




# Nzaro

Revista Eletrônica em Antiguidade



2017 - Ano IX - Número II  
ISSN número 1972-8713

**Reitor**

*Ruy Garcia Marques*

**Vice-reitor**

*Maria Georgina Muniz Washington*

**Extensão e Cultura – SR3**

*Elaine Ferreira Torres*

**IFCH - INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS****Diretor**

*Dirce Eleonora Rodrigues Solis*

**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA****Chefe**

*Beatriz Vieira (pro tempore)*

**Programa de Pós-Graduação em História (PPGH/UERJ)**

*Márcia de Almeida Gonçalves*

**NEA - NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE****COORDENADORA GERAL**

*Maria Regina Candido*

**EDITORES**

- *Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Maria Regina Candido*
- *Prof. Doutorando Junio Cesar Rodrigues Lima*
- *Prof. Esp. Pierre Fernandes*

**DIAGRAMADORES**

- *Prof. Doutorando Junio Cesar Rodrigues Lima*
- *Prof. Esp. Pierre Fernandes*

**REVISOR DE PERIÓDICO**

- *Prof. Ms. Renan M. Birro*

## CONSELHO EDITORIAL

- Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese - Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Prof.<sup>ca</sup> Dr.<sup>ca</sup> Carmen Soares - Universidade Coimbra
- Prof. Dr. Daniel Ozden - Exeter University London
- Prof. Dr. David Valério Gaia - Universidade Federal de Pelotas
- Prof. Dr. Fabio Faversani - Universidade Federal de Ouro Preto
- Prof. Dr. Fábio Joly - Universidade Federal de Ouro Preto
- Prof.<sup>ca</sup> Dr.<sup>ca</sup> Margaret M. Bakos - Pontifícia Universidade Católica - RS
- Prof.<sup>ca</sup> Dr.<sup>ca</sup> Maria Cecilia Colombani - Universidad Moron - Universidad Mar Del Plata
- Prof.<sup>ca</sup> Dr.<sup>ca</sup> Maria do Carmo Parente Santos - Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Vicente Carlos R. Alvarez Dobronuka - Universidade de Brasília

## CONSELHO CONSULTIVO

- Prof. Dr. Claudio Umpierre Carlan - Universidade Federal de Alfenas
- Prof.<sup>ca</sup> Me. Giselle Marques Câmara - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Fábio Vergara - Universidade Federal de Pelotas
- Prof. Dr. Julio César Gralha - Universidade Federal Fluminense - Pólo Campos dos Goytacazes
- Prof.<sup>ca</sup> Dr.<sup>ca</sup> Kátia Maria Paim Pozzer - Universidade Luterana do Brasil - Canoas
- Prof.<sup>ca</sup> D.<sup>ca</sup> Liliane Coelho - Centro Universitário Campos de Andrade
- Prof.<sup>ca</sup> Me. Miriam Lourdes Imperizelle Luna da Silva - Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Moacir Elias Santos - Centro Universitário Campos de Andrade
- Prof.<sup>ca</sup> Dr.<sup>ca</sup> Renata Senna Garraffoni - Universidade Federal do Paraná
- Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari - Universidade Estadual de Campinas



Capa: Junio Cesar Rodrigues Lima  
Imagem: Winged Victory of Samothrace by Urban Act

Editoração Eletrônica: Equipe NEA  
[www.nea.uerj.br](http://www.nea.uerj.br)

**CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS / CCS/A**

N354 Nearco: revista eletrônica de antiguidade. - Vol. 1, Ano IX, n.2  
(2017) – Rio de Janeiro:UERJ/NEA, 2017 - v.17 : il.

Semestral.  
ISSN 1982-8713

1. História antiga - Periódicos. I. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.  
Núcleo de Estudos da Antiguidade.  
CDU 931(05)

## Sumário

### Editorial

**MENTALIDADE DE DEFESA E AS FRONTEIRAS MARÍTIMAS ATENIENSES  
NA COYNA DÉLICA DURANTE O SÉCULO V A. C.**

*Alair Figueiredo Duarte, 6*

### Artigos

**A FUNDAMENTAÇÃO DAS PRÁTICAS SOCIAIS NAS CONSTRUÇÕES DOS  
TEATROS CLÁSSICOS: PELA ANÁLISE MÚLTIPLA DOS USOS DO TEATRO NA  
ANTIGUIDADE GREGA**

*Dolores Puga Alves de Sousa, 18*

**PERSPECTIVAS HISTORIOGRÁFICAS SOBRE OS COROS MUSICAIS DO FIM  
DA TIRANIA ÀS REFORMAS DE CLÍSTENES (525-500 A.C).**

*Felipe Nascimento de Araujo, 39*

**GÊNERO E PODER NO ALTO IMPÉRIO ROMANO: A ESTIGMATIZAÇÃO  
SOCIAL DOS SACERDOTES DA DEUSA SÍRIA**

*Hariadne da Penha Soares, 54*

**HÉCUBA: A HONRA DE ALGUNS CADÁVERES E A DESONRA DE UM  
ANFITRIÃO VIVO**

*Jacquelyne Tais Farias Queiroz, 71*

**A REPRESENTAÇÃO VISUAL DA “CASA DAS FONTES” NOS VASOS ÁTICOS  
DO PERÍODO PISISTRATIDA (560 A 514 A. C.)**

*José Roberto de Paiva Gomes, 95*

**ÍISIS E SEU CULTO ATRAVÉS DO MEDITERRÂNEO**

*Marina Rothenbach, 104*



**O TEATRO ATENIENSE E O USO POLÍTICO DA CIDADE: UM ESTUDO DE CASO DA TRAGÉDIA PERSAS DE ÉSQUILO DE 472 A. C.**

*Pierre Romana Fernandes, 118*

**A QUESTÃO DA DIVERSIDADE CULTURAL DA HÉLADE SOB A PERSPECTIVA DO MITO DOS HERÓIS FUNDADORES**

*Rafael Silva dos Santos, 130*

## Editorial

# MENTALIDADE DE DEFESA E AS FRONTEIRAS MARÍTIMAS ATENIENSES NA COYNA DÉLICA DURANTE O SÉCULO V A. C.

*Dr. Alair Figueiredo Duarte*

*(NEA-UERJ / PPGHC – UFRJ – NEMHAAT- UFF - LSC-EGN)*

Abordar as *Fronteiras na Antiguidade Clássica*, torna-se um desafio a todo pesquisador, pois o tema possui problemáticas amplas bastante complexas. Atualmente, a temática necessita de uma revisão historiográfica pelo fato de as atuais publicações serem escassas e terem sido lançadas entre lacunas temporais; as últimas são: André Leonardo Chevitaese (2004), Airton Poline (2008) e de Silvyan Fachard (2013). Nessa conjuntura, deve-se admitir que os estudos realizados ao final do século XIX e na segunda metade do século XX representaram um grande avanço nas pesquisas quanto a territorialidade e fronteiras políades helênicas. A *ágora*<sup>1</sup> helênica teve papel importante para o as pesquisas sobre a temática das Fronteiras Helênicas nos anos que se seguiram.

A partir de estudos sobre a importância da *ágora* helênica, as pesquisas se direcionaram para a análise do significado histórico dos fenômenos urbanos; com isso, se evitou realizar uma mera descrição dos seus tecidos. Na década de 1960 há paralelamente aos estudos sobre a importância da *ágora*, uma evolução nas pesquisas arqueológicas que apresentam novas abordagens metodológicas de análise. Essas novas perspectivas metodológicas, tornaram-se fundamentais na condução das pesquisas que versam sobre o tema e mostram-se aplicáveis até os dias atuais. A partir da década de sessenta, no século XX, duas reuniões científicas surtiram efeitos

---

<sup>1</sup> Em Linhas gerais a *ágora* trata-se do centro de comércio urbano da polis, também lugar de debate e vida social.

sobre centros de pesquisas da Itália e da França - sobretudo, entre membros da Escola Francesa de Roma e da Escola Normal Superior de Pisa. É notório ressaltar que embora os resultados provenientes dessa reunião estejam focados sobre colônias gregas na Mágna Grécia (POLINI, A. 2008: 39-40) – diferenciando-se da região a qual analisamos - o fato nos desperta atenção, por se tratar de um referencial no estudo sobre fronteiras.

Nesse primeiro momento, nosso objetivo busca permitir uma abordagem historiográfica capaz de atualizar e fomentar os debates acadêmicos sobre o tema, além de apresentar novas concepções acerca das *Fronteiras na Antiguidade*, com a inserção do conceito de *Fronteira Marítima* junta a polis de Atenas no período Clássico, no recorte temporal de 483-404 a.C. Nesse propósito, nos utilizamos da análise sobre as relações belicosas ou amistosas da polis dos atenienses, com seus inimigos e aliados no século V a.C. Pois percebemos que o tema quando se tangencia a Antiguidade Clássica, vem mostrando-se atual e mostra-se capaz de permitir a pesquisadores de diversas áreas do conhecimento, repensarem o presente sob um olhar comparativo, tocando relações políticas, sociais e antropológicas. Tal perspectiva, aproxima Antiguidade e Contemporaneidade.

Documentações textuais do período – Heródoto, Tucídides e o Velho Oligarca – priorizaram o poder militar e político ateniense no recorte temporal supracitado e nos permitiu adotar uma metodologia de análise sobre seus discursos, no qual foi possível sistematizar a formação de um *campo de experimentação comparada*<sup>2</sup>. Tal metodologia de abordagem historiográfica, nos permitiu visualizar que o poder ateniense não esteve limitado a sua capacidade bélica – ao menos nos primeiros

---

<sup>2</sup>Em conformidade com Marcel Detienne o *Campo de experimentação comparada*, exige um trabalho coletivo e para que seja realizado de maneira adequada se faz necessário uma rede intelectual envolvendo pelo menos dois ou três campos de saberes distintos (DETIENNE, 2004:47-48). Nesse processo, além da abordagem histórica, recorreremos as Ciências Políticas, a Geopolítica, Geografia, Antropologia e Arqueologia buscando a construção das Fronteiras Marítimas Atenienses no século V a.C.



momentos da formação de coalizão helênica contra seus inimigos persas - a sua hegemonia política sobre o mar Egeu, no século V a.C., estava atrelada a capacidade de negociar com seus inimigos e aliados através de atividades mercantis associado a sua capacidade de ocupação bélica nas territorialidades em que atuavam. Inclui-se nesse processo: a negociação, a cooperação, articulação e disputa entre os diversos grupos político-sociais que compunham a comunidade pólide dos atenienses no período Clássico. Tal posicionamento e postura política possuía proximidade com doutrina geopolítica da polis, a qual priorizava sua atuação sobre o Mar Egeu se evidenciando como *poder marítimo ateniense*.

Quando mencionamos o conceito de *poder marítimo*<sup>3</sup> remetemo-nos a sua definição na modernidade, pois na Antiguidade, não encontramos nas documentações analisadas o pronunciamento direto ao termo na sua amplitude. O conceito de *poder marítimo* em relação a Atenas Clássica, pode ser apreendido tanto nas palavras do Velho Oligarca quanto nas de Tucídides através das seguintes citações: “*Nossos pilotos são cidadãos e nossa tripulação mais numerosa e melhor que a do resto da Hélade*” (TUCIDIDES: I: 143) e; “*primeiramente, direi o seguinte: é*

---

<sup>3</sup> Em conformidade com Francisco Eduardo Alves de Almeida, trata-se de um conceito polissêmico, contudo, um dos primeiros a buscar uma definição foi Alfred Tayer Mahan que, entre 1879 e 1914 escreveu dezenas de livros sobre História e Estratégia navais, sendo que o “*The Influence of Sea Power upon History 1660-1783*” de 1890 foi o mais significativo. Nele Mahan passou a discutir os seis elementos que afetavam esse Poder Marítimo que seriam a posição geográfica, a conformação física, a extensão territorial, o tamanho da população, o caráter nacional e o tipo de política governamental. As guerras ocorridas no mar entre 1660 e 1783 serviram para confirmar suas proposições em todo o decorrer do livro. Outras obras de Mahan se seguiram: “*The Influence of Sea Power upon the French Revolution and Empire*” de 1892 e “*Naval Strategy compared and contrasted with the principles and practice of military operations on land*” de 1911. Nessas obras o autor norte-americano procurou demonstrar mais uma vez a pertinência de suas conclusões. Outros livros de Mahan tiveram importância, podendo ser mencionados: “*Retrospect and Prospect*” de 1902 e “*Naval Administration and Warfare*” de 1908. Sua concepção está assentada em conceitos muito bem definidos no seu primeiro livro de 1890. Definiu que o Poder Marítimo seria integrado por dois elementos de natureza distinta, os interesses marítimos e o Poder Naval. Os primeiros congregavam valores econômicos e sociais e, o segundo, valores políticos e militares. (ALMEIDA, F. E. Alves de. 2008:5-6)

*legítimo que, em Atenas, os pobres e o povo recebam mais do que os nobres e os ricos, exatamente porque é o povo que conduz as naus e confere poder à cidade” (V. Olig.: 1.2).* Ambas inferências discorrem sobre umas das bases do poder marítimo, o qual toma o caráter da cidadania naquela população, a qual se encontrava voltada às questões marítimas. Tais especificidades, comum a polis dos atenienses no século V a.C., tem por finalidade para a defesa do seu território relacionando-se com sua mentalidade de defesa em terra firme.

Josiah Ober em 1985 na obra, *Fortress Attica*, repensa como era realizada a defesa do território Ático no período Clássico e irá recorrer ao *campo de experimentação comparado* para compreender o funcionamento do seu sistema de defesa. Com base em dados arqueológicos, J. Ober irá identificar o posicionamento das construções dos fortes associados a documentações do período e, destacará a importância desses dados para se pensar as fronteiras atenienses no período Clássico (OBER, 1985: 2-9).

As fronteiras na Antiguidade não eram percebidas em linha contínua como estamos habituados a ver hoje nos mapas cartográficos, ela era percebida através da materialidade. J. Ober evidencia que a Guerra do Peloponeso possibilitou transformações que redefiniram as fronteiras da Ática a partir de uma tradição de cooperação e *coinonia*, a qual exaltava aqueles que eram de uma mesma origem. Nesse contexto, toda a Ática seria pensada como um território único e guarnecido por uma rede de fortificações posicionadas em regiões e locais estratégicos, se assemelhando a *Linha Maginot* francesa<sup>4</sup>. O pesquisador fez um levantamento de

---

<sup>4</sup> A Linha Maginot (em francês: *ligne Maginot*) foi uma linha de fortificações e de defesa construída pela França ao longo de suas fronteiras com a Alemanha e a Itália, após a Primeira Guerra Mundial, mais precisamente entre 1930 e 1936. O termo *linha Maginot* designa às vezes o sistema inteiro, e às vezes unicamente as defesas contra a Alemanha. As defesas contra a Itália são chamadas *linha Alpina*. O complexo de defesa possuía várias vias subterrâneas, obstáculos, baterias blindadas escalonadas em profundidade, postos de observação com abóbadas blindadas e paióis de munições a grande profundidade.

todas as *phourias*<sup>5</sup> colocadas em relação com as rotas que escoavam o comércio e que se transportariam os tributos pagos pelas poleis aliadas.

