília, derivado da presença fenícia ali e por contatos causados pelo comércio com a Etrúria (DE ANGELIS, 2016, p.41). 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

⁴ Geralmente as redes helênicas são traçadas pela circulação da cerâmica, mas as conexões entre legisladores, tiranos e outros aristocratas contidas na documentação escrita também são elementos valiosos para analisar as trocas e os desenvolvimentos políticos da história grega.

Grécia" (CARTLEDGE, 2009b, p.114). As *apoikies* 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 migravam. Segundo P. Cartledge (2009b, p.115-116), a pobreza motivou a imigração dos habitantes de Tenea, uma área da Coríntia da qual saíram grande parte da primeira leva de colonos para Siracusa, sendo liderados por Árquias, membro dos Baquíades. Há uma anedota presente em Arquíloco (Fr 293 W) sobre a empreitada coríntia no Ocidente:

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

A fome dessa narrativa deve ser interpretada de forma não literal, causada pelo acesso desigual aos kleroi, uma "fome de terra social" que deixou centenas de pessoas descontentes com as realidades de suas aldeias e vilas. Como nos lembra G. Vallet (1996), é um erro pensar que uma causa unitária deu origem às levas colonizadoras: 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. 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 provocado a falta de terras disponíveis (stenochória) (WILL, 1965, p. 42-58), aliada a um aumento populacional e à busca por lotes e, também, haveria quem procurasse novas oportunidades comerciais, fazendo com que as apokies helenas se multiplicassem (SCHWENTZEL et al., 2012, p. 22-27). Temos que considerar os diferentes tipos de assentamentos gregos em terras estrangeiras: emporia não eram fundadas com o mesmo objetivo que uma pólis, apesar de, posteriormente, poderem se transformar em uma. O caso de Naucratis, no Egito, também é sui generis: seu status é de uma concessão limitada e dada por um "Estado" constituído (BOARDMAN, 1999, p. 117-118). É preciso reconhecer que a experiência colonial grega foi bastante variada e complexa.

Cremos que a legislação de Feidon - o Baquíade - esteja ligada ao processo colonizador coríntio: os filhos mais novos, sem possuírem um kleros, podem ter sido estimulados a atravessar o mar em busca de posses, ou mesmo obrigados a fazê-lo. Defendemos ainda que a migração tenha sido um projeto da aristocracia Baquíade a fim de atenuar os efeitos da stenochoria em Corinto⁵. Se pensarmos que os fundadores de Córcira (735-734 a.C.) e de Siracusa (734-733 a.C.),6 Quersicrates e Arquias respectivamente. eram membros do *génos* e que há uma ligação entre possuir terras e cidadania, não é de surpreender que haja uma política de incentivo à saída de pessoas, especialmente de Tenea, que era uma região fértil que devia interessar os Baguíades. O decreto (IGCyr011000) concernente ao envio de colonos de Thera a Cirene no século VII a.C. (HERÓDOTO, Histórias, IV.153-154) mostra que é a cidade que envia pessoas e estabelece uma série de punições a quem se negar a fazê-lo.

As circunstâncias em torno da atividade colonial coríntia relacionam-se com a própria organização dos critérios de cidadania da comunidade (HANSEN, 2006, p. 44-50). 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. Terra e cidadania estão ligadas, tanto em Corinto quanto em Atenas. O processo de definição territorial 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. É com Clístenes e a redistribuição da população em novas tribos que uma identidade ateniense que envolva a Ática se realiza.

⁵ Como A. M. Snodgrass (2004, p. 1-2, p. 8-9) aponta, há um padrão na escolha dos locais onde os gregos fundaram *póleis* no Ocidente: evitou-se a proximidade com povos bem organizados e poderosos. O assentamento das colônias foi um movimento calculado e ponderado pelas metrópoles, fruto de estudo e interações anteriores.

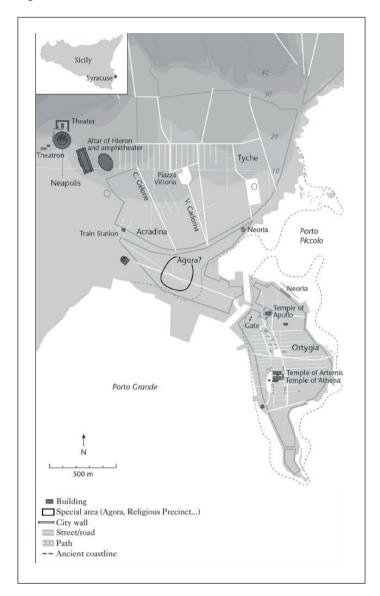
⁶ F. Veronese (2006, p. 279-284) propõe que o mesmo ocorreu em duas fases, com a arqueologia mostrando características eubeias, inicialmente, que depois serão suplantadas por objetos indicando presença e dominação coríntias do território.

3.3 A AFAMADA SIRACUSA: MITOS, CRISE E CONSTRUÇÃO DE UMA *PÓLIS* COLONIAL

Siracusa, apesar de seu solo fértil e desenvolvido comércio. é o grande exemplo da instabilidade da pólis como comunidade política não apenas no Período Arcaico, mas até o controle de romano sobre a ilha. Mesmo assim tornou-se rica, de forma que séculos depois Cícero (Contra Verres, II.4.117) afirmou ser a cidade "a maior e mais bela das cidades gregas". J. Boardman (1999, p. 161) chega mesmo a caracterizar as *póleis* na Itália e na Sicília de noveaux riches, seus templos maiores e mais ornamentados que os das cidades balcânicas. Quanto à sua posição geográfica, R. Evans (2016, p. 17) assegura que essa foi fundamental, uma vez que a cidade foi fundada na porção sudeste da ilha de Ortígia, em um "eixo de ligação do Mediterrâneo, dominando tanto os mares leste quanto oeste", o que seria a chave de sua riqueza. Na ilha 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).

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, Casmenae, Acrilla, Heloros e Camarina. O estabelecimento desses assentamentos deixa claro que o objetivo dos siracusanos era controlar parte da hinterlândia e ter acesso tanto ao Mar Jônio e o Oriente quanto ao Ocidente (HANSEN, NIELSEN & AMPOLO, 2004, p. 225). Quanto ao território, possuía uma área abrangendo cerca de 4.000 km², sendo a segunda maior cidade grega, menor apenas que Esparta. A alcunha de pentapolis se deve ao seu tamanho e por se organizar em áreas bem demarcadas: além de Ortígia, foco de estabelecimento dos primeiros colonos gregos e ásty da cidade, sua hinterlândia era formada por "distritos": Tyche, Akradina, Neapolis e Epipolae. Segundo M. H. Hansen (2000, p.602), durante o auge da dominância política de Siracusa, no século IV a.C., sua influência se estendia por 12.000 km², abarcando terras de póleis subjugadas ao controle siracusano. Podemos ter uma ideia da extensão da cidade na figura abaixo.

Figura 7: Plano de Siracusa



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

Sobre os mitos relacionados à fundação de Siracusa, temos como fontes Estrabão, Diodoro Sículo e Plutarch. Estrabão (*Geografia*,

VI. 2.4) enfatiza a contemporaneidade dos primeiros assentamentos na Sicília, como Naxos e Mégara Hyblea e o papel desempenhado por Delfos na expansão helena dos séculos VIII e VII a.C.:

Arquias, navegando de Corinto, fundou Siracusa aproximadamente no mesmo período em que Naxos e Mégara 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 Córcira, [...] 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 Siracusa.

Vemos o caráter coletivo e não exclusivo dos assentamentos coloniais, demonstrando a união de grupos oriundos de diversas comunidades para a fundação de novas sociedades. É ainda um relato que mostra que Corinto agiu de modo agressivo com os indígenas da Córcira. C. Dougherty (1993, p. 5-7) afirma que as narrativas de colonização, elaboradas para dar conta de questões vivenciadas no tempo presente, seguem uma fórmula: crise consulta oracular — resolução, sendo o modo "que eles (gregos) encontraram para autorizar seu passado comum". A ficcionalização da expansão helena 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 nas narrativas demarca a necessidade de purificação dessa nova comunidade, erigida sob a brutalidade contra as populações indígenas, o culto do herói e a rememoração da resolução da crise.⁷ Tanto na metrópole quanto no novo território, a

⁷ O próprio Apolo é purificador justamente porque matou e teve que se purificar após matar Drácon. PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, X.6.5-7.

ordem é estabelecida: na primeira, por meio da saída dos elementos indesejados, numa lógica que nos remete ao ritual do pharmakós (BURKERT, 1982, p. 62-72); na colônia, o elemento selvagem é domado pela violência do processo de assentamento, sendo a paz garantida mediante o casamento e a mesclagem entre gregos e indígenas (DOUGHERTY, 1993, p. 37-76). O objetivo desses mitos é "reordenar e assentar uma paisagem confusa", provendo a sensação de controle pelos gregos, o elemento retratado como vencedor na documentação escrita. Ao contrário do relato de Plutarco (Moralia, 772e-773b) sobre a fundação de Siracusa, Tucídides (História da Guerra do Peloponeso, VI.3) não se refere a nenhum assassinato de amantes, explicitando apenas que Siracusa fora fundada por Arquias, que expulsou os sículos da ilha de Ortígia. Há a circulação ainda no século I d.C. (guando Plutarco viveu) de uma ideia de criação de ordem por meio desses relatos de ktisis dada a coerção de populações nativas. C. Dougherty (1993, p. 35-45) 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 para os remanescentes. Os oráculos coloniais, proferidos em Delfos sob a forma de charadas, são como a resolução de um quebra-cabeças, sendo a apoikia o produto que reordena o mundo. A crise é, portando, temporariamente aplacada com a saída de parte da população.

Siracusa começou a prosperar (século VII a.C.), fundou subcolônias e a *stasis* subsequente teve como uma das causas o uso de mão de obra indígena forçada: os *Gamoroi* — nome dado aos detentores dos *kleroi* — entraram em conflito e foram expulsos pelo *demos* unido aos *killichiroi* — a população servil de origem indígena —, indo para Casmenai (HERÓDOTO. *Histórias*, VII.155.2). Explicita S. Berger (1992, p. 35-46) que, sendo a elite possuidora das terras, os *Gamoroi* governaram Siracusa até 491 a.C., quando foram depostos por uma revolta democrática que pouco tempo durou (5 anos). Gélon se dirige a Siracusa em apoio aos *Gamoroi*, mas acaba tomando o poder na cidade. 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 poder (MORAKIS, 2015, p. 34-44). R. Evans (2016, p. 20-21) acredita que eles formavam um regime aristocrático tal como ocorrera em Corinto sob a dominação Baquíade, o que é bem plausível e justificaria a aliança entre o demos e os indígenas subjugados à servidão, uma vez que esses homens livres estariam impedidos de terem acesso aos melhores *kleroi*, certamente reservados aos *Gamoroi*. Pode ter ocorrido 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 teriam tido o acesso a bons lotes de terra obliterado.

A. Morakis (2015, p. 37-38) 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*. As sociedades de onde vinham esses imigrantes eram calcadas em ideias de claras diferenças sociais que eram naturalizadas:⁸ a *areté* do homem comum não é a mesma que a dos nobres (HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, v. 12-41). Conforme a influência de Siracusa se espalha pela hinterlândia próxima, a população nativa é reduzida à servidão e obrigada a trabalhar nas terras que eram originariamente suas. Segundo S. Hornblower (2011, p. 53), as repercussões das crises políticas siracusanas formavam 1/3 das *staseis* do Ocidente grego e reverberavam por toda a ilha.

S. Berger (1992, p. 34-35) crê que os conflitos existentes dentro da própria aristocracia dos *Gamoroi* originaram a fundação de Casmenai e de Acrai e isso consolidou Siracusa como centro comercial. 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.). Vemos 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

⁸ 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.

conflitos internos entre os grupos aristocráticos e entre esses e o demos, uma vez que o acesso à terra e a participação política estão sob o controle de uma elite fundiária que baseia seu poder e os direitos políticos locais em termos que lhes favorecem.

De acordo com 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) (LEWIS, 2007, p. 76-78), as ligações entre os *Gamoroi* 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 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.

Apesar da riqueza de cidades como Corinto e Siracusa serem propagadas na literatura, nem todos desfrutavam dessas benesses, tendo que reivindicar direitos políticos. A principal evidência de que Corinto não era tão pacífica é a tentativa de golpe dada por Timófanes na década de 360 a.C. Siracusa, por sua vez, já expressa uma "atitude imperialista" desde os princípios de sua interação com os indígenas.

A boa terra: Creta, Rodes e a fundação de Gela

Creta é a maior das ilhas gregas, como mostra o mapa a seguir, possuindo um lugar de destaque nos mitos helênicos dada antiguidade de sua ocupação (desde o oitavo milênio a.C.) e o papel desempenhado pelas sociedades que nela se desenvolveram nas trocas mediterrânicas. Sua posição geográfica a coloca no cruzamento entre três continentes - Europa, Ásia e África –, o que certamente contribuiu para a gênese das civilizações minoica e micênica. Conforme atesta N. Corvisier (1996, p. 155), 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". No século VIII a.C., Creta encontrava-se sob cultura dória, com um sistema de organização social com várias divisões entre os grupos, o que é deduzido dos códigos legais de Górtina: escravos, "servos" (perioceos), estrangeiros e cidadãos possuidores de terra, que comandavam os rumos políticos dessa ilha (ARISTÓTELES, 1272a).

Figura 8: Ilhas Gregas



Fonte: http://www.greek-islands.us/greece-map.gif. Acesso em: 10 jan. 2018.

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 sobrevivendo. Apesar de seu rápido desenvolvimento no século VIII a.C., J. Whitley (2001, p.120-121) caracteriza os cretenses como "colonizadores tardios e indecisos", tendo participado da colonização grega apenas no século VII a.C. e na fundação de uma única *pólis*, Gela, na qual não eram o elemento dominante, uma vez que predominaram ali padrões ródios/líndios e tendo auxiliado – por intermédio de Corobios de Itanos – na fundação de Cirene (HERÓDOTO. *Histórias*, IV. 151-153).

4.1 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 a formação da pólis, em Creta as estruturas urbanas se tornam mais sólidas e visíveis no século VII a.C..1 especialmente as concernentes à arquitetura religiosa. J. Whitley (2001, p. 172-175) 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, como comprova a arqueologia das cidades costeiras da ilha, voltaram-se para transformações internas a partir do século VII a.C. O distanciamento entre Creta e o restante do mundo helênico ainda se evidenciaria na negação em enviar auxílio para o enfrentamento aos persas no século VI a.C. relatado por Heródoto (Histórias, VII.169).

As estruturas religiosas cretenses também eram distintas daquelas observadas na Grécia balcânica e na Jônia: o culto a Zeus ocorria em cavernas, não havia santuários de fronteira demarcando

¹ D. Viviers (2014, p. 165-180) aponta que ainda permanece a imagem presente em Aristóteles (*Política*, 1272a) e em Platão (*Leis*, 626a) de Creta como um local conservador e isolado do restante da Hélade após o século VII a.C. Itanos, *pólis* situada na costa da ilha, tinha economia muito devedora do comércio marítimo com o Oriente até o fim do Período Arcaico e as evidências permitem dizer que *xenelásia* (banimento de estrangeiros residentes) era praticada apenas em Lyktos. B. Erickson (2014, p. 67-88) 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). Ele afirma 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.

os limites das *póleis*, o depósito de bronzes votivos decaía após o século VIII a.C. e, aparentemente, os cultos nos santuários eram pan-cretenses (WHITLEY, 2010, p. 174-176). A partir do século VII a.C. a epigrafia, principalmente em Dreros e Górtina, é de caráter jurídico e não pessoal, o que demonstra a preocupação com o equilíbrio e a harmonia política em uma 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 material arqueológico do 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 companheiros (PLATÃO, *Leis*, 642d-643a). Mesmo que Epimênides não tenha ido a Atenas ou seguer existido, o que deve ser considerado é a tradição que liga as duas regiões, fazendo a Ática tributária da experiência legislativa cretense. É outrossim importante considerar a figura dos reis que servem como juízes no Hades: fora Eaco, de Égina, Minos e Radamantos seriam ambos cretenses (PLATÃO, Górgias, 524a). Por sua antiguidade e suas práticas jurídicas, a tradição 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, 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. O que os próprios cretenses pensavam sobre si perdeu-se no tempo.

Se não sobreviveram traços da literatura cretense, seus códigos legais, pelo menos, nos permitem configurar a organização política das *póleis* da ilha. Uma das características mais intrigantes e que marcam a peculiaridade de Creta e de suas instituições é que sua aristocracia era relacionada à riqueza ou hereditariedade, enquanto na Grécia balcânica ela também

estava ligada às *performances* desempenhadas nos jogos atléticos e nos espaços políticos (WILLETTS, 2007, p. 60-62; DUPLOY, 2006.). As *póleis* cretenses eram, em sua maioria, oligarquias regidas por magistrados denominados *kosmoi*,² que exerciam seu cargo anualmente, com sérias punições aos que tentassem quebrar as regras de renovação dos mesmos. Como em Esparta, na *sissitia*, 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 comensais. Não é sabida a frequência na qual os cidadãos comiam em conjunto, talvez apenas em festivais (WHITLEY, 1996, p. 274, 290).

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 mais do que no dever para consigo mesmo e seus parentes" (RUNCIMAN, 1990, p. 348-349). Individualismos como o de Cílon de Atenas, de querer ser "o melhor entre os melhores", eram rechaçados nas compilações jurídicas da ilha, o que não quer dizer que Creta fosse um paraíso de segurança para a aristocracia. J. Whitley (2010, p. 291) 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 67.

² Em grego, a palavra *kosmos* significava tanto "ordem" como "mundo". É a antítese à palavra *chaos*, desordem.

A estabilidade em Creta é alcançada graças ao desenvolvimento de um complexo sistema de normatizações que refreava a competição dentro da comunidade. Os códigos legais são fundamentais na cristalização das instituições cretenses no século VI a.C.: os poucos vestígios materiais indicam que se evitou a exposição visual de riquezas por meio de cerâmica fina e da prática do *symposion* privado. A permanência da aristocracia no poder foi conseguida mediante um *ethos* que desencorajava o *agón*.

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 um único general - Tlepolemos para os ródios e Idomeneus para os cretenses" (LOMBARDO, 2012, p.77). Em Píndaro (Olímpica 7), os ródios já possuem uma identidade insular solidificada e o mesmo ocorre com os cretenses quando mencionados por Heródoto (Histórias, VII.169). Na Sicília, isso ficará mais aparente a partir de fins do século V a.C., a julgar pelo relato em Tucídides (História da Guerra do Peloponeso, IV.64.3) acerca do discurso de Hermócrates, quando esse afirma que os gregos que habitavam a Sicília deveriam se unir contra os invasores, uma vez que eles são sikeliotai, colocando as diferenças manifestadas por identidades cívicas e étnicas de lado em prol dessa nova que os unificava. Essa identidade já estava presente no cotidiano siciliota desde o início 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-siciliotas (TATCHER, 2011, p.10).

4.2. "FILHA DE AFRODITE, ESPOSA DO SOL": RODES E SUAS CIDADES

Rodes é a maior ilha do Dodecaneso e localiza-se a 485 km (ou 266 milhas náuticas) de Creta: estão muito próximas e não é de surpreender que Creta tenha se juntado aos ródios na fundação de Gela. 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 arquipélago (NOWICKI, 2014, p. 312-314). Durante a época micênica, Rodes era fundamental nas redes mediterrâneas, comerciando com Chipre, Egito, Creta e o norte da Síria. Após as desagregações micênicas, Rodes encontrases sob influência da cultura dórica, tal como aponta o *Catálogo das Naus* (HOMERO, *Ilíada*, II.653-656) ao colocar o contingente ródio sob comando de Tlepólemo, um heráclida:

E Tlepólemo, filho de Héracles, homem alto e valente, conduzia de Rodes nove naus de orgulhosos ródios, eles que habitam Rodes divididos em três: Lindos e Ieliso (Ialysos) e Cameiro de pedra branca [...]

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.C. e que sua excelência nas técnicas cerâmicas remonta ao período minóico (AVERETT, 2007, p.14). Como é possível perceber pelo trecho reproduzido acima, Rodes já era percebida como portadora de uma identidade insular que interligava seus principais centros, as póleis de Lindos, Cameiro e lalysos³ no início do Período Arcaico.

Em 408 a.C. ocorre um processo de *synoecismo* em Rodes que unifica a ilha politicamente, originando uma só *pólis*: Rodos. Mas, conforme atesta M. Lombardo (2012, p. 76-77), a documentação escrita 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 *póleis* existentes em cada ilha.

³ Píndaro (*Olímpica* 7.18), no século VI a.C., refere-se a Rodes como *tripolis nason*, uma ilha de três *póleis*.

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 outros povoamentos da ilha. Em Creta deve ter ocorrido o mesmo. E há ainda a população que migrou de Tilos com Telines (HERÓDOTO, Histórias, VII. 153). 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 líndios (MALKIN, 2011, p. 73-75). Esse também seria o motivo de ter-se adotado o nome do rio local, Gelas, para a cidade: o estabelecimento de um campo neutro para a formação de novos laços e identidades comunitários (MALKIN, 1987, p. 52-54). Daí os *nomina* dórios, comuns a ródios, cretenses e aos migrantes originários de Tilos: uma identidade comum e abrangente para iniciar uma nova vida.

A aventura naval ródia envolve, além de Gela, Cirene, Naucratis, Faselis, Elpia, Lilybaion, Lipara e Acragas. Pausânias (*Descrição da Grécia*, VIII.46) 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 Gela. 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?

Diodoro Sículo (*Biblioteca de História*, XX.81.2) refere-se a Rodos como "a melhor governada das cidades gregas". Todavia, ele é um escritor do século I a.C. No fim do Período Clássico, Rodes teve uma democracia moderada, controlada por um conselho⁴. Quanto ao Período Arcaico, resta-nos poucos dados sobre os regimes políticos ali vigentes. Contudo, dada a presença de Cleóbolos de Lindos – tirano da cidade no século VI a.C. (PLUTARCO, *Do E de Delfos*, 3) – nas listagens dos Sete Sábios da Grécia Antiga, não é absurdo supor que ele tenha ascendido ao poder em decorrência de alguma *stasis*. Pouco se sabe sobre ele: teria sido filho de Evágoras, estudado no

⁴ A democracia ródia foi estabelecida em 305 a.C., após o fim da aliança com Esparta.

Egito e compunha poemas com ensinamentos, dos quais sobreviveram algumas frases (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, I.89). A ilha cai sob o domínio dos persas no início do século V a.C. e no século seguinte os irmãos Mentor e Memnon são exemplos da autocracia ródia e do poderio alcançado por ela, dada sua ligação com os persas (TRUNDLE, 2006, p.74-75). Acreditamos que a situação política na ilha não tenha sido estável no século VII a.C., fazendo com que muitas pessoas se voltassem para as oportunidades que a colonização oferecia e que tal desequilíbrio culmina em tirania com Cleóbolos no século VI a.C. Dado o grande número de assentamentos fundado pelos ródios, a situação da ilha durante os séculos VII e VI a.C. certamente não era sinônimo de estabilidade política.

4.3 GELA: UMA TERRA DE TIRANOS E CRISE

Gela é fruto dessa busca de novos ares, sendo fundada em 689/688 a.C. 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 póstumo (MALKIN, 1987, p. 194-195). O ancestral dos Deinomênidas não provém de nenhuma das duas ilhas e sim de Telos/Tilos, tal como seu nome (Telines) indica (HERÓDOTO, Histórias, VII.153). Isso, mais uma vez, mostra a conectividades das ilhas egeias e o esforço coletivo da empresa colonial.⁵ Sobre Tilos, trata-se da sétima maior ilha do Dodecaneso e há poucos dados sobre a vida na ilha durante o Período Arcaico.

O assentamento grego foi estabelecido em área conquistada dos sicanes, em uma das colinas que margeiam o rio Gelas, conforme o plano da cidade nos deixa visualizar. Há traços arqueológicos mortuários que indicam presença grega no local desde

⁵ F. De Angelis (2016, p.161) especula que o local, Gela, atraiu 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".