Os fortes da Ática teriam um sistema complexo de comunicação visual entre o centro administrativo de Atenas e suas fronteiras. A comunicação entre um forte e outro era realizado por sinalizações de fumaça ou fogo. Essa comunicação permitia garantir a segurança dos recursos escoados nessas rotas de comércio, além de possibilitar a mobilização em caso de ameaças externas. Inclusive os fortes seriam locais de refúgio aos habitantes da zona rural e integravam a *chora* junto à zona urbana da polis, além de serem locais seguro para as trocas. Essas medidas minimizaram o banditismo e incursões inimigas à Ática, pois de 403 a 322 a.C. não foram travadas grandes batalhas nas fronteiras dessa região. (OBER. 1985: 294).

O que é digno de notoriedade é que esse sistema, ao qual J. Ober afirma ser chamado pelos atenienses do período, de *mentalidade defensiva* (OBER. 1989: 294), permitiu uma série de renovações no campo da preparação militar no qual os *efebos* teriam de permanecer seus dois anos de formação na *chora*, sistema conhecido como *péripoloi* (aquele que anda ao redor); tanto quanto, os estrategos foram convocados para visitar e defender a *Chora*, após a perda da região de Óropos para Tebas em 366 a.C. Não se deve esquecer que todos esses eventos citados, tiveram seu embrião no século V a.C. (MÜLLER In: PROST, 1999: 23).

O processo de apontar elementos referenciais que determinariam *zonas de fronteiras*, permitiu a alguns pesquisadores desenvolverem formas e métodos de análises sobre a cultura material encontrada nesses lugares limites. Como exemplo, o pesquisador Sylvian Fachard destaca a operacionalização do método *geoarqueológico* – desenvolvido por D. Rousset - demonstrando ser eficaz para apontar, ou estabelecer, a localização das fronteiras na Antiguidade (FACHARD, 2012: 79).

---

<sup>5</sup> Tributos pagos a Atenas por suas aliadas pela manutenção do *arké*.

Nas perspectivas de S. Fachard, o método *geoarqueológico* permitirá identificar as construções e os elementos culturais em uma zona de fronteira. Na metodologia apresentada há uma interação entre Arqueologia e História, no qual o método se processa em três etapas: primeiramente deve-se compilar um catálogo de todos sítios arqueológicos conhecidos na região, independentemente das supostas limitações tais como, moedas, estelas funerárias (onomástica) e locais de culto; possíveis locais identificáveis de nomes antigos. Esses índices, por sua vez, fornecem marcadores que podem ser ligados a uma ou as outras cidades. O catálogo apreendido pode fornecer elementos "negativos", entendidos como a falta de locais de uma região, que é frequentemente uma característica de fronteiras. Em um segundo momento, pode-se então, traduzir os diversos resultados obtidos em um mapa, traçando-se os limites os quais não são atravessados por uma e outra cidade. Em seguida, destacar as áreas desprovidas de restos mortais e acrescentar a esta primeira grande placa gráfica, linhas oro-hidrográficas entre duas cidades, pois muitos limites naturais têm sido utilizados como referenciais de demarcação. Por último, após reunir estas duas redes de informação, se mantém traçado as potenciais áreas de fronteira, podendo-se, inclusive, se analisar mais a fundo. Retornando para o campo, deve-se desenhar sobre um mapa topográfico várias parcelas - fronteiras hipotéticas que se encontram dentro das áreas selecionadas (*ibidem*: 79-80).

A metodologia apresentada abarcaria mesmo territorialidade marítimas, pois Sylvian Fachard (2012: 80) defende que cada território na Antiguidade projetava seu poder político sobre suas águas territoriais, proporcionando uma *fronteira "imaginária"* comum ao ambiente aquático. Aplicando o método *geoarqueológico* de Denis Rousset, apresentado por S. Fachard sobre a territorialidade da polis dos atenienses – incluindo suas colônias e aliados - no século V entre 483/404 a.C., acreditamos ser possível traçar suas *fronteiras marítimas* a partir de uma intercessão

com o conceito de *mentalidade de defesa* apresentado por Josiah Ober e supra-citado nas linhas anteriores.

Por fim, destacamos que as *fronteiras marítimas atenienses* somente se estabeleceram diante da consecução dos fatos ocorrido no século V a.C., os quais permitiram emergir grandes transformações na esfera social em Atenas que afetaram a perspectiva quanto ao *imaginário social da polis*. Nesse período a comunidade ateniense deliberou modificar sua política de Estado, assentando sua força militar e comercial sobre o mar, e acabou por aceitar o desafio de liderança sobre seus aliados que se encontravam inseridos no contexto político do Mar Egeu.

Atenas manteve hegemonia sobre o Mar Egeu. Através de cinco distritos estabelecidos pela *Liga Délio Ática*<sup>6</sup>. A polis patrulhava militarmente o mar, mantendo o comércio na região ativo. As embarcações mercantes atenienses singravam as águas do Mar Egeu lotadas de *pithós*, escoltadas por naus, *trieres*, prontas para a guerra. Os distritos navais atenienses demarcavam territorialidade a ateniense que os dividia em: Distrito Jônico; Distrito Cário: ilhas de Cós, Rodes e cidades costeiras entre Fasélis e Halicarnasso; o terceiro distrito era composto pelas ilhas Cíclades Lemnos e Esquira; o quarto distrito composto pelas cidades da costa trácia; e por último, o Distrito do Helesponto que compunham as cidades de Bósforo e Prompôtida (MOSSÉ, 2004: 82-83).

Dentro da territorialidade no qual estavam inseridos seus distritos, a polis dos atenienses no período Clássico - séc. V a.C. – obteve liderança política e militar sobre o Mar Egeu estabelecendo sua *política de Estado marítima*. Temístocles por ocasião do seu *archontado*<sup>7</sup>, em 493 a.C., foi quem advertiu para a necessidade de Atenas investir

---

<sup>6</sup> Coalizão helênica sob a liderança de Atenas, visando dissuadir militarmente incursões ou novas invasões dos inimigos persas sob o território helênico. As poleis aliadas deveriam contribuir com embarcações ou recursos pecuniários, assim como matéria prima. Atenas foi eleita líder por possuir maior número de naus.

<sup>7</sup> Magistratura ateniense, no qual um cidadão deveria liderar politicamente a polis pelo período de um

em uma frota de guerra e convenceu seus concidadãos a utilizarem os recursos provenientes das minas de prata de Laurion para construir duzentas embarcações do tipo trirreme<sup>8</sup> (*trieres em grego*), as quais deveriam ser usadas na guerra contra seus vizinhos Eginetas (GONDICAS *In.* BRUN, 1999:29-30). Essas naus, somadas a outras que foram construídas por pouco mais de uma década, tornaram-se responsáveis por auxiliar os helênicos na segunda invasão persa em 480 a.C. (CARTAULT, 2001: 73).

A polis dos atenienses através de suas embarcações do tipo *trieres* reduziu distâncias, dissuadiu os inimigos persas, policiou e controlou politicamente o Mar Egeu no período Clássico. O *trieres* tratava-se de uma nau que poderia servir também para transportar carga e pesava de 70 a 90 toneladas. Com 35/37m de comprimento e; 3,5m de largura, era dotada de um aríete de ferro ou bronze na proa que servia para golpear as embarcações inimigas levando-as a pique. Possuía um calado baixo que comprometia a sua navegação em águas profundas e em condições climáticas desfavoráveis. Sua tripulação se constituía de aproximadamente 200 homens assim divididos: 170 remadores (não escravos), postos em duas filas sobrepostas com as seguinte divisões: 27 nas inferiores (*talamiai*), 27 nas do meio (*zigyai*) e, 31 nas superiores (*tranitai*); um estado maior formado por sete oficiais: um *Trierarca* que comandava a embarcação, um *Kubernetes*, responsável pelas manobras da nau; um *Keulestes*, oficial de remadores; um *Prorates*, oficial responsável pela vigilância da proa; dois *Toikharkoi*, um responsável pelo bombordo da nau e outro pela boreste; um *Trieraulos* - tocador de aulos responsável pela cadência e ritmo das remadas - além de 13 marinheiros, dentre eles um carpinteiro, que era responsável pela manutenção da embarcação; 10 *Epíbatas*, infantas de marinha ou marinheiros armados; além de 4 arqueiros (TAILLARD *In.* VERNANT, 1999: 263). O *trieres* possuía capacidade para comportar até 300 homens a bordo.

---

ano.

<sup>8</sup> Embarcação de guerra que surgiu em meados do século VII com os Corintos.

Os *trieres* atenienses tornaram-se no período Clássico um signo de desenvolvimento e identidade da sua população e proximidade com as questões marítimas. São também exemplos históricos, de que a definição por uma *Política Marítima* adequada as condições geográficas que incluem topografia, clima e solo; podem permitir a ascensão e prosperidade de uma Cidade-Estado.

A propósito das suas condições geográficas, que incluem território, clima e Atenas encontrava-se situada na região Ática formando um triângulo de terra sobre a plataforma marítima no Egeu. Ao início do período Clássico, a Ática geográfica e estrategicamente, se encontrava vulnerável à pirataria e precisaria intensificar a segurança da sua costa. Grande parte do território Ático mantinha fronteira com o Mar Egeu, e este, possuía um valor sem precedentes para a sobrevivência da cidade ateniense. A atividade marítima foi quem forneceu projeção política e militar para Atenas, como nos indica Tucídides (I: 15): *“Os povos helenos, tanto os antigos, quanto os mais recentes que se empenharam em desenvolver uma frota, adquiriram um poder considerável; seja pelas rendas obtidas, seja pelo domínio sobre outros povos”*. Por tudo isso, Atenas no século V a.C. procurava manter sua frota em condições de combate e de comércio e as cidades portuárias atenienses se destacavam pela posição geográfica, tornando a polis atrativa para demais Cidades-Estados da Hélade.

Se nos propormos a analisar o potencial ateniense a propósito da dedicação da sua população às questões marítimas nos apropriando dos apontamentos de A. T. Mahan, podemos partir das seguintes categorizações que podem afetar o poder do mar: I. Posição geográfica. II. Conformação Física, incluindo, se ela mantém conexão com as produções naturais e climáticas. III. Extensão do território. IV. Número de População. V. caráter do povo. VI. Personagem do Governo, incluindo nele as instituições (MAHAN, 1890. 28-30).

Quanto a posição geográfica, a polis dos atenienses a partir de 483 a.C., depositou seus objetivos políticos direcionados sobre o mar. Isso se tornou uma

vantagem sobre aqueles que possuíam fronteiras exclusivamente voltadas para o continente. Nesse propósito, embora a polis dos atenienses enfrentasse problemas em suas fronteiras continentais com a Beócia, localizadas a Noroeste; soube contornar bem esse problema com uma *Política de Estado* voltada para o mar, mantendo o abastecimento da cidade e o comércio ativo.

Quanto sua conformação física, deve-se ressaltar que dos 2600 Km<sup>2</sup> de seu território, aproximadamente 1000 Km<sup>2</sup> era coberto por montanhas e seu solo rico em ferro, sendo pouco adequado a para agricultura (CHEVITARESE, 2001, p. 47-48), portanto, o mar tornava-se um elemento positivo e fundamental para sua autossuficiência, expansão e domínio. Logo, o investimento no comércio de cerâmica e abastecimento de grãos através do porto do Pireu, levou Atenas a buscar o domínio sobre as rotas de comércio e o controle militar naval sobre as rotas de cereais que navegaram sobre o *Mar Egeu* de 478 a 412 a.C. (GARSEY. 1996, p. 108). Por ocasião desse recorte temporal, Atenas gozava de um governo democrático no qual todos seus cidadãos, independente da condição social, eram vistos com igualdade no uso do voto, *isonomia*. Tal fenômeno permitia negociação entre os embates que pudessem envolver os diversos grupos políticos e seus segmentos sociais, a saber: aristocracia, oligarquia e *demos* – entendido com a população ateniense de pouco recursos. Faz-se necessário destacar que em conformidade com a classificação censitária instituída por Sólon no século VI a.C., esses grupos se dividiriam decrescentemente segundo sua produção de grãos e capacidade aquisitiva, assim denominados: *Pentasicomedimniói; Hippiiei; Zeugitai e Thetai*.

Com o investimento da polis voltado para a *Política de Estado Marítima*, houve maior integração dos cidadãos da polis com as questões políticas. Pois, os cidadãos do segmento *thete* tiveram maior participação política com sua inserção na marinha ateniense, colaborando de maneira ativa nas operações de ataque e defesa da polis. Tal ação possui relevância, pois por duas vezes tiveram participação decisiva na



restauração da democracia diante das investidas oligárquicas, a saber: em 411 e 404 a.C. Portanto, através da marinha atenienses, cidadãos menos providos de recursos passaram a participar da defesa e do processo de decisão nos desígnios da polis e manutenção das suas fronteiras no mar.

## DOCUMENTAÇÃO

HERODOTO. *História*. Tradução e Introdução de Mário da Gama Cury. 2ª edição.

Brasília: Editora UNB, 1988.

PSEUDO-XENOFONTE. (Velho Oligarca) *A Constituição dos Atenienses*. Tradução do Grego, Notas e Índices; Pedro Ribeiro Martins. Editor: Centro de Estudos Clássicos e Humanístico da Universidade de Coimbra, 2011.

THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War*. Translated by Rex Warner, with an Introduction and Notes by Moses I. Finley. New York: Penguin Grup, 1972.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Francisco Eduardo Alves. *O Poder Marítimo segundo a concepção de Sir Herbert William Richmond (1871-1946): uma análise comparada com Alfred Thayer Mahan*. Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP – USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008.

BRUN, Patrice. *Questions D'Histoire: Guerres et Sociétés dans les Mondes Grecs 490-322*. Paris: 1999.

CARTAULT, A. *La trière Athénienne: Étude D'Arqueologie Navale*. Paris: Introvables, 2001.

CHEVITARESE, André. L. *O espaço rural da polis grega: o caso ateniense no período Clássico*. RJ: Fábrica de Livros SENAI-RJ, 2001.

\_\_\_\_\_. *Fronteiras Internas Atenienses no Período Clássico. (Re)Definindo Conceitos e Propondo Instrumentos Teóricos de Análise*. (Revista Phoenix 2004), Laboratório de História Antiga UFRJ. RJ: Ed. Maud, 2004.

FACHARD, Sylvian. *Erétria XXI: La défense du territoire*. Ecole Suisse d'archeologie em

Grèce, 2012.

GARSEY, Peter. *Famine et Aprovisionnement dans Le Monde Gréco-Romain: reactions aux risqué et aux crises*. Traduit par Isabelle Rozenbaumas. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

GONDICAS, Daphnè. *Le monde de la trière*. In: BRUN, Patrice. *Questions D'Histoire: Guerres et Sociétés dans les Mondes Grecs 490-322*. Paris: 1999.

KEEGAN, John. *Uma História da Guerra*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo. Companhia das Letras, 2002.

MAHAN, A. T. *The influence of Sea Power upon History: 1660-1783*. Boston: Little, Brown and Company, 1890.

MÜLLER, Christel. *La defense du territoire civique: strategies et organization spatiale*. In: PROST, Francis. *Armées et Société de la Grèce Classique: aspects sociaux et politiques de La guerre aux Ve et Ve av j.C*. Paris: Editions Errance, 1999.

OBER, Josiah. *Fortress Attica: Defense off the Athenian Land Frontier, 404-322 b.C*. Netherlands. J. Brill, 1985.

POLLINI, Airton. *Frontières et territoires en Grande Grèce. Arkhéologie et histoire des représentation*. (Thesi) Paris: Universite de Paris, 2008.

TAILLARDAT, J. *La trière athénienn et lá guerre sur mer aux V<sup>a</sup> et IV<sup>a</sup> siecles*. In: VERNANT *Problèmes de La Guerre en Grèce ancienne*. Paris: Ed. École dès Hautes Études en Sciences Sociales, 1999.