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 fases (FISCHER-HANSEN, NIELSEN & AMPOLO, 2004, p. 173). A comunidade expande-se rapidamente, tornando-se uma das maiores e mais ricas colônias do Ocidente grego e entrando em conflito com as comunidades indígenas do entorno.⁶

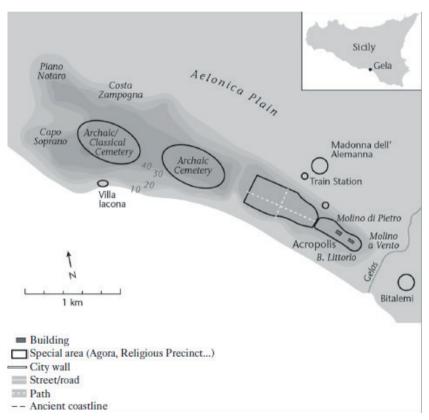
Mesmo no século VII a.C., o interesse de Gela por terra levou colonos para o interior do território, "em contato direto com comunidades nativas já existentes. Aqui, de acordo com a tradição antiga, nós sabemos da conquista de dois sítios nativos, Omphace e Ariaiton, e o estabelecimento de um novo assentamento chamado Maktorion" (DE ANGELIS, 2016, p. 164). A hinterlândia de Gela abrangeu, no século VI a.C., cerca de 375 km². Aos poucos, os centros indígenas entraram na órbita gelense, como indica a presença de cerâmica ródio-cretense em contextos funerários no interior da Sicília, especialmente Monte Bubonia, Butera, etc. (VERONESE, 2006, p. 359).

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 notícia (BERGER, 1992, p. 23-24): entre 625 e 575 a.C. um grupo de cidadãos sai de Gela para Maktorion. Eles teriam voltado para a cidade após Telines (ancestral dos Deinomênidas) ter mostrado a eles os objetos sagrados de Deméter e Perséfone, tendo pedido para si e sua família o sacerdócio hereditário das divindades (HERÓDOTO, Histórias, VII.153). Para S. E. Harrel (2003, p. 91-92), o ato de Telines assegura status para sua família, obtendo geras (honra) ao transformar um sacerdócio privado, familiar, em um oficial. Ele pavimentara o caminho de glória de sua família através de sua andreia (virilidade) ao enfrentar o grupo que se autoexilou em Maktorion com diplomacia política

⁶ Nem sempre as relações com os nativos são negativas, *vide* a permissão dada pelo rei sículo Hyblon para o estabelecimento de Mégara Hyblea e o refúgio em Maktorion, conseguido por pessoas que decidiram sair de Gela (VERONESE, 2006, p. 358). Em Butera gregos e indígenas de Gela parecem ter convivido amigavelmente, produzindo um substrato arqueológico que mostra uma população mista (HERÓDOTO, *Histórias*, VII.153). Mas, em geral, a experiência colonial na Sicília foi de muita violência contra as populações indígenas (LEIGHTON, 1999, p. 251).

e religiosa. Dado que o sacerdote das duas deusas servira como conciliador da questão, S. Berger (1992, p. 24) defende que a origem da contenda pode estar relacionada à distribuição de terra entre os diversos grupos que compunham a cidade, e N. Luraghi (1994, p.127) crê que a família dos Deinomênidas tenha pertencido aos estratos aristocráticos, *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 à disputa por terras que seu estabelecimento deve ter despertado na população de Gela.

Figura 9: Gela, plano da cidade



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

Não há muitas informações sobre a organização política de Gela antes do século VI a.C. Aristóteles (*Política*, 1316a35-40) menciona que a tirania dos Pantáridas é iniciada por Cleandros, sendo fruto de distensões na oligarquia que comandava a pólis. J. P. Kesteman (1970, p.407-408) 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 cretenses de Gela em relação à fundação de Acragas (Agrigento). O grupo exilado em Maktorion seria de suma importância para a pólis, de forma que antes de empregar meios militares um embaixador (Telines) fora enviado. Telines, por sua origem nem ródia nem cretense, seria um elemento neutro entre esses dois grupos possuidores de direitos distintos em Gela e teria trazido um novo status ao culto de Deméter e Koré, agora restauradoras do kosmos e pacificadoras sociais, influenciando na fundação dos diversos santuários às duas deusas que existiam ao longo do território de Gela a partir do século VI a.C.

A paz não durou por muito tempo, pois em 505 a.C. Cleandros alçou à tirania na *pólis*, tendo governado por sete anos, até 498 a.C. É a ele atribuída a construção da primeira muralha em Gela (HERÓDOTO, *Histórias*, VII. 154-155), o que mostra o esforço em monumentalizar o espaço urbano e protegê-lo e também é prova das tensões existentes entre as comunidades gregas e entre essas e os indígenas da hinterlândia. Tem-se, então, o início da 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 regime (LURAGHI, 1994, p. 119).

Hipócrates 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 (CORDANO, 2003, p.122): eles teriam tentado conquistar a porção oriental da ilha, tendo Hipócrates subjugado Camarina, Naxos, Zancle (Messana/Messina), Leontini, Calipolis, etc. A investida gelense foi, segundo Heródoto (*Histórias*, VII. 154-155), detida graças à intervenção de Corinto e da Córcira. N. Luraghi (1994, p. 127-128) vê em Hipócrates uma figura central, inaugurando uma política externa bastante agressiva, que

incluiu o uso de mercenários e a instalação de tiranos obedientes às suas vontades nas póleis que foram por ele conquistadas, estabelecendo assim uma rede de alianças cuja inspiração seria os Aquemênidas na Pérsia. Contudo, a tirania de Hipócrates não apresentava caráter tão inovador assim no contexto siciliota: os fenícios também se utilizavam de governantes de tipo tirano como vassalos nas áreas que dominavam na ilha e eram notáveis por seu imperialismo (AUBET, 2001). Fálaris de Acragas parece também ter tido uma política externa feroz no século VI a.C., tendo sido proclamado general de Himera, "detentor de poderes políticos absolutos" (ARISTÓTELES, Retórica, 1393b). 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 mercenárias (GRANT, 1987, p. 153-185). Anaxilas de Rhegium conquistou Zancle por volta de 494 a.C., mudando seu nome para Messana (atual Messina) (HERÓDOTO, Histórias, VI. 22-23). Portanto, uma tirania "imperialista" não foi uma invenção de Hipócrates: ele seguiu exemplos conhecidos pela Hélade e por seus vizinhos mediterrâneos.

A morte desse pantárida deu a brecha necessária para a ascensão do primeiro tirano deinomênida, Gélon, em 491 a.C., aproximadamente. 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.C. (LURAGHI, 1994, p.128). Tamanha era a popularidade de Gélon que ele, inicialmente, fora regente dos filhos de Hipócrates após a morte deste. A crise e o vácuo deixados pela ausência desse tirano criam situações favoráveis ao carisma e à habilidade militar de Gélon, que se torna governante 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

(ORLANDINI, 1968). Foi com os Deinomênidas que Gela teve seu auge político e de estabilidade interna, especialmente durante o exercício do poder por Hieron. Todavia, é uma paz deveras frágil: após Hieron ir para 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.).



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, *lliada*, VI. 200-211)

Temos acima um trecho que exemplifica a *areté* do herói homérico, noção que W. Jaeger (2013, p. 23) entende ser o tema essencial da formação grega: é parte da fala de Glauco, herói proveniente da Lícia, quando se propõe a lutar contra Diomedes no Canto VI da *Ilíada*. 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, o lício afirma que veio à Troia para honrar o *kleos* (glória) de seus antepassados e se destacar entre os melhores guerreiros.

É importante frisar a cautela com que Diomedes aborda Glauco: procura saber quem ele é, se é mortal ou se é um deus, fala de Licurgo, a quem matou, de modo a ressaltar sua capacidade guerreira. Nota-se aqui a importância da *isonomia* entre esses combatentes e que em Atenas, no Período Clássico, configurar-se-á como a "habilidade de todos os cidadãos compartilharem o poder e participarem do governo" (RAAFLAUB, 2004, p. 231). Conforme explicita J.-P. Vernant (2009, p. 65-66), foram os círculos aristocráticos militares que forjaram na cultura helena arcaica o ideal de compartilhamento de honrarias que darão origem a noções como isonomia e isocracia e que atrelarão o status de soldado ao de cidadão.

Pode parecer contraditório falar que um espírito competitivo deriva de uma noção de *igualdade* entre os competidores. Não se trata de assegurar vitórias ou status perante um oponente mais fraco: são justamente a força e a grande habilidade do inimigo que tornam a vitória mais honrada e digna de louvores (NAGY, 1999, p. 29). 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. 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 *xenía* seja da organização da vida da comunidade, que olha para esse homem bem-nascido e deve ver nele não apenas um líder militar capaz de 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* (LAUNDERVILLE, 2003, p.106). É por esse papel político/militar/econômico que a aristocracia homérica desempenha que a ela cabem as melhores partes no butim (*geras*) 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 quando temos em mente a fala de Sárpedon a Glauco, que também luta junto aos troianos (*llíada*, XII. 310-321):

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 encouraçados 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".

Parte da *areté* do guerreiro homérico era ser visto como um *primus inter pares*, obtendo a "glória imorredoura" (*kleos afthiton*). É o que ocorre com Odisseu quando sua *aristeia* (excelência) – a tomada de Troia graças ao estratagema do cavalo de madeira – é cantada na *Odisseia* por Demodocos (VIII. 490-525). 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 social (SULLIVAN, 1995, p. 125-134). 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 demais (SEALEY, 1997, p. 115).

Mapeemos as traduções correntes dadas à palavra *areté*: no léxico compilado por H. G. Liddle e R. Scott (1958, p. 238), o termo é indicado como *excelência*, *qualidades dos homens*, *das mulheres*, *dos deuses*, *valor*, *feitos bravos*, *virtude moral*, *distinção*, *fama*. No dicionário de P. Chantraine (1968, p. 107), transparece a noção de *excelência* contida em Homero como qualidade dos corpos ou dos sentimentos humanos que ganham novos contornos com o passar do tempo. A *areté* é melhor compreendida como uma gama de qualidades que enseja alguém a cumprir um papel e completar aquilo que está relacionado a ele (BALL, 1995, p. 74). Percebese 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 realizam e o mesmo serve a oleiros, ferreiros, agricultores, etc.

Se pensarmos nos valores sociais presentes nos poemas épicos, esses condizem mais ao século VIII a.C., quando parecem

ter sido fixados, que às sociedades micênicas, às quais eles tentam evocar (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 27-31). 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. Comecemos por esse último (Fr 38W):

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 tudo.

Esse fragmento é interessante pois contraria de maneira explícita o ideal homérico do bom guerreiro que, acredita-se, imperava no século anterior. O eu-lírico não vê 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 (VERNANT, 1992, p. 50-52), a bela morte (*kalós thanatos*), aquela que faz com que os feitos sejam cantados para a posteridade. Ao contrário dos personagens épicos, o eu-lírico do poema de Arquíloco é um soldado profissional, mais um, em meio aos flancos.

Temos 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 militares. 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. Melhor dizer: 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 (2001, p.60) 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.

Outro poeta em que percebemos esse descontentamento com os setores aristocráticos, bem como uma mudança na abrangência da palavra areté, é Hesíodo. O 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 alcançados na guerra e com a obtenção da recompensa (geras), a excelência do homem comum só pode ser conquistada com o trabalho (érgon) quiado pelas noções de justica (diké) e boa luta (agathé éris). 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" (Os Trabalhos e os Dias, v. 47-235). A associação areté/érgon (virtude e trabalho) também está clara na famosa passagem dos caminhos (Os Trabalhos e os Dias. v. 286-292):

> [...] 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 difícil.

Hesíodo acusa Perses de ferir a *diké* (justiça) como princípio, 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 pessoal (DUPLOY, MARIAUD & DE POLIGNAC, 2010, p. 277). 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 tirânicos, 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 riqueza.¹ É importante lembrar que Creta, como vimos, escolhe se manter afastada do *agón* aristocrático, mas que este caracteriza o mundo heleno. Esparta, por sua vez, militariza-se (assim como a aristocracia da Tessália), desenvolvendo uma cultura constantemente preparada para a guerra, subjugando 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 campesinos ao espaço urbano, recomendando que ele não se relacione com os *kakoi* (maus, escória, inferiores). Vejamos (v. 33-60):

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. [...]

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 cervos. E agora são os homens de bem, Polipaides; os antes nobres, agora são inferiores. Quem suportaria essa visão?

Resta clara 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 urge seu amigo a seguir seu exemplo.

¹ Entre eles, conferir: Asheri (1966, p. 67-72), Balot (2006, p. 24-36), Lefèvre (2013, p. 118-119, 127-1130), Mossé (1979, p. 19-23), Tralbusi (2001, p. 52-57, 59-60) e Vernant (2009, p. 78).

Do Período Arcaico (séculos VIII-VI a.C.) ao Clássico (V-IV a.C.). percebe-se o questionamento de a 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 greté é traduzida nos diálogos platônicos, inicia-se com a famosa questão: como alquém pode adquirir excelência? Ao que Sócrates responde: o que seria a excelência? (PLATÃO, Menon, 70a-71c). Assim como esse, outros textos platônicos trazem vários aristocratas procurando alcançar a *aristeia* 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 em que a excelência/virtude é um ideal entre os kaloi 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 constante em Homero ainda se fazem perceber nos aristoi que rodeavam Sócrates.

Platão defende que o conhecimento deve ser recordado (*anamnesis*), despertado por meio da maiêutica. Para o filósofo, os atenienses estavam demasiadamente preocupados com riquezas e honrarias, enquanto a *areté* envolvia sabedoria e verdade, sendo o melhor estado para a alma (*Apologia de Sócrates*, 29d-e, 30a-b, 36c). E para viver bem e atingir esse bom estado (*eudaimonia*) é preciso buscar o conhecimento (*philosophein*) (*Eutífron*, 282d).

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 Isócrates (*Antídose*, 187) acredita que esta possa ser aperfeiçoada, especialmente por intermédio da retórica. Contrariamente aos sofistas,² ele enxergava sua *paideia* retórica como um serviço à *pólis*, um meio de os *aristoi* se tornarem mais hábeis no manejo

² 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.

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 naturais (*Aeropagítico*, 21-22).

Quanto ao estagirita, a areté é discutida largamente na Ética a Nicômaco (1098a) e é equivalente à excelência da razão. O termo, assim como em Platão, é usualmente traduzido como virtude e se localiza na alma (psyché). Na 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 esta pode se acabar com as adversidades da sorte. 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 virtude, 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). (Ética a Nicômaco, 1106b39-42)

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 justos (ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, 1106a1-4), essenciais para atingir a *eudaimonia* na comunidade política. O que permanece 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, vergonha e competitividade entre os heróis, como já argumentamos. 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 camaradagem.

No Período Clássico, o ideal de "corpo são, mente sã" das elites é atingido graças aos debates filosóficos e retóricos, bem como à frequência na *palaistra* para prática de atividades esportivas como o pugilato (*pygme*), as corridas (*dromoi*) e o 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) e cuja glória é passada para sua comunidade (FOUCHARD, 1997, p. 43), 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, mas ainda nas oferendas que eram neles dedicadas e também ofertadas nos espaços religiosos. Desde a Idade do Ferro, esses locais passaram a ser foco de demonstrações de riqueza e vitórias, especialmente sob o formato de objetos em bronze (MORRIS, 1997, p. 33). 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 tornou locais semelhantes aos nossos museus,3 recheados como estavam de estátuas, vasos, trípodes e outras dedicações.

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 cidadania. Como membros da elite que se afirmava guerreira, aos tiranos era necessário firmar seu poder em batalha e em sua capacidade de reger os negócios da cidade, de ser "o melhor entre os melhores". Uma vez nessa posição privilegiada, os tiranos — e também os legisladores —, contudo, deviam mostrar ao demos 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.

³ No *lon*, de Eurípides, o personagem principal questiona Creusa se ela está em Delfos para consultar o oráculo ou para apreciar o santuário (EURÍPIDES, *lon*, v.301).

"Outros nomes, mesmos perfumes": *Basileis, Nomothetai e Tyrannoi*

5.1 "OS VENERÁVEIS FUNDAMENTOS DA JUSTIÇA": LEGISLADORES, *NOMOS, THEMIS* E A ORDENAÇÃO DO COSMO

Em diversos diálogos, Platão relaciona medicina e filosofia, especialmente no Livro IV das *Leis*. O tirano é ali retratado como um "médico de escravos", que apenas dá ordens e ameaça a desobediência com punições (720a-c, 722d-e). Ora, se a pólis é equivalente à alma e a tirania é tratada como "última doença da cidade" (República, 580d, 544c-d) não é de nos surpreender que outra 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 seja visto como remédio para as futuras gerações (NIGHTINGALE, 2016, p. 482-484). A diferença entre o legislador e o tirano se daria, para o filósofo, pelo consenso, pela persuasão e pela docilidade com que o legislador prepara a cidade para receber as leis, que devem ser expressões da sabedoria demiúrgica e exemplo da excelência da razão (MEYER, 2011, p. 358-360), enquanto o tirano esperaria que suas ordens fossem seguidas sem questionamentos e sem que a cidade fosse educada para o exercício da justiça (PLATÃO, *Leis*, 687d-688d, 701d). Ao passo que o legislador sai de sua cidade a fim de que suas leis sejam administradas pelo corpo político, o tirano busca perpetuar sua família no poder (LEWIS, 2007, p. 27-41).

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 cotidiano. Estando a gênese da cidade-estado grega calcada na *stasis*, nos conflitos que permeiam as aristocracias gregas e seus valores, o legislador se configurará como um árbitro, um mediador, alguém que, por sua suposta neutralidade e sabedoria, será capaz de trazer equilíbrio à comunidade. No caso colonial, de onde se reportam os primeiros conjuntos legais, o legislador também tem função fundadora, pois lança as bases da organização do aparato cívico, moldando o corpo político ao estabelecer uma *politeia*, uma constituição.

A maioria das normas escritas gregas que chegou até nós é oriunda de Atenas ou de Górtina e versa mais sobre questões processuais que substanciais: as normas tratam mais dos procedimentos dos tribunais, de seu funcionamento, que dos critérios de definição do que hoje entendemos como tipificação legal. Os juízes helênicos tinham bastante liberdade para preencher as lacunas nas legislações, de modo que os tribunais também funcionavam como órgãos legislativos (GAGARIN, 2005, p.34-35). A lei na Grécia era adaptada a seu cotidiano, mesmo havendo o esforço de escrevê-la e dispô-la 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 as visões sobre como era possível atingir justiça e estabilidade no convívio social.

Na literatura arcaica, justiça (diké) é sinônimo de "aquilo que é correto", ou seja, tem um sentido de procedimento legal, uma série de atos que devem ser corretamente performados, um rito (SULLIVAN, 1995; SEALEY, 1997). 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" (Ilíada, XVI. 387). Esse termo não envolve apenas o procedimento, mas também o resultado, a sentença (GAGARIN, 2005, p. 34-35). Contudo, a ideia de justiça para os gregos não se relaciona apenas a proceder corretamente, mas também com 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". Os deuses possuem suas prerrogativas: mesmo que Zeus seja a divindade que garante a ordenação do cosmo, é preciso dividir e delegar tarefas aos outros deuses para que esse equilíbrio seja mantido,

caso contrário há o ferimento da *timé* (honra) alheia (HESÍODO, *Teogonia*, v.510-616). Divindades e homens compartilham estruturas sociopolíticas e valores morais semelhantes, valores esses que se opõem e se complementam, formando um sistema complexo de preceitos morais e éticos (NADAFF, 2005, p. 55).

Em Hesíodo, a justiça é o principal tema a ser tratado tanto na *Teogonia*, onde a ascensão de Zeus organiza o universo, trazendo equilíbrio a deuses e homens, tornando-o estável e imutável (SCULLY, 2015, p.146) quanto em *Os Trabalhos e os Dias*, no qual o poeta urge seu irmão a não ser injusto cobiçando aquilo que não é seu (v.213-221), 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 honra (CAIRNS, 1996).

Isso persiste na poesia soloniana (Fr 5W), como podemos ver no seguinte trecho:

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 injustamente.

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 todos, demonstrando a confiança depositada nas mãos daquele legislador para a resolução de seus conflitos. V. Parker (2007, p. 15) 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 legislador, 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 M. Gagarin (2005, p. 53), significava tanto "lei" quanto "costume" ou "modo de agir". Para J.D. Lewis (2007, p.30), 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 impulso. Já *Themis* é a personificação divina do "procedimento regular", conforme diz M. Finley (1982, p.78-107), sendo o "costume, a tradição, os hábitos populares, os usos". Em Hesíodo (*Teog.*, v.901-902.), a *Themis* configura-se em uma noção mais ampla, da qual derivam a Paz (*Eirene*), a Boa Ordem (*Eunomia*) e a Justiça (*Diké*). Nas palavras de Lewis (2007, p. 31-32):

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 leis.

Themis, pois, é um conceito mais amplo que Diké, envolvendo toda uma ordem entendida como natural e antecessora aos dizeres de justiça dos homens. É por causa dela que os homens sabem o que é a justiça, o que lhes cabe na repartição do mundo (DIODORO SÍCULO, Biblioteca de História, V.67.3). Na Odisseia (II.68-69.) ela, juntamente com Zeus, "dispersa e convoca as assembleias dos homens". Themis é, enfim, a designação de como as coisas devem ser, do próprio equilíbrio cósmico, das leis divinas ou, simplesmente, da constância do mundo (GRIMAL, 2013, p. 59). 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), Lakesis (Sorteadora) e Atropos (Inflexível).

Ésquilo (*Prometeu Acorrentado*, v. 8, 211, 873) faz dela a mãe de Prometeu, o titã que retira a humanidade de seu estado de selvageria e lhes traz o fogo, que lhe permite cozinhar os alimentos e representa o acesso ao conhecimento (VERNANT, 1974). Seu talento para a profecia -sendo a portadora do oráculo de Delfos como sucessora de Gaia e antecessora de Apolo- (ÉSQUILO, As Eumênides, v.1-6) 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 pai (PSEUDO-APOLODORO, Biblioteca, III.168), Themis coloca fim à sucessão das gerações de deuses que causavam desordem no mundo: ao ingerir Métis (Astúcia), Zeus se torna um "andrógino perfeito, e não um disforme emasculado" (WERNER, 2013, p. 23) como Cronos ou Ouranos. Ele passa a conter em si tanto o que é masculino quanto o que é feminino.

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 (2001, p. 136-137) interpreta da seguinte maneira: "the one who carries what has been set down", 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 famílias¹ e os ciclos de nascimento e morte. Ou seja: os deveres humanos para com a physis e a manutenção da cidade. O escoliasta de Luciano coloca a questão do seguinte modo:

¹ Um dos primeiros registros do termo *thesmos/thesmon* está na *Odisseia*, XXIII.263, quando Penélope e Odisseu juntos vão para o leito, tendo o sentido de ritual nupcial, ou seja: ao contrário das relações com Circe e Calipso, as desse casal são legítimas, são a consumação do casamento reconhecido pela comunidade. M. Detienne (1994, p.81) também diz que o epíteto *Thesmophoros* diz respeito à fecundidade feminina e os preceitos da vida social.

"Deméter é nomeada *Thesmophoros* pois estabeleceu as leis ou *thesmoi* de acordo com as quais o homem deve trabalhar para ter sua comida" (LUCIANO DE SAMÓSATA, *Diálogos de Prostitutas*, II.1.).

W. Jaeger (2013, p.135) 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". 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). 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.C. (ESTRABÃO, *Geografia*, VI.1.8). 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 mulheres (GAGARIN, 1989, p.52-57).

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 Esparta,² 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 Capadócia (LEWIS, 2007, p.78). Filolaus de Corinto foi legislar em Tebas. Faleias da Calcedônia (na Ásia Menor) teria influenciado as visões de Platão sobre sua *Callipolis* (ARISTÓTELES, *Política*, 1274a-1274b). Demonax de Mantineia (na Arcádia) reformou a legislação de Cirene (na atual Líbia). Temos, portanto, esses homens circulando pelo Mediterrâneo arcaico, levando e adaptando práticas políticas, religiosas e ideias sobre

² Aristóteles (*Política*, 1274a21-40) diz que essa associação é cronologicamente impossível.

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 levam diversas localidades gregas a pedirem auxílio ou a 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.