VERNANT, Jean Pierre *Problèmes de La Guerre en Grèce Ancienne*. Paris: Ed. École dès Hautes Études en Sciences Sociales, 1999.

## DICIONÁRIOS

MOSSÉ, Claude. *Dicionário da Civilização Grega*. Tradução de Carlos Ramalhete, com colaboração de André Telles. RJ; Jorge Zahar Editora, 2004.

## Artigos

# A FUNDAMENTAÇÃO DAS PRÁTICAS SOCIAIS NAS CONSTRUÇÕES DOS TEATROS CLÁSSICOS: PELA ANÁLISE MÚLTIPLA DOS USOS DO TEATRO NA ANTIGUIDADE GREGA

*Dolores Puza Alves de Sousa\**

## RESUMO

Este artigo tem como objetivo avaliar determinadas construções arqueológicas teatrais da antiguidade ática, tais como o Teatro de Thorikos e o Teatro de Dionísio, para investigar seus usos e práticas sociais, problematizando as análises estruturais da historiografia francesa sobre o tema. Apresenta relatórios de escavação e a perspectiva interpretação de autores tais como David Roselli e Eric Csapo.

**Palavras Chave:** *Teatro clássico; construções arqueológicas; usos sociais.*

## ABSTRACT

This article aims to evaluate certain theatrical archaeological constructions of ancient Attic, such as Thorikos Theater and the Theater of Dionysus, to investigate its uses and social practices, discussing the structural analysis of french historiography on the subject. Presents excavation reports and the perspective interpretation of authors such as David Roselli and Eric Csapo.

**Key Words:** *Classical theater; archaeological buildings; social uses.*

O teatro grego clássico – sobretudo o ateniense – é um tema costumeiramente relevante nos estudos historiográficos pelo fato das obras dramáticas serem referência

---

\* Doutoranda em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), sob orientação da Profa. Dra. Maria Regina Candido. Professora Adjunta da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS/Coxim).

como documentações da época e que chegaram até nós na contemporaneidade. De maneira geral, a literatura enquanto expressão humana pode ser pensada como documento histórico. De acordo com Roger Chartier, suas múltiplas formas revelam interesses sociais intrínsecos demonstrando de que maneira uma “[...] realidade cultural é construída, pensada, dada a ler”. (CHARTIER, 1985, p. 16-17). Nesse sentido, é uma maneira de *representação*<sup>9</sup> social historicamente situada, traduzindo um determinado tipo de percepção e discurso, fornecendo ao historiador a possibilidade de uma ferramenta de abordagem do aparato mental e criação simbólica de uma sociedade. Por isso, a análise usos do teatro clássico auxilia na reflexão não apenas do universo simbólico e mitológico, mas também político da antiguidade clássica.

Considera-se o teatro como importante instituição política e cultural na antiguidade, instituição esta que integrava o território ático. Neste aspecto, o estudo do espaço onde o teatro se desenvolvia se torna um elemento importante de compreensão das práticas sociais ligadas à sua produção. Apenas com a investigação do espaço é que se compreende o território como elemento de criação de múltiplas identidades.

De acordo com Rogério Haesbaert (1997, p. 42), o *território* constitui-se de elementos concretos, tais como a natureza, e os simbólicos, cuja fundamentação se dá no domínio do espaço pelo homem, ao ordená-lo em território e discipliná-lo à sua maneira. O teatro se caracteriza, então, como instrumento cultural da ação humana no espaço, distinguindo-o ao aplicar nele práticas sociais e fundamentando seu uso como território em si mesmo, uma vez que representa um lugar onde ocorrem apresentações e onde cidadãos gregos se encontram para assisti-las. O território assim

---

<sup>9</sup> Segundo Roger Chartier, a *representação* é o conceito que define as percepções sociais. Como “[...] uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler. [...] diz respeito às classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais de percepção e apreciação do real. [...] São estes esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado.” (CHARTIER, 1985, p. 17).

pensado como elemento da relação de *dominação* e *apropriação* do homem, segundo Haesbert, denota a avaliação das forças de poder que transformam o espaço em território, apropriando-se dele, é possível perceber o uso do teatro como estratégia de liderança política.

**FIGURA 1 – ÁTICA**

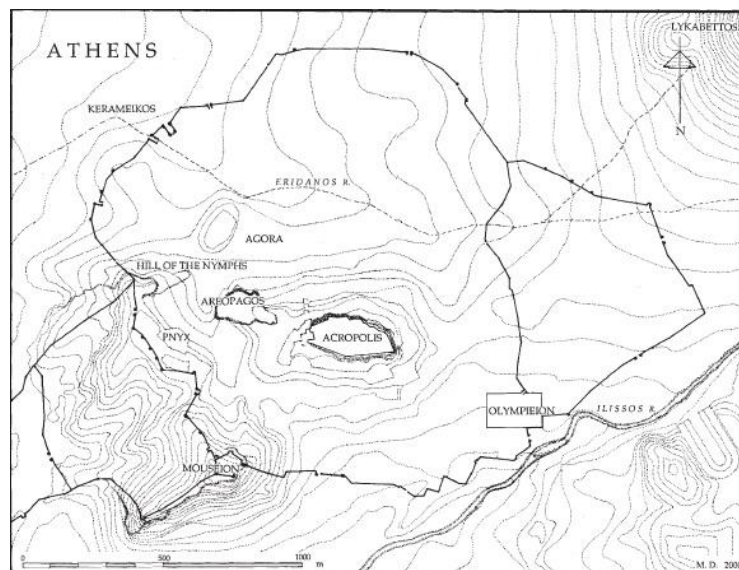


FONTE: RAAFLAUB, Kurt A.; WEES, Hans van. (orgs). **A Companion to Archaic Greece**. Blackwell Publishing Ltd, 2009.

Como dito anteriormente, o espaço físico do teatro a ser analisado fica na região de Atenas, que integra a Ática. No “coração” da cidade, encontram-se articuladas as construções que determinaram os valores de atuação sociopolítica e cultural. É nesse ambiente que se localiza, desde a região da *ágora* – parte mais baixa no relevo da cidade –, espaço destinado aos debates públicos da política do período

clássico a partir de meados do século V a. C., a *acrópole* – a parte de construção alta, suntuosa e com templos – como espaço do sagrado e que tem no sopé a construção do *Teatro de Dioniso Eleutherium*, todos elementos cruciais da relevância que a antiguidade ateniense estimava para as atividades democráticas da época em conjunção com as atividades artísticas e do culto.

**FIGURA 2 – ATENAS**



1. Plan of the ancient city of Athens.

FONTE: CAMP, John M. **The archaeology of Athens**. New Haven and London: Yale University Press, 2001.

Nesse sentido, as construções presentes no território da cidade são pensadas como processo em que os sujeitos históricos apropriam-se do espaço. É assim que estes determinam relações de pertencimento e múltipla identificação. O espaço deve ser então ponderado em sua forma, mas, sobretudo pelo conteúdo social que o definiu. Segundo Milton Santos:

O espaço será visto em sua própria existência, como uma forma-conteúdo, isto é, como uma forma que não tem existência empírica e filosófica se a consideramos separadamente do conteúdo e um conteúdo que não poderia existir sem a forma que o abrigou. [...] a noção de intencionalidade é fundamental para entender o processo pelo qual ação e objetos se confundem, através do movimento permanente de dissolução e de recriação do sentido. [...] A categoria de totalidade é como uma chave para o entendimento desse movimento [...], já que a consideramos como existindo dentro de um processo permanente de totalização que é, ao mesmo tempo, um processo de unificação e de fragmentação e individuação. É assim que os lugares se criam, e se recriam e renovam, a cada movimento da sociedade. (SANTOS, 2006, p. 14-15).

A *polis* ateniense do século V é refletida pelo movimento que estabelece na criação de um *lugar social* (CERTEAU, 2002, p. 66), e, assim, na construção e cristalização de identidades que se fundamentam pelos significados elaborados a partir de espaços sociais, políticos e religiosos. Seus sentidos são inventados e reinventados por poetas dramaturgos do período clássico, que, ao criarem obras dramáticas, tinham o dever cívico de pensar a própria cidade de Atenas, com olhares que situavam interesses e posicionamentos sociopolíticos.

Para além das reflexões sobre o espaço geográfico do Teatro de Dioniso – construído no sul de Atenas por estar encastrado na montanha para permitir uma maior amplitude acústica – também são pertinentes as análises sobre o espaço físico dos teatros – pois é possível perceber distinções físicas as quais cabem analisar –, inclusive aqueles de outras regiões do território ático, uma vez que as conjecturas de suas próprias construções arqueológicas e estudos da cultura material são elementos importantes para revelar usos sociais. De acordo com Pedro Paulo Funari:

Se é verdade, como propõe o historiador alemão Thomas Welskopp, que a História da sociedade é sempre uma História das relações sociais, das identidades em confronto, das leituras plurais do passado, então as fontes arqueológicas têm um papel importante a jogar. No contexto contemporâneo, em que se valoriza a diversidade cultural como um dos maiores aspectos da humanidade, do viver em sociedade, as fontes arqueológicas ajudam o historiador a dar conta de um passado muito mais complexo, contraditório, múltiplo e

variado do que apenas uma única fonte de informação permitiria supor. (FUNARI, 2005, p. 104-105).

Assim, para Funari, os indícios materiais, aliados à análise de textos tornam-se elementos importantes para o historiador, sobretudo da antiguidade (FUNARI, 2005, p. 97). Como qualquer outra documentação, a arqueológica deve ser compreendida também pelas interpretações que se fazem delas.

É por isso que, com forte apelo ideológico, as documentações sobre o teatro antigo – sejam elas arqueológicas ou literárias – são apreendidas como instrumentos de poder que costumeiramente são estudadas de maneira generalizante e homogênea. Nesse sentido, propõe-se a desmistificação de determinadas idealizações sobre os usos do teatro na antiguidade clássica ateniense. Essas perspectivas generalizantes fazem parte de uma historiografia tradicional francesa que fundamenta a prática teatral vinculada demasiadamente na mitologia e no ritual, não apresentando a pluralidade das ações políticas inclusive dentro do teatro.

Dentre eles é possível analisar Jean-Pierre Vernant em “Mito e tragédia na Grécia antiga” – obra feita em conjunto com Pierre Vidal-Naquet (1977), além de “As origens do pensamento grego” (1972); Jacqueline de Romilly em “A tragédia grega” (1998) e Claude Mossé em sua obra “O cidadão na Grécia antiga” (1993). Para tanto, a ideia de Marcel Detienne (2004) – o conceito denominado de *campo de experimentação comparado*, que propõe um exercício comparativo renovado, e por isso experimental, pois problematiza as generalizações costumeiramente realizadas sobre os gregos – fomenta, para esta pesquisa, a perspectiva de comparação dos múltiplos interesses em jogo no momento das produções artísticas dentro do próprio período clássico, além de suscitar a comparação dessa tradicional historiografia com os novos estudos anglo-americanos, os quais trouxeram para o debate um olhar alternativo para o teatro, a política e a democracia atenienses. Dentre os estudos anglo-americanos é possível citar David Roselli em seu livro “Theater of the People –



Spectators and Society in Ancient Athens” (2011), e “The Greek Theatre and Festivals – Documentary studies” (CSAPO, 2007) essa última obra de vários autores, dentre eles de Eric Csapo.

Esses estudos suscitaram novas questões na relação entre política e usos do teatro tais como: de que maneira é possível perceber as relações de poder a partir da própria construção dos teatros, compreendendo os usos sociais traduzidos na cultura material?

Para pensar essas problemáticas, o projeto propõe um paralelo entre os estudos arqueológicos e a História. De acordo Ian Morris (2007, p. 23), a arqueologia é o estudo da *cultura material do passado* sobrevivente de uma sociedade. Por ser de uma cultura no passado, suas análises compõem perspectivas históricas e por lidar com elementos da produção cultural humana, trata-se, segundo o autor, de fundamentações da história cultural.

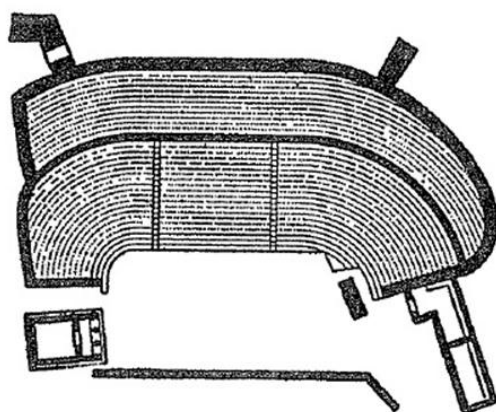
Nesse ínterim, para a pesquisa, a perspectiva do recorte sócio histórico e temporal passa a ser um dos principais fatores de pensamento sobre a construção dos teatros da antiguidade clássica grega. Sustentando um diálogo com a teoria de Roger Chartier, Morris defende a perspectiva da materialidade – a prática concreta dos sujeitos – interligada à criação representacional dos grupos sociais (MORRIS, 2007, p. 46). Propõe, também, reconhecer a história estrutural, o tempo a longo prazo, cruzado com elementos culturais de curto prazo, em uma constante interlocução entre o acontecimento pontual e as categorias conjunturais (MORRIS, 2007, p. 47).

Desta forma, Morris auxilia a pesquisa, na medida em que fundamenta o debate entre pequenos elementos socioculturais da materialidade do teatro antigo e que perdura na longa duração do pensamento e nos estudos arqueológicos sobre o mesmo. O tradicional formato semicircular do teatro do século V a. C. está sendo colocado em questão. Em primeiro lugar, a própria formação do teatro, voltada para

os sacrifícios religiosos do bode no culto ao deus Dionísio – pelas discussões do próprio termo tragédia ou *tragoidia* (primeiro gênero a surgir) que significaria *tragos* = bode e *oide* = canto, e portanto “canto do bode”(CANDIDO, 2005, p. 627) – foi refutada por alguns estudiosos os quais analisaram a necessidade do surgimento do teatro pelo viés do alcance do poder político como uma forma de ampliação da cidadania por habitantes com poucos recursos (CANDIDO, 2005, p. 626).

Assim se deu com o teatro de Thorikos (na região da Ática), por exemplo, no qual apenas pela perspectiva política é possível compreender a maneira como foi construído. Seu formato retangular suscitou uma série de questionamentos dos historiadores preocupados em compreender seus usos sociais.

**FIGURA 3 – TEATRO DE THORIKOS**



– O teatro de Thorikos (segundo M. Bieber, *The History of the Greek and Roman Theater*, Princeton, 1961)

FONTE: GRIMAL, Pierre. **O teatro antigo**. Lisboa: Edições 70, 2002.

Ao explicar as análises do arqueólogo John Camp II, a historiadora Maria Regina Candido situa esse teatro como espaço de preparação militar dos jovens à guerra, e, portanto, teria uma função cívica e não religiosa, esta última conforme a abordagem sobre o culto do sacrifício ao deus Dionísio (CANDIDO, 2005, p. 627). A parte conhecida

como *theatron*, local de onde se assistiam os espetáculos (a *orchestra*), era utilizada como uma espécie de pista de corrida dos efebos.<sup>10</sup>

Segundo o relatório de escavação de Mussche feito em 1970, durante as décadas anteriores, estudiosos americanos e belgas retornaram às ruínas de Thorikos – o que haviam feito pela primeira vez no século XIX – para conseguirem dados arquiteturais do teatro da região, os quais foram desenhados, concluindo a cronologia da construção (MUSSCHE, 1970, p. 131).

A segunda fase da construção data de meados do século V a.C: a orquestra foi ampliada pela construção de uma nova parede de retenção, a poucos metros da parede arcaica e paralela a ela; ao mesmo tempo a parede de retenção original veio para ocupar a posição ligeiramente abaixo do nível mais alto do século V, assim ela desapareceu. Naquele momento o *koilon* [os assentos] foi provido de 21 linhas de bancos de pedra, feitos de pedras grosseiramente acabadas sem qualquer junção. Nos parodos ocidentais um pequeno templo de Dionísio foi construído, no qual apenas alguns vestígios na rocha talhada foram preservadas até hoje. No leste, a orquestra foi delimitada por câmaras parcialmente cortadas da rocha. (MUSSCHE, 1970, p. 132)

De acordo com o autor, a parte mais antiga era uma parede de retenção onde a orquestra ficava que foi descoberta por diferentes trilhas de trincheiras feitas onde ela se situava. A primeira orquestra era menor e provavelmente feita nos últimos anos do século VI a. C. Nenhum outro traço de construção de pedra no teatro arcaico foi descoberto e os assentos eram simplesmente a encosta nua com talvez alguns andaimes de madeira (MUSSCHE, 1970, p. 131-132). Seguindo a descrição de Mussche (p. 132), os assentos de Thorikos foram ampliados apenas no século IV.

---

<sup>10</sup> Sobre o assunto, conferir também: DUARTE, Alair Rodrigues. **Paz negativa na Atenas clássica: guerras, discursos e interesses de Estado.** 2008. 118 f. Monografia (Bacharel em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas IFCH, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

#### FIGURA 4 – TEATRO DE THORIKOS

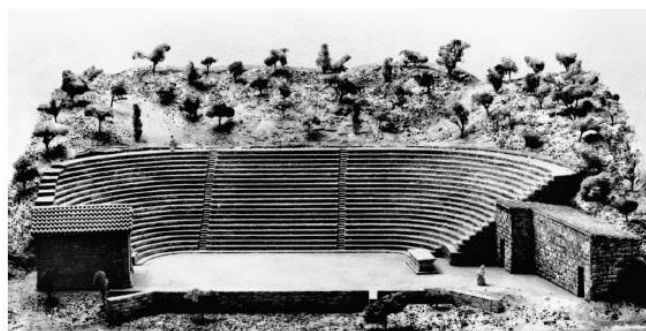


FIGURE 2.4  
*Model of the Early Classical Theater at Thorikos. Photograph after Hans R. Goette,  
in E. Pöhlmann, Studien zur Bühnendichtung und zum Theaterbau der Antike:  
Studien zur Klassischen Philologie 93, edited by M. V. Albrecht, 1995.*

FONTE: ROSELLI, David Kawalko. **Theater of the People** – Spectators and Society in Ancient Athens. Austin: University of Texas Press, 2011.

De acordo com Eric Csapo, no caso do Teatro de Dionísio, ao contrário do que tradicionalmente se pensava, as últimas evidências arqueológicas não apontam um grande número de lugares no *theatron*, mas a modesta marca entre 4.000 e 7.000 lugares, cerca de apenas duas vezes o tamanho do teatro de Thorikos.<sup>11</sup> Segundo

---

<sup>11</sup> Além de Eric Csapo no texto: CASPO, Eric. The men who built the theatres: *theatropolai, theatronai*, and *arkhitektones*. In: WILSON, Peter (org.). **The Greek Theatre and Festivals** – Documentary studies. Oxford University Press, 2007, p. 87-121, outros estudiosos apresentaram análises arqueológicas mais recentes sobre o Teatro de Dionísio e também de Thorikos: ASHBY, Clifford. **Classical Greek Theatre** – new views of na old subject. Iowa City: University of Iowa Press, 1999; ROSELLI, David Kawalko. **Theater of the People** – Spectators and Society in Ancient Athens. Austin: University of Texas Press, 2011. Estas recentes perspectivas se pautaram em estudos preocupados em reavaliar o formato da orquestra dos teatros clássicos, tais como: GEBHARD, Elizabeth. The Form of the Orchestra in the Early Greek Theater. **Hesperia** – The Journal of the American School of Classical Studies at Athens. 1974. Disponível em: <[www.jstor.org](http://www.jstor.org)>. Acesso em: 11/02/2015.

Csapo, a concepção desse teatro vinculada à imagem de um grande monumento de cerca de 15.000 lugares está atrelada aos estudos arqueológicos tradicionais que marcaram décadas de estudos sobre a cultura material do teatro de Atenas (CSAPO, 2007, p. 97-98).

Muito das mudanças nessa visão tradicional ocorreu quando da descoberta de que os teatros do século V a. C. eram feitos de madeira ao invés de pedra. Atualmente os estudiosos já conceberam quão dispendiosa era a construção de pedra, e, por isso, foi algo conquistado já em meados do século IV, segundo Csapo. No entanto, para além disso, é preciso examinar igualmente quais foram os usos sociais na escolha da madeira na construção do teatro no século V, questão que fundia interesses da cidade-estado e aqueles cidadãos que com ela faziam parcerias no pagamento para explorá-las a partir da construção do *theatron* durante os festivais.

Ao invés de um formato semicircular no período clássico, o Teatro de Dionísio – segundo o diálogo de Csapo com os estudos arqueológicos de Hans Rupprecht Goette – tinha inicialmente (ainda no período clássico) o formato trapezoidal com barras retilíneas nas bordas justamente para facilitar a construção dos lugares de madeira, diferente da imagem semicircular já bem difundida do Teatro de Dionísio para este período do V século.<sup>12</sup> A hipótese é que este formato trapezoidal impediria que o espaço para o público fosse muito grande e por isso a proposição dele ser menor que o imaginado.

---

<sup>12</sup> Goette desenvolveu uma descrição do relatório de escavação de Dörpfeld (de 1896) acerca do teatro de Dionísio no “Apêndice arqueológico” destinado a um capítulo de livro no qual Eric Csapo dedicava análises sobre os homens que construíam os teatros. Para saber mais: GOETTE, Hans Rupprecht. An Archaeological Appendix. In: WILSON, Peter (org.). **The Greek Theatre and Festivals – Documentary studies**. Oxford University Press, 2007, p. 116-121.

**FIGURA 5 – TEATRO DE DIONISO ELEUTHERIUM (SÉCULO V. A. C.)**



FONTE: CSAPO, Eric. The men who built the theatres: *Theatropolai, Theatronai* e *Arkhitectones*. In: WILSON, Peter (org.). **The Greek Theatre and Festivals** – Documentary Studies. Oxford University Press, 2007.

Segundo o relatório de escavação de Dörpfeld (1896, 24-96), no século V o espaço do *theatron* era pequeno devido a sua localização construída na encosta sul da Acrópole, onde havia uma estrada que atravessava essa encosta, na fronteira norte do teatro. Descobriu-se um *peripatos* (uma estrada) feito posteriormente, no século IV, que ficava dez metros ao norte da estrada do século V.

**FIGURA 6 – ESBOÇO DA ESCAVAÇÃO DE DÖRPFELD**

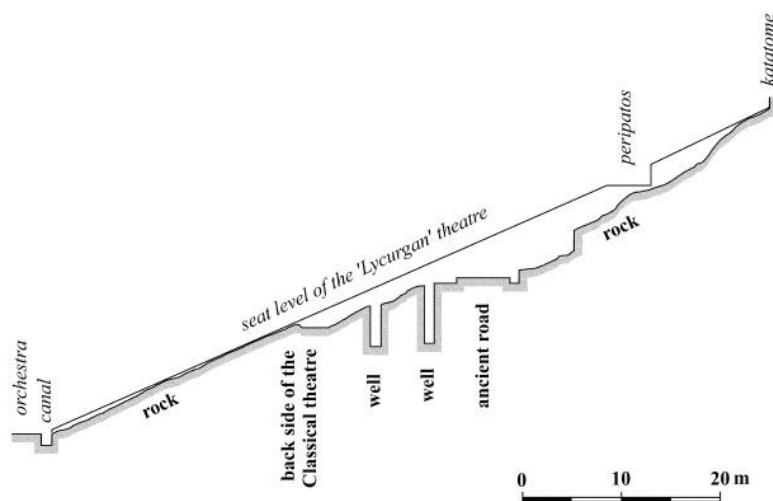


FIGURE 2.1  
*Sketch of Dörpfeld's Excavation Trench of the Theater of Dionysus in Athens.*  
*Drawing by Hans R. Goette.*

FONTE: ROSELLI, David Kawalko. **Theater of the People** – Spectators and Society in Ancient Athens. Austin: University of Texas Press, 2011.

Nas análises de Dörpfeld apontadas por David Roselli (2011, p. 65), o teatro de Dioniso foi então com o tempo ampliado em seu *theatron*, quando do estabelecimento do *peripatos* posterior mais ao lado da colina e, além disso, descobriu-se que a face da rocha da Acrópole foi cortada para trás, criando mais espaço acima da encosta sul. As partes desiguais dessa rocha, portanto, limitavam a área dos assentos no teatro no século V.

**FIGURA 7 – RECONSTRUÇÃO DO TEATRO DE DIONISO PELO ESBOÇO DE DÖRPFELD**

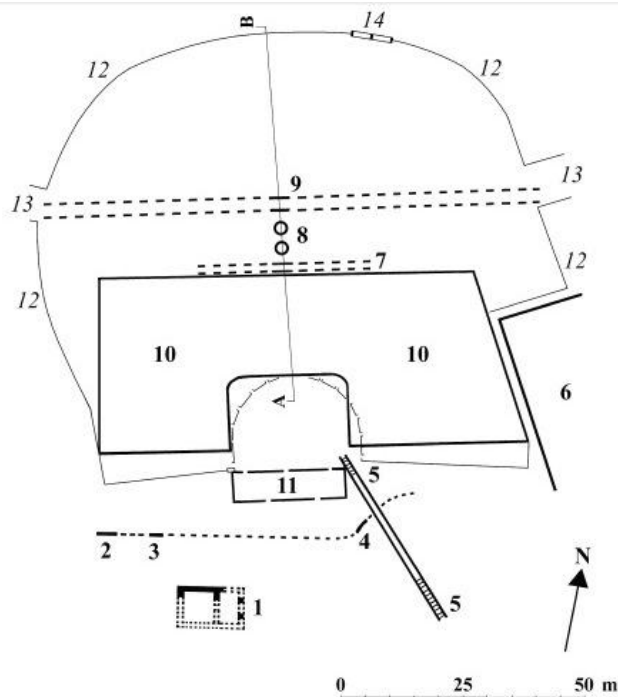


FIGURE 2.2

*Reconstructed Plan (sketch) of the Early Classical Theater of Dionysus at Athens.*  
(1) Archaic temple of Dionysus; (2-4) parts of late Archaic wall; (5) water-drainage canal;  
(6) Odeion; (7) rock cutting; (8) wells; (9) ancient road; (10) wooden theatron; (11) skene  
building; (12) perimeter of Lycurgan theater; (13) Peripatos entrance; (14) Thrasyllus' khoregic  
monument (320/19 BC); (A-B) Dörpfeld's excavation trench. Drawing by Hans R. Goette.

FONTE: FONTE: ROSELLI, David Kawalko. **Theater of the People – Spectators and Society in Ancient Athens.** Austin: University of Texas Press, 2011.

Mesmo com a ampliação, o *theatron* não se estendeu até a antiga estrada, pois vinte metros abaixo da estrada as escavações descobriram restos de dois poços nas paredes de casas do século V. Dez metros abaixo das casas há um corte que limita o espaço do *theatron*. O corte provavelmente fazia parte de uma fundação para a parede de trás ou fornecia acesso ao *theatron* no século V. Sobre as escavações de Dörpfeld, desenhadas por Goette, o historiador David Roselli aponta que:

O espaço perto da orquestra usado para “assentos da frente”



(*prohedria*) criou limitações adicionais nos assentos disponíveis para espectadores "regulares" (ou seja, pagantes). Blocos de pedra foram usados como bases para esses assentos honoríficos e foram dispostos ao redor da orquestra. Àqueles indivíduos designados pelo Estado era concedido o privilégio de um assento na frente, sem ter que pagar. A variável dimensão destas bases de pedra indica que algumas delas teriam sido utilizadas para a segunda fileira e a superior, ao passo que outras foram colocadas na primeira fileira. As bases fornecem evidências adicionais para a forma do *theatron*. Faixas levantadas e o relevo sobre as bases indicam que elas foram feitas para serem alinhadas e formam linhas retas nas primeiras filas. Este fato contribui para um debate de longa data sobre a forma do Teatro de Dionísio. Alguns argumentaram que determinadas pedras do início do período clássico perto da orquestra fornecem evidência para a forma circular da orquestra e do teatro. Estas pedras, no entanto, mais provavelmente faziam parte de uma parede anterior (ou construção) separando o recinto de Dionísio (com o seu templo mais antigo) do teatro. As linhas retas formadas pela *prohedria* nas filas da frente e o formato retilíneo dos *ikria* (assentos de madeira) produzidos anexando vigas de madeira sugere que o teatro tinha um formato retilíneo. O importante ponto para minha discussão é que assentos retilíneos têm uma capacidade menor do que assentos circulares. O *theatron* do século V era relativamente de uma estrutura simples e pequena, bem como muitos dos teatros dos *demos* (ROSELLI, 2011, p. 66-67).

Para ampliar as discussões sobre as perspectivas sociopolíticas a partir das ações culturais do teatro por parte dos sujeitos históricos da antiguidade, é importante a construção de um debate acerca dos conceitos sobre o teatro grego concebidos por parte da historiografia francesa tradicional sobre o tema já explicitada, a saber, de historiadores tais como Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Jacqueline de Romilly, e Claude Mossé. Seus textos, apesar de atestarem a discussão da cidadania ou do teatro antigo como conectada aos temas gerais da *polis* (da cidade) – sua criação, suas leis e seus desdobramentos –, têm se situado no revés dessa abordagem do campo de disputas políticas para os estudos da antiguidade clássica, sobretudo de Atenas.

A historiografia francesa apresentada se situa na busca da *coesão social* como base de investigações, e por isso, pelo viés estruturalista, devido ao contato com a

Sociologia. As questões que abordam vinculam-se pelas análises sobre o ritual, minimizando o embate e o conflito dos sujeitos históricos que participaram da produção teatral ateniense.

De acordo com Pauline Pantel e François de Polignac na introdução da obra “Àthene e le Politique – Dans le sillage de Claude Mossé”, Jean-Pierre Vernant situa seus estudos com bases filosóficas, buscando compreender a construção e estrutura de pensamento dos gregos, bem como a criação de suas representações sociais a partir da fundamentação desses pensamentos em esquemas mentais (PANTEL; POLIGNAC, 2007, p. 7), o que sustentaria, de acordo com o atual projeto, uma perspectiva generalizante e abstrata. Mesmo em sua obra “Entre mito e política” (VERNANT, 2001, p. 215), o autor parece sistematizar visões abrangentes de uma psicologia e antropologia históricas. Primeiramente compõe a explicação da “irracionalidade” mitológica na hierarquia e poder dos deuses para a *polis* grega e depois conjuga, em suas análises, fundamentações de que o período após o século VI seria o momento de determinações do espaço cívico, e do desenvolvimento de uma “racionalidade” e poder, agora da vida pública grega. Mesmo enfatizando que o período clássico não foi uma ruptura com o pensamento anterior, e por isso demonstra a necessidade e importância na vinculação do mito na vida política, o autor aponta a concepção do mundo divino como passando a obter um *devido lugar* que, no entanto, ainda é o foco que define o pensamento das instituições que assim florescem.