5.2. "POSSUIR A FORÇA DE UM GIGANTE": AUTOCRATAS E COMO ELES ERAM VISTOS

Heródoto (Histórias, III. 136) chama Aristofilides de Taranto de basileus termo comumente traduzido como rei. Sendo essa uma pólis fundada por Esparta no século VIII a.C., é provável que a primeira forma de governo ali adotada fosse a monarquia. Todavia, não sabemos se Aristofilides herdou o poder ou tomou-o para si. O historiador de Halicarnasso utiliza as palavras basileus e tyrannos de forma não muito precisa (MITCHELL, 2013, p. 3-7; PARKER, 2007, p. 15): em um momento coloca no rol dos tiranos Filocipros, rei de uma cidade cipriota, e ao comentar os oráculos proferidos em relação a Cípselos, esse é chamado de basileus (Hist., V.92, V.132.2), demonstrando que, no início do século V a.C., a linha que separava tyrannoi e basileis ainda era muito tênue (CONNOR, 1977). Um tirano podia ser chamado de tyrannos, basileus ou de aisymnetes (MORGAN, 2015, p.80) e Aristóteles (*Política*, 1313a), 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, chegando mesmo a dizer que algumas monarquias se tornaram tiranias. Sófocles, no centênio anterior, escreve Οἰδίπους Τύραννος, ou seja, Édipo Tirano, sendo que o personagem não possui características vilanescas que atribuímos hoje ao termo. Isócrates também não é muito preciso em sua distinção entre basileia, monarkhia e tyrannis (MORGAN, 2003c, p. 183-184). 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" (MORGAN,

2015, p.4). 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 licões eram os dos abastados, especialmente os que ainda se apegavam ao ideal homérico de ser "o melhor entre os melhores"³. 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 si ascendência divina (MOSSÉ, 2005, p. 29-31). A constituição espartana, com sua composição mista e elogio à austeridade era largamente apreciada por aristocratas helênicos como Címon (TUCÍDIDES, História da Guerra do Peloponeso, I.102), Políbio (Histórias, IV.22.4), Crítias e Xenofonte (Constituição dos Lacedemônios, I.1.), que ressaltam a estabilidade da sociedade lacedemônia, alcançada por meio de seu militarismo4 e ênfase em agricultura (em oposição ao estímulo ao comércio na Atenas clássica). Platão (Crito, 52e ; Leis, 624a-634a) afirma que as constituições de Esparta e de Creta eram admiradas por muitos e Aristóteles (Ética a Nicômaco, 1102a7-11) 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. Tanto Esparta quanto Creta limitaram suas trocas comerciais com

³ Entre os nomes que figuram nos diálogos platônicos como compondo o 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, cuja esposa era de família eupátrida. De acordo com Diógenes Laércio (*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, III.1), o próprio Platão era de família aristocrática: sua mãe, Perictione, era descendente de Sólon e seu pai teria como ascendente Codros, rei mítico ateniense. Conferir: Nails (2002).

⁴ R. Balot (2006, p. 37-39) defende que Esparta atingiu estabilidade -e a admiração de aristocratas de outras *póleis*- por meio de uma hierarquia política fundada nas *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.

outras cidades gregas, evitando a exposição de luxo e riqueza,⁵ o que provocou um "isolamento material": os dados arqueológicos para Esparta e Creta⁶ nos Períodos Arcaico e Clássico são, de fato, deveras escassos (HANSEN, 2009, p. 400-401). 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 lacedemônios (*Política*, 1294b24-29).

Um elogio aberto à monarquia talvez fosse algo que não cairia bem aos ouvidos dos partidários da democracia em Atenas. W. R. Connor (1977, p. 97-98) e C. Dewald (2003, p. 41-42) 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 contrário7. Apesar da grande rejeição à tirania percebida em autores atenienses do século IV a.C., V. Wohl (1999) diz que o poder e a posição proeminente que reis e tiranos desempenhavam eram alvo tanto de atração quanto de ojeriza por parte do demos. Assim como as sociedades orientais 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" (ARISTÓTELES, Política, 1252b8-9) quanto como expressão de luxo, poder e grandeza. O mesmo pode ser afirmado em respeito à monarquia: enquanto Demóstenes (I.4, I.9, VI.24, IX.38, XVIII.47)

⁵ Como a *xenelásia* atribuída às duas localidades atesta. Em Creta é atestado o banimento de estrangeiros em Lyktos. 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. Conferir ainda Figueira (2003, p. 44-74).

⁶ As discussões sobre a lacuna arcaica (*archaic gap*) cretense foram realizadas no capítulo 4.

⁷ Contra: RAAFLAUB, 2003, p. 82-83. Ele afirma 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.

exortava os atenienses a combaterem as investidas de Filipe II, homens como Isócrates (Filipe, 80) viam no autocrata uma maneira de atingir estabilidade e apaziguamento das tensões sociais, desde que o poder fosse partilhado com uma assembleia ou conselho. Concordamos com W.R. Connor (1977, p.98) 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". É possível ver isso em tragédias como Prometeu Acorrentado, na qual Zeus, o maior dos deuses, é retratado como um tirano e de forma negativa (ÉSQUILO, Prometeu Acorrentado, v.927; MUNN, 2006, p.20). Daí entendermos o esforço de Aristóteles e Platão em caracterizar essa figura política como o mais infeliz dos homens (ARISTÓTELES, Política, 1314a6-8; Ética a Nicômaco, 1166b; PLATÃO, República, 569b-c): 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.

5.3 "QUE HÁ NUM SIMPLES NOME?": BASILEIS E TYRANNO! NO PERÍODO CLÁSSICO

Comecemos pelo filósofo de Estagira e seu entendimento sobre a monarquia que, nos mitos, era a *arché*, fonte de estabilidade. Para Aristóteles (*Política*, 1279a32-b10), essa era um dos três regimes não corrompidos e observável primeiramente na administração do *oikos*: o patriarca é o senhor da casa, a ele devem obediência a mulher, as crianças e os escravos. Há uma clara hierarquia entre as partes:

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..." (*Política*, 1252b9-22.)

Ele concebe, portanto, a monarquia como um tipo de organização que pode apresentar múltiplas formas (*Política*, 1285a1-3), 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 escravo. No caso do governo de uma *pólis*, ela pode ser:

- 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, à uma vontade expressa por uma instituição política formada pelos 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 guerreiros (ARENDT, 2009, p. 35-41, BOESCHE, 1996, p.62). 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 pela guarda que protege o rei, formada por "cidadãos", enquanto os tiranos helênicos eram escoltados por mercenários estrangeiros (ARISTÓTELES, Política, 1285a1-3);
- 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 de Mitilene ilustra esse tipo de governo. Sua tirania é aprovada

pela população em geral (PODELECKI, 1984, p. 62-65). Mais uma vez vemos que os limites entre tirania e *basileia* são opacos, e o próprio Aristóteles (*Política*, 1285a31-1285b3) realiza um *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".

- O estagirita coloca como essa categoria de monarquia a que 4) 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 forca militar ou por consentimento da comunidade, passando sua basileia hereditariamente. Seus poderes não seriam apenas políticos, mas também jurídicos e religiosos (*Política*, 1285b4-19). Apesar de colocar esse tipo de monarquia em uma temporalidade quase mitológica, a descrição realizada por Aristóteles nos faz pensar nos basileis de Hesíodo, que deveriam proferir sentenças retas, manifestando a ordem divina emanada de Zeus, mas que se corromperam e passaram a "devorar presentes";
- 5) Nessa apenas um homem é o senhor de tudo. A última forma de monarquia trazida pelo filósofo 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" (*Política*, 1285b30-34). 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 lacedemônia. As outras são como intermediárias, porque nelas os reis têm menos poder que na monarquia absoluta, e mais que na lacedemônia" (*Política*, 1285b30-38).

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 justiça (NEWELL, 1987, p. 161) e um monarca deve atingir o poder por demonstrar uma virtude superlativa (areté hyperbole). Pela lógica desse raciocínio, o homem mais justo deve governar e isso é o melhor para a cidade. H. Arendt (2009, p.35) defende que, para Aristóteles, fazer parte da pólis "significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência". O governo da casa era despótico, pré-político, 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 livres (Política, 1279a5-15, 1279b30-35). Monarquia e despotismo não são sinônimos para Aristóteles: tirania e despotismo sim, o são (BOESCHE, 1996, p. 62). Apesar disso, o estagirita apresenta a monarquia no fim do Livro III da *Política* como uma das boas formas de governo, o que pode parecer paradoxal, pois é através da participação política que a areté do homem grego se realiza8. 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 demais (RIESEK, 2012, p.13). Tanto o monarca quanto os cidadãos compartilhariam do poder através da nomeação de magistraturas para a aplicação da lei: "(...) 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" (Política, 1283b21-23). Um homem que seja 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. Encontrar tal homem, contudo, era algo muito raro.

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

⁸ ARISTÓTELES. *Política*, 1252b7-9. O estagirita chega mesmo a colocar a não participação nas magistraturas como degradação do corpo cívico (1281a30-35).

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 realiza (NEWELL, 1987, p. 163). Ora, sabe-se que Cipselos em Corinto (ARISTÓTELES, *Política*, 1315b23-30) e Psistratos em Atenas (ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, XIII.4, XVI.9), tiranos de "primeira geração", o chegaram ao poder com apoio popular e militar.

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" (*Política*, 1279b16-17) e "a tirania que é o pior dos governos, é também aquele que mais se afasta da república (*politeia*)" (*Política*, 1289b1-4). 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" (*Política*, 1278b30-79a13). 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 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 súditos (*Política*, 1295a18-22).

⁹ Chamamos de tiranos de *primeira geração* aquelas figuras políticas que se elevaram ao governo em suas *póleis* 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 Periandros 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. Conferir em Mossé (1969, p. 25-47).

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" (*Política*, 1287b15-18). 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 ela (ARISTÓTLES, *Política*, 1287b38-40).

Na tirania, para o pensamento aristotélico, seu caráter não natural negaria a liberdade pessoal, inibindo o desenvolvimento da moral e da *areté* (BOESCHE, 1996, p.8). Sendo a cidade uma parceria de pessoas livres, o tirano fere a *areté* coletiva (*Política*, 1279a9-23), pois impede que a comunidade política seja justamente isso: *política*, através da participação dos *aristoi* nos cargos públicos. A cidade se tornaria *a-política* (*Ética a Nicômaco*, 1133b-1134a). 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 determinado (ARISTÓTLES, *Política*, 1284a, p. 19-24)

Aristóteles (*Política*, 1324b22-1324b41) admite que as pessoas comuns não sabiam diferenciar de modo preciso monarquia e tirania 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* (1286a11-1286b4), que um governo composto por várias pessoas capazes de governar é melhor que aquele em que apenas um decide sobre as questões públicas. E a *politeia* (a ideia de regime ideal geralmente traduzida como *república*) é justamente uma constituição na qual elementos oligárquicos e democráticos convivem (*Política*,1293b30-38; 1294a30-35).

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 (1996, p. 25), 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 político. Passemos então à compreensão platônica 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? (*República*, 433a-b).

A justiça, em Platão (*República*, 433a-b), é a principal virtude, devendo reger tanto o ser humano quanto o conjunto político, daí dizer que, para o filósofo, a alma é concebida como *politeia* e são elas: prudência/sabedoria (*phronesis*), coragem/fortaleza (*andreia*), temperança (*sophrosyne*) e justiça (*dikayosine*) (*República*, 426-435). A piedade (*hosiotes*) é incluída no rol de virtudes descritas no *Protágoras* (330b). 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?" (*República*, 331c).

Contudo, por intermédio de Sócrates, Platão argumenta que, na cidade, a justiça se caracteriza por cada elemento que a compõe agindo de acordo com sua natureza (*República*, 370a-b). Tal como a *pólis* é composta pela soma de partes desiguais, o mesmo se dá com a alma¹⁰. Há também três tipos de homens: aqueles que amam o saber, os que amam a honra e os que favorecem os ganhos materiais (*República*, 581c, 415a). No pensamento platônico, as partes que formam a cidade seriam principalmente divididas em três categorias: guardiães para a defesa, trabalhadores para suprir as necessidades materiais e reis-filósofos (*República*, 374a-375b, 346a-348b, 412a-415c, 484a-486b), 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

¹⁰ G. Klosko (2006, p. 71, 142) 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.

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 egípcios (*República*, 435a-436a).

Assim como os egípcios e fenícios seriam amantes de riquezas, trácios e citas teriam impetuosidade, e os gregos são descritos como apreciadores da sabedoria. Os corpos seriam governados por diferentes partes da alma (*República*, 436a) que, para Platão, obedecem a seguinte divisão:

- 1) Philomathés/logistikon: trata-se da parte racional da alma, localizada na cabeça (Timeu, 73b-e). É ela quem deve governar as demais porções (República, 441d-442d), uma vez que é responsável pela busca da verdade e do conhecimento e é imortal (Timeu, 44d). 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 humano (*República*. 473d-e.)

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 cidade (*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 peito/coração. Para ser positiva, deve-se associar à parte racional (Timeu, 69e-70a).
- 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" (Timeu, 77c). Quando a alma não é boa ela está sob o comando dessa fração, o que faz com que o corpo (soma) se torne tumba (sema), aprisionando a alma do indivíduo (Górgias, 493a; Fédon, 82c-83b), 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.

Conforme explicitado no *Fedro* por meio da *alegoria do cochei-ro*, a alma governada por essa porção não é harmoniosa: nela, as virtudes cardeais não se equilibram aos apetites e desejos. O corpo

¹¹ Nessa alegoria, a alma (*psyché*) é igualada a uma carruagem contendo dois cavalos: um, branco e imortal, sendo equivalente à porção irascível (*thymoiedes*). 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.)

inteiro é prejudicado quando ela se torna a 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.

Platão é, a nosso ver, mais claro que Aristóteles em sua denúncia da tirania: ela é ruim porque é uma degeneração do homem democrático (*República*. 564a, 569b-c), 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 (*República*, 567b-c), 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?
- 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! (*República*, 77c-d)

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 ilha,12 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" (CASTORIADIS, 2004, p. 43). Quando Dion tenta um golpe contra o sobrinho em 357 a.C., vários componentes do círculo de amizades de Platão uniram-se a ele para tentar depor Dionísio II (Carta VII, 350b-d). Platão 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 crianças. Há uma preocupação platônica com o cultivo da *areté* e da justiça, explicitada em diálogos como o *Górgias* (JAEGER, 2013, p. 652-700). M. Foucault (2014, p. 207-212) fala como os escritos de Platão. Xenofonte, Isócrates, entre outros se ocupam da sophrosýne, com o exercício da moderação consigo mesmo para assim consequir ser temperante nos assuntos da pólis. Conforme consta em Isócrates (Nicocles. 29). "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 povo". O tirano é a imagem da intemperança para esses autores residentes em Atenas nos séculos V e IV a.C., de uma liberdade que beiraria a anarquia. E a anarquia é o caos, quando um dos objetivos dos filósofos é analisar 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 estes atingissem 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

¹² A experiência do filósofo na Sicília é narrada na *Carta VII*. Há discordâncias quanto ao número de viagens que Platão realizou: na *Carta VII* contam-se três viagens, mas Diodoro da Sicília e Aristóteles não mencionam isso, de forma que a autenticidade das Cartas é questionada por muitos classicistas. Conferir Castoriadis (2004, p. 37-40).

cidade podem tornar-se justos e assim trazer justiça à *pólis*. R. F. Stalley (1983, p. 15) e D. Nails (2011, p. 22) 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 nocões em nível prático.

E. Schiappa (2003, p. 176) 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 filósofo (DIODORO SÍCULO. Biblioteca de História, XII. 20.1). Platão teria inaugurado a ideia de "filósofo profissional" e, na Atenas do século V a.C., a audiência do teatro, da filosofia e dos discursos políticos era a mesma. 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 tinham tempo ocioso para acompanhar as lições desses pensadores. A crítica feita à democracia contida nos trabalhos de Platão e Aristóteles certamente não seria bem recebida entre alguns estratos da população ateniense do século IV 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 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. (CSAPO, 2007, p. 100-103), ao contrário dos discursos filosóficos de Platão.

Mesmo não abandonando completamente a ideia do rei filósofo, é possível ver nas *Leis* – seu último trabalho – que as más experiências na Sicília fazem Platão questionar a *Callipolis* defendida anteriormente. Esse texto reflete tanto a decepção de seu autor 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 Dikteon (*Leis*, 625a-b). Demóstenes, por sua vez, 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 (*Contra Timócrates*, 139-142) como uma *pólis* instável, sempre se ocupando de novas legislações, rejeitando os costumes ancestrais para atender seus desejos.

A 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-lo. Se há temáticas que ligam Aristóteles, Platão, Isócrates e Demóstenes — para mencionar pensadores que citamos neste capítulo são elas o equilíbrio político, a estabilidade e a questão da justiça. 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 —, enquanto o século IV a.C. questiona as semelhanças e diferenças dos gregos entre si, fruto das polarizações da Guerra do Peloponeso, que enfraquecem a Grécia política, econômica e moralmente, abrindo espaço para as ambições macedônicas, caracterizadas por Demóstenes como típicas de um descontrole bárbaro, tirânico. Nessa época, a identidade pan-helênica já estava consolidada,13 especialmente após a ocorrência das

¹³ Seguimos L. Mitchell quando ela afirma que uma identidade helênica existia desde meados do século VI a.C.: "apesar de nunca ter sido institucionalizada, (nem ninguém jamais tenha desejado 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". Conferir Mitchell (2007, p. 20).

guerras contra os persas, que solidificaram na cultura grega a ideia de uma unidade contra o inimigo bárbaro comum. Embora Aristóteles, em seus escritos, não caracterize Filipe II da Macedônia ou seu pupilo, Alexandre Magno, como tiranos, é possível ver que os pensadores citados atribuem à tirania um caráter estrangeiro que não se coaduna com a liberdade que, segundo eles, é marca do espírito heleno. Enquanto Demóstenes é partidário da democracia radical, 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 (2003b, p. 25-26), 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.C. Os paradoxos da cultura política democrática ateniense do Período Clássico em relação à tirania são claros: há 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" demos ateniense), aspiravam ao exercício dela pela participação nas instituições públicas. Quanto às póleis da Liga de Delos, sobre elas também incidia um poder de caráter violento: vide o que ocorrera com os habitantes de Melos (TUCÍDI-DES. História da Guerra do Peloponeso, V. 84-116).

J. McGlew (1996, p. 17-24) defende que o poder individual do fundador (*oikistés*) é rapidamente transformado pelo *demos* em uma imagem de soberania coletiva, com o que K. A. Morgan (2003b, p.17) concorda e adiciona: a autoridade da *pólis* existia numa "tensão dinâmica com motivações e desejos individuais". 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 *demos*, 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 (Sólon 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 (Sólon 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 (Sólon 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 comunidade (*Aeropagítico*, p. 21-22).

Infelizmente, a escassez de documentação escrita sobre outras *póleis* torna difícil averiguar se esses paradoxos eram compartilhados pelas demais comunidades helênicas. Considerando que os governos gregos, até a primeira metade do século IV a.C., eram majoritariamente oligarquias (TEEGARDEN, 2014, p. 221-236)¹⁴ e dada a relação com os persas, que figuravam como modelo de despotismo, é bem provável que o governo de um só não fosse benquisto pela Hélade em geral no Período Clássico (OBER, 2005, p. 227-230), mas que não fosse descartado caso se apresentasse como a opção mais viável para alcançar a estabilidade da comunidade.

¹⁴ M. H. Hansen (2004, p. 11) defende que no Período Clássico e no Helenístico a porcentagem de *póleis* que adotaram a democracia aumentou consideravelmente, tornando-se o regime político predominante.

"Algo Digno dos Deuses"? Tirania e Estabilidade na Grécia Antiga

A partir do Período Clássico, a tirania passou a figurar como o Outro político à democracia (KALLET, 2003, p. 177). R. Seaford (2003, p. 102-111) afirma que a pólis clássica — e, nesse sentido, é melhor dizer "Atenas" — reinventa o tirano como um antítipo de seus valores. Ela pode também ser entendida como um conceito "guarda-chuva", como diz K. Raaflaub (2003, p. 60), uma categoria que abarca "uma variedade de tipos de governo unitário com diferentes origens e características". J. McGlew (1996, p. 214) 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 escravidão e é isso que transparece nos escritos de Isócrates. Aristóteles, Platão e Demóstenes, como vimos. R. Osborne (2003, p. 251), 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".1 Mas é preciso lembrar que, se em Atenas a tirania era amplamente rejeitada pelos democratas, no restante da Grécia clássica o quadro era

¹ E. Stein-Hölkeskamp (2009, p. 100) também vê o medo da tirania sustentado pelos atenienses do século IV 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 de os atenienses refletirem sobre sua própria identidade.

outro: havia tiranos em Siracusa, no Norte da Grécia balcânica e em Sicione. 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 a tirania na Grécia antiga? A definição com a qual concordamos é a elaborada por S. Lewis (2009, p. 10-11), que a caracteriza como:

[...] uma ampla variedade de governantes, com certas características fundamentais em comum. Elas (as tiranias) 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.

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" (LEWIS, 2006, p.13). Durante bastante tempo, o tratamento 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 clássica.² Mais uma vez, vemos como o atenocentrismo se colocava como a história generalizada dos helenos. Na Magna Grécia e na Sicília, as tiranias mais impactantes — como a

² Entre os que visionavam a tirania como regime de transição, temos: Andrewes, (1963, p. 8-9) Finley (1970, p. 107), Mossé (1969, p. 204) e Murray (1993, p. 158).

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-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 século IV a.C.

6.1 TIRANIA NA GRÉCIA ANTIGA: AMBIGUIDADES DE UMA NOÇÃO

As concepções que hoje são defendidas pelos pesquisadores que se debruçam sobre o estudo da história 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" (MORRIS, 2003b, p. 9), motivada pelo acúmulo de poder dentro da própria aristocracia. E como esse poder se concentra? Acreditamos que por meio 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 *ágora* 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 (História da Guerra do Peloponeso, II.65), 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 democracia. 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 demos de bom grado confiou os assuntos da cidade a ele. 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 antagônico. Vemos, então, mais uma vez, ambiguidade no tratamento da tirania, a ponto de S. N. Jaffe (2017, p. 400-401) dizer que Tucídides não se opõe à autocracia, e sim às habilidades pessoais do candidato ao governo: Alcibíades não é visto sob uma luz abonadora (VI.15.3-4), enquanto os Psistrátidas são descritos como devotados à *pólis* dos atenienses, líderes inteligentes e moderados (*História da Guerra do Peloponeso*, VI.54.5-6).

As *Histórias* trazem consigo a primeira narrativa extensa sobre as tiranias arcaicas. Heródoto simpatiza-se 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" (DEWALD, 2003). Nele há também a ambiguidade³ que vemos em Tucídides. C. S. Condilo (2010) 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 conviçção claramente definida sobre a tirania como fenômeno político em sua obra. A tirania em Heródoto diz respeito a como ele reflete sobre o poder, amealhando as experiências do passado de modo que sirvam de aviso para as situações do presente. Nesse sentido, a tirania é uma estratégia narrativa e também um modo de ação político, pois implica uma tentativa de mudar a realidade político-social, especialmente no contexto do imperialismo ateniense no século V a.C.

Se o pensamento político da Atenas clássica está repleto de nuances, como procuramos demonstrar, como seria a visão do arcaísmo sobre a tirania? R. K. Balot (2006, p. 29-31) coloca que, em resposta às crises que assolaram a Grécia no século VII a.C., sobrevieram duas alternativas: a primeira seria de cunho

³ Contra: S. Fordsyke (2001, p. 329-358) e E. Lévy (1993, p. 7-18) afirmam que, em Heródoto, a tirania ganha caráter claramente negativo. Tratam-se, contudo, de opiniões minoritárias.

igualitário, centrada nos pequenos fazendeiros que podiam se juntar ao corpo hoplítico formando uma camada média da população e que está exemplificada em Hesíodo, que criticava tanto a aristocracia "comedora de presentes" quanto os mais pobres, a quem ele atribui preguiça e falta de prudência. Na visão hesiódica, Zeus, como distribuidor de justiça, dá prosperidade a quem aceita a *areté* do homem: o trabalho. A ideia de prosperidade do poeta beócio envolve discernimento, modéstia e indústria.

Já a resposta elitista está ligada aos valores homéricos que discutimos: areté, timé (honra), kléos e kydos (glória). No século VII a.C., a defesa da comunidade não mais está nas mãos de uma elite querreira, e sim no conjunto hoplítico, na camada 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 refinamento (TRALBUSI, 2001, p.60). Vemos isso em Teógnis e em Alceus: eles rechaçam 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" (v.55-56) agora têm acesso a direitos de cidadania. Vê-se a diferença entre esse modo de refletir e o de Aristóteles, que, no século IV a.C., afirma que "naturalmente a cidade é multidão" (ARISTÓTELES, Política, 1261a16-20). No pensamento aristocrático poético, 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*.

O tirano, elemento emergente dos círculos aristocráticos, usa a tensão entre *plêthos* e a elite e entre as facções 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* em face das agressões externas e dos 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" (TRALBUSI,

2001, p.60). Assim como o patriarca mantém a estabilidade de seu *oikos*, o tirano tentaria organizar sua cidade.