Por isso, ao invés de pensar o mito sendo utilizado dentro da particularidade de um outro momento histórico e do interesse específico no jogo político de sujeitos, inclusive porque a Grécia é múltipla de regiões e povos, Vernant mantém um pensamento unívoco sobre a determinação do mito e do ritual numa época mais “racional” sem compreender seus usos nas entrelinhas. A exemplo disso, Vernant, na obra “Mito e tragédia na Grécia antiga”, chega a situar que o fundamento da tragédia enquanto instituição é sistematizar o poder dos deuses traduzidos por

questionamentos que surgem com a nova visão social pelo que ele conjuga como a *polis*. A tragédia se situa em um momento de incertezas e por isso constituída de contradições e problemas entre uma tradição religiosa e mítica e o advento do pensamento racional e filosófico; entre a avaliação do “caráter do herói” na peça (*ethos*), e, sobretudo, a imposição da onipotência dos deuses (*daimon*), elementos sobressalentes nas análises das obras artísticas (VERNANT, 1977, p. 23). A visão jurídica e das leis estariam também presentes, no entanto, representando apenas a unicidade da *polis*.

Sobre o período clássico, Vernant parece depositar confiança na transformação do significado do próprio poder político. O debate público, cujas decisões são tomadas pelos cidadãos em conjunto, demonstra, segundo o autor, uma nova característica de poder: o poder da lei *nomos* e da justiça *dikê*. A soberania se encontra nessa combinação: *nomos basileus* (soberania da lei). Vernant deposita um peso significativo no debate público como reflexão positiva e como valorização da racionalidade e, para tanto, situa Sólon como representante desse novo pensamento contra o símbolo da tirania. (VERNANT, 2007, p. 22-23). Aqui é possível verificar a importância dada por Vernant à análise do pensamento social, conforme Pauline Pantel e François de Polignac apontam na introdução do livro. No entanto, a visão de um pensamento uniforme da *polis* dos atenienses pode apresentar uma visão distorcida da prática histórica.

No oposto dessa linha de pesquisa – em que estaria fundamentado o teatro por suas caracterizações mais abstratas e filosóficas e o diálogo da historiografia francesa com os estudos sociológicos e estruturantes – encontra-se parte de uma historiografia anglo-americana que, preocupada com perspectivas conjunturais e políticas, permitiram delinear e identificar os interesses que levaram à sustentação dos usos sociais e simbólicos nas construções teatrais, com as descobertas arqueológicas e diálogo com a prática e cultura políticas para analisar o teatro antigo e seus usos.

A relação da historiografia francesa com uma perspectiva diferenciada se deve ao contato de Claude Mossé com Moses Finley em discussão, no entanto, suas ideias ainda não apontavam para o aprofundamento do embate político em jogo no teatro da antiguidade, questão feita apenas dentro das análises da justiça ateniense ao enfatizar os antagonismos dos processos políticos (MOSSÉ, 2007, p. 136-143). Foi a partir de investigações como de Nicole Loraux que os estudos franceses modificaram determinadas perspectivas, sobretudo pelo fato dessa historiadora trazer Josiah Ober ao debate (RAAFLAUB; OBER; WALLACE, 2007) – fomentando análises da multiplicidade política.

De acordo com Nicole Loraux, restaria questionar se as abordagens antropológicas da Grécia não estariam despolitizando a cidade (LORAUX, 2005, p. 18), uma vez que o grego é considerado sempre em sua alteridade de “outro” e por isso devidamente mitificado e ritualizado para se aproximar de nós, quase subalternos a uma cultura fixada, unificada, sem conflitos, pois construída em bases sólidas e inquestionáveis.

Ora, a intransponível distância que nos separa da Antiguidade não poderia de modo algum bastar para garantir a existência de um “homem grego” uno e indivisível, no qual todos os afetos estariam em consonância. Se é verdade que “o homem grego não pode ser recortado em camadas” [referindo-se a uma fala de Vernant], nossa tarefa [...] é postular, apesar disso, como já fazia Platão, que não há psiquismo – designado em grego pela palavra alma (*psukhe*) – que não reúna em sua interioridade instâncias conflitantes. Em resumo, uma maneira de devolver o homem grego à sua multiplicidade. (LORAUX, 2005, p. 23-24).

A partir das palavras e ideias de Loraux, a pesquisa questiona o fundamento de uma perspectiva homogeneizante do homem grego pela via da análise do mito e do ritual. Questiona igualmente a perspectiva política como um simples apontamento das “mudanças de dirigente e constituição” (LORAUX, 2005, p. 31). Seguindo o que a própria autora nos afirma, de que maneira, a partir dos estudos sobre o teatro antigo,

é possível compreender os interesses em jogo, “descentralizando a cidade de Atenas dela mesma” (LORAU, 2005, p. 33) e compreendendo seus múltiplos traços? É imprescindível partir do fato de que também o teatro pode ser utilizado como instrumento de poder, e não apenas nas determinações de sua construção para as práticas sociais, mas também naquilo que envolve todas as etapas dos festivais antigos, como a disputa de poetas e demais integrantes da produção da antiga comédia e tragédia. Segundo Loraux (2005, p. 35), então, evitar a “unidade do homem grego” traduz a polifonia das vozes e discursos, renunciando um raciocínio grego que se suponha legítimo.

## **FONTES DOCUMENTAIS**

GOETTE, Hans Rupprecht. Griechische Theaterbauten der Klassik—Forschungstand und Fragestellungen. In: PÖHLMANN, Egert. (org.). **Studien zur Bühnendichtung und zum Theaterbau der Antike**: Studien zur Klassischen Philologie 93. Frankfurt, 1995, p. 9-48.

DÖRPFELD, Wilhelm; REISCH, Emil. **Das griechische Theater**: Beiträge zur Geschichte des Dionysos-Theaters in Athen und anderer griechischer Theater. Universität Heidelberg, 1896. Disponível em: <<http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/doerpfeld1896>>. Acesso em: 19/03/2015.

MUSSCHE, H. F. **Recent Excavations in Thorikos**. University of Ghent: The Classical Association of South Africa, 1970, p. 125-136. Disponível em: < <http://www.casa-kvsa.org.za/1970/AC13-08-Mussche.pdf>>. Acesso em: 10/03/2015.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ASHBY, Clifford. **Classical Greek Theatre** – new views of na old subject. Iowa City: University of Iowa Press, 1999.

CAMP, John M. **The archaeology of Athens**. New Haven and London: Yale University Press, 2001.

CANDIDO, Maria Regina. Teatro, memória e educação na Atenas Clássica. In: LESSA,

Fábio de Souza; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha (orgs.). **Memória & Festa**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 625-628.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil/DIFEL, 1985.

CSAPO, Eric. The men who built the theatres: *theatropolai*, *theatronai*, and *arkhitektones*. In: WILSON, Peter (org.). **The Greek Theatre and Festivals – Documentary studies**. Oxford University Press, 2007, p. 87-121.

DETIENNE, Marcel. **Comparar o Incomparável**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Fontes arqueológicas: os historiadores e a cultura material. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2005, p. 81-110.

GEBHARD, Elizabeth. The Form of the Orchestra in the Early Greek Theater. **Hesperia – The Journal of the American School of Classical Studies at Athens**. 1974. Disponível em: <[www.jstor.org](http://www.jstor.org)>. Acesso em: 11/02/2015.

GRIMAL, Pierre. **O teatro antigo**. Lisboa: Edições 70, 2002.

HAESBAERT, Rogério. **Des-Territorialização e Identidade: a rede “gaúcha” no nordeste**. Niterói: EDUFF, 1997.

LORAUX, Nicole. **A tragédia de Atenas – a política entre as trevas e a utopia**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MORRIS, Ian. **Historia y Cultura – la revolución de la arqueología**. Barcelona: EDHASA, 2007.

MOSSÉ, Claude. **O cidadão na Grécia Antiga**. Lisboa: Edições 70, 1993.

PANTEL, Pauline Schmitt; POLIGNAC, François de. **Àthene e le Politique – Dans le sillage de Claude Mossé**. Paris: Albin Michel, 2007.

RAAFLAUB, Kurt A; OBER, Josiah; WALLACE, Robert W. (orgs.). **Origins of democracy in ancient Greece**. California: University of California Press, 2007, p. 83-104.

RAAFLAUB, Kurt A.; WEES, Hans van. (orgs). **A Companion to Archaic Greece**. Blackwell Publishing Ltd, 2009.

ROMILLY, Jacqueline de. **A tragédia grega**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

ROSELLI, David Kawalko. **Theater of the People** – Spectators and Society in Ancient Athens. Austin: University of Texas Press, 2011.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço** – técnica e tempo, razão e emoção. 4 ed. São Paulo: Editora da USP, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

\_\_\_\_\_ ; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.

\_\_\_\_\_. **Entre mito e política**. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

## PERSPECTIVAS HISTORIOGRÁFICAS SOBRE OS COROS MUSICAIS DO FIM DA TIRANIA ÀS REFORMAS DE CLÍSTENES (525-500 A.C).

*Felipe Nascimento de Araujo<sup>13</sup>*

### RESUMO

O presente artigo busca realizar um breve debate historiográfico sobre a Atenas do final do século VI a.C., cenário onde os coros musicais já apresentariam, desde a Tirania, características relacionadas com a integração social e a formação da cidadania. Nossa argumentação se constrói por meio de um debate entre a historiografia e a cultura material, que consiste em um conjunto de vasos de cerâmicas áticas cuja datação se insere em nosso período estudado, 527-500 a.C. Desse modo, os coros musicais se relacionam com o processo de transição política entre a Tirania e a instauração da isonomia em Atenas.

**Palavras-Chave:** Integração Social; Cidadania; Coros Musicais; Isonomia.

### ABSTRACT

This academic article hereby aims to perform a brief historiographical debate about Athens in the late Sixth Century B.C., a place where the musical choirs already presented, since the Tyranny, characteristics related to the social integration and the citizenship development. Our academic argumentation is based on a debate between the historiography and the material culture represented by a group of Attic pottery whose date is inserted in our period studied, 527-500 B.C. Thereby, the musical choirs are related to the process of political transition between the Tyranny and the establishment of the isonomy in Athens.

**Keywords:** Social Integration; Citizenship; Musical Choirs; Isonomy.

---

<sup>13</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ). Pesquisador integrante do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA/UERJ). Bolsista CAPES atualmente desenvolvendo o projeto intitulado: “O coro musical como processo de formação política e social do cidadão ateniense, séculos VI-V a.C.” Email: felipefmna@gmail.com.



O contexto político e social de Atenas durante os anos finais do século VI a.C. pode ser considerado um cenário de transição política e social oriundo dos anos finais da tirania dos Pisistrátidas<sup>14</sup>. A helenista Ana Iriarte (2014, p. 166-167) expõe que era intenção dos tiranos a exaltação da *pólis* como uma extensão de seu poder político contra o poder nobiliárquico tradicional, ou seja, o tirano construía uma imagem de “defensor do *démos*” contra a aristocracia rural como forma de consolidar e legitimar seu governo. Após o fim da tirania, Clístenes em suas reformas teria julgado oportuno reconfigurar tanto as construções dos Pisistrátidas quanto a política, o que pressupõe a existência de disputas de poder político entre diferentes grupos sociais, influenciando aspectos como a organização do espaço urbano da *pólis*.

Um dos fatores deste contexto histórico de transição entre tirania/isonomia seriam as políticas de financiamento dos coros musicais nos grandes festivais cívicos, assim como sua associação com a formação do cidadão ateniense. Em nossa pesquisa<sup>15</sup> atualmente desenvolvida no NEA/UERJ o coro musical constitui nosso principal objeto de análise, cuja documentação consiste na cultura material de um conjunto de vasos de cerâmicas áticas de figuras negras e vermelhas. Neste caso, a

---

<sup>14</sup> José Roberto de Paiva Gomes (2015, p. 14) estabelece a datação entre 560/10 destacando como seus principais marcos espaciais a participação de Pisístrato ao lado de Sólon como estrategista na batalha de Salamina com a *pólis* de Megara (560) e a saída de Hípias de Atenas e seu exílio na corte oriental em 510. O período da tirania dos Pisistrátidas divide-se então entre as atuações políticas de Pisístrato de 560 a 527, onde houveram duas interrupções: a primeira teria ocorrido quando Licurgo e Mégacles uniram forças para retirar Pisístrato, o exilando em aproximadamente 556-5 (STUTTARD, 2014, p. 30-31). Posteriormente, Pisístrato tentou retomar o poder se utilizando do disfarce da jovem Phya como a deusa Atená para entrar em Atenas (Heródoto, História livro I, v. 60), sendo acolhido pela população e readquirido a soberania. Em seguida, ao desposar a filha de Mégacles como tentativa de realizar uma aliança com os Alcmeônidas, se auto exilou devido ao fato de Mégacles estar tramando contra ele, pois o casamento não teria rendido filho devido à realização de “sexo não natural” (Heródoto, História livro I, v. 61). Após ter se preparado fora de Atenas, com o apoio de mercenários de Tebas, Argos e Naxos, Pisístrato retoma mais uma vez o poder em 546 mantendo-se como tirano até sua morte natural em 528 (STUTTARD, 2014, p. 32).

<sup>15</sup> Projeto de pesquisa atualmente vinculado ao Programa de Pós-Graduação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGHIS/UERJ).

iconografia ática como cultura material<sup>16</sup> funciona de forma análoga a um mecanismo de comunicação social pertencente ao nível das estruturas, podendo sua historicidade ser construída de forma espacial e temporal através dos coros musicais materializados nas cerâmicas. Tal mecanismo de abordagem torna possível a identificação de grupos e vozes emissores e receptores das mensagens contidas nas imagens, o que nos possibilita estudar um período histórico com insuficiência de referências textuais diretas sobre o coro musical.

Neste caso, no final do século VI a.C., a documentação referente aos coros musicais se restringe a um conjunto de cerâmicas áticas de figuras negras e vermelhas com cenas de performances corais, além de fragmentos e trechos da poesia mélica<sup>17</sup> e odes<sup>18</sup> musicais que possibilitariam outras formas de abordagem além da análise iconográfica. Nossa proposta neste artigo consiste em realizar um debate entre a historiografia e a cultura material de um conjunto de cerâmicas selecionadas<sup>19</sup> que representam o coro musical em suas pinturas. Tal catálogo, organizado abaixo em formato de grade, foi realizado com o objetivo de contextualizar historicamente os coros musicais no período de instauração da isonomia ateniense.

---

<sup>16</sup> A cultura material dos vasos áticos, segundo os apontamentos de François Lissarrague (2010, p. 53), os estabelece como documentos produzidos a partir de ideias e conceitos específicos provenientes de um determinado contexto histórico. As cerâmicas representariam um registro visual e material que nos permite pensar como a sociedade ateniense se organizava a partir das cenas representadas nas pinturas de vaso, bem como entender as relações sociais dos indivíduos inseridos nas *póleis* helênicas.

<sup>17</sup> A poesia que se convencionou a chamar de *lirica* era conhecida como *mélós* no século VI a.C., o que nos leva a utilizar a denominação *poesia mélica*. O termo *liriké* seria utilizado somente no século IV a.C.

<sup>18</sup> As odes musicais gregos eram originalmente peças (que remetem ao que chamamos contemporaneamente de *poesia*) cantadas ou recitadas com acompanhamento musical. Alguns dos principais instrumentos utilizados eram o *aulós* e a lira. Um exemplo de ode musical eram os dedicados à vitória, os epinícios (*epinikía*) que eram compostos em honra daqueles que ganhavam os prêmios mais importantes em competições na *pólis*. Para maiores detalhes ver LANDELS, 1999, p. 5-7.