6.2 TIRANIA E O MEDITERRÂNEO: TROCAS POLÍTICAS E CULTURAIS COM O ORIENTE

V. Parker (1998, p. 149-150) 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 por meio dos Balcãs, talvez trazido pelos frígios durante o período geométrico. 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 estão (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" (Fr23W).

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 (1998, p. 153) interpreta esses dois trechos como uma posição favorável à tirania: explicita que ele, contrário à lógica, não deseja para si o que todos os homens querem. Semônides de Amorgos (Fr7), 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 coisas o ânimo enfeite.

O poeta atenta para os luxos que tal mulher se permite: diversos banhos e perfumes, opulências cabíveis somente a alquém ligado ao poder: um portador de cetro — portanto, um rei (basileus) — ou um tirano. Aqui, essas duas figuras basileus e tyrannos — são igualadas como pessoas afortunadas, 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 ùestava ligado à ideia de riqueza e ostentação. M. K. Munn (2006, p. 16-18) afirma que, antes das invasões persas à Hélade, a tirania era relacionada com os governos lídios, especialmente o da dinastia Mermnada, inaugurada por Giges, que teria matado Candaules, o rei lídio, e tomado o poder com a confirmação do oráculo de Delfos (HERÓDOTO, Histórias, I. 12-13.). 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 Midas — nome de alguns soberanos lídios históricos, um dos quais teria governado no século VIII a.C. (ROLLER, 1983). 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 espartanos (HERÓDOTO, Histórias, I. 6-7). O interesse no requinte e apuro do Oriente⁴ especialmente no lídio — sustentado por porção da aristocracia

⁴ O interesse na exposição de riqueza e posição social no espaço público é visto como uma das causas do 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

grega nos séculos VII e VI a.C. restam visíveis na poesia de Safo de Lesbos (Fr 98ab P).

Heródoto denota que é mediante a influência oriental sobre as cidades jônias que a tirania se espalha como forma de alcance de poder nas nascentes póleis, especialmente quando consideramos a figura de Trasíbulos de Mileto, que fora aliado de Periandros de Corinto. 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 e seus jogos atléticos. Não apenas os gregos procuravam a legitimação desses centros religiosos, mas também os bárbaros: Aliates, descendente de Giges, envia mensageiros a Delfos (HERÓDOTO, Histórias, 1.19.). 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 Arcaico (GERNET, 1982, p. 237). Como mais exemplos, temos Clístenes de Sicione, que casa sua filha Agariste com Mégacles, ateniense do génos 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 Psistratos, que se recusa a ter filhos com ela, comprometendo a aliança entre as duas famílias, fazendo-o perder o controle de Atenas (HERÓDOTO, Histórias, I.61). Psistratos também havia se casado com Timonassa, filha de Gorgilos, membro da aristocracia argiva (ARISTÓ-TELES, Constituição de Atenas, XVII.4). Hípias, filho de Psistratos, casou sua filha com o filho de Hipocles, tirano da cidade de Lampsacos, na Ásia Menor (TUCÍDIDES, História da Guerra do Peloponeso, VI.59.5). Periandros contraiu matrimônio com Melissa, filha de Procles, tirano de Epidauros (ANTENEU DE NÁUCRATIS, O Banquete dos Eruditos, XIII, 589 F). Gélon fora casado com Damarete, filha de Theron, tirano de Agrigento (*FGrHist* 93 B). Estando ligadas por intricadas alianças de casamento (GERNET, 1982; JACQMIN, 2010) e pela atividade atlética do circuito dos grandes santuários, essas famílias aristocráticas trocavam experiências políticas entre si, interferindo diretamente na história da Hélade. Através dessas alianças de casamento

como arena de competitividade não apenas atlética, mas também na deposição de objetos votivos de alto valor aquisitivo. Conferir Morris (1998, p. 21-36).

formou-se uma elite pan-helênica, ou mesmo pan-mediterrânea durante o Período Arcaico (BALOT, 2006, p.36-37) e em tempos de crise os tiranos recorriam a esses parentescos a fim de garantir sua manutenção no poder (RUZÉ & AMOURETTI, 2003, p. 205) 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 a eles após ter sido expulso de Atenas pelos lacedemônios (HERÓDOTO, *Histórias*, V. 94, VI.34-35). B. M. Lavelle (1993, p. 36-42) 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-Pérsicas e da cristalização da adoção do tirano como contraponto à democracia.

6.3 O TIRANO E A CIDADE: A PÓLIS ARCAICA COMO ESPACO LIMINAR

Mas como esses aristocratas e suas famílias ascendiam a essa posição de "primeiros homens" em suas cidades? Tucídides (História da Guerra do Peloponeso, I.XIII) 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 naval. Platão (República, 563d-e) 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", 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 que o povo nada possa sofrer das suas violências" (1310b12-25). Como argumentado anteriormente, o tirano não surge dos meios populares, e sim da elite.5 O que ocorre é que,

⁵ Como bem lembra J. M. Hall (2007, p. 134-136), Feidon de Argos dizia-se descendente de Temenos. Psistratos era da linhagem dos Neleidas. Pitacos

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 política. Ele ocupava "um tipo de terra de ninguém, um espaço liminar que os vocabulários padrão de monarquia e constitucionalidade não podem descrever adequadamente" (ANDERSON, 2005, p. 176-177). O tirano arcaico era um líder dominante típico das oligarquias do século VII a.C., período no qual inicia-se uma transição das nascentes cidades-estados dominadas pelas elites para "cidades-cidadãs", na qual parte da população ganha acesso e agência sobre as instituições públicas.

Esse espaço liminar dava liberdade para que as ambições pessoais falassem mais alto. H. Van Wees (2000, p.66) vê o comportamento das famílias aristocráticas gregas no alto arcaísmo como uma "violenta competição pelo poder", comparando-as com organizações mafiosas de hoje em sua busca por dominância. As regulamentações sobre o monopólio da violência eram praticamente inexistentes., 6 os tribunais não representavam ou refletiam o consenso político, mas os desejos dos grupos de aristocratas que ocupavam as magistraturas em caráter muitas vezes hereditário. 7 Temos um fragmento de

de Mitilene, a quem Alceus acusa de ser de baixo nascimento, casou-se com uma mulher da família dos Pentílidas. Teágenes de Mégara casou sua filha com Cílon de Atenas, que tentou alcançar a tirania, conforme já tratamos. Todos esses governantes tinham conexões aristocráticas.

⁶ Esse é um tema bem retratado na tragédia. *As Eumênides* de Ésquilo trata do desenvolvimento das instituições jurídicas em Atenas, da transição da *vendetta* individual para o processo regrado pelas normas da *pólis*.

⁷ L. Gernet (2001, p. 81) descreve a Hélade no século VIII a.C. como um Estado de pré-direito. A justiça empreendida pelos aristocratas não se configura em Direito *per si* por não haver tribunais autônomos, desvinculados das famílias aristocráticas. W. Donlan (1997, p. 21-24) 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. Na visão de Donlan, foram os fazendeiros medianos que compunham a falange hoplítica, o elemento essencial a desafiar o monopólio aristocrático das magistraturas.

Xenófanes (Fr B3) 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 refinados

Isto é, a cidade era governada por algumas poucas famílias que detinham para si o monopólio político e religioso e o exibia em praça pública. W. Donlan (1997, p. 24) calcula que a elite governante na Hélade do século VII a.C. era composta de apenas 20% do total de famílias de uma *pólis*, enquanto H. Van Wees (1992, p. 276) estipula que essa camada correspondia a 12% da população de uma comunidade. Vemos isso também na caracterização dos Baquíades em Corinto por Diodoro Sículo (Biblioteca de História. VII.9.2-6): 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*. 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 (1997, p. 24), utilizava de força bruta como meio de coagir os mais pobres, bem como sanções econômicas e legais, uma vez que controlavam os dizeres de justiça. Não é surpresa que tantos documentos datados desse período busquem como atingir a ordem e a estabilidade.

Perscrutemos o que a documentação escrita nos informa sobre os tiranos de primeira geração: é possível afirmar que a grande maioria desses homens, 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 (HERÓDOTO, *Histórias*, V.71);

Psistratos atinge fama e sucesso através de sua liderança militar, especialmente nas disputas entre Atenas e Mégara pela posse da planície de Niseia (LAVELLE, 2004) e também fora vitorioso na batalha de Palene (ARISTÓTELES, Constituição de Atenas, XV.3). 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 (História da Guerra do Peloponeso, VI.XVI.1-4.), Alcibíades apelou a seu status de vencedor nos jogos olímpicos para comandar a Expedição Ateniense à Sicília. 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 tirano (ISÓCRATES. Sobre o Tronco de Cavalos, 36-38).

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 consultado.8 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 disputas contra os indígenas (HERÓDOTO, *Histórias*, VII. 153-154), bem como por seu sacerdócio do culto a Deméter e Koré, tomou Siracusa, 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 dedicadas. Em Rodes temos Cleóbulos de Lindos, sobre o qual pouco se sabe. E já foi dito que Creta

⁸ Nicolau de Damasco (Fr 90 F 57.iv-v) coloca Cipselos como polemarco, magistratura de caráter militar. Todavia, o 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.

permaneceu como uma sociedade governada por uma aristocracia conservadora (WILLETTS, 2007, p. 6).

A tirania não fora um fenômeno bem delineado, e sim algo que continha muitas nuances, embora seja 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 arcaica (ANDERSON, 2005, p. 182). Entretanto, além dessas qualidades, os tiranos procuraram emular certos papeis 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 lembravam noções de ordem, prestígio e estabilidade para a cidade, pois evocam os heróis dos mitos.

6.4 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. O historiador nos diz, por exemplo, que dois oráculos foram proferidos em Delfos em relação a Cipselos: um no qual havia a previsão de que ele seria "rei da nobre Corinto" e outros que teriam sido proferidos a Eetion, seu pai, e aos Baquíades, avisando-os sobre o futuro tirano (HERÓDOTO, Histórias, V.92). Contudo, uma das mais curiosas é a que relata a presença de Árion, poeta que teria inventado o ditirambo e fora carregado para a cidade por um golfinho, tendo sido acolhido por Periandros, o filho de Cipselos que herdou a tirania (HERÓDOTO, Histórias, 1.23-24). Além de ser 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, 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 política (TRALBUSI, 2004, p. 83). A relação entre tirania e poesia é 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, também estimularam a performance de coros dionisíacos (HERÓDOTO, *Histórias*, V.67). O incentivo às récitas poéticas está igualmente presente entre os Psistrátidas, especialmente nas competições das Grandes Panateneias e das Grandes Dionisíacas. A primeira encenação trágica teria ocorrido durante a sua gestão (ATENEU DE NÁUCRATIS, *O Banquete dos Eruditos*, II.240).

Os tiranos também são lembrados pela promoção de obras públicas. Em Atenas, é durante os governos de Psistratos e seus filhos que a ágora ganhará feições de espaço 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, parecidos com os thesauroi 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 Ilissos (CAMP, 2001, p.28-39). Em Elêusis, a atenção dada pelos atenienses ao território fronteiriço a Mégara -além do interesse dos Psistrátidas no culto a Deméter e Koré- se reflete na ampliação e fortificação do santuário. E o témenos a Ártemis no Brauron receberia seu primeiro templo nessa época.

Em Corinto, a obra dos Cipsélidas mais lembrada pelos helenistas é o *diolkos*. J. Salmon (1997b, p. 220) afirma que Cipselos ocupou-se da defesa da cidade, construindo muralhas no Bairro dos Oleiros: 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 porto 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 (1997b, p.

201-203) também defende que essas obras ajudam a diminuir o "desemprego". 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. (ANDERSON-STOJANOVIC, 2002, p. 77). Um santuário a Zeus Olímpios também foi edificado por Periandros no fim de seu governo, indicando uma aproximação com os sacerdotes de Olímpia (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, II.5.5).

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 cidade (DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, XI.26). Gélon também utilizou parte do butim para embelezar os templos de Siracusa e para a construção de templos a Deméter e Koré,9 as deusas das quais sua família possuía o 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 concluída. Sua vitória em Himera elevou ainda mais seu prestígio entre a população (DIODORO SÍCULO, Biblioteca de História, XI.25-26).

A intenção dos Deinomênidas — tanto de Gélon quanto de Hieron — era que fossem vistos como reis (MORGAN, 2015, p.

⁹ Um desses templos seria o santuário localizado na Piazza Della Vittoria em Siracusa. VAN COMPERNOLLE, 1992, p. 67. Contra: V. Hinz (1998, p. 102-107.) 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 (1990, p. 59-60) sugere que o tirano não construiu novos templos, mas adornou estruturas já existentes.

23).10 Diodoro Sículo (Biblioteca de História, XI.26.4) realiza uma entusiasmada defesa do governo de Gélon,11 afirmando que o mesmo "tratava a todos os homens com justiça". Sua morte se deu no auge do seu sucesso militar. Hieron, guando 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 em jogos atléticos, mas também se preocupa em derrotar os etruscos e cultivar uma corte digna de um basileus oriental (MOSSÉ, 1969, p. 85; BONANNO, 2010, p. 20): além da poesia de Baquílides e de Píndaro sobre os sucessos em competições pan-helênicas, Ésquilo, Simônides, Epicarmo, Frínico e Xenófanes frequentaram Siracusa durante seu governo (BONANNO, 2010, p. 192). Diodoro Sículo (Biblioteca de História, XI.67.3-4) o descreve de forma negativa, retratando-o como violento. Todavia, o trata por rei (basileus). Já Xenofonte (*Hieron*, I.1) descreve Hieron como *tyrannos*, seguindo uma noção de poder ilimitado e violento tal como presente na filosofia de Platão e Aristóteles. 12 Mesmo escrevendo no século IV a.C., Xenofonte 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 e Aristóteles a ideia que vigora é a de um tirano de primeira geração aclamado e apoiado pelo demos, enquanto seu sucessor hereditário necessita usar de força e coerção para manter seu poder político (SALMON, 1997a, p. 36). S. Lewis (2009, p. 30) 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". Essas competições em nível pan-helênico

¹⁰ S. Oost (1976) defende que os Deinomênidas utilizavam o título de *basileus*, com Píndaro denominando Hieron como rei. PÍNDARO, *Pítica I*, v. 60; *Pítica III*, v.70.
¹¹ Para S. Lewis (2009, p. 50-51), Diodoro vê Gélon sob o prisma dos reis helenísticos.

¹² Conferir Strauss (2000) o famoso debate entre L. Strauss e A. Kojève sobre a leitura do *Hieron* de Xenofonte. As trocas entre os dois filósofos envolvem temas como anacronismo na interpretação de documentos antigos e a dicotomia (ou não) entre filosofia e política e o papel do filósofo nos assuntos públicos.

eram essenciais na fabricação e rearranjo de símbolos e identidades locais manifestados na poesia e na arquitetura, sendo a vantagem dessa primeira a possibilidade de ser reproduzida em outras cidades, elevando a fama do tirano para uma audiência mais ampla e, consequentemente, o nome de sua *pólis*.

6.5 O TIRANO COMO FUNDADOR: OIKISTÉS

Continuando com a política adotada por Gélon, Hieron adotou uma atitude externa agressiva, conforme nos conta tanto Estrabão quanto Diodoro Sículo:

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 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. (Biblioteca de História, XI.49)

Segundo D. Bonanno (2010, p. 129), 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". 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 Inessa (MCGLEW, 1996, p.179). 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 mesma

(TUCÍDIDES, História da Guerra do Peloponeso, VI.5.3). Fundada em 476 a.C., outro objetivo da ktisis (fundação) empreendida por Hieron em Catana/Etna seria seguir a linha empreendida pelos Baquíades e Cipsélidas de Corinto, espalhando membros da família na administração colonial, como ocorrera na Ambrácia, cidade fundada por um filho de Cipselos, Gorgos (ESTRABÃO, Geografia, X.2.8). Outros filhos ilegítimos cipsélidas também foram instalados nas demais colônias: Licofronte na Córcira, Evágoras fundou Potideia, Pilades em Leucas e Equíades em Anactorium (NICOLAU DE DAMASCO, FrGrHist 90 fr. 57.VII-59.I). 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 a.C.) seus propósitos foram renovados: são construídos templos e santuários, o que supre o tirano com prestígio religioso e político.

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 dele (MITCHELL, 2013, p. 95). Ao mandar seus filhos ilegítimos para fora da pólis como fundadores, Cipselos também evita deseguilíbrios internos que possam prejudicar sua autoridade (MCGLEW, 1996, p.174-176). Tem-se ainda uma medida para a manutenção da boa ordem (eunomia) dentro da Coríntia. Psistratos 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 (Histórias, V.94), ali tornou-se tirano.

M. I. Finley (1997, p. 68) e S. Lewis (2009, p.51) tratam os Deinomênidas como governantes embuídos de um *arcaísmo*, pois tentam atingir para si um status comparado não apenas aos tiranos antecessores, como os Cipsélidas, mas sim uma glória semelhante aos dos heróis da poesia homérica. Isso é atentado especialmente em relação a Hieron, que encomenda epinícios e peças que

celebrem suas conquistas. Já L. Gernet (1982, p. 229-230) 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". 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 cultura. 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 legítima (GERNET, 1982, p. 231-249). Quando alguém se casa com diversas mulheres a configuração de uma linhagem torna-se difícil e projetar uma imagem estável também.

J. McGlew (1996, p. 172-173) 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 descrito de reformador a um ser que termina sua vida como a imagem da injustiça. Mas, em comum, tanto os relatos de fundação quanto as narrativas sobre as tiranias gregas tratam ambas essas figuras como agentes de reforma, catalizadores. 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 (DOUGHERTY, 1993). 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 apoikies, é explicada como resposta a ameaças externas ao invés de tratada como uma injustiça interna. 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 (2013, p. 76), o ato de fundar ou refundar uma *pólis* constrói "uma forte ligação religiosa e ritual entre a dinastia e a cidade". 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" (MITCHELL, 2013, p. 78). Assim como Aquiles

ganha um "nome imorredouro" (*Ilíada*, IX. 415-416) 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 Acragas (CURRIE, 2005, p. 171). Atingiram, portanto, o mundo do mito. Mas esse distanciamento das coisas humanas é perigoso, podendo se configurar em *hybris*, conforme diversos *logoi* sobre os tiranos em Heródoto exemplificam.

6.6 O TIRANO COMO "AGENTE DE JUSTIÇA"

A Olímpica I é um poema escrito por Píndaro a fim de comemorar a vitória de Hieron nos Jogos Olímpicos de 476 a.C. K.A. Morgan (2015, p. 219) entende que nele Hieron consta como modelo de rei justo, empunhando o cetro, estando "inserido numa rica rede de intertextos homéricos e hesiódicos". 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 mal. Ao empunhar um cetro, Hieron alude a Agamêmnon: a esse rei Zeus, através desse objeto, permite que a justiça seja realizada e que decisões sejam tomadas em nome do povo (Ilíada, XI.98-99).

Contudo, Agamemnon é avaro e desmedido, tomando o *geras* de Aquiles. Essas conexões com o rei dos aqueus serve, no poema, como alerta para que Hieron não incorra no mesmo erro, não se torne ganancioso. Lembremos que tanto no pensamento arcaico 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 (*Os Trabalhos e os Dias*, v. 256-264).

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 Agamêmnon (MCGLEW, 1996, p.56). Sabemos que os *basileis* homéricos como governantes

individuais de toda uma comunidade não constituíam uma realidade social. Não é, assim, possível falar em uma passagem da monarquia para a tirania, como Tucídides faz (MORRIS, 2003b, p. 8-11). 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 ideológico (MITCHELL, 2013, p.38-41; LEWIS, 2009, p. 8-9). O ato de governar foi uma experiência coletiva para os gregos após a derrocada das sociedades palacianas de tipo micênico, e era feito através de famílias, clãs. Segundo W. Burkert (1998, p. 139-146), 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 heróicas a fim de justificar suas pretensões de perpetuidade no poder. E o que perpetuidade evoca? Estabilidade.

Teógnis (v. 39-54) 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 insolência (hybris) de homens bem-nascidos. Destarte, tal regime nasceria de uma tentativa de restaurar a justiça na cidade, como também atesta Sólon (Fr4 W, Fr9 W). Os tiranos tentam construir para si imagens de agentes da justiça, se apresentando como aqueles que trarão ordem para a cidade. Nicolau de Damasco (FrGrHist 90 fr. 57.V) descreve Cípselos como um polemarco, um homem moderado que administrou os negócios da cidade de maneira exemplar, ao contrário dos Baquíades, que heram "hibrísticos e violentos". Periandros, na anedota sobre Árion, os piratas e o golfinho, restaura o equilíbrio e a justiça na cidade ao punir aqueles que atacaram o poeta (HERÓDOTO, *Histórias*, 1.23-24). Ele também parece ter agido como legislador, especialmente no que diz respeito à contenção dos excessos na exibição de artigos de luxo pela aristocracia (SALMON, 1997b, p. 65) 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 conquistadores (HERÓDOTO, Histórias, V.95). 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 religiosa (MARTIN, 1998). 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 (*Constituição de Atenas*, XV) afirmando que Psistratos governou de acordo com as leis da cidade: ele diz que a administração desse último foi "mais constitucional que tirânica". A preocupação de Psistratos 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 Psistratos como uma "idade do ouro", tal como Píndaro fez com Hieron. Havia um consenso que permitiu ao tirano permanecer no poder por 30 anos (ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, XV).

É possível perceber as negociações que Psistratos teve que empreender para manter-se no poder: o demos demanda acesso às instituições que antes estavam reservadas à elite, enquanto a aristocracia gozava de 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. (FREDAL, 2006, p.106-108). Sabemos que esse génos posteriormente pede auxílio a Esparta a fim de derrubar a tirania Psistrátida (ARISTÓTELES, Constituição de Atenas, XVIII). 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 demos e de órgãos como conselhos e assembleias (MITCHELL, 2013, p. 127-143). Não podemos atribuir às tiranias gregas o sentido semântico que esse termo hoje carrega. Na democracia ateniense figuras individuais também continuaram a ter destague, como Péricles, sem que isso desconstruísse a ideia geral de deliberação coletiva que é característica da política ateniense no classicismo. 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 depois (HERÓDOTO, Histórias, IV.160-162.2). Nesse período foi preciso apelar para um agente externo, Demonax de Mantineia, para que um acordo entre os diferentes grupos políticos fosse alcançado.

Para S. Lewis (2009), o *demos* 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 remodular 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 (2009, p. 122-125), a tirania grega, apesar dos excessos e de crueldades como as cometidas por Fálaris de Acragas, por exemplo, tinha como característica positiva conceder ao *demos* uma pausa nas disputas da elite.

Para J. McGlew (1996, p. 81), os tiranos "usaram a justiça não apenas como um argumento para estabelecer seu poder, mas também como um programa para exercê-lo". Já argumentamos que 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, 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 (MITCHELL, 2013, p.1) 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 homérico¹³: 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

¹³ A busca dos políticos gregos por serem vistos como equivalentes aos personagens das epopeias fica bastante explícita em Xenofonte (*Constituição dos Lacedemônios*, XV.9), que fala que os reis espartanos, após morrerem, são honrados como heróis.

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 mal. Não é por acaso que no *Prometeu Acorrentado* (v.128-284) o poder de Zeus é comparado à tirania, admirado e, ao mesmo tempo, temido.

6.7 O TIRANO COMO "REI RITUALÍSTICO"

R. Parker (2004, p. 87-88) 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 festival (TUCÍDIDES. História da Guerra do Peloponeso, I.13.6). 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 póleis 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. 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 alcancar tal intento.

Não foi apenas Apolo que gozou das atenções dos Psistrátidas: as Grandes Dionisíacas teriam ganhado sua formatação em 534 a.C., e o culto de Dionisos *Eleutheros* (libertador) foi destacado no calendário religioso. Eleutherae era um dos *demes* 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 Acrópole, representando a aceitação do deus no espaço urbano (REHM, 2017, p.16). 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 ático (COLE, 2004, p.194-196). A Zeus Olímpios os Psistrátidas começaram a construir um santuário (ARISTÓTE-LES, *Política*, 1313b20-25) 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 *demes* localizados nas fronteiras, unificando o território e representando as populações da *chôra* 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 *demes* de fronteira- são representados na *ásty*.