<sup>19</sup> Neste artigo escolhemos expor seis cerâmicas de nosso catálogo, sendo importante apontarmos que a grade completa presente em nosso projeto de pesquisa conta atualmente com um total de 11 cerâmicas.



**Fig. 1 – Exemplo de cerâmica representando um coro musical: o vaso atribuído à *Oltos*.<sup>20</sup>**

Escolhemos em nossa pesquisa nos utilizar do termo *processo de instauração da isonomia* para designar o conjunto de mudanças político e sociais ocorridas no último quarto do século VI a.C, os anos de 525 e 500 a.C. Tal periodização caracteriza-se por apresentar uma grande profusão de cerâmicas com performances corais que apresentam datações variadas segundo indicações presentes no *Beazley Archive*<sup>21</sup>. Sobre tal período, podemos afirmar que os filhos de Pisístrato asseguraram uma continuidade das políticas de financiamento das atividades artísticas e culturais da *pólis* como os grandes festivais cívicos e o incentivo à produção e exportação de cerâmica (GOMES, 2015, p. 95-96). O autor David Stuttard (2014, p. 32) afirma que Pisístrato teria se utilizado das celebrações locais para desenvolver uma dança coral de

<sup>20</sup> Disponível em <http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/255946>. Acessado em 09/07/2016.

<sup>21</sup> Domínio do site: <http://www.beazley.ox.ac.uk/index.htm>. Acessado em 8 de jan. de 2017.

músicas que comemorassem os feitos de grandes heróis ancestrais. Nesse contexto, as Grandes Dionisíacas e Panateneias seriam a representação de eventos da *pólis* que compreendia aspectos de festividade, religiosidade e civilidade, onde a imagem de um ideal ateniense seria promovida através das performances e cerâmicas produzidos como premiação.

J. Ferro Piquet (1998, pp. 208-210) nos aponta que a partir da tirania os grandes festivais públicos tornaram-se parte das atividades cívicas anuais na *pólis* arcaica, associando as performances ao espaço urbano e à figura política do tirano de Atenas. Segundo o autor, as procissões, hinos e danças de caráter festivo das Panateneias teriam prefigurado formas que o teatro grego e o coro musical nas tragédias assumiriam posteriormente após a instauração da isonomia. Ana Iriarte (2014, p. 171) afirma que ainda que estejamos acostumados a considerar o teatro como uma das gêneses da democracia ateniense, as raízes de sua fundação já estariam presentes nas políticas dos governos tirânicos, complementando a perspectiva de Piquet. Além das políticas de financiamento, Raphael Sealey (1976, p. 138) expõe que as obras empreendidas pelos tiranos em prédios públicos, assim como o alargamento do festival Panatenaico, ilustrariam características de um governo duradouro e dotado de estabilidade. Nesta perspectiva, ainda que as propostas de Pisístrato e seus filhos tenham assegurado o poder político e o prestígio da família, seus métodos teriam sido destinados para reforçar um senso de unidade entre os habitantes da *pólis*, antes da implementação da isonomia.

**Quadro 1 – Catálogo das cerâmicas com temáticas referentes ao coro musical**

Artefato	Pintor	Datação	Nº no Beazley Archive	Fabricação	Proveniência	Sintagma A	Sintagma B
Kýlix	Falmouth painter	560	305010	Atenas	Não conhecido	Coro musical	Homem dançando e cantando com um híbrido de homem e cavalo.
Kýlix	BMN painter	550-500	8656	Atenas	Ática	Coro musical	Coro constituído por homens (sem indumentária hoplita) montados em cavalos.
Fragmento	Não definido	550-500	30854	Atenas	Ágora de Atenas	Coro musical	Dois homens em fila segurando artefatos que remetem ao escudo dos hoplitas.
Ânfora	Berlin Painter	550-500	320396	Atenas	Etrúria	Coro musical	Coro de homens montados em cavalos, acompanhados por um <i>auletés</i> .
Skýphos	Grupo de Heron	520-510	4090	Atenas	Ática	Coro musical	Coro de hoplitas circular com um <i>aulétes</i> ditando o ritmo.
Psyktêr	Oltos	520-510	275024	Atenas	Ática	Coro musical	Coro musical de hoplitas montados em golfinhos

A respeito do financiamento do coro e dos grandes festivais, Peter Wilson (2000, p. 13) questiona se a origem precisa da instituição da *khoregia*<sup>22</sup> se deu a partir de Clístenes ou a partir do financiamento dos tiranos. O autor conclui que, mesmo não havendo evidências concretas da existência destas instituições de financiamento

<sup>22</sup> *Khoregia* pode ser definida como sendo basicamente a instituição onde um cidadão rico se encarregava dos custos gerais de um coro específico para competir nos grandes festivais. Os cidadãos que financiavam o coro eram chamados de *khoregoi*, sendo um símbolo de status e prestígio entre a sociedade o ato de ter financiado um coro vencedor.

público sólidas e centralizadas durante a tirania, seria provável ter existido um sistema de custeio de festivais e práticas corais análogo à *khoregia* devido às políticas dos Pisistrátidas de promover as atividades artísticas e culturais da *pólis*. Nesse contexto, a relação entre a formação do coro ateniense e o processo de formação da *pólis* democrática se consolidaria somente a partir dos anos iniciais do período clássico, onde os coros presentes nos festivais cívicos anuais representariam um elemento fundamental no processo educacional de formação do cidadão ateniense.

Sobre a questão referente à democracia ateniense e suas instituições, devemos apontar que a ideia de Clístenes como um fundador da democracia torna-se problemática ao atentarmos para o fato de que tanto as instituições quanto o vocabulário político do fim do VI<sup>o</sup> século e início do V<sup>o</sup> não são similares às do período clássico. Na conjuntura das reformas de Clístenes a ideia do conceito de democracia como a entendemos em seu significado clássico não se exprimia na palavra *demokratia* e nem em expressões correlacionadas (LÉVÊQUE, VIDAL-NAQUET, 1983, p. 27), sendo a palavra *isonomia* relacionada com as características de um “governo dos iguais”. Sobre esta questão entre termos *isonomia* e democracia, Pierre Lévêque e Pierre Vidal-Naquet afirmam que o termo *isonomos* e seus derivados<sup>23</sup> (*isonomia*, *isegoria*, *isokratia*) seriam utilizados por Heródoto para designar formas e práticas políticas que originalmente seriam opostas à tirania, ou seja, a relação entre *isonomia* e igualdade, a ideia de um “governo dos iguais”, teria se originado da oposição ao governo de um homem só, do tirano. Segundo os autores, o ideal de *isonomia* correspondeu ao

---

<sup>23</sup> Pierre Lévêque e Vidal-Naquet destacam as seguintes passagens na qual o termo *isonomos* e seus derivados são citados em Heródoto ao tratar de eventos ocorridos no final do século VI a.C.: (1) O discurso de Meandro após a queda do tirano de Samos Polícrates: “Enfim, Polícrates cumpriu o seu destino; e eu colocarei o povo ao centro e assim eu lhes proclamo a **isonomia**” (Heródoto. História livro III, v. 142). (2) Ao citar a tentativa de golpe mal sucedida de Cleomenes em 506, onde “É de uma forma geral que se manifesta a excelência da igualdade (**isegorie**): governado pelos tiranos, os Atenienses não eram superiores a nenhum dos outros povos helenos” (Heródoto. História livro V, v. 78). (3) No discurso de Sóscicles de Corinto aos Espartanos onde declara que: “Lacedemônios, considero uma inversão da ordem natural das coisas o querer destruir a isocracia (**isokratias**) nas cidades, para estabelecer, em seu lugar, a tirania.” (Heródoto. Histórias livro V, v.92)

momento onde as cidades helênicas encarregavam-se de resolver seus problemas não através de uma solução arbitrária como o advento de um tirano, mas através da soberania da *nómos*, do funcionamento de suas instituições e a obediência das leis (LÉVÊQUE, VIDAL-NAQUET, 1983, p. 29). Portanto, de modo geral podemos afirmar que isonomia era uma palavra utilizada pelos helenos antes da noção de *demokratia* ter se consolidado como um conceito sólido (EHRENBERG, 2011, p. 77), ou seja, no final do século VI/início do V a isonomia seria identificada como distribuição igualitária dos direitos entre os cidadãos e igualdade perante a lei<sup>24</sup> (*nómos*), sendo um governo de ideais opostos ao de uma tirania. De modo geral, podemos classificar que a visão de isonomia para os atenienses deste período correspondia muito mais à um governo oposto à tirania do que a uma noção de governo democrático identificado com a Atenas clássica de Péricles.

Considerando o valor que a música e os coros possuem na educação no período clássico, cabe-nos aqui questionar como que no contexto histórico do processo de instauração da isonomia teria sido implementada a utilização dos coros musicais como componente de formação do cidadão. Fábio Vergara Cerqueira (2003, p. 58-59) nos indica que ainda que não haja registros de competições musicais na tirania, a iconográfica das cerâmicas áticas nos oferece a evidência da realização de certames musicais neste período. Tal colocação se adequaria às políticas culturais dos tiranos como uma forma de firmar sua hegemonia a partir do apoio das *démoi* urbanas contra a aristocracia tradicional que representava a oposição à tirania. Após o fim da tirania dos Pisistrátidas, Clístenes teria julgado oportuno reconfigurar as construções que haviam sido erguidas pelos tiranos, o que nos leva a supor a existência de disputas de poder político entre grupos sociais durante todo o processo que antecedeu a instauração da democracia.

---

<sup>24</sup> A citação original em inglês de Victor Ehrenberg define isonomia como “equal distribution and thus equality among the citizens, equality before the law as well as equal political rights, equal share in the state” (EHRENBERG, 2011, p. 77).

Para entendermos como que os coros musicais estavam neste inseridos neste contexto de transição da tirania para a isonomia, se torna necessário também entendermos as reformas territoriais de Clístenes, ocorridas aproximadamente entre os anos de 508-507 a.C. Os coros musicais como elementos simbólicos inseridos nesse contexto político representariam um papel fundamental após a implementação das reformas que incentivaram a participação de atenienses *aristhoi* e cidadãos comuns em um mesmo espaço cívico (PRITCHARD, 2004, p. 2), onde eram encorajados pela *pólis* ateniense a criarem um sentimento de comunidade, da *koinónia*, de que todos os indivíduos com estatuto de cidadão teriam laços de pertencimento à *pólis*, intenção esta que se reflete na medida política que estabeleceu a incorporação do nome demótico<sup>25</sup> ao nome familiar do cidadão, por exemplo. Tal medida em conjunto com a redistribuição territorial de Atenas, conforme os apontamentos de Victor Ehrenberg, refletiria que as antigas relações tribais seriam progressivamente substituídas por “novos laços de parentesco<sup>26</sup>”. Louise M. L’Homme-Wery (2002, p. 222) sublinha que com essa medida buscou-se reduzir a distinção entre comuns (*kakoi*) e nobres (*agathoi*), através da obediência às leis da cidade (*nómoi*).

Algumas perspectivas historiográficas como a de Martin Ostwald e Greg Anderson (PRITCHARD, 2004, p. 1) defendem a ideia de Clístenes ter empreendido a reforma territorial com o objetivo de minimizar os excessos e tensões existentes entre as facções aristocráticas, tendo se utilizado da isonomia política entre os cidadãos como uma manobra política para garantir a manutenção do poder político da aristocracia. As reformas, segundo essa perspectiva, teriam sido implementadas de “cima para baixo” buscando conquistar o apoio político dos cidadãos comuns através

---

<sup>25</sup> Ehrenberg (2011, p. 75) cita que o nome da *démos* era conhecido como o demótico (*demotikon*) enquanto que o nome do pai era o patronímico (*patronymikon*) Os descendentes de um homem mantinham o mesmo demótico por gerações tivessem mudado de *démos* ou não. A utilização do termo “demótico” segundo David Whitehead (

<sup>26</sup> Tradução aproximada para o termo original em inglês “*new bonds of kinship*”.



da concessão de decisões políticas para as *démoi* (PRITCHARD, 2004, p. 24). Contrapondo tal visão historiográfica, o autor Josiah Ober argumenta que a democracia não foi objeto de uma elite aristocrática benevolente para um *démos* passivo, mas sim o produto de uma decisão coletiva, ativa e auto definidora do papel do próprio *démos* (OBER, 1996, p. 35). Outra autora que defende esta perspectiva é Nancy Evans que defende a hipótese das reformas de Clístenes terem atribuído poder de decisões políticas para todos os indivíduos do *démos* e não somente um grupo limitado de aristocratas. A astúcia de Clístenes, segundo a autora, estaria em se utilizar de tradições políticas e culturais das comunidades como forma de legitimar as novas divisões territoriais<sup>27</sup> (EVANS, 2010, p. 21-22). No entanto, a perspectiva de G. R. Stanton (1990, p. 155) nos aponta que neste processo de unir e/ou separar determinados grupos em novas tribos (*phylai*) Clístenes poderia ter duas motivações distintas: a de instituir um governo legitimamente igualitário ao inaugurar novos laços ou fortalecer os já existentes; ou a de conquistar poder político para sua família e para si próprio através dessas concessões dadas aos *démoi*.

Entre as diferentes visões historiográficas sobre Clístenes, Josiah Ober (1996, p. 41) expõe a do historiador David M. Lewis (1964), corrente que Ober chama de “realista”, cuja hipótese defende que Clístenes se aproveitou das *demói* ateniense para beneficiar sua própria família, os Alcmeônidas, buscando diminuir as tensões entre a população ao estabelecer a reformas assegurando o poder político de sua facção aristocrática. Stanton (1998, p. 159) também cita a perspectiva de Lewis, onde Clístenes teria manipulado a estrutura das tribos para enfraquecer politicamente seus

---

<sup>27</sup> Basicamente a reforma territorial de Clístenes consistiu na divisão da Ática entre três grandes regiões: a “cidade” (*asty*); “a costa” (*paralia*); e “o interior” (*mesogeios*). Desse modo, cada uma das três regiões era dividida em dez unidades chamadas de trítias (*trittýs*), resultando em um total de trinta. Cada trítia consistia em um determinado número de *démoi* (SEALEY, 1976, p. 152). Substituindo as quatro antigas tribos (*phylai*) foram criadas dez, com cada uma possuindo três trítias de diferentes regiões. As dez novas tribos foram chamadas de: *Erekhteis*, *Aigeis*, *Pandionis*, *Leontis*, *Akamantis*, *Oineis*, *Kekropis*, *Hippothontis*, *Aeantis* e *Antiokhis* (STANTON, 1990. p. 149).

adversários através de uma unificação territorial. Nesse novo arranjo, os cidadãos redistribuídos teriam que cooperar coletivamente mesmo que fossem anteriormente de tribos distintas<sup>28</sup>. Em contrapartida, Victor Ehrenberg (2011, p. 74) defende a visão que Ober chama de tradicional e “idealista”, na qual Clístenes representaria um democrata visionário que já planejava a implementação de uma nova ordem democrática, sendo um altruísta não-interessado no poder pessoal ou prestígio próprio. Clístenes seria um grande inovador e um homem cujas ideias radicais foram essenciais para a futura consolidação da democracia clássica ateniense, segundo esta perspectiva de Ehrenberg.