Conforme esclarece C. Sourvinou-Inwood (2000a, p.22), a religião era a ideologia da *pólis*: ela estruturava e conferia sentido aos elementos que compunham a identidade da cidade. Os cultos nos demes 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 crise. 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 Psistratos adentra a cidade em uma carruagem com Phia, moça que ele fantasia como a deusa Athená, sua intenção não é a de enganar o demos ateniense, conforme defende Heródoto (Histórias, 1.60), e sim mostrar à população que a deusa patrona da cidade lhe sorri, concedendo vitórias militares¹⁴. Como o herói da epopeia era quiado 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 da divindade. Quando Telines mostra os objetos sagrados de Deméter e Koré para a população

¹⁴ S. Fordsyke (2005, p. 116-117) defende que a procissão de Psistratos com Phia expressa uma identidade comunitária compartilhada, ao mesmo tempo em que ele se apresenta como líder dessa comunidade e um servo da deusa. Já para L. Gernet (1970, p. 79), a procissão representa um cortejo nupcial, no qual Psistratos age como um rei agradando a deusa da cidade, a quem ela concede a *basileia*.

que saiu de Gela para Maktorion (HERÓDOTO, *Histórias*, VII.153) 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 (Histórias, V.92) contam-se 3 menções a profecias oraculares envolvendo Cipselos. 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 demos, não nos esqueçamos que os reis tinham função ritual, tal como o nome da magistratura ateniense, arconte basileus, indica. 15 Em Esparta, os basileis executavam sacrifícios em favor de toda a comunidade política (XENOFONTE, Constituição dos Lacedemônios, XV.2). 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 géne de elite. 16 Voltando aos Cipsélidas, eles dedicaram um colosso de ouro e uma arca de cedro com adornos em marfim e ouro em Olímpia (PLATÃO, Fedro, 236b), além de um thesaurus em Delfos, o primeiro desse santuário (HERÓDOTO, Histórias, I.14). Apolo foi honrado com o santuário em Temple Hill, encorajou-se 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

¹⁵ O arconte *basileus* era o encarregado da organização do calendário religioso da cidade, dentre outras funções.

¹⁶ 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 da elite.

sacerdócios eram familiares e 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 alcancarem 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 ainda mais populares, ainda mais com a transformação do culto em Elêusis em santuário pan-helênico a partir da segunda metade do século VI a.C. (MYLONAS, 1972, p.77). Munido do carisma conquistado por seus sucessos militares e da posição privilegiada de sacerdote de um culto apreciado e em expansão, Gélon utiliza essas 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 (2003, p.96), o tirano é retratado na tradição trágica ateniense como ganancioso, desconfiado do círculo social que o cerca e impiedoso. 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 (HERÓDOTO, Histórias, V.92), são estratégias narrativas que serviram para criar uma visão da tirania como espectro oposto da democracia, especialmente em Atenas. Conforme aponta M. Dillon (2017, p.307-308), tal episódio deriva da Odisseia (X.550-565, XI.51-83, XII.8-15): Odisseus vai a Eeia para observar os ritos fúnebres de Elpenor, que caíra do telhado e quebrara o pescoço,

sendo impedido de adentrar no Hades. Tal relato pode indicar uma política que reprimia a exposição de artigos de luxo em locais públicos durante o governo de Periandros, 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 opressor.

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.

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, indaguemos 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 modelagem dessas novas identidades.



A *Pólis* como Comunidade Religiosa

No Hino Homérico XI: a Athená, 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, ela 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 terríveis (VEGETTI, 1994, p.235). 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" (PSEUDO-APOLODORO, Biblioteca, IV.14.1). M. Detienne e G. Sissa (1990, p.22) nos lembram que, na Grécia Antiga, "os deuses estão de tal forma presentes na cidade que nenhuma comunidade política pode ser fundada e instituída sem ter deuses". 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 profano. Assim como as divindades partilharam entre si o universo (HESÍODO, *Teogonia*, v.71-74), 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 (2014, p. 56-57) 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 cidade. Coulanges (2004, p.4) 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 evolucionismo. E. Durkheim é herdeiro dessas concepções, foi seu aluno e fez de sua sociologia do conhecimento uma sociologia da religião, ou vice-versa. 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 religiosos. Enquanto a filosofia do IV século a.C. era largamente admirada por esses intelectuais, a religião dos helenos era classificada como 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 partir da década de 1930, quando se multiplicam os trabalhos em etnografia, explicitando a existência de racionalidade nas construções teológicas dos povos estudados. 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 Annales. 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. 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 *Escola de Paris* (VIDAL-NAQUET, 2007, p. 332-333). Segundo J. Kindt (2012, p.13-16), há dois modos de abordar o modelo que ficou conhecido por *religião políade*, termo cunhado por C. Sourvinou-Inwood: o desenvolvido na França, 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, externada nos trabalhos de W. Burkert, adepto da sociobiologia. Tal modelo permaneceu como a principal maneira de tratar 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 da cidade.

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. Burket (1995, p.202) 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 "faria" a religião.

Dentre os que se destacam na visão da cidade como comunidade religiosa temos F. de Polignac (1996), 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*. Todavia, pensar que a cidade só pode ser considerada como tal quando há a monumentalização do espaço público — apesar de essa 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. 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" (WHITLEY, 2001, p. 167).

C. Sourvinou-Inwood (2000a, 2000b) foi quem melhor descreveu a abordagem sobre a religião *políade*. 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" (2000a, p.13). Os elementos articuladores entre as diferentes dimensões religiosas eram os santuários pan-helênicos e a poesia de Homero e Hesíodo. A religião grega operava em 3 diferentes:

- 1) um local/políade, no qual a participação nos cultos da cidade significava 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 anfictionias e ligas;
- 3) a dimensão pan-helênica, formada pela circulação da poesia épica e de pessoas que frequentavam os grandes santuários.

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 quanto 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 deuses.

E. Edinow (2011, p.11) propõe que se considere a religião grega sequindo 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 significados.

Os termos do modelo tal como utilizados por Sourvinou-Inwood também concebem a religião grega como uma *rede*: as informações são transmitidas entre diferentes níveis, compartilhadas entre pessoas — o indivíduo é a unidade de culto para Sourvinou-Inwood (2000b, p. 44-47) —, *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 (1986, p. 5) 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". 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 recursos nas mãos da elite aristocrática e a busca pela estabilidade que o culto representava, especialmente em seu aspecto thesmophoros. 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 feminina. Mito e ritual são respostas ao caos que colocava 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 grupo.

Apesar de concordarmos que sim, os grupos que compõem o corpo político são representados nos cultos religiosos, Kindt (2012, p. 17-23) argumenta que isso não significa que a religião na Grécia estivesse contida apenas nas estruturas da cidade. 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 profissionais pertencentes a uma mesma categoria (marinheiros, artesãos etc.),¹ uma vez que se foca na religião como forma de pertencimento à comunidade política. No entanto, nosso objetivo 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 (2012, p.19) fala: nossa intenção é entender como "a religião grega estava incorporada na cultura helênica com a pólis como seu grupo de culto paradigmático". 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 através da elaboração de mitos e rituais que auxiliavam na criação, manutenção e reprodução de uma *memória* cultural nas *póleis* analisadas.

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* (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/Perséfone entre Hades e Deméter. M. Detienne e G. Sissa (1990, p. 203-217) explicitam que era preciso

¹ K. Vlassopoulos (2017, p. 258-259) destaca que esses grupos particulares organizavam seus próprios festivais e banquetes. Mas, como Gabrielsen (2007) 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.

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 apresentam. 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. 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.

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.

"Dourada Espada, Esplêndido Fruto": Deméter, Koré e Seus Espaços. Entre Liminaridade e Civilização

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. (SERRA, 2009, p.19), trata-se de mais uma comprovação do ganho de popularidade que o culto às duas deusas vivenciava nesse momento. Para H.P. Foley (1994a, p.xii) o Hino enfatiza a experiência feminina dessas divindades, terminando com a fundação dos Mistérios de Elêusis. Acredita-se que os 33 Hinos Homéricos que conhecemos hoje tenham sido compostos ou como um manual para aedos ou para serem entoados em situações festivas (MURRAY, 1960; SERRA, 2009, p.26), especialmente os hinos mais curtos. Para D.J. Rayor (2014, p. 5-6), 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 deusa.

Procedamos agora com uma breve verificação do desenvolvimento histórico do culto a Deméter e Koré, especialmente o de seu caráter *Thesmophoros*, uma vez que essa festividade era uma das, senão "a" mais observada no mundo helênico.¹

¹ S-M. Cronkite (1997, p. 9) afirma que cada cidade na Hélade deve ter tido pelo menos um *Thesmophorion*, santuário típico do culto às duas deusas. CRONKITE,

7.1 "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 guatro localidades foram sugeridas: Egito (HERÓDOTO, Histórias, II.59.2; PLUTARCO, Ísis e Osíris, 27), Trácia (PAUSÂNIAS, Descrição da Grécia, 1.38.2-3), Tessália (HOMERO, Ilíada, II.695) e Creta (MYLONAS, 1977, p.15). Há ainda quem defenda conexões com a Anatólia e com a difusão agrícola (CRONKITE, 1997, p. 13). Celebrações 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 e as redes de trocas que os colocavam em contato com elas podem ser concebidas em uma lógica de longa duração. Essas comunicações nunca foram completamente rompidas, nem mesmo após a fragmentação das sociedades palacianas micênicas, como demonstrado nos primeiros capítulos. S-M. Cronkite (1997, p. 14) e W. Burkert (1993, p. 41-42) enfatizam as ligações com o desenvolvimento agrícola na Anatólia e na Ásia Menor, sobretudo com o culto da Grande Mãe.

Não sendo 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 (1992, p.20), os ritos de caráter iniciatório representam uma "teatralização" da condição social e uma conexão com as religiões das sociedades tribais. Se pensarmos que as *Thesmophoria* são uma festividade restrita às mulheres cidadãs casadas — com as notórias exceções de Siracusa e Pelene —² 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 (1993, p. 44-45) 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 Neolítico.

² Conferir Pausânias (*Descrição da Grécia*, 7.27.) 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.

Em Creta 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 santuário. Em 1993, um vaso de esteatita foi encontrado em um santuário minóico em Cítera. contendo uma inscrição semelhante (SAKELLARAKI & OLIVIER. 1994). M. Pope (1956, p.132-135), ao aplicar o Linear B sobre a inscrição dos machados, chegou à conclusão de que o resultado seria "(para) DA-MA-TE", ou "para Deméter". Caso tenha mesmo figurado no panteão minóico, Cronkite (1997, p. 22) 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 agricultura tal como no Período Arcaico e Clássico, e sim uma divindade ligada a animais como leões.

A partir da análise do santuário de Deméter em Cnossos é possível concluir que a hipótese da origem do culto a Deméter ser cretense com base em indicações do *Hino Homérico a Deméter* (v. 122-123) 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 Corinto (COLDSTREAM & HIGGINS, 1973, p.184).

Quanto à presença das deusas em período micênico, os dados mais confiáveis provêm 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 local. Recentemente, M. Cosmopoulos (2015) compilou os dados sobre o santuário em uma exemplar publicação e afirma: não foram encontrados artefatos de origem cretense datados do período do bronze (COSMOPOULOS, 2015, p. 155). 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 uso

religioso das estruturas micênicas em Elêusis e sua conexão com os rituais ali praticados durantes 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 sustentada (COSMOPOULOS, 2015, p. 158; MYLONAS, 1977, p. 38-49).

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). Dentre esses temos Poseidon, uma das principais divindades, de caráter ctônico. Zeus, Dionisos, Hera, Hermes, Ártemis, também estavam presentes e mesmo Dédalos possuía um santuário em Pilos. 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 (2008, p.349) aponta uma ausência de inscrições referentes a Deméter nas tabuinhas micênicas, mas crê que a Siton Potnia (senhora dos grãos) cumpria essa tarefa. Em Tebas há um documento que indica oferenda de lã ao santuário da *Po-ti-ni-ja*. Cronkite (1997, p. 27) lembra da importância política do culto a Deméter e Koré em Tebas, onde Deméter era considerada como protetora da cidade. Havia ainda na Beócia a aldeia de Potnia, onde porcos eram soltos em mégara (valas) como oferendas à deusa (PAUSÂNIAS, Descrição da Grécia, IX.8-16).

Em respeito a Elêusis, Mylonas (1977, p. 32-39) afirma que não é possível afirmar a existência do culto a Deméter no sítio do santuário em princípios do período micênico. Há, porém, a sobrevivência do *Mégaron* B, estrutura micênica sobre a qual o *Telestérion*³ foi erigido. O arqueólogo crê que o *Mégaron* B seria o templo descrito no *Hino Homérico a Deméter*⁴ e, baseando-se em informações de Heródoto (*Histórias*, IX.97), que afirma que

³ O *Telestérion* era o principal templo em Elêusis e servia como hall de iniciação aos Mistérios. Em seu interior abrigava o *Anaktoron*, espécie de "santo dos santos", onde objetos sagrados das deusas ficavam armazenados e apenas o hierofante podia adentrar.

⁴ Nisso ele segue K. Kourouniotes (1936), que explorou Elêusis na virada do século XIX para o século XX.

o culto de Deméter Eleusina foi levado para a Ásia Menor nas migrações dos séculos XI e X a.C., advoga que a prática do culto às duas deusas em Elêusis teve início por volta dessa época. Já M. Cosmopoulos (2014, p. 425), em suas análises recentes sobre o sítio, defende 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 religiosas.⁵ A conclusão a que ele chega é que o *Mégaron* B fora utilizado como local de culto a partir do século XV a.C. e que, apesar das mudanças nos rituais,6 a contínua ocupação e atividade religiosa de seu entorno apontam para o seu uso, no período pós-palaciano e protogeométrico, como lugar de memória, tal como as tumbas micênicas foram sendo utilizadas para cultos ancestrais.

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 essa 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 anteriormente (COSMOPOULOS, 2015, p.163-165). 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 agricultores (BOOKIDIS & STROUD, 1987). Foram encontrados ainda túmulos do século XII a.C. Certamente a presença de vestígios arquitetônicos atraiu oferendas e ritos para o sítio.

⁵ A. Mazarakis-Ainan (1987, p. 346) crê que a família proeminente que ocupava o *Mégaron* B como residência fossem os ancestrais dos Eumolpidas, *génos* que detinha o sacerdócio de hierofante.

⁶ Conferir em Cosmopoulos (2014, p. 422-423) sobre 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.).

Quanto ao desenvolvimento do caráter soteriológico que se observava nos mistérios, o Hino Homérico a Deméter (v.478-482) aponta, já na virada do século VII para o VI a.C. a ideia de que os ritos em honra às duas deusas traziam felicidade para os iniciados. sendo interdito revelá-los aos não-partícipes. Andócides (Sobre os Mistérios, 111) também menciona uma lei de 590 a.C. regulando os mistérios. C. Sourvinou-Inwood (1997, p. 132-164) defende que as transformações arquitetônicas do santuário no século VI a.C. apontam uma reorganização das antigas práticas rituais. As evidências, portanto, indicam o século VII a.C. como a época em que o culto a Deméter em Elêusis passa a abrigar também as cerimônias de mistérios (COSMOPOULOS, 2015, p.165), 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 e até essa época Elêusis pode não ter sido um demos ateniense por completo.

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 enagismoi dessa época seriam celebrados em honra a Perséfone, já estabelecida como uma deusa do submundo e estariam conectados com a festa das Thesmophoria, que já ocorria 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 mortos (COSMOPOULOS, 2015, p.165-166). 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 guarnece. Para H. P. Foley (1994c, p. 143), 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 santuário. Ao estender a festividade ao conjunto dos gregos, 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.

Devida à observação das *Thesmophoria* em praticamente toda a Hélade, supõe-se que Deméter já figurasse no panteão desde o período minóico (CRONKITE, 1997, p. 34), como apontam os achados em Creta que já mencionamos. P. Darcque (1981) publicou um artigo que 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 outros materiais que ainda não haviam sido publicados por M. Cosmopoulos (2015, p. 158) 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 ocorreu.

Durante muito tempo acreditou-se que os Deinomênidas fossem os responsáveis pela disseminação do culto a Deméter e Koré 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 deusas (SGUAITAMATTI, 1983, p. 50-54). É em Gela que se situa o primeiro santuário a Deméter na Sicília. Para K.A. Morgan (2015, p. 83-84), a devoção à Deméter e Koré foi trazida pelos primeiros colonos e elementos indígenas certamente inspiraram aspectos das práticas rituais. Em Gela existiam muitos santuários a Deméter na hinterlândia, próximos a comunidades nativas, 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.C. (HINZ, 1998, p.24), é provável que o episódio de Telines 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. Portanto, Gela desempenhou um ativo

papel para que toda a Sicília fosse identificada como uma área sagrada às *thesmophoroi*. Os santuários da deusa em outras *póleis* podem ter surgido como tentativa de apaziguar as tensões com as camadas mais pobres e os indígenas que se tornaram típicas do Período Arcaico na ilha. Os Deinomênidas tiraram proveito de um momento de grande popularidade de Deméter e Koré para alçar o poder. 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 se espalham pela Hélade a partir do século VII a.C., sendo a grande maioria deles do tipo *thesmophorion* (COLE, 2000).

7.2 DEMÉTER, KORÉ E OS POETAS: AS DUAS DEUSAS NA POESIA ARCAICA

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" (X.491, XI.226, XI.385) e aparece como rainha do mundo dos mortos, sobretudo no Canto XI, quando Odisseu desce ao Hades a fim de consultar Tirésias. Na Ilíada, a deusa é citada duas vezes, acompanhada do marido (IX. 457, IX.569). Deméter, por sua vez, é mencionada 5 vezes na *Ilíada* (II.696, V.500, XIII.322, XIV.326, XXI.76) e uma na Odisseia (V. 125), sendo associada ao mundo vegetal, aos grãos e à fertilidade. Em nenhuma vez em que são nomeadas nos dois poemas as duas estão relacionadas, parecendo ser divindades desconectadas uma da outra. Tralbusi (2004, p. 40-42) concorda com W. Otto (1965, p. 56-59), para quem a figura de Dionisos nos épicos não é de suma importância, uma vez que esse deus não está ligado a competências guerreiras. Ambos 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" (TRALBUSI, 2004, p.42). 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 Zeus.

Deméter está também em *Os Trabalhos e os Dias*: Hesíodo aconselha que Perses trabalhe, pois a fome é o castigo da deusa aos indolentes (v.298-302). Como já tratamos anteriormente, para Hesíodo a *areté* do homem é o trabalho, e a justiça, para o poeta beócio, se relaciona ao trabalho (v.303-310). 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 necessidade de mendigar (v. 391-396). A deusa zela, portanto, para que a justiça e a *areté* do camponês se cumpram.

Deméter e Dionisos tinham conexões com Paros⁷ e com Arquíloco, nos diz M.L. West (1974, p. 24). A ilha cíclade é mencionada no *Hino Homérico a Deméter* (v.491-492) e fora colonizada por atenienses no século XI a.C., distando apenas 150 km do Pireu. O testemunho de Pausânias (*Descrição da Grécia*, X. 28.3) 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 nós. O que os helenistas destacam, quando tratam de Arquíloco e de Deméter, é o uso do termo *iamboi* -sendo um

⁷ Estevão de Bizâncio na *Ethnica* chama Paros de *Demetrias*, "ilha de Deméter".

dos primeiros a fazê-lo- e o papel que lambe, que trabalha no palácio de Celeus em Elêusis, onde Deméter se disfarça de idosa, desempenha na saga da deusa. Nessa porção do Hino (v. 192-211), a divindade nega os ritos de hospitalidade que lhe são oferecidos, agindo como se estivesse em luto. lambe, 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 lambe 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" (ROTSTEIN, 2010, p. 181-182). O iambos é geralmente associado a 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 cotidiana. 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. 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 banquete (VIRGOLINO, 2013, p. 100-103). Jejuar e compartilhar comida faziam parte dos ritos a Deméter e Koré, mostrando uma passagem de crise (luto/jejum) para ordem (vida/comer) (VAN GENNEP, 2011, p. 128-142).

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* (v.1-2) aludem tanto aos Jogos Olímpicos quanto à fertilidade, na visão de G.B. Onelley e S. Peçanha (2016, p. 36): "O melhor é a água, o ouro, como fogo incandescente/brilha na noite mais do que suntuosa riqueza". 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". E a mãe a que o poema se refere é Deméter (PARKER, 2004, p. 188-190). 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) (CURRIE, 2005, p. 394-395, 404-405). 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 Koré/Perséfone e sua mãe, mas também com Zeus, Assim, Deméter e Zeus, ordenadores do cosmo, quiam Hieron no bom governo da cidade (v.-92-97).

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 (v.1-4):

A soberana da Sicília de excelentes frutos, Deméter, e Kore de grinalda de violetas canta, ó Clio de doces benesses, e as velozes e vencedoras éguas olímpicas de Hieron.

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 trípodes em Delfos. Sardes e as cidades lídias são descritas idilicamente, de forma a traçar semelhanças entre o governo e as riquezas de Cresos aos de Hieron (v.23-93). Para C.A.M. de Jesus (2014, p.55), 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*".

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 sido apropriado pelos órficos mesmo em textos do século I a.C. Certamente o poema circulou na Antiquidade: ele foi "redescoberto" em um manuscrito medieval achado na Rússia durante o século XVIII, curiosamente em um chiqueiro/estábulo, "entre porcos e franços" (SERRA, 2009, p.19). Apesar de um de seus trechos tratar da fundação do santuário de Elêusis, o Hino mantém uma perspectiva pan-helênica, sendo verdadeira oferenda às divindades que ele homenageia (CALAME, 2011, p. 334-358) e em consonância a aspectos gerais dos mitos presentes na Ilíada, na Odisseia e na Teogonia. Em sua narrativa ele reflete uma cosmologia política da Grécia: 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 particulares (AL-MAINI, 2009).

Os Hinos Homéricos iluminam o período de transição entre a poesia homérica e a hesiódica 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" (FOLEY, 1994a, p.xi-xiii). Enquanto H. P. Foley (1994b, p. 65) vê nele as origens míticas dos mistérios celebrados em Elêusis, K. Clinton (2005, p. 89-95) discorda dessa posição, afirmando que o Hino relata o festival das Tesmophoria. Em sua entender, Elêusis é completamente integrada a Atenas como um demos no limiar da democracia, e os mistérios seriam uma abertura desse culto, não mais apenas restrito às mulheres. 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 cidade, conforme explica D. White (1964, p. 263-265), 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 Athená.

White (1964) crê que foram os Deinomênidas que introduziram o culto a Deméter na cidade, o que é desmentido pela arqueologia, já dissemos, pois vários santuários extraurbanos em Siracusa já funcionavam desde o século VI a.C.,8 guando 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, em 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 eles 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. Eles eram tradicionalmente ligados 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 ocorreu em Atenas: as duas deusas não se tornam as divindades cívicas 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 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 (v.464-466).

⁸ Os santuários de Siracusa foram fundados no século VI a.C., pelo que indicam os achados arqueológicos, ou seja, quase um século antes do domínio Deinomênida em Siracusa.

- O. Serra e M. Martinelli (2009, p. 271-272) 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).

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 alternativa beatífica no pós-morte para alguns eleitos dentre os efêmeros humanos" (SERRA & MARTINELLI, 2009, p. 291). Uma existência bem-aventurada para os iniciados em seus mistérios.

Para D.J. Rayor (2014, p.8), os *Hinos Homéricos* de narrativa longa 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". Os Hinos 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. 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 a sexualidade. que faz Zeus 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" (RAYOR, 2014, p. 11).

7.3 THESMOPHORIA E MYSTERIA: REFORÇO, SUSPENSÃO E RENOVAÇÃO DA ORDEM

Mas como acontece esse processo de atingir a continuidade e a estabilidade? Ora, na mesma trajetória em que Aquiles alcança imortalidade e pela qual os tiranos buscam emular os heróis: entrando para a *memória coletiva*. Ao alcançar seu *kléos*, Aquiles é cantado e rememorado 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 (1958, p. 627),

I...] o mito é significativo pela luz que ele joga na estrutura do tempo. [...] 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 sagrado no qual ocorreram os eventos dos quais estamos falando. [...] Em suma, supõem-se que o mito tenha lugar em um tempo intemporal [...].

Ele continua (1958, p. 173-174):

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 [...]. 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 [...]. 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 Tempo.

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 — Deméter e Koré permitem aos humanos a entrarem no domínio do eterno através da renovação das gerações. Ao incorporarem aspectos dos heróis das epopeias 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 ressignificando 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 tentam ganhar essa existência aventurada post mortem. Ao abrirem o culto eleusino a todos os gregos, os Psistrátidas fazem disso uma benesse de Atenas a todos os helenos (MYLONAS, 1977, p. 77, 282-285). Tem-se, destarte, uma das bases que sustenta o "imperialismo" ateniense vivido durante a democracia de Péricles e que culmina no Decreto das Primícias, uma das marcas da submissão das póleis da Liga de Delos.