É importante notarmos que Ehrenberg coloca que Clístenes assegurou a continuidade da política de patrocinar as artes, o que estabelece que as reformas e implementação da isonomia não significou uma ruptura total com as estruturas estabelecidas anteriormente nos governos tirânicos. Lévêque e Vidal-Naquet (1983, p. 50) afirmam que além de Clístenes ter mantido elementos políticos anteriores às reformas como as classes censitárias de Sólon e o conselho do Areópago, no interior das instituições e de sua ação política as reformas ainda apresentaram a persistência de um “espírito aristocrático” e das tradições familiares. Um exemplo disso é o fato de que das três antigas “partido” familiares<sup>29</sup> regionais de Atenas, somente os Alcmeônidas conservaram o território referente à *Paralia*<sup>30</sup> durante o processo da divisão das trítias. Sendo assim, ainda que as massas sejam integradas ao corpo cívico e à isonomia entre os iguais, as forças tradicionais de Atenas também são incorporadas

---

<sup>28</sup> Stanton (1998, p. 159) “Kleisthenes (...) attempted to unify Attike by mixing new citizens with old and making men from different áreas work and fight together”.

<sup>29</sup> São as três famílias: os Pisistrátidas da montanha, Alcmeônidas da *paralia*

<sup>30</sup> Lévêque e Vidal-Naquet apontam para a possibilidade de que os Alcmeônidas não mantiveram o território na realidade, mas sim somente o termo *Paralia* como uma forma simbólica de se conservar uma identidade.

às novas instituições<sup>31</sup>.

Levando em consideração tais colocações, podemos assumir que uma das práticas políticas dos tiranos que asseguraram sua continuidade após as reformas de Clístenes foi a referente ao financiamento dos festivais, e conseqüentemente do coro musical como componente de unidade entre os cidadãos. Peter Wilson (2000) deixa transparecer que os Pisistrátidas, especialmente Hiparco que era um notório patrocinador de artistas, eram identificados com as práticas relacionadas ao financiamento dos festivais e conseqüentemente dos coros musicais. O advento de Clístenes proporcionaria à sociedade ateniense novos aspectos de participação política e militar a partir de um foco primário, a *pólis* como um elemento centralizador da identidade ateniense. Desse modo, as performances corais nos festivais cívicos representaram atividades que, posteriormente, no período clássico serão incorporadas à *pólis* democrática de forma institucional. De fato, Wilson supõe que as competições agonísticas<sup>32</sup> entre os coros teria surgido no contexto da reforma de Clístenes, sendo o primeiro vencedor o poeta Hypodikos de Cálcis entre os anos de 509 e 508 (WILSON, 2000, p.17). No entanto, o próprio autor admite os problemas de se assumir uma data anterior às reformas, tendo em vista que devido ao grande rearranjo territorial da Ática demandaria pelo menos um ano de trabalho para ser implementada de forma efetiva. Sendo assim, as competições entre os coros já integradas às novas tribos seriam posteriores ao ano de 507, porém elas já preexistiriam de outras formas, segundo os apontamentos de Wilson.

De um modo geral, o surgimento da competição entre os coros musicais a partir de Clístenes pode ser colocado como algo análogo à criação do conselho dos 500 (*boulé*) e da formação e especialização da falange dos hoplitas. Tais fatores teriam

---

<sup>31</sup> Para ilustrar as relações sociais existentes entre a aristocracia e os cidadãos comuns é importante citarmos a autora Claude Mossé que apontava a existência no século VI a.C. de uma relação de dependência entre a aristocracia tradicional e os camponeses pobres (MOSSÉ, 1969, p. 54-57), fator este que limitaria a participação política dos *thetái* ao longo do século VI.

<sup>32</sup> O termo grego *ágon* pode significar contenda, competição, luta, torneio ou qualquer tipo de disputa, se estendendo tanto para os festivais cívicos, para os jogos olímpicos ou para a guerra (DUARTE, 2013, p. 116).

propagado um efetivo sentimento de integração de cidadãos, possuindo o objetivo de trazer às diferentes classes censitárias da sociedade ateniense uma ideia de cidadania comum. Porém, segundo os apontamentos dados pela historiografia exposta aqui, as práticas políticas e sociais referentes ao coro musical seriam realizadas desde a época da tirania. É importante colocarmos que o quadro referente aos coros musicais no sexto século é bem fragmentário, como bem coloca Wilson. Dessa forma, neste artigo buscamos através de um diálogo entre a historiografia e a documentação das cerâmicas expor que os coros musicais no contexto de transição da tirania para a isonomia representaram uma forma de encorajar jovens e homens da elite de diferentes facções aristocráticas da ática a se integrarem aos novos arranjos políticos de Clístenes. Tais disputas situadas no contexto dos festivais cívicos representariam uma forma de legitimar a nova organização territorial de Clístenes, assegurando uma proteção “divina” de Dioniso, deus relacionado à música e a dança, no que se refere aos coros ditirâmbicos. Portanto, as competições nos festivais teriam sido utilizadas por Clístenes como uma forma de minimizar as tensões sociais existentes na Atenas do sexto século, buscando assim através do *ágon* cooperativo uma forma de consolidar seus novos arranjos políticos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### DOCUMENTAÇÃO

HERODOTUS. The Histories of Herodotus (Interlinear English Translation). Trad. George Macaulay. Lighthouse Digital Publishing, 2013 (Kindle Edition).

\_\_\_\_\_. History of Herodotus. In: Greats books of the western world: History of Herodotus, The History of the Peloponnesian War, Thucydides. Trad. Robert Maynard Mutchins. Chicago: Enciclopedia Britannica, 1952.

### BIBLIOGRAFIA

CERQUEIRA, Fábio Vergara. As representações dos *agônes* musicais nas pinturas dos

vasos áticos. In: LESSA, Fábio de Souza. BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha (orgs.) *Olhares do Corpo*. Rio de Janeiro: Editora Mauad, 2003, p. 57-71.

DUARTE, Alair Figueiredo. *Guerra e Mercenarismo na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2013.

EHRENBERG, Victor. The Sixth Century. In: Idem. *From Solon to Socrates*. 3<sup>o</sup> edition. New York: Routledge Classics, 2011, p. 62-97.

GOMES, José Roberto de Paiva. *Elaborando um campo de experimentação comparada a partir das funções sociais das musicistas-citaristas hetairas com as das pedagogas representadas nos vasos áticos durante a tirania dos Pisistratidas (560-510 a.C.)* Rio de Janeiro, 2015 (tese de doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

IRIARTE, Ana. El arte de los Pisistratidas: poder, construcción e despliegue ritual en la Atenas arcaica. In: *Banquetes, Rituais e Poder no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2014, p. 154-175.

LANDELS, John G. *Music in Ancient Greece and Rome*. London and New York: Routledge, p. 1-30, 1999.

LÉVÊQUE, Pierre. VIDAL-NAQUET, Pierre. *Clisthène L'Athénien: Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI<sup>e</sup> siècle à la mort de Platon*. 1<sup>o</sup> édition. Paris: Editions Macula, 1983.

LISSARRAGUE, François. Visuality and Performance. In: *The art of ancient Greek theater*. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2010, 53-56.

MOSSÉ, Claude. *La tyrannie dans la Grèce antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

OBER, Josiah. The Athenian Revolution of 508/7 BC: Violence, Authority, and the Origins of Democracy. In *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*. Princeton: the Princeton University Press, 1996, p. 32-51.

PRITCHARD, D. M. *Kleisthenes, Participation and the Dithyramb Contests of Late*

*Archaic and Classical and Classical Athens.* Disponível em:

[http://espace.library.uq.edu.au/view/UQ:333586/PRITCHARD\\_AUGUST\\_2004\\_PHOENIX.pdf](http://espace.library.uq.edu.au/view/UQ:333586/PRITCHARD_AUGUST_2004_PHOENIX.pdf). Acessado em 10/08/2015.

SEALEY, Raphael. The Peisistratidae and the Reforms of Clisthenes. In: *A History of Greek city states*. Berkeley: University of California Press, 1976, p. 134-168.

STANTON, G. R. *Kleisthenes*. In: *Athenian Politics c. 800-500 BC: A Sourcebook*. London and New York: Routledge, 1990, p. 138-190.

WÉRY, Louise-Marie L'Homme. De l'eunomie solonienne à l'isonomie clisthénienne. D'une conception religieuse de la cité à sa rationalisation partielle. *Kernos* (in ligne) n. 15, 2002, p. 211-223.

WILSON, P. *The Athenian Institution of the Khoregia: the Chorus, the City, the Stage*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

## **GÊNERO E PODER NO ALTO IMPÉRIO ROMANO: A ESTIGMATIZAÇÃO SOCIAL DOS SACERDOTES DA DEUSA SÍRIA**

*Hariadne da Penha Soares*<sup>33</sup>

### **RESUMO**

O presente artigo tem por objetivo apresentar as descrições estereotipadas dos sacerdotes da Deusa Síria na obra *Metamorphoses*, de Apuleio de Madaura, como reveladores dos múltiplos discursos possíveis acerca das construções de gênero no Alto Império Romano. Classificados como desviantes sexuais, os sacerdotes estavam excluídos da cidade e marcados social, simbólica e materialmente pelas relações de poder.

**Palavras-chave:** Gênero; Atargátis; estigmatização.

### **RESUMÉ**

Le presente article vise à présenter les descriptions stéréotypées des prêtres de la Déesse Syrienne en l'oeuvre *Metamorphoses* d'Apulée de Madaure, comme révélateur des multiples discours possibles sur les constructions de genre dans l'haut Empire romain. Classé comme déviants sexuels, les prêtres ont été exclus de la ville et marque social, symbolique et matériellement pour les relations de pouvoir.

**Mots-clé:** Genre; Atargátis; stigmatisation.

A obra *Metamorphoses*, escrita por volta de 160-170 d.C. pode ser classificada como uma novela, gênero literário em que predominava o recurso ao fantástico. Tendo alcançado, no século II d. C., ampla difusão em toda a bacia do Mediterrâneo e, em especial, no norte da África, a novela se constituiu no principal veículo literário de propagação dos mistérios da deusa egípcia Ísis, recorrendo às narrativas nas quais o

---

<sup>33</sup> Doutoranda em História Social das Relações Políticas (PPGHIS/UFES), sob orientação do Prof. Dr.: Gilvan Ventura da Silva, realizando pesquisa acerca das práticas mágico-religiosas do mundo greco-romano, com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: correiodahariadne@gmail.com

objetivo central era mostrar as qualidades benfeitoras, redentoras e soberanas da divindade (HIDALGO DE LA VEGA, 1986, p.95).

As *Metamorphoses* constituem um complexo conjunto de aventuras e de histórias fantásticas, envolvendo algumas religiões orientais do século II, a saber: o culto de Ísis e o da Deusa Síria, também denominada Atargátis, com que Apuleio teria tido contato ao longo de suas viagens. A importância da obra enquanto fonte histórica estaria na apresentação da visão de um provinciano da oligarquia romana alto-imperial sobre as diversas práticas religiosas do Império de seu tempo e no fato de conter o mais importante texto sobre a iniciação aos antigos cultos de mistério de que temos notícia, o livro XI (BURKERT, 1991, p. 20). Além disso, a obra de Apuleio nos revela a vida de atores sociais que estavam à margem da sociedade como ladrões e sacerdotes itinerantes, que propagavam de cidade em cidade as benesses da Deusa Síria.

Apuleio, nas *Metamorphoses*, apresenta a trajetória de Lúcio, a personagem principal da obra, dividida em onze livros. Sendo assim, do livro I ao III, somos apresentados ao protagonista e às suas principais fraquezas: a sensualidade e a curiosidade. Movido pela curiosidade de aprender mais sobre magia, Lúcio seduz Fótiis, uma escrava da casa, e lhe pede que ela mostre os segredos de sua senhora. Em uma noite, Fótiis leva Lúcio ao local onde sua senhora realizava seus rituais mágicos, e este presencia o momento em que a senhora se transforma em ave após banhar-se num unguento. Lúcio, muito surpreso, pede a Fótiis que pegue o frasco com o unguento para ele poder experimentar a metamorfose. No entanto, Fótiis pega, por engano, o recipiente errado. Quando o rapaz se banha com o líquido mágico esperando a transformação em pássaro, passa à forma de asno. Imediatamente, Fótiis leva Lúcio para o estábulo e promete que no dia seguinte consertaria a situação. Naquela mesma noite, enquanto Lúcio estava no estábulo, ocorre um assalto na casa de Milão, e o rapaz em forma de asno é usado pelos ladrões na fuga.



A partir desse momento, do livro IV ao X, Lúcio, em forma de asno, enfrenta uma série de situações humilhantes para um cidadão, contrárias à *Humanitas*.<sup>34</sup>: vive com cruéis bandidos, submetido aos falsos sacerdotes da Deusa Síria e tem como dono um violento soldado. Desde o instante em que se vê metamorfoseado em asno, a personagem passa a conviver com os estratos mais baixos e marginais da sociedade, como, por exemplo, ladrões, escravos foragidos, condenados e feiticeiros:

Então, um que superava os outros em força disse: “Nós finalmente tomamos de assalto a casa de Milão de Hypata. Além da grande fortuna que conseguimos com nossa coragem, voltamos com ao nosso acampamento intactos e aumentamos as nossas forças em oito pés. Mas vós que atacastes a cidade da Beócia, voltastes fracos em números e perdestes o vosso grande Lamaco, cuja saúde eu consideraria, justamente mais do que todos estes fardos que trouxestes. Mas no caso deles, no entanto, foi sua grande coragem que o destruiu, sua grande memória de herói será celebrada entre famosos e reis e generais de guerra. Mas, vós, bons ladrões, com seus pequenos roubos e tímida servidão somente rastejais em banhos públicos e apartamentos de velhas em busca de ninharias (*Met*, IV, 8)

No livro XI, Apuleio narra o renascimento do rapaz, que acaba por se tornar sacerdote do culto à deusa Ísis, renunciando ao amor carnal e à curiosidade. A escolha de Ísis como a deusa que transforma Lúcio em homem é extremamente particular e está diretamente relacionada à moral com a qual Apuleio se identifica. A experiência de Lúcio pode ser visualizada como uma libertação da morte e como a salvação pela deusa Ísis ou, em termos platônicos, pode ser entendida como uma passagem da forma animal para uma maior contemplação da realidade. Em outras palavras, a obra indica uma transformação em que o personagem principal renuncia a um amor carnal e escravo para atingir um que seja sério, repleto de beleza e de virtude.

### **A ESTIGMATIZAÇÃO SOCIAL DOS SACERDOTES DA DEUSA SÍRIA**

A obra de Apuleio possui o mérito de nos fornecer informações preciosas sobre o

---

<sup>34</sup> “*Humanitas* designa os seres humanos que são dignos do nome de homem por não serem bárbaros, nem incultos, nem inumanos. *Humanitas* significa cultura literária, virtude de humanidade e estado de civilização” (VEYNE, 1991, p. 283).

*modus vivendi* dos adoradores da Deusa Síria, dos escravos e foragidos do poder público imperial que, estando à margem da sociedade e não fazendo parte das elites cidadinas romanas, poucas vezes se encontram descritos com tantos detalhes nas fontes antigas quanto na novela de Apuleio (SILVA, 2001, p. 31).

Ao longo de toda a narrativa desenvolvida por Apuleio, os sacerdotes e seguidores de Atargátis são caracterizados de forma altamente depreciativa. Percebemos que as críticas feitas aos sacerdotes e aos devotos da Deusa Síria podem ser destacadas em quatro níveis: a falsa devoção dos oficiantes da divindade, a perversão sexual dos sacerdotes, a exploração da fé pública e as ações ilícitas perpetradas por eles.