Na Ática os mortos eram chamados de *demetrioi* (PLUTARCO, *Obras Morais*, 943b). A terra que é *útero* dos alimentos é também *tumba* daqueles que deles precisam para viver. Isso está 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

campos.⁹ Deméter está, assim, ligada aos vivos e aos mortos, como sua filha.¹⁰ Ambas são ponto de partida e de retorno.

Isócrates, no *Panegírico* (28-32), 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". A cidade compartilhou-os com todo o mundo e, portanto, seria merecedora da subjugação das demais. 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 repreendidos pelo oráculo de Delfos caso não o fizessem. O Decreto das Primícias (IG I³ 78a), datado de ca. 435-430 a.C., é tido como um dos instrumentos pelos quais Atenas se colocava como "Educadora da Grécia". Além das somas recebidas dos iniciados, as "primícias" enviadas pelas demais cidades gregas¹¹ 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 Peloponeso (CAVANAUGH, 1996, p. 212).

⁹ Toda a festividade ocorria em segredo e o que sabemos é o que foi escrito pelo escoliasta de Luciano. H.W. Parke (1986, p.83) 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 (1986, p.20) defende que isso ocorria durante a *Stenia*, comemorada 4 dias antes das *Thesmophoria*.

¹⁰ Não apenas na Ática: em Hermione, por exemplo, um dos epítetos de Deméter era *Ctônia*, ou seja, *Subterrânea*. 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 *Erinia* era famoso, sendo as Erínias entidades subterrâneas, infernais, e Deméter encerra-se em uma caverna no seu luto pela abdução da filha. Conferir Pausânias (*Descrição da Grécia*, II.35.9, VIII.25.3-7) e Vernant (1988, p. 69-70). Em Feneu, a deusa também tinha aspecto infernal. Conferir Serra & Martinelli (2009, p. 322).

¹¹ Não se tratava exclusivamente de doação de alimentos em si, mas sim de objetos valiosos, ouro ou prata que valessem tanto quanto as primícias.

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 (MYLONAS, 1977, p. 243-286):

- **1º** dia: Vários rituais eram publicamente celebrados e os participantes reuniam-se no *Eleusinion* urbano na *àsty* ateniense. Os objetos sagrados das duas deusas estariam ali contidos, tendo sido trazidos de Elêusis no dia anterior;
- 2º dia: Procisão 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 saiam 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 descanso (PAUSÂNIAS, Descrição da Grécia, I.37.2). Os participantes chegavam a Elêusis à noite e mais cerimônias deviam ser celebradas;
- 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 atividades desse dia;
- 8º dia: Libações aos mortos. A leitura de Plutarco dá a entender que havia cantos e danças (PLUTARCO, Obras Morais, 608B-612B);
- 9º dia: Retorno dos iniciados para casa.

Concordamos com a visão de Mylonas (1977, p. 282-285), para quem os iniciados, sem dúvidas, desenvolviam através da experiência mística a noção de que levariam uma existência no *post mortem* diferenciada. Conforme diz Cícero (*Das Leis*, II.14): "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".

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 santuário (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.38.6). 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 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 (1996, p. 215-216), 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 ateniense e suas estruturas religiosas. 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 homéricos. 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 (TUCÍDIDES, História da Guerra do Peloponeso, II.41.4):

> E não precisamos de um Homero para nos elogiar, nem de qualquer outro poeta, cuja poesia encantará 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.

Voltemos às *Thesmophoria*: como essa festa se configura em uma celebração que renova, suspende e reordena a cidade? O pouco que se sabe sobre as cerimônias que ocorriam durante a festividade é devido à peça de Aristófanes, *As Tesmoforiantes*, encenada no século V a.C., e aos comentários do escoliasta de Luciano, que escreve já em nossa era. Portanto, em período muito posterior à Grécia arcaica e clássica, 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 cidade (DEMAND, 2004, p. 115). Nessa última, as mulheres subiam a colina da Pnyx, onde se reunia a Assembleia. A festividade também era celebrada nos *demes* e o santuário de Elêusis certamente abrigava as *Thesmophoria* locais. As mulheres também traziam das *mégara* os restos de leitões sacrificados em ocasião anterior, 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 *aiscrologia* ocorria. O último dia, *Kalligeneia* (algo como "a deusa do belo nascimento") era comemorado com sacrifícios e banquetes. Segundo N. Demand (2004, p. 116), as mulheres ofereciam bolos em formato de órgãos genitais às divindades na ocasião.

Como bem explica L. Foxhall (1995, p. 106), tal época do ano (outono) 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 dos períodos de atividade agrícola, majoritariamente praticados por homens. O ritual feminino reforça o trabalho masculino.

Justamente por se tratar de algo imprevisível que tantas celebrações concernentes à fertilidade e continuidade do corpo social revolviam ao redor das mulheres. A ambiguidade feminina é bastante reforçada na documentação, vide Pandora tal como retratada por Hesíodo (*Os Trabalhos e os Dias*, v.57-105), ou peças do Período Clássico como *Agamemnon*, que traz a infidelidade de Clitemnestra e a trama que essa elabora com o amante 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 assassínio 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 controle, tal como a fertilidade agrícola. A mulher é a corporificação da instabilidade para a sociedade grega.¹²

W. Burkert (1983, p. 29) defende que os rituais são uma linguagem e a mensagem transmitida através deles diz respeito sobre a solidariedade do grupo e a exclusão daqueles que estão de fora. Eles dão continuidade à comunidade ao reforçar as regras sociais para os jovens de maneira educativa e ao proporcionar ocasiões nas quais a estrutura e as expectativas sociais podem ser ensaiadas, possibilitando a transmissão cultural. Também é interessante que Burkert (1982, p. 49-50) enfatize o aspecto psicológico do ritual: a repetição das ações serve 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 novamente. Volta-se ao ponto de partida.

¹² Sobre a relação entre mulheres, instabilidade e rituais recomendamos as seguintes leituras: MALINOWSKI, 1992, p. 28-29; GLUCKMAN, 2004, p.133.

Os rituais de fertilidade ocorriam justamente em épocas em que a ansiedade sobre a segurança alimentar e, destarte, sobre a continuidade do corpo social estava em alta, envolvendo ainda (pelo menos inicialmente) o elemento dessa comunidade que mais despertava inquietude, as mulheres. Na Grécia Antiga, defende F. Zeitlin (1983, p. 145), 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 mortos: 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 (As Tesmoforiantes, v.335ff.) o caráter de inversão está explicitado: as mulheres se reúnem para celebrar a fertilidade e a reprodução, mas são descritas tramando contra a vida de Eurípides. As boas esposas da *pólis* são retratadas como bêbedas, conspiradoras e perigosas.

Um ritual possui vários níveis semânticos 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 (1988, p.93): "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". Em suma: festivais femininos, ao mesmo tempo em que marcam a impossibilidade de participação direta das mulheres nas assembleias e conselhos, demonstram que a parcela feminil 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 reprodutivo (NIXON, 1997). 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*. Elas barganhavam com a natureza ao controlar sua atividade reprodutiva. Ou seja: negociavam com a *Themis*, a ordenação do universo.

Em um período em que a continuidade da comunidade política se via ameaçada pelas disputas dentro da aristocracia e entre essas e o demos, um festival como as Thesmophoria oferecia uma "ianela" 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 masculina (DIODORO SÍCULO, Biblioteca de História, V. 4). Em Corinto, a prática do banquete no santuário das duas deusas permitia às mulheres externarem a importância do espaço privado do oikos na manutenção da eunomia da cidade (VIRGOLINO, 2013, p. 230-232). A mistura populacional realizada por Gélon em Siracusa 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.C..¹³

¹³ Conferir em Aristóteles (*Constituição de Atenas*, XXVI.4) e Plutarco (*Vida de Péricles*, 37.2-5) entendendo que a partir desse momento, para ter a cidadania ateniense era preciso ser filho de pai e mãe também atenienses. .

7.4 MONUMENTALIZAÇÃO DOS ESPAÇOS A DEMÉTER E KORÉ: DEMARCAÇÃO DO ESPAÇO ORDENADO E LIMINARIDADE

O foco de análise se deu sobre os santuários de Deméter localizados em Atenas. Gela, Cnossos, Siracusa e o da ásty de Corinto, pois as informações são mais acessíveis ao público devido ao maior interesse dos arqueólogos sobre essas cidades. Utilizamos a metodologia elaborada por A. Rapoport (1982), atraídos por sua percepção do ambiente construído como um conceito aberto, aplicável a qualquer espaço habitável. 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 que está presente nos elementos estilísticos que compõem a materialidade do conjunto arquitetônico e é decodificada por aqueles que o frequentam. Essa interpretação é possível porque o espaço contém e reflete valores culturais de uma sociedade. Ao habitarem o ambiente construído as pessoas não apenas são educadas sobre esses valores culturais, mas também o expressam ao "tomarem posse" desse local 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.

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 nelas. Rapoport (1982, p. 26-43) defende que santuários e locais religiosos trazem em si importantes significados particulares, mas que são facilmente entendidos e decodificados pelos fiéis. Ao adentrarem nesses ambientes as pessoas recebem *dicas*: elas adequam 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. 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 adequado. Essas dicas, portanto, são dadas tanto pelos elementos fixos (traços arquitetônicos) quanto pelos semifixos (objetos) e não fixos (comportamentos) que ocupam o espaço do ambiente construído. A Arqueologia utiliza-se dos elementos de traço fixo e semifixo a fim de fazer inferências sobre o comportamento seguido nos ambientes construídos.

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. Destarte, um santuário é concebido como um lugar histórico, 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. E sendo produto de um momento histórico, o ambiente é também temporal, podendo ser visto como uma organização de/do tempo, refletindo e influenciando o comportamento de uma época. Podemos assumir 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.

7.4.1 ÁTICA

Comecemos com o santuário de Elêusis. A montanha na qual se localiza o complexo oferece uma posição estratégica, de onde é possível observar a extensão da planície Thriassion e suas terras férteis. Elêusis também fica próxima ao mar e no caminho entre Atenas, a Beócia e Mégara. Não é surpresa que o local tenha sido foco de atração populacional.

O que é de suma importância para nós 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 era acessível por um lance de três degraus. Dois altares, um para cada deusa, estavam localizados a leste do templo (COSMOPOULOS, 2015, p.140-141). 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 *demos*. O muro foi feito de pedras, seixos e tijolos de argila, 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 portões e torres. Também o poço *Kallichoron*, que foi utilizado até o período Otomano e o *Ploutonion* datam desse período (COSMOPOULOS, 2015, p. 92 *et seq.*).

Uma evidência inconteste 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 *demos* ateniense restava materializada (MYLONAS, 1977, p. 103-105; COSMOPOULOS, 2015, p. 142).

Outro santuário escavado, mas cujas informações são igualmente escassas quanto às de Elêusis no que tange aos objetos votivos é o Eleusinion Urbano. 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 atenienses. Vemos a ação dos Psistrátidas no local pela construção do peribolos 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 santuário de Elêusis (MILES, 1998, p. 26-31). 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 culto, mas participava da distribuição de água pela ágora ateniense.

O santuário de Elêusis e o *Eleusinion* urbano compartilhavam estruturas administrativas entre si e também regulavam o santuário localizado no Faleron, um dos portos de Atenas (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, I.1.4, X.35.2; CRONKITE, 1997, p. 486). A conexão mar-ásty-chôra 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, como podemos ver no plano a seguir.

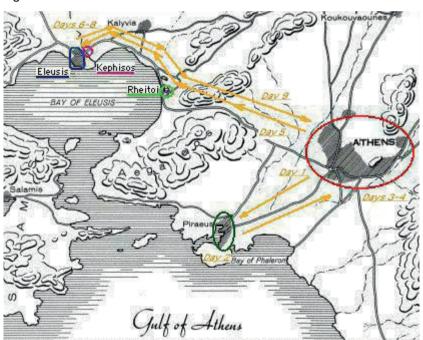


Figura 10. Percurso dos Mistérios de Elêusis

Fonte: Dispon'[ivel em: http://www.classics.upenn.edu/myth/php/hymns/index.php?page=eleusis. Acesso em: 07/08/2020.

Obs: as setas marcam os trajetos realizados dias em que ocorriam a celebração das cerimônias de mistérios.

Dentre os santuários dos *demes*, nem todos que estão mencionados em documentos escritos foram encontrados e escavados. São eles: os de Agra, Faleron, Halimous, Lakiadia/*Hiera Sike*, Maratona, Monte Egaleu, Pireus, Porta *Eryé*, Prospalta e Rhamnous. O santuário de Deméter *Chloë* na acrópole é mencionado em Pausânias (*Descrição da Grécia*, I.22.3). A monumentalização do santuário da deusa em Thorikos nunca foi terminada e há quem conteste que a estrutura se trate de um templo (CRONKITE, 1997). Não se sabe se há um *Thesmophorion* na colina da Pnyx, havendo divergências quanto ao local no qual as *Thesmophoria* urbanas de Atenas ocorreriam (BROONER, 1942; CLINTON, 1996).

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 demes 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 quardada pelas duas deusas.

Acreditamos que a ênfase dada pelos Psistrátidas ao culto eleusino tenha sido estimulada por essa devoção da hinterlândia ática à deusa. Eles a tornam oficial no centro urbano ateniense. 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 agiu como catalizador dessa demanda da população da hinterlândia por representação política e religiosa (LAVELLE, 2004, p. 81-87).

7.4.2 CORINTO

O santuário de Deméter *Epoikidia* — epíteto que quer dizer algo como "da casinha" ou "senhora da casa" — está localizado em uma

das encostas da acrópole de Corinto. O local, em época micênica, parece ter sido uma fazenda ou parte de uma aldeia de agricultores. O sítio foi continuamente habitado e 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. (BOOKIDIS & STROUD, 1987, p. 14-17).

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 (salas de banquete); 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", que cremos ter sido utilizada para danças e para cerimônias que envolvessem a celebração de mistérios às deusas (VIRGOLINO, 2013, p. 174). Grande parte do santuário que não pode ser analisada 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 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 erigidos. É possível que um pequeno templo datado do século VII a.C. tenha existido no terraço médio (BOOKIDIS & STROUD, 1987, p.394-410), 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 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, etc. (BOOKIDIS & STROUD, 1987). Em sua política de repressão à ostentação, acreditamos que os Cipsélidas tenham transformado a prática do banquete, característica da aristocracia, em algo mais 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 representavam a condição de cidadão (SCHMITT PANTEL, 1994, p. 24-25). Ao banquetearem 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.C. Também em Soligeia pode ter existido um santuário a Deméter (ou a Hera). 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, oinochogi e crateras de cerâmica, indicando que as Thesmophoria eram celebradas no local (ANDERSON-STOJANO-VIC, 2002, p. 75-77). 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 (*Hiera Nape*), bem como a presença desse deus no santuário de Acrocorinto, mostram que Deméter e Koré também zelam pelos espaços que permitem a transição do selvagem para o civilizado.

7.4.3 CRETA

Em Creta, o santuário a Deméter melhor documentado é o de Cnossos. Trata-se de um sítio de modestas proporções e os primeiros objetos votivos (terracotas de touros e javalis) datam da segunda metade do século VIII a.C. (COLDSTREAM & HIGGINS, 1973, p. 181-182). Estruturas arquitetônicas só aparecem no século V a.C., mostrando que o culto por muito tempo foi celebrado a céu aberto. 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 exemplo.¹⁴ Destarte, as oferendas a Deméter em Creta se diferenciavam dos padrões seguidos em muitas cidades gregas. R.F. Willetts (1977, p. 124) defende que ali predominou uma mistura de elementos minóicos com dórios.

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. O sacrifício de porcos para a deusa também só é observado a partir do V século a.C. 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 Hélade (COLDSTREAM & HIGGINS, 1973, p. 182-183).

744 GFI A

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 àsty da cidade e a khôra (campo). A atividade ritual já começa no século VII a.C. e Deméter Thesmophoros é celebrada no local até o final do século V a.C. (KRON, 1992, p.611-616). Predominam, em um primeiro momento, vasos de fabricação coríntia e outras oferendas típicas do culto a Deméter e Koré: cerâmica para banquete, hydriai, aes rude e aes formatum, além de outros objetos típicos de cultos femininos na Sicília, como protomai (VERONESE, 2006, p. 400-401). Até o século VI a.C. o culto ocorria a céu aberto, havendo uma estrutura de madeira cujo uso é incerto (pensamos

¹⁴ Conferir Pemberton, (1989, p. 78-80) sobre as primeiras miniaturas votivas em terracota encontradas no santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto que datam entre 650-625 a.C.

que talvez abrigasse objetos de culto ou cerimônias de caráter restrito) e um pequeno *oikos* (G8), que provavelmente guardava as estátuas de culto (ORLANDINI, 1968, p. 40-42).

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. Uma estátua de Athená Lindia foi recuperada no estrato correspondente a essa época, o que indica uma confluência dos cultos às duas deusas (VERONESE, 2006, p. 398-400). Athená era a patrona de Gela -bem como de Rodes, sua metrópole-, uma divindade que evoca ordem e civilização. 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. A posição fronteiriça do santuário — entre o mar, o rio, a àsty 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 na cidade. 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 espacos limítrofes, de contato com o *Outro*, seja ele indígena ou o elemento marítimo. Percebe-se que em Gela as deusas ganharam essa posição de guardiãs e intermediadoras entre o conhecido, civilizado e o bárbaro. Bitalemi é, nesse sentido, paradigmático dessa posição. No santuário em Carrubazza, também periférico e datado da segunda metade do século VI a.C., foram achadas duas estatuetas de Athená (ADAMESTEANU, D. & ORLANDINI, 1956, p. 244-253), 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, foi monumentalizado apenas no Período Helenístico. É interessante notar que esse santuário será, no Período Clássico, alvo do culto a Ártemis, uma deusa de fronteiras (VERONESE, 2006, p. 410; PAUSÂNIAS, Descrição da Grécia, VIII.46.2). Vemos nisso mais um motivo que comprova nossa ideia de Deméter ser honrada, em Gela, como deusa liminar.

Madonna Dell' Alemanna é uma igreja católica 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 chifres (ORLANDINI, 1968, p. 42-43). O antefixo em formato de Górgona de um *thesauroi* sugere ainda uma função apotropaica das divindades ali honradas, além da presença de cultos ctônicos, 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 Koré (DE MIRO, 1985, p.567). 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 (2006, p. 45) diz que essa área sagrada se situava em um local que permitia fazer dele ponto de encontro das populações do interior que se encaminhavam para a ásty. Mais uma vez temos Deméter e Koré mediando essas transições. As oblações votivas se iniciam na virada do século VII para o VI a.C.

Outros santuários a Deméter na cidade: Casalicchio, extraurbano, fundado no século V a.C., suplantando um santuário indígena (DE MIRO, 1985, p. 570); 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 Camarina, próxima à estrada que ligava essas *póleis* a Acrai, Casmenai e Siracusa (ORLANDINI, 1968, p. 227-240); 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 Camarina, oferecendo um ponto de observação para o interior do território (GENTILI, 1969, p. 17-22, p. 101-102); 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 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.C. (FRASCA, 1997, p. 407-417).

Assim como em Atenas havia diversos sítios suburbanos a Deméter e Koré, o mesmo ocorria em Gela. A região ao redor da ásty da cidade está "guardada" por santuários da deusa, como podemos ver no plano 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.

(12 Cape Soprano Área sacra no interior do perímetro do muro arcaico 1. Santuários da acrópole: A - Athenaion - B - Templo dórico 2. Santuário próximo de Molino Di Pietro MAR MEDITERRÂNEO Área sacra extra-urbana 4. Templo de Carrubazza 5. Templo de Via Fiume 8 Thesmoforion de Bitalemi 6 Santuário próx da Estação Ferroviária 9. Heroon de Antifemos 7. Santuário de Madonna dell'Alemanna 10. Santuário de Predio Sola 8 Bitalemi 11. Área sacra de Vila Iacona GELA 12. Muro de fortificação do século IV a.C. Escala eráfica = 13 Centro Histórico Escala 1: 15.000

Figura 11: Plano de Gela e seus Santuários Próximos

Fonte: 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_fronteira_entre_a_%C3%A1sty_e_a_kh%C3%B3ra_o_santu%C3%A1rio_de_Via_Fiume_em_Gela_Sic%C3%ADlia. Acesso em: 07/08/2020.

7.4.5 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 sículos (VERONESE, 2006, p. 318). 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 I (SAVARINO, 2010/2011, p. 63). 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 Héracles, bem como o espaço sagrado a Deméter, marcado pela presença de megarízein (rituais de câmara), indicando a celebração do festival das Thesmophoria (POLACCO, 1990). Zeus, Deméter, Héracles, Apolo, todos são 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.

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 Siracusa (DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, V. 4,7). 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 cerimônia que é destacada na documentação textual é o afogamento sacrificial de bois em honra a Koré, que teria sido instituído por Héracles. 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 relacionado ao mito desse herói civilizador dório. L. Polacco (1986, p. 154-156) interpreta

esse santuário como aquele no qual os principais cultos da deusa ocorreriam. 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* (DIODORO SÍCULO, *Biblioteca de História*, XIV.105), mas consistia em um posto militar submetido à Siracusa. Existiam 2 santuários a Deméter e Koré ali: o fora da parte murada (santuario vecchio) e o intramuros (santuario nuovo), do século IV a.C. (HINZ, 1998, p. 111-116). 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 Vittoria cremos que se tratava de um Thesmophorion. Essa -Piazza Della Vittoria- é o local proposto por G. Voza (1976-77, p. 558-559) como o santuário a Deméter e Koré erigido por Gélon a fim de celebrar sua vitória sobre os cartagineses,15 uma vez que a cerâmica votiva aponta o século V a.C. como data de fundação. 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 cestos.

Avola é 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 Helenístico (VERONESE, 2006, p. 332). A Grotta Della Chiusazza era, inicialmente, um santuário de caverna indígena que foi abandonado e que com a colonização grega passou a receber oferendas dos helenos do século VI até o I a.C. (VERONESE, 2006, p.336-337). Nos anos 1960 foram realizadas obras a leste da Piazza Archimede, ocasião na qual foram achados diversos artefatos. Entre os itens recuperados estão partes do que foi uma grande

¹⁵ V. Hinz (1998, p. 102-107) sugere cautela nessa consideração, pois a datação de alguns objetos votivos entraria em conflito com a cronologia do governo Deinomênida.

pínax ou métope (BERNABÒ BREA, 1973, p. 79-80; GENTILI, 1973, p. 8) 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 siracusana (SAVARINO, 2010/2011, p. 86, p. 183, p. 260-261) no qual Deméter e Koré desempenhavam importante papel.

A distribuição desses santuários no espaço políade, entendendo *khôra* e *ásty* não como realidades dicotômicas, mas partes constituintes de uma unidade político-religiosa, a cidade-estado, nos faz perceber que, em geral, os santuários estudados apresentam os padrões elencados por S.G. Cole (2001, p.213): 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 rural. Contudo, ressaltamos que em Gela os santuários extraurbanos a Deméter guardam os contatos com gentes desconhecidas, são marcadores da ação da cidade.

S.-M. Cronkite (1997, p. 96) salienta que, apesar de incomuns, santuários a Deméter na asty existiram em cidades como Mitilene, Cranea, Mégara, Pharsala, Phlious e Tebas. Como explicações para a localização dos santuários gregos da Antiguidade, temos: afirmação de 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 deidade. Cole (2001, p. 214-216), 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 sítios a Deméter, por exemplo, se relaciona com montanhas e fontes d'água. Não eram espaços muito amplos e sua monumentalização geralmente era modesta,

com pequenos edifícios e não um grande templo. Elêusis, assim, é uma exceção e segue a linha dos grandes santuários pan-helênicos após a ampliação sofrida no século VI a.C. Os santuários dedicados a Deméter demostram uma resposta ao crescimento urbano nas *póleis* gregas e ao aumento da complexidade e funções dos rituais, produzindo a oportunidade de elaborar cerimônias complexas ligando ásty e chôra.

Vemos isso acontecer em Elêusis: 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. A festa não possuía apenas caráter soteriológico e não estava apartada completamente dos outros cultos atenienses: iniciar-se nos mistérios, mesmo para os xenoi, era também percorrer o território ático 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 (ANDERSON, 2008) 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 Elêusis, Bitalemi, Mollarella e o de Camarina. Muitos dos espaços elencados encontravam-se em áreas de contato entre comunidades: François de Polignac (2001, p. 14) afirma que a valorização de Elêusis, 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. A disputa com Mégara pelo controle de Elêusis e as próprias contendas entre Elêusis e Atenas estão nos mitos, mas entendemos que são provas da dificuldade em promover o synoecismo 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 apoikies 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 Héracles, 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 agui levamos em consideração também o que se situava no Rachi-, através da prática do banquete, parecem enfatizar o pertencimento ao corpo cívico e a observação de valores como a eunomia. 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. ali 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 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 exportação (COLE, 2001, p. 201), mas também em quardar 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* (STALLSMITH, 2008): 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".

"Ótimos Dons": Oferendas Votivas e Cosmo no Culto a Deméter e Koré

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 (fíbulae, 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 para grãos), protomai (pequenas máscaras), likna (bandejas com alimentos), entre outros, que eram produzidos em escala maior, utilizando formas padronizadas, o que barateava a produção e seu preço de venda. As dedicações de caráter individual não se extinguem totalmente: muitos vasos possuem grafites com os nomes das pessoas que os ofertaram. Todavia, vemos um esforço, a partir do século VII a.C., em padronizar o material votivo do culto nos objetos em argila.

Essa padronização 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. 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 econômicas.

O incentivo ao desenvolvimento do comércio, artesanato e grandes festas religiosas (LEFÈVRE, 2013, p. 120) 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: 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 póleis (SGUAITA-MATTI, 1984, p. 47-52). 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 políade e da agricultura em uma época marcada por stasis e crise de identidade política. Deméter se configurou em verdadeiro símbolo político em Gela e os tiranos Deinomênidas se beneficiaram da popularização desse tipo votivo pela Sicília Oriental, criando uma conexão política entre Gela, Siracusa e a deusa, 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, analisamos alguns objetos que pertencem à tipologia tradicional de seu culto e que auxiliam na identificação de seus santuários.

Como essas imagens influenciam na construção desse sentimento de pertencimento por parte dos cultuadores? Como elas expressam essa noção? Para A. Gell (1998), 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 transformação. 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 (2007) utilizando as

noções elaboradas por Gell é, então, iluminadora sobre as possibilidades desse método para o estudo de imagens greco-romanas. Nesse caso, 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 circunstâncias. 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. Não é 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 (2007, p.80) também vê a possibilidade de usá-la considerando uma análise iconográfica. O que deve ser feito, nesse sentido, é considerar a iconografia não como um sistema abstrato, mas como uma complexa e infinita rede na qual os *protótipos* são *agentes*. 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 simbolismo.¹ Em nossa aplicação do método tentamos reconciliar a teoria da agência de Gell com uma visão que dê conta dos significados simbólicos dos objetos votivos que compõem nosso *corpus*.

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

¹ Conferir Gell (1998, p. 6): "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".

exerce sobre encanto sobre o público. A agência interna de um artefato, de uma obra de arte é causada pela transcendência das suas operações e sentimentos:

"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" (Gell, 2005, p. 45-46).

A religião grega se caracterizava pelo "comércio com os deuses" tratado por M. Detienne e G. Sissa. 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, para o estudo de oblações votivas o conceito mais interessante formulado por Gell é o de pessoa distribuída: o artefato ofertado é entendido como uma extensão do fiel, um pedaco 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.

Ofertava-se às deusas de modo a conseguir delas *algo*. Segundo a metodologia de Gell, podemos entender esse *algo* — em nosso ver, 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 objeto (OSBORNE, 2007, p. 185). Vejamos alguns artefatos típicos do culto a Deméter e Koré que manifestavam essa capacidade de agência dos cultuadores e seu esforço por participar do Grande Tempo, construindo uma ideia de mundo ordenado e concatenado, um cosmo.

8.1 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. *Hydriskoi* permaneceram um tipo de oferenda dominante ali até o IV século a.C.

Figura 12: Hydriskos Coríntio



501 (C-61-203)

Fonte: Vide descrição ao lado.

Imagem/Referência: 501/P1. 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.

Datação: Segunda metade do século VI a.C.

Referências: PEMBERTON, Elizabeth G.
Corinth, v. 18, n. 1: The Sanctuary of Demeter
and Kore: the Greek Pottery. Princeton: The
American School of Classical Studies at
Athens, 1989, p. 10-12, P1. 50.

Quanto ao santuário de Cnossos, somos informados que *hydriaphoroi* -estatuetas de moças carregado *hydriai*- começam a ser oferecidas a partir do século V a.C. Elas aparecem em santuários primeiramente na Ásia Menor, segundo G.S. Merker

(2000, p.118), entre 490 e 450 a.C., sendo os exemplares mais antigos os de lasos. Tanto em Corinto quanto em Creta esse tipo de representação circulava e é nessa época que a ilha começa a apresentar consumo de objetos votivos depois do *gap* arcaico dos séculos VII e VI a.C. No *Eleusinion* Urbano em Atenas o principal vaso para água são ânforas (PEMBERTON, 1989, p.9).

Figura 13: Hydriaphoros cretense



Imagem: 62/P1.39.

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, P1.39.

Fonte: Vide descrição ao lado.

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 fiéis ao dedicar miniaturas de vasos de carregar água (*hydriskoi*) e estatuetas representando moças carregando *hydriai* (*hydrophoroi*). Sendo as mulheres as principais frequentadoras dos santuários a Deméter e Koré, essas oferendas demarcavam seu trabalho dentro do *oîkos*, sua circulação no espaço público, ao mesmo tempo em que explicitavam a necessidade de controle de forças naturais, aquele elemento liminar do qual falamos anteriormente.

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 rituais. L. Thommem (2014, p. 29-33) coloca a agricultura como uma "violação da natureza" e essa violência deve ser. defende, reparada através do culto a Deméter. 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".2 Haveria, na filosofia do arcaísmo até Platão (Górgias, 483c-d) a ideia de uma natureza na qual a lei do mais forte é a que prevalece. Para esse último, através da cultura (nomos) e do trabalho técnico (techné) o homem intervém na natureza. Já em Aristóteles (*Política*, 1254b-1256b) 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 natural. Deméter, assim, também está em liminaridade. Ela é a deusa dessa natureza dual, terrível e benéfica, desse mundo 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

² HERÁCLITO, D/K 112 = frg. Essa ideia também está presente em Hesíodo, segundo Platão (*República*, 331c).

deusa é considerada junto a Poseidon e a Ártemis (DIETRICH, 1962, p.129-135). Contudo, essa Deméter furiosa, após se lavar se transforma em Deméter *Lousia*, *banhada*, purificada de sua raiva (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, VIII.25.3-7). A água permite a transição ou o retorno para um outro estágio.

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" (v.293); Andrômaca em As Troianas diz que se manteve em casa e nunca entreteve a fala sofisticada feminina, mantendo "língua silenciosa e olhos pacíficos" (v.645-656). Esse reforço constante da literatura ateniense mostra que há um esforço por controlar a mulher, domesticá-la para que ela possa ser dócil como a terra arada é para o plantio. Bem como a terra selvagem pode conter frutos venenosos, uma mulher que não esteja sob os olhos vigilantes do elemento tido como "civilizado" -o masculino- representa um perigo ao corpo social. Era necessário manter um controle rígido da sexualidade feminina a fim de garantir a reprodução legítima do corpo social (REDFIELD, 2003, p. 35): "O casamento, ao contrário, podia dar ao homem algo que nenhuma concubina poderia: filhos legítimos [...]".

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 habitavam a hinterlândia (SCHEIDEL, 1995, p. 202-207). 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. Essas atividades eram momentos de interação com as vizinhas (LESSA, 2004) 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 helênica: tem a possibilidade de carregar outra pessoa dentro de si por nove meses. A água colhida pelas mulheres, nesse sentido, funciona como *libação*:³ 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 (2003, p. 26) explica a questão da seguinte maneira: "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 cívica".

Hydriai e a ânforas 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, reconhecese 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 Deméter reforçam essa ideia: é preciso de água para a purificação ritual, para a agricultura, para a manutenção da casa, para a sobrevivência da cidade. Mas há que se controlar essa força, 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.

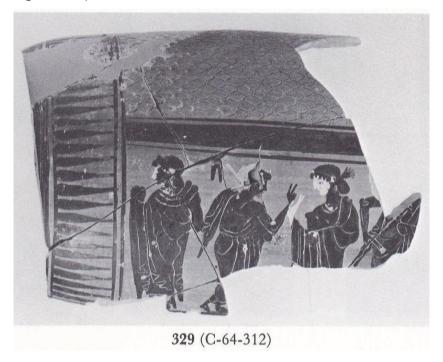
8.2 ARTIGOS PARA TECELAGEM

No santuário de Acrocorinto havia um *epinetron* decorado com uma cena de figuras negras de origem ática do século V a.C. Apesar de muitos pesos para tecelagem terem sido recuperados

³ De acordo com W. Burkert (1993, p. 157-158), 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".

nas escavações do *Eleusinion* urbano em Atenas, os mesmos não foram inseridos no catálogo elaborado pelos arqueólogos. O interessante é notar que esses pesos foram achados nos estratos correspondentes ao VI século a.C. (MILES, 1998, p. 16-18) o que corrobora o ideário do feminino como mediador da ordem.





Fonte: Vide descrição abaixo.

Imagem: 329/P1.36.

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, p1.36.

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 (2005, p. 4), 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 uma harmonia ou unidade particular sobre elementos desordenados ou díspares". Lisístrata (v.574-585) utiliza a tecelagem como metáfora para demonstrar como se pode atingir ordem na cidade. O tecer de Penélope faz com que ela evite uma situação que não deseja: ter que escolher um novo marido. É ainda um complemento às habilidades do esposo: assim como ele é polimethis (astuto), politropos (de muitos ardis), ela é por sua vez, sensata (ekhephron) e prudente (periphron) (HOMERO, Odisseia, I.1, II.173, IV.111, XIX.325-326). 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 (1993, p. 69-70) chama a atenção para a poesia arcaica, na qual a arte de tecer é equivalente a enganar, como é o caso de Penélope. Em Homero, as technai são sempre comparadas a um truque, uma mentira: Hefestos cria uma rede de metal (ou seja, ele "tece") para pegar em flagrante Ares e Afrodite (Odisseia, VIII.271-366); Athená, a deusa fiandeira, se disfarça para "enredar" Heitor e convencê-lo a enfrentar Aquiles (*Ilíada*, XXII.225-299); o cavalo de Tróia é um grande embuste (Odisseia, VIII.494-495) e Hermes é um deus que prega trugues e mente de forma descarada (Hino Homerico IV: a Hermes). 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. A mentira também é criação e Pandora, a primeira mulher, é fruto da colaboração de vários deuses, especialmente de Athená, Hefestos, Hermes e Afrodite (HESÍODO, Os Trabalhos e os Dias, v. 60-105). Nomeamos a sociedade como "tecido social", formada de diversas partes e que também é uma *comunidade imaginada*. Platão compara, no *Político* (279a – 283a), a *episteme* do homem público à tecelagem.

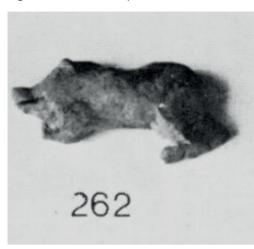
Tecer é unir elementos de forma ordenada a fim de elaborar um produto coerente. A mulher, nesse sentido, não é apenas uma mediadora religiosa: lembremos dos casamentos dos tiranos, no qual a ela é um fator político importante, uma vez que sua posição era relevante para a continuidade social. A mulher também representava, diz C. Jacqmin (2010, p. 20-21), o respeito dos gregos pela tradição. Ela é instrumento de mediação política.

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" (ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, 1669b) — 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* (ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, 1169b).

8.3 PORCO E MOÇA COM LEITÃO

Esse tipo votivo representa a força que o culto a Deméter e Koré possuía em Gela e, também, 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. Squaitamatti (1984) estudou detidamente as estatuetas votivas desse tipo, chegando à conclusão de que ele se originou em Gela, onde as 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 meio de promover o culto a Deméter e Koré e, portanto, se propagandearem como figuras políticas de prestígio pela Sicília dada sua ligação com as duas deusas. Se no século V a.C. esse tipo votivo 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 modelo votivo foram encontradas.

Figura 15: Miniatura de porco cretense



Fonte: Vide descrição ao lado.

Imagem: 262/P1.65

Localidade: Cnossos, Creta

Fabricação: Cnossos. O objeto

foi moldado à mão **Material:** Terracota

Contexto: K.11. Período Arcaico Número de Catalogação: N. I. 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, P1.65.

Os antigos gregos associavam o porco à fertilidade: E. Bevan (1985, p. 67-73) 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 Poseidon, o que nos lembra a demarcação de espaços liminares. Há também o fato da palavra choiros (leitão) ser uma "gíria" para a genitália feminina (ARISTÓFANES, A Paz, v.374; Arcanenses, v.781-782). O porco era o animal para sacrifício mais barato e o mais fácil de se criar em grandes quantidades. W. Burkert (1983, p. 256-261) 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 virgem, 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 alimento, Koré retorna para sua mãe e uma moça quando se casa "morre" para sua antiga vida e se torna parte de uma nova oikia. O cabelo solto e o fato de estarem portando um leitão faz desse tipo votivo a representação de uma jovem noiva.

Figura 16: Estatueta de Moça com Leitão



lmagem: T1

Localidade: Gela, Sicilia

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 das la coroplathie géléenne: étude typologique. Mainz:

Verlag, 1984, p. 65-68, P1.1

Fonte: Ver descrição ao lado.

Mas como essa imagem demonstra uma identidade de estabilidade e ordem? Koré tencionava, segundo Diodoro Sículo (*Biblioteca de História*, V.3.4), se tornar uma virgem eterna como Ártemis e Athená. 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.

8.4 KOUROTROPHOS: MULHER COM CRIANÇA

Em Corinto esse tipo de figura votiva não apresenta um padrão fixo, ao contrário do que ocorreu na Sicília, onde esse tipo de estatueta é abundante. Vários arqueólogos notam ainda que a figuração de tipo *kourothrophos* exerce influência até hoje na Sicília, especialmente nas representações da Virgem Maria com o Menino Jesus (BERTESAGO, 2009, p. 53-70).

Figura 17: Kourothrophoi Siciliotas



Fonte: Ver descrição abaixo.

lmagem: ?

Localidade: Gela, Sicilia.

Fabricação: Gela Material: Terracota.

Contexto: Encontradas no Thesmophorion de Bitalemi, Gela.

Número de Catalogação: N. I.

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.

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* (v.164-254) e, segundo os coríntios, criou Ortópolis para Plemneu, rei de Sicione (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, II.5.8). 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 era alcançada após ela ter uma criança, de preferência um menino. N. Demand (2004, p.17) diz que apenas assim ela passava a ser reconhecida como *gyné*, uma esposa completa. J-N. Corvisier (1985, p.161-165) estipula que cerca de 10% da população feminina da Grécia Antiga era estéril, contra 3% da masculina. Em Epidauro, diz ele, 15.38% dos pedidos feitos no santuário de Asclépio eram apelos para cura de infertilidade. 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 filhos (HERÓDOTO, Histórias, V. 92). O Corpus Hippocraticum traz em si relatos de testes de fertilidade para mulheres. bem como remédios para a solução de infertilidade (HIPÓCRA-TES, Sobre as Doenças das Mulheres, passim; Sobre a Esterilidade das Mulheres, 8.414). Aristóteles também contempla as causas da infertilidade em *Da Geração dos Animais* (728a). 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 homem.

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 (1990, p. 83), cerca de 30 a 40% das crianças morriam em seu primeiro ano de vida na Atenas clássica. 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 revelava 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.

8.5 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 ensinar a agricultura à humanidade. Ele 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.

Figura 18: Grande Relevo de Elêusis



Fonte: Ver descrição ao lado.

lmagem: 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.

Estava, cremos, direta ou indiretamente envolvido com a propaganda ateniense dos Mistérios. Tenha sido doação individual, de um grupo ou talhado a mando da administração do santuário ou dos órgãos políticos da cidade, o relevo 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": caberia às demais póleis reconhecer a primazia de Atenas como agente de ordem no mundo heleno e como o seu elemento mais puro, uma vez que eram autóctones e genenes no imaginário do século V a.C. Os Psistrátidas, ao mudarem as configurações do santuário e estimularem outros gregos a participarem nas cerimônias no Período Arcaico, 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.

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 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 as deusas 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.

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

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. 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. Questiona-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 Grécia arcaica e clássica não se via como apartada dos micênicos, mas sim como sua descendente. 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 antiquidade, cujas origens estavam num passado glorioso e remoto do qual eles deveriam se orgulhar. 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 as outras. Notória exceção é Creta, que parece ter se fechado em si mesma até o século V a.C. a fim de manter a estabilidade do seu corpo social. 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 dessas *staseis* 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. Esses últimos tentam 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 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".

Temos uma população campesina que nos séculos VII e VI a.C. não se vê representada no espaço público. 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. Uma das ações tomadas para isso é tornar a identidade do camponês presente no espaço público, levando para a àsty 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.

O discurso de Alcibíades por ocasião das negociações da Expedição à Sicília em 415-413 a.C. mostra o amadurecimento dessa identidade: os atenienses são ordeiros e superiores, pois sempre habitaram seu território: *autóctones*, 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.

Ambas, Atenas e 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 guerrearem entre si, atingindo uma instabilidade política em grande escala. A Grécia das cidades 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

A. DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

AESCHYLUS. **Aeschylus.** Trad.: SOMMESRSTEIN, H. A. Cambridge: Harvard University Press, 2009. v. I-II.

ANDOCIDES. *In:* **Minor Attic Orators, Volume I:** Antiphon. Andocides. Trad.: MAIDMENT, K. J. Cambridge: Loeb Classical Library, 1941.

APOLLODORUS. **The Library of Greek Mythology**. Trad.: HARD, R. 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: https://moodle.ead. ufvjm.edu.br/pluginfile.php/126606/mod_resource/content/1/POESIA.GREGA.pdf Acesso em: 15 fev. 2018.

ARISTOPHANES. **V Volumes**. Trad.: HENDERSON, J. Cambridge: Loeb Classical Library, 1998-2008.

ARISTÓTELES. Política. Trad.: CHAVES, N. S. Bauru: Edipro, 2009.

ARISTOTLE. **The Complete Works of Aristotle**. Ed.: BARNES, Barnes. Princeton: Princeton University Press, 2014.

ATHENAEUS OF NAUCRATIS. **The Deipnosophists**. Trad.: YONGE, C. D. Disponível em: http://www.attalus.org/old/athenaeus.html Acesso em: 08 jan. 2018.

BAQUÍLIDES. **Odes e Fragmentos**. Trad.: JESUS, C. A. M. de. Coimbra: Annablume/Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

CICERO. **The Verrine Orations**. v. I-II. Trad. L.H.G. Greenwood. Cambridge: Loeb Classical Library, 1935.

CICERO. **On the Republic**. On the Laws. Trad.: KEYES, C. W. Cambridge: Loeb Classical Library, 1928.

DEMOSTHÈNE. **Plaidoyers Civils**. Trad.: GERNET, L. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

DEMOSTHENES. **Private Orations**. Trad.: MURRAY, A. T. Cambridge: Harvard University Press, 1939.

DIODORUS SICULUS. **Library of History**. Trad.: OLDFATHER, C. H. Cambridge: Loeb Classical Library, 1954. v. I-II.

DIOGENES LAËRTIUS. **Lives of Eminent Philosophers**. Trad.: HICKS, R. D. Cambridge: Harvard University Press, 1925. v. I-II.

DIONYSUS OF HALICARNASSUS. **Roman Antiquities**. Trad.: CARY, E. Cambridge: Harvard University Press, 1937-1985. v. I-II.

EURIPIDES. **Bacchae**. Iphigenia at Aulis. Rhesus. Trad.: KOVACS, D. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

EURIPIDES . **Trojan Women**. Iphigenia among Taurians. Ion. Trad.: KOVACS, D. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

HERÁCLITO. **Fragmentos Contextualizados**. Trad.: COSTA, A. São Paulo: Odysseus, 2012.

HERÓDOTO. **Histórias**. Trad.: SILVA, M. A. de O. Bauru: Edipro, 2015-2016. Livros I-III.

HERODOTUS. **The Persian Wars.** Trad.: GODLEYS, A. D. Cambridge: Harvard University Press, 1920. v. I-IV.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias.** Trad.: MANTOVANELI, L. O. São Paulo: Odysseus, 2011.

HESÍODO. Teogonia. Trad.: WERNER, C. São Paulo: Hedra, 2013.

HIPPOCRATES. **Hipoccrates.** Trad.: POTTER, P. Cambridge: Harvard University Press, 2012. vol. X.

HOMERO. Odisseia. Trad.: LOURENÇO, F. Lisboa: Cotovia, 2010.

HOMERO . **Hino Homérico a Deméter**. Trad.: SERRA, O. São Paulo: Odysseus, 2009.

HOMERO . Ilíada. Trad.: LOURENÇO, F. Lisboa: Cotovia, 2005.

HOMERO . **Hinos Homéricos**. Trad.: GRAMACHO, J. Brasília: UnB, 2003.

ISOCRATES. **Volumes I-III**. Tradução: G. Norlin. Cambridge: Harvard University Press, 1928-1945.

LUCIAN. **Volumes IV e VII**. Tradução: M.D. Macleod, A.M. Harmon. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

LYCURGUS. *In*: Attic Minor Orators, v. II: Lycurgus. Dinarchus. Demades. Hyperides. Trad. J.O. Burtt. Cambridge: Harvard University Press, 1954.

LYSIAS. **Lysias.** Trad. W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1930.

NICOLAS DE DAMAS. **Histoires**. Recueil de Coutumes. Vie d'Auguste. Autobiographie. Trad. E. Parmentier, F.P. Barone. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

PAUSANIAS. **Description of Greece**. Tradução W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes. Cambridge: Harvard University Press, 1918.

PINDAR. **Olympian Odes**; Pythian Odes. Trad. W.H. Race. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

PÍNDARO. **As Odes Olímpicas de Píndaro**. Trad. G. Onelley e S. Peçanha. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2016.

PLATÃO. Banquete, Fédon, Sofista e Político. Trad. De J. C. de Souza, J. Paleikat, J. C. Costa. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PLATÃO . **República.** Trad. De A. L. A. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

PLATO. **Plato in Twelve Volumes**. Trad. de P. Shorey, R. G Bury, W. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

PLUTARCH. **Lives**. Tradução: B. Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1914-1918. vol. I, II, VI.

PLUTARCH . **Moralia**. Cambridge: Harvard University Press, 1927-1961. v. I-X.

POLYBIUS. **The Histories**. Trad. de W. R. Paton. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

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. de D. A. Campbell. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

SEMONIDES. *In*: **Greek lambic 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**. Trad. H. Lloyd-Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1994. v. I-II.

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.

SÓLON . *In*: LEWIS, J. D. **Solon the Thinker**: Political Thought in Archaic Athens. Londres: Duckworth, 2006.

STRABO. **Geography**. Trad. H.L. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1932.

TEÓGNIS. *In*: ONELLEY, G. B. **A Ideologia Aristocrática nos Theognidea**. Niterói: Eduff, 2009.

TIRTEU. *In*: BRUNHARA, R. **As Elegias de Tirteu**: Poesia e Performance na Esparta Arcaica. São Paulo: Humanitas, 2014.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso.** Trad. de R. M. R. Fernandes, M. G. P. Granwher. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2013.

XENÓFANES. *In*: SANTORO, F. **Filósofos Épicos 1**: Parmênides e Xenófanes. Fragmentos. Rio de Janeiro: Hexis, 2011.

XENOPHON. **Hiero**. Agesilaus. Constitution of the Lacedaemonians. Ways and Means. Cavalry Commander. Art of Horsemanship. On Hunting. Constitution of the Athenians. Trad. de E. C. Marchand. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

B. DOCUMENTAÇÃO ARQUEOLÓGICA

ADAMESTEANU, D.; ORLANDINI, P. Gela – Ritrovimenti Vari, NSc, 1956.

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 Antheniensis Regni Sueciae, 4). Stockholm: Paul Forlag Astroms, 2002.

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.

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.

BEVAN, E. Representations of Animals in Sanctuaries of Artemis and of Other Olympean Deities. Tese de Doutorado (PhD). Edimburgo: University of Edinburgh 1985.

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.

BERNABÓ BREA, L. Pantalica. *In*: PELAGATTI, P.; VOZA, G. (Orgs.). **Archeologia Nella Sicilia Sud-orientale.** Nápoles: Centre Jean Bérard, 1973.

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.

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.

COSMOPOULOS, M. Cult, Continuity, and Social Memory: Mycenaenan Eleusis and the Transition to the Early Iron Age, **AJA**, 118, n. 3, 2014, p. 401-427.

COSMOPOULOS, M. Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

COSMOPOULOS, M. The Sanctuary of Demeter at Eleusis: The Bronze Age. Atenas: Archaeological Society at Athens, 2014. Volume I.

COULIÉ, A. La Céramique Grecque aux Époques Géométrique et Orientalisante. Volume I: XIe-VIe Siècle av. J.-C. Paris: Picard & Epona, 2013.

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.

DARCQUE, P. Les Vestiges Mycéniens Découverts sous le Telestérion, **BCH**, 105, 1981, p. 593-605.

DE MIRO, E. Topografia Archeologica. *In*: CARRATELLI, G. P. (Org.). **Sikanie**: Storia e Civiltà della Sicilia Greca. Milão: Credito Italiano Edizione, 1985.

FOWLER, H. N. Corinth and the Corinthia. *In*: FOWLER, H.N.; STILLWELL, R. (Eds.) **Corinth**, v. 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.

GALANAKIS, Y. Perati in Attica. *In*: **The Encyclopedia of Ancient History**. Disponível em: http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444338386.wbeah02144/full. Acessado em 17 nov. 2017.

GENTILI, G.V. Piazza Armerina (Enna). Le Anonime Città di Montagna di Marzo e Monte Navone. Testimonianze Archeologique, **NSc**, 1969.

GENTILI, G.V. Incunaboli Coroplastici di Stili Ionico dalla Nesos Siracusana i Loro Inquadramento nella Scuola Plastica Arcaica di Syrakosai, *BdA*, V, 1973, p.3-8.

HINZ, V. Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia. Wiesbaden: Reichert, 1998.

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 Neolitic and the Bronze Ages. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1971.

KOUROUNIOTES, K. **Eleusis:** a Guide to the Excavations and the Museum. Atenas: Archaeological Society at Athens, 1936.

KRON, U. Frauenfeste in Demeterheiligtumern: Das Thesmophorion von Bitalemi. Eine archaeologische Fallstudie, **AA**, 4, 1992, p. 609-650.

LAVEZZI, J.C. Corinth Before the Myceneans. *In*: BOOKIDIS, N.; WILLIANS II, C.K. **Corinth**, XX: Corinth, the Centenary: 1896-1996. Athens: The American School of Classical Studies at Athens, 2003.

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) – Instutute of Archaeology, University College London, 1987.

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.

MERSCH, A. Urbanization of The Attic Countryside From The Late 8th Century to the 6th Century BC. *In*: ANDERSEN *et al.* (Eds.)

Urbanization in the Mediterranean in the 9th to 6th Centuries BC. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1997.

MERTENS, D. Città e Monumenti dei Greci d'Occidente: Dalla Colonizzazione alla Crisi del V Secolo a.C. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2006.

MILES, M. M. **The Athenian Agora**, v. XXXI: The City Eleusinion. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1998.

ORLANDINI, P. Gela: Topografia dei santuari e documentazione archeologica dei culti., **RIA**, 15, 1968, p. 20-66.

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.

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.

POPE, M. Cretan Axe-Heads with Linear A Inscriptions, **The Annual of the British School at Athens**, 1956, p. 132-135.

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 i Cultura di una Città Antica. 2010/2011. 689f. Tese (Doutorado em Arqueologia), Università Degli Studi di Roma "La Sapienza", Roma, 2010/2011. v. I-II.

SGUAITAMATTI, M. L'Offrante de Porcelet das la Coroplathie Géléenne: Étude Typologique. Mainz: Verlag, 1984.

THOMPSON, H.A.; WYCHERLEY, R. E. **The Athenian Agora**, v. XIV: The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient

City Center. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1972.

VERONESE, F. **Lo Spazio e la Dimensione del Sacro**: Santuari Greci e Territorio nella Sicilia Arcaica. Pádua: Esedra, 2006.

VOZA, G. L'attività della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Orientale, **Kokalos**, XXII-XXIII, II, 1976-77.

C. OBRAS GERAIS

AL-MAINI, D. The Political Cosmology of the Homeric Hymn to Demeter, **JIES**, n. 37, 2009. p. 89-114.

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companh ia das Letras, 2008.

ANDERSON, G. Before *Turannoi* Were Tyrants: Rethinking a Chapter of Early Greek History, **ClAnt**, v. 24, n. 2, 2005, p. 173-222.

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.

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 lorque: Harper Torchbooks, 1963.

ANTONACCIO, C. Networking the Middle Ground? The Greek Diaspora Tenth to Fifth Century BC, **ARC**, v. 28, n. 1, 2013, p.237-251.

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

ASHERI, D. **Distribuzioni di Terre nell'Antica Grecia**. Turim: Memorie del l'Academia delle Scienze, 1966.

AUBET, M. E. **The Phoenicians and the West:** Politics, Colonies, and Trade. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

BALL, T. **Reappraising Political Theory**: Revisionist Studies in the History of Political Thought. Oxford: Claredon Press, 1995.

BALOT, R.K. Greek Political Thought. Londres: Blackwell, 2006.

BERGER, S. Revolution and Society in Greek Sicily and Southern Italy. Stuttgart: Franz Steiner Verger, 1992.

BERTRAND, J. -M. Cités et Royaumes du Monde Grec: Espace et Politique. Paris: Hachette, 1992.

BHABHA, H. (Ed.). Nation and Narration. Londres: Routledge, 1990.

BOESCHE, R. **Theories of Tyranny From Plato to Arendt**. University Park: The Pennsylvania State University, 1996.

BOARDMAN, J. **Greeks Overseas:** Their Earlier Colonies and Trade. Londres: Thames & Hudson, 1999.

BOARDMAN, J. Herakles, Peisistratos and Sons, **Revue Archéologique**, n. 1, 1972, p. 57-72.

BONANNO, D. **Hierone, il Dinomenide. Storia e Rappresentazione**. Pisa, Roma: Fabrizio Serra Editore, 2010.

BRAUDEL, F. **Memory and the Mediterranean**. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 2001.

BRONEER, O. The Thesmophorion in Athens, **Hesperia**, n. 11, 1942, p. 250-274.

BUDIN, S. L. The **Ancient Greeks**: New Perspectives. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004.

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 Towsend Vermule. Austin: The University of Texas Press, 1998.

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.

BURKERT, W. **Religião Grega na Época Clássica e Arcaica**. Lisboa: Fudação Calouste Gulbekian, 1993.

BURKERT, W. **Homo Necans:** The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth. Berkeley: University of California Press, 1983.

BURKERT, W. **Structure and History in Greek Mythology and Ritual**. Berkeley: University of California Press, 1982.

CAIRNS, D. L. Hybris, Dishonour, and Thinking Big, **JHS**, v. 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.

CARTLEDGE, P. Ancient Greek Political Thought in Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 2009a.

CARTLEDGE, P. **Ancient Greece**: A History in Eleven Cities. Oxford: Oxford University Press, 2009b.

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.

CASTELLS, M. The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture. Oxford: Wiley-Blackwell, 1996. vol. I.

CASTORIADIS, C. **Sobre o Político de Platão**. São Paulo: Loyola, 2004.

CAVANAUGH, M. B. **Eleusis and Athens:** Documents in Finance, Religion and Politics in the Fifth Century B.C. Atlanta: Scholars Press, 1996.

CEFAÏ, 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.

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**. Tome I. Paris: Klincksieck, 1968.

CHLUP, R. The Semantics of Fertility: Levels of Meaning in the **Thesmophoria Kernos**, n. 20, 2007, p. 69-95.

COLDSTREAM, N. **Geometric Greece:** 900-700 BC. Londres: Routledge, 2003.

COLE, S. G. 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: Claredon Press, 2001.

CLINTON, K. The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis. *In*: MARINATOS, N. & HÄGG, R. (Eds.) **Greek Sanctuaries:** New Approaches. London: Routledge, 2005.

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.

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 Tiranias 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.

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 Societé en Grèce Ancienne**. Paris: Economica, 1985.

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

COULANGES, F. A Cidade Antiga. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

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.

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.

DEMAND, N. **Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004.

DE POLIGNAC, F. Mediation, Competition, and Sovereignty: The Evolution of Rutal Sanctuaries in Geometric Greece. *In*: ALCOCK.

S. E. & OSBORNE, R. **Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece**. Oxford: Claredon Press, 2001.

DE POLIGNAC, F . La Naissance de la Cité Grecque. Paris: La Découverte, 1996.

DETIENNE, M. **The Gardens of Adonis**: *Spices in Greek Mythology*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

DETIENNE, M. Os deuses no prazer da cidade. *In*: SISSA, G.; DETIENNE, M. **Os Deuses Gregos.** São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

DEWALD, C. Form and Content: The Question of Tyranny in Herodotus. *In*: MORGAN, K. A. **Popular Tyranny**. Austin: University of Texas Press, 2003.

DILLON, M. **Omens and Oracles:** Divination in Ancient Greece. Abingdon: Routledge, 2017.

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.

DUNBABIN, T.J.The Early History of Corinth, JHS, 68, 1948, p.59-69.

DUPLOY, A. **Le Prestige des Élites**: 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.

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.

EVANS, Richard. **Ancient Syracuse:** From Foundation to Fourth Century BC. Londres: Routledge, 2016.

FIGUEIRA, T.; NAGY, G. (Eds.). **Theognis of Megara**: Poetry and the Polis. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985.

FINLEY, M. I. **Politics in the Ancient World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FINLEY, M. I. La Sicile Antique: des Origines à l'Époque Byzantine. Paris: Macula, 1997.

FINLEY, M. I. **Ancient History:** Evidence and Models. Nova Iorque: Viking Press, 1986.

FINLEY, M. I . **Uso e abuso da História**. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

FINLEY, M. I. O Mundo de Ulisses. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

FINLEY, M. I . **Early Greece:** The Bronze and Archaic Ages. Nova lorque: W. W. Norton & Company, 1970.

FISCHER-HANSEN, T.; NIELSEN, T.H. & AMPOLO, C. Sikelia. *In*: HANSEN. M. H.; NIELSEN, T.H. (Ed.). *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

FOLEY, H.P. Preface and Acknowledgments. *In*: HOMER. **The Homeric Hymn to Demeter**. Princeton: Princeton University Press, 1994a.

FOLEY, H.P. Background: The Eleusinian Mysteries and Women's Rites for Demeter. *In*: HOMER. **The Homeric Hymn to Demeter.** Princeton: Princeton University Press, 1994b.

FOLEY, H.P. Interpretative Essay on the Homeric Hymn to Demeter. *In*: HOMER. **The Homeric Hymn to Demeter**. Princeton: Princeton University Press, 1994c.

FORDSYKE, S. **Exile**, **Ostracism**, **and Democracy**: The Politics of Expulsion in Ancient Greece. Princeton: Princeton University Press, 2005.

FORDSYKE, S. Athenian Democratic Ideology and Herodotus *Histories*, *AJP*, vol.122, n.3, 2001, p.329-358.

FORNIS, C. Estabilidad y Conflicto Civil en la Guerra del **Peloponeso**. Oxford: Archaeopress, 1999.

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.

GABRIELSEN, V. Brotherhoods of Faith and Provident Planning: The Non-Public Associations of the Greek World, *MHR*, 22, 2007, p.183-210.

GAGARIN, M. "The Unity of Greek Law" *In*: GAGARIN, M. & COHEN, D. **The Cambridge Companion to Greek Ancient Greek Law.** Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

GAGARIN, M . **Early Greek Law**. Berkeley: University of California Press, 1989.

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

GELL, A. "A Tecnologia do Encanto e o Encanto da Tecnologia", **Concinnitas**, Rio de Janeiro, ano 6, v. I, n. 8, 2005, p.40-63.

GELL, A. **Art and Agency:** an Anthropological Theory. Oxford: Claredon Press, 1998.

GERNET, L. Recherches sur le Développement de la Pensée Juridique en Grèce Ancienne. Paris: Albin Michel, 2001.

GERNET, L. Mariages des Tyrans. *In*: GERNET, L. **Droit et Institutions en Grèce Antique**. Paris: Flammarion, 1982.

GIESECKE, A. L. **The Epic City.** Urbanism, Utopia and the Garden in Ancient Greece and Rome. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

GLUCKMAN, M. **Order and Rebellion in Tribal Africa**. Londres: Routledge, 2004.

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.

GRANT, M. **The Rise of the Greeks**. Londres: Weidenfeld & Nicholson, 1987.

GRAS, M. La Méditerranée Archaïque. Paris: Armand Colin, 1995.

GRIMAL, P. Mitologia Grega. Porto Alegre: LP&M, 2013.

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

HALL, E. Introducing the Ancient Greeks: From Bronze Age Seafarers to Navigators of Western Mind. Nova lorque: W. W. Norton, 2014.

HALL, J. M. A History of the Archaic Greek World, ca.1200-479 BCE. Londres: Blackwell, 2007.

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

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

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

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.

HANSEN, M. H. **Polis:** an Introduction to the Ancient Greek City-State. Oxford: Oxford University Press, 2008 (2006).

HANSEN, M. H. Introduction. *In*: HANSEN. M.H.; NIELSEN, T.H. (Ed.). **An Inventory of Archaic and Classical Poleis**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

HANSEN, M. H. A Comparative Study of Thirty City-state Cultures: An Investigation Conducted by The Copenhagen Polis Centre. Copenhaguen: Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2000.

HANSEN, M. H. La Démocratie Athénienne a l'Époque de Démosthène. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

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.

HARRIS, W. V. (Ed.). **Rethinking the Mediterranean**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

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

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.

HORDEN, P.; PURCELL, N. **The Corrupting Sea:** a Study of Mediterranean History. Oxford: Blackwell, 2000.

HORNBLOWER, S. **The Greek World**: 479-323 B.C. Londres: Routledge, 2011.

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?menuld=181. Acessado em: 01 fev. 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.

KALLET, L. Demos Tyrannos: Wealth, Power and Economic Patronage. *In*: MORGAN, K. A. (Org.). **Popular Tyranny.** Austin: University of Texas Press, 2003.

KESTEMAN, J. P. Les Ancêtres de Gélon, **L'Antiquité Classique**, 39, fasc.2, 1970, p.395-413.

KINDT, J. **Rethinking Greek Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

KLOSKO, G. **The Development of Plato's Political Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

KOIV, M. Ancient Tradition and Early Greek History: The Origins of States in Early-Archaic Sparta, Argos and Corinth. Tallin: Avita, 2003.

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.

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. **Fame, Money, and Power:** the Rise of Pesistratos and "Democratic" Tyranny in Athens. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004.

LAZARIDIS, N. Greek Wisdom Literature. *In*: **The Literary Encyclopedia**. Disponível em: http://www.litencyc.com/php/stopics.php?rec=true&UID=5546. Acesso em: 10 jan. 2018.

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

LE GOFF, J. História e Memória. Campinas: Unicamp, 2013.

LEIGHTON, R. **Sicily Before History**. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

LÉVY, E. Basileus et Turannos chez Hérodote, **Ktema**, 18, 1993, p. 89-98.

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

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, S. "Periander of Corinth" (2012) *In*: **The Encyclopedia of Ancient History**. Disponível em: http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444338386.wbeah04246/abstract. Acesso em: 02 dez. 2017.

LEWIS, S. **Greek Tyranny**. Exeter: Bristol Phoenix Press, 2009.

LEWIS, S. Introduction. *In*: LEWIS, S. **Ancient Tyranny**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2006.

LESSA, F. S. O Feminino em Atenas. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

LIDDLE, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Oxford University Press, 1958.

LOMBARDO, M. Greek Colonization: Small and Large Islands, **MHR**, 27, n. 1, 2012, p. 73-85.

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, B. Magic, Science and Religion and Other Essays. Prospect Hights: Waveland Press, 1992.

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

MALKIN, I. Delphoi and the founding of social order in archaic Greece, **Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens**, v. 4, n. 1, 1989, p. 129-153.

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

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.

MCGLEW, J. **Tyranny and Political Culture in Ancient Greece**. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

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.

MEYER, S. S. Platão e a Lei. *In*: BENSON, H. H. (Ed.). **Platão**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

MITCHELL, L. The Heroic Rulers of Archaic and Classical Greece. Londres: Bloomsbury, 2013.

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

MITCHELL, 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. 409-420.

MORAKIS, A. The Gamoroi and the History of Archaic Syracuse: a New Examination, **StAnt**, 13, 2015, p. 33-50.

MORALES, F. A. **A Democracia Ateniense pelo Avesso:** os Metecos e a Política nos Discursos de Lísias. São Paulo: Edusp, 2014.

MORGAN, C. **Early Greek States Beyond the Polis**. Londres: Routledge, 2003a.

MORGAN, C. Ethne in the Peloponnese and Central Greece. *In*: DEGER-JALKOTZY, S.; LEMOS, I.S. (Eds.). **Ancient Greece**: from the Mycenaenan Palaces to the Age of Homer. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2006.

MORGAN, K.A. Pindar and the Construction of Syracusan Monarchy in the Fifth Century B.C. Oxford: Oxford University Press, 2015.

MORGAN, K.A. Introduction. *In*: MORGAN, K. A. (Org.). **Popular Tyranny**. Austin: University of Texas Press, 2003b.

MORGAN, K.A. The Tyranny of the Audience in Plato and Isocrates. *In*: MORGAN, K. A. (Org.). **Popular Tyranny**. Austin: University of Texas Press, 2003c.

MORRIS, I. Mediterranization, MHR, 18, n. 2, 2003a, p.30-55.

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.

MORRIS, I. The Art of Citzenship. In: LANGDON, S. New Light on a

Dark Age: Exploring the Culture of Geometric Greece. Columbia: University of Missouri Press, 1997.

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

MORRIS, S.P. Imaginary Kings: Alternatives to Monarchy in Early Greece. *In*: MORGAN, K. A. (Org.). **Popular Tyranny**. Austin: University of Texas Press, 2003b.

MOSSÉ, C. **Regards sur la Démocratie Athénienne.** Paris: Perrin, 2013.

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

MOSSÉ, C. La Tyrannie dans la Grèce Antique. Paris: PUF, 1969.

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.

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.

NAIDEN, F.S. **Ancient Supplication**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

NAILS, D. **The People of Plato**: a Prosopography of Plato and Other Socratics. Indianapolis: Hackett, 2002.

NEWELL, W. R. Superlative Virtue: The Problem of Monarchy in Aristotle's 'Politics, **The Western Political Quaterly**, v. 40, n. 1, 1987, p. 159-178.

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 Assessments. 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.

ONELLEY, G. B.; PEÇANHA, S. Notas. *In*: PÍNDARO. **As Odes Olímpicas de Píndaro**. Introd., Trad. e Notas G. B. Onelley e S. Peçanha. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016.

OSBORNE, R. 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.

OSBORNE, R. Changing the Discourse. *In*: MORGAN, K. A. (Org.). **Popular Tyranny.** Austin: University of Texas Press, 2003.

OOST, S. The Tyrant Kings of Syracuse, **CP**, 71, n. 3, 1976, p. 224-236.

PALAIMA, T. G. Mycenean Religion. *In*: SHELMERDINE, C. (Ed.). **The Cambridge Companion to the Aegean Bronze Age.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

OTTO, W. **Dionysus:** Myth and Cult. Bloomington: Indiana University Press, 1965.

PARKE, H.W. **Festivals of the Athenians**. New York: Cornell University Press, 1986.

PARKER, R. **Athenian Religion:** a History. Cambridge: Claredon Press, 2004 (1996).

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

PARKER, V. Túrannos: The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle, **Herme**s, 126, H.1, 1998, p. 145-172.

PLUTARCH. **Lives**. Vol. I, II, VI. Tradução: B. Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1914-1918.

PODLECKI, A. J. **The Early Greek Poets and Their Times**. Vancouver: University of British Columbia Press, 1984.

POMEROY, S.B. *et al.* **Ancient Greece:** a Political, Social, and Cultural History. Oxford: Oxford University Press, 1999.

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.

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

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.

REHM, R. **Understanding Greek Tragic Theatre**. Abingdon: Routledge, 2017 (1992).

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

RIESEK, D. J. Monarchy and Political Community in Aristotle's Politics. (Tese de Doutorado). Austin: The University of Texas at Austin, 2012.

ROLLER, L. E. The Legend of Midas, **ClAnt**, v. 2, n. 2, 1983, p. 299-313.

ROISMAN, J.; YARDLEY, J. C. Ancient Greece from Homer to Alexander: The Evidence. Londres: Wiley-Blackwell, 2011.

ROSIVACH, V. J. Autochthony and the Athenians, \mathbf{CQ} , 37, n^{o} 2, 1987, p. 294-306.

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.

ROTSTEIN, A. **The Idea of lambos**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

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, 1997a.

SALMON, J. B. **Wealthy Corinth:** A History of the City to 338 B.C. Oxford: Claredon Press, 1997b.

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.

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.

SCHMITT PANTEL, P. Sacrifice Meal and Symposion. *In*: MURRAY, O. (Org.). **Sympotica**: A symposium on the symposion. Oxford: Claredon Press, 1994.

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

SCULLY, S. *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.

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.

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.

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.

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.

SOURVINOU-INWOOD, C. "What is Polis Religion?" *In*: BUXTON, R.(ed.) **Oxford Reading in Religion**. Oxford: Oxford University Press, 2000a.

SOURVINOU-INWOOD, C. "Further Aspects of *Polis* Religion" *In*: BUXTON, R. (edit.). **Oxford Readings in Greek Religion**. Oxford: Oxford University Press, 2000b.

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 Eearly Greeks Say. Leiden: Brill, 1995.

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, 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.

TRALBUSI, J.A.D. Ensaio Sobre a Mobilização Política na Grécia Antiga. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

TRALBUSI, J.A.D . **Dionisismo, Poder e Sociedade na Grécia até o Fim da Época Clássica**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

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

VALLET, G. Le Monde Colonial Grec d'Italie du Sud et de Sicilie. Roma: École Française de Rome, 1996.

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, M. "O Homem e os Deuses". *In*: VERNANT, Jean-Pierre (org.). **O Homem Grego**. Lisboa: Presença, 1994.

VERNANT, J-P. **A Morte nos Olhos**: Figuração do Outro na Grécia Antiga. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

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.

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

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

VETTER, L.P. "Women's Work" as Political Art: Weaving and Dialectical Politics in Homer, Aristophanes, and Plato. Lanham: Lexington, 2005.

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

VIDAL-NAQUET, P. **O Mundo de Homero**. São Paulo: Companhia das Letras. 2002.

VIDAL-NAQUET, P. **Mémoires**: 2. Le Trouble et la Lumière (1955-1988). Paris: Seuil, 2007.

VIRGOLINO, M.F. **Fertilidade e Prosperidade na Ásty 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.

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.

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

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.

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 lambus**. Berlim: De Gruyter, 1974.

WHITE, D. Demeter's Sicilian Cults as a Political Instrument, GRBS, v. 5, n° 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.

WHITLEY, J. Moteurs et Modeles: La Crète au VIIe S. *In*: ÉTIENNE, R. (Dir.). La Mediterranée au VIIe Siècle av.J-C.: Essais d'Analyses Archéologiques. Paris: De Boccard, 2010.

WHITLEY, J. **The Archaeology of Ancient Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

WILL, E. **Korinthiaka**: Recherches sur l'Histoire de la Civilization de Corinthe des Origines aux Guerres Médiques. Paris: E. de Boccard, 1955.

WILL, E. La Grèce Archaïque. *In*: **Deuxième Conférence Internationale d'Histoire Économique. Aix-en-Provence, 1962**. Tome I: Trade and Polítics in the Ancient World. Paris e Haia: EPHESS, 1965. WILLETS, R.F. **The Civilization of Ancient Crete**. Berkeley: University of California Press, 1977.

WILLETS, R.F. **Ancient Crete:** From Early Times Until the Roman Ocupation. Londres: Routledge, 2007 (1965).

WOHL, V. The Eros of Alcibiades. ClAnt, 18, 1999. p. 349-385.

ZEITLIN, F. "Cultic Models of the Female: Rites of Dyonysus and Demeter", **Arethusa**, v.15, n.1/2, 1983, p.129-157.

SOBRE A AUTORA

Mariana Figueiredo Virgolino é graduada, mestre e doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e bacharel em Direito pela Universidade Estácio de Sá (Unesa). Foi professora substituta de Teoria e Metodologia da História na UFF de Campos dos Goytacazes. Realizou estágios de pesquisa no ANHIMA (Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques) e na Rutgers – The State University of New Jersey. A tese que originou este livro foi uma das agraciadas em 2019 pelo Prêmio PPGH-UFF Melhores Teses.