Começamos pelas descrições estereotipadas dos sacerdotes de Atargátis no que tange à postura moral que deveriam observar em relação ao seu culto. As críticas se iniciam pela descrição de Efilebo, sumossacerdote da deusa Atargátis, feita por Apuleio:

Mas a minha cruel fortuna, não contenta com as desgraças passadas, colocou novamente seus cegos olhos sobre mim, e por arte de birlibiroque trouxe em minha presença o comprador mais apropriado as minhas tremendas desgraças. Saiba de uma vez de quem se tratava: um maricas; um maricas velho e completamente calvo, à parte alguns cabelos que caiam em cachos grisalhos, um homem da mais ignóbil estirpe, uma dessas figuras saídas do resíduo das encruzilhadas, um desses que, pelas ruas, de cidade em cidade, tocando címbalos e castanholas, vão levando a Deusa Síria e a forçam a mendigar. Tinha um exagerado desejo de me comprar (*Met*, VIII, 24).

Podemos perceber que o modo como Apuleio descreve o principal sacerdote do culto de Atargátis transcorre de uma maneira muito pejorativa. O autor os acusa de serem libertinos afeminados e de manterem a seu serviço escravos que tocavam instrumentos nas procissões da deusa e de servirem como amantes, ações que contrastavam com o pudor e a castidade que deveriam observar.<sup>35</sup> Podemos perceber

---

<sup>35</sup> Apesar de a crítica de Apuleio quanto às relações entre escravos e sacerdotes ser bastante irônica, só

que a condenação moral perpetrada por Apuleio é consonante a caracterização sexual do sacerdote.

O sacerdote procurou se informar com o leiloeiro acerca da mansidão do burro, visto que ele seria responsável em carregar o andor da Deusa Síria. O pregoeiro, que já havia informado ser o asno da região da Capadócia, pois era forte e rijo, disse também que era manso e se prestava a todas as necessidades, insinuando, inclusive, para fins sexuais. Este trecho da fonte é revelador e indica a suposta falta de postura moral dos oficiantes do culto e, principalmente, de seu sumossacerdote. O objetivo de Apuleio é evidenciar o caráter imoralizante dos representantes do culto da Deusa Síria. No relato abaixo transcrito, a imagem pública do sumossacerdote Efilebo é contestada devido aos seus escrúpulos relativos à sexualidade, daí a insinuação de que o sacerdote teria intenções sexuais deploráveis com o asno, como relata o autor:

Apesar de tudo, aquele odioso comprador não parava de perguntar umas coisas e outras, interessando-se inclusive por minha mansidão, até que contestou ao leiloeiro:

- Aqui, como podes ver, é um autêntico cordeiro, não um asno, e manso como é para qualquer trabalho; não morde, nem dispensa pontapés; diria que sob esta pele de burro se esconde um homem pacífico; não é difícil comprovar o que digo, introduze-te entre as suas coxas, como hermafrodita; verás por ti como demonstrará infinita paciência (*Met.*, VIII, 25).

A necessidade de se manter a imagem pública de um homem determina a educação moral recebida e, por extensão, ao seu grupo social: aos “bem nascidos” ou às categorias inferiores, a conduta moral indicava a distância social existente. Apuleio nos indica que o sacerdote do culto de Atargátis não possuía uma conduta moral que se coadunasse as características distintivas da elite municipal norte-africana pautadas na *paideia*, nos moldes da educação literária, mas, principalmente, no processo de sua formação moral no controle da postura na cena pública.

---

podemos tomá-la como crítica no que tange à posição casta que os sacerdotes e demais oficiantes do culto deveriam observar, uma vez que a homofilia praticada com pessoas de origem servil, desde que se mantivesse o escravo na posição passiva, não suscitava maiores polêmicas (SILVA, 2001, p. 31).

Segundo John Scheid (1992, p. 52), o sacerdote no mundo greco-romano era aquele que realizava atos cultuais, diferenciando-se dos magistrados por ser o depositário do direito sagrado e por exercer uma autoridade divina. É interessante notar que em Roma não se tornava sacerdote quem o desejasse: o sacerdócio não era uma questão de vocação (pelo menos, não nos cultos tradicionais), mas de estatuto social. Como os atos religiosos eram celebrados em nome de uma comunidade, e não em nome de indivíduos, só aqueles que estavam destinados pelo seu nascimento ou pelo seu estatuto a representá-la exerciam as funções sacerdotais (SCHEID, 1992, p. 53). Na vida comunitária do povo romano, o que determinava essa distribuição eram as regras tradicionais da vida pública. Portanto, as funções sacerdotais eram confiadas a todos aqueles que eram, ou tinham sido, regularmente eleitos como magistrados ou sacerdotes do povo. Dito de outro modo: era preciso ser homem de indelével e distinta conduta moral, sendo esta formulada no âmago dos mais antigos valores e costumes tradicionais de Roma, o *mos maiorum* (SCHEID, 1992, p. 54).

Todavia, o sacerdote descrito por Apuleio em sua obra está longe da figura atuante e representativa de poder e de defensor da tradição e dos costumes ancestrais da sociedade greco-romana. Efilebo, sendo sumossacerdote de uma deusa sempre identificada na obra como estrangeira pertencente a um culto de mistério, cujos devotos possuíam duvidosa conduta moral, não poderia, por isso, estar associada à religião tradicional romana, mas sim a uma *superstitio*, proveniente do Oriente e rotulada como bárbara. A ênfase nas características sexuais afeminadas do sumossacerdote da deusa Atargátis é revelador de que devido a falta de virilidade do sacerdote ele não poderia representar o ideal aristocrático de homem e sacerdote exigido pela sociedade romana Alto imperial. Assim, ao que tudo indica o sacerdote, percebendo ser alvo de risos e motivo de chacota do público em geral, retruca contra o pregoeiro:

Alto lá cadáver surdo e mudo, pregoeiro que só sabe delirar! Que a Deusa Síria, a toda poderosa, Mãe universal e o santo Sabázio, e Belona, e a Mãe Ida, e Venus com seu Adonis te tornem cego a ti, que me provocas há uma hora com tuas grosserias bufoneiras, estúpido. Acreditas então, imbecil, que eu possa confiar a deusa a um animal duro de queixo, para que ele bruscamente estaque e derrube a divina imagem? (*Met*, VIII, 25).

No relato acima, Apuleio associa a Deusa Síria à Cibele, bem como a outros deuses cultuados por escravos e por populares no mundo greco-romano. O sacerdote da divindade Atargátis recorre a ela, a fim de impedir que o pregoeiro continue difamando a imagem dele enquanto sumossacerdote da divindade. Podemos perceber que, mesmo em público, o responsável pela realização do culto da divindade e da execução de seus ritos não possuía *status* na sociedade nem distinção moral que o diferenciasse dos demais. Sua condição de sacerdote de uma divindade vista como estrangeira e mesmo a necessidade que tem de recorrer a outras divindades provenientes do Oriente, como Belona, Sabázio e Atis, não o colocam em condição de exigir respeito moral ou congratulações. O homem precisava ser viril e apresentar todas as prerrogativas da masculinidade, relacionadas aos ideais do *mos maiourum*, como o comando nas relações públicas, políticas, sociais e no sexo.

No entanto, apesar da troca de desavenças, a compra foi efetivada, e Lúcio é levado à casa dos sacerdotes e demais oficiantes da Deusa Síria, onde é recebido por um coro de vozes afeminadas que esperavam ansiosas pelo retorno do sumossacerdote. Tal relato nos leva a identificar o segundo nível de estigmatização dos sacerdotes de Atargátis por Apuleio, a perversão sexual dos oficiantes do culto de Atargátis:

Mas aquele coro de meninas, era em verdade uns maricas, que se puseram a dar saltos de alegria e a dizer inconveniências com suas vozes desafinadas, com voz de mulher quebrada e rouca, crendo que era um pequeno escravo que lhes haviam trazido para lhes prestar serviços. Mas quando viram um burro em lugar de um homem, fizeram caretas e escarneceram de seu dirigente. Não, não era um servo, mas um marido para ele, certamente. E depois, disseram, não o comas sozinho. Partilha-o algumas vezes conosco que somos tuas pombinhas (*Met*, VIII, 26).

Apuleio também critica a postura desprezível do sacerdote em relação à sua sexualidade. Ele acusa os oficiantes da Deusa Síria de serem afeminados com vozes de mulher e de manterem relações sexuais com os escravos. Essa passagem de Apuleio está atrelada a um apelo erótico muito forte, a fim de apresentar ao leitor da obra a imagem exótica dos sacerdotes de Atargátis enfatizando a perversão sexual dos oficiantes. No mundo greco-romano, os responsáveis pelo culto da Deusa Síria eram conhecidos como *galli*, sacerdotes eunucos, que haviam executado o ritual de autocastração em honra à divindade. Após o ritual, vestiam-se de mulher e dedicavam-se integralmente às atividades em homenagem à divindade. Possivelmente, daí decorre a crítica de Apuleio à postura dita afeminada dos sacerdotes de Atargátis.

Contudo, no mundo greco-romano, as inversões da verdadeira hierarquia – como no caso da autocastração, a partir da qual o homem, após o ritual, passa a vestir e a exercer atividades típicas de mulheres – são muito reprovadas e constituem estimulantes formas de degradação social (VEYNE, 2009, p. 219). O medo da efeminação fundamentado na necessidade de manter a imagem pública de um homem determina sua conduta moral segundo a qual este conduz a sua vida sexual. Logo, as críticas de Apuleio aos sacerdotes da deusa Atargátis não estão relacionadas ao fato de serem ou não homossexuais, mas sim ao fato de se submeterem física e moralmente, entregando-se aos prazeres, a um ser inferior.

De acordo com Veyne (1992, p. 60) “os romanos estigmatizavam a homofilia, no entanto não a estigmatizavam mais do que ao amor”. Logo, não se estabelece distinção entre amor homossexual e amor heterossexual: o prazer é visto como uma continuidade subjacente entre os dois; o prazer sexual, enquanto tal, não traz nenhum problema para as consciências dos mais tradicionais. Em compensação, julga-se o efeito que tal prazer pode exercer sobre o comportamento público e as relações sociais do homem. Apuleio qualifica como antinaturais certas complacências infames entre os homens, mas não estigmatiza a homossexualidade, porém a atitude servil em

relação ao parceiro.<sup>36</sup> Na Antiguidade, falava-se de um comportamento antinatural com relação ao homoerotismo, ainda assim não se dividia a humanidade em heterossexuais e homossexuais, mas entre ativos e passivos. Há de se ressaltar que, conforme Veyne (2008), para os antigos, “antinatural” queria dizer um ato contra as regras sociais vigentes ou algo falsificado, artificial. “O que é antinatural na pederastia não é para Platão uma anormalidade digna de ser considerada, mas um defeito moral, como a gula” (VEYNE, 2008, p. 231).

Veyne afirma que, quando um homem pertencente à sociedade greco-romana diz que uma coisa não é natural, ele não quer dizer que é monstruosa, mas que não se conforma às normas sociais, ou seja, que é falsa. Ser artificial à natureza correspondia tanto à sociedade quanto a uma espécie de ideal ecológico visando ao domínio de si e à autossuficiência: era preciso saber se contentar com o pouco que a natureza exige. Daí existirem duas posições diante da homofilia: a maioria indulgente achava-a normal, enquanto os moralistas políticos julgavam-na às vezes artificial, como, aliás, todo prazer amoroso.<sup>37</sup>

Entre os romanos, segundo Veyne (2008, p. 233), “ser ativo era ser macho, qualquer que fosse o sexo do parceiro dito passivo. Ter prazer virilmente ou dar-se servilmente era tudo”. Portanto, não havia uma reprovação ao homoerotismo na Roma antiga, mas sim à efeminação e ao papel passivo. Para Veyne (2008, p. 234), a passividade era um dos efeitos da falta de virilidade, muito valorizada em uma sociedade que não distinguia o comportamento homossexual do heterossexual, porém

---

<sup>36</sup> Em relação à utilização do termo “homossexualidade”, estamos de acordo com Foucault (2003, p. 167) quanto ao fato de que essa palavra “é bem pouco adequada para recobrir uma experiência, formas de valorização e um sistema de recortes tão diferentes do nosso”. Os gregos e os romanos não se opunham, como forma excludente, ao amor pelo sexo oposto a um representante do próprio sexo. Entre eles, a distinção se dava entre a temperança e a incontinência sexual.

<sup>37</sup> Quanto aos pensadores políticos, sua opinião era contrária a toda paixão amorosa, homofílica ou não, porque ela é incontrolável e amolece o cidadão-soldado. Seu ideal era a vitória sobre o prazer, seja ele qual for - entre homem ou mulher (VEYNE, 1992, p. 61).

que prestava uma atenção exagerada a toda atitude que revelava a falta da virilidade, nos gestos, na fala ou no vestuário. Um comportamento caracterizado como feminino demonstraria, portanto, a fraqueza de um homem. Veyne (2008, p. 234) vai além ao dizer que “toda a paixão amorosa, homófila ou não, é incontrolável e desfibra o cidadão-soldado. Seu ideal é a vitória sobre o prazer, qualquer tipo de prazer”.

A princípio, em Roma, o homoerotismo era aceito quando se restringia às relações entre cidadãos, que deveriam representar o papel de ativos na relação sexual, e escravos, que atuariam como passivos. Essa relação de domínio através do sexo era favorecida pelo escravismo e pelo patriarcalismo e não se restringia aos romanos, era comum entre boa parte dos povos do Mediterrâneo. Halperin (1989) lembra que, mesmo entre os gregos, o homoerotismo acontecia em relações assimétricas: o parceiro ativo sempre deveria pertencer a um estatuto superior ao parceiro passivo. Para o homem da comunidade greco-romana, existia uma conduta sexual absolutamente indigna: o homem adulto e livre que era homófilo passivo ou *impudicus*. Esse é o caso relatado por Apuleio, que demonstra a postura vergonhosa dos devotos da Deusa Síria, estigmatizados, excluídos e motivo de risos na cidade.

Podemos perceber que o relato de Apuleio critica também a alegada promiscuidade dos adoradores da divindade. Tal atitude é mostrada no episódio em que o asno percebe a presença de um escravo que serve também como amante aos sacerdotes:

Havia entre eles um jovem, bom tocador de flauta, que haviam comprado em um mercado. Era ele que amenizava com suas músicas as procissões da deusa, todavia, no interior da casa os adoradores o repartiam como concubino em clara promiscuidade. Ao me ver, repleto de gozo, me disse:  
- Em boa hora chegou para auxiliar-me neste torpe trabalho. Viva muito tempo e que seja aprovado por meus amos para o meu alívio (*Met*, VIII, 27).

Como podemos perceber, todos os episódios em que notamos a presença dos sacerdotes e demais oficiantes da deusa Atargátis na obra de Apuleio são marcados



pela imoralidade, pelas paixões monstruosas e libertinagens, características que não se coadunavam as atitudes de chefes religiosos. Sendo eles responsáveis pela execução dos ritos sagrados da divindade síria, deveriam ser exemplo de conduta e distinção moral na sociedade.

Os atos dos oficiantes do culto de Atargátis aparecem sempre ao leitor como hipócritas, charlatães e falaciosos. Os sacerdotes da Deusa Síria percorriam todas as regiões do Império em busca de donativos que seriam oferecidos à divindade em troca de favores e de serviços religiosos. Daí decorre o terceiro nível de depreciação dos adoradores de Atargátis por Apuleio, a exploração da fé pública feita por estes. O autor da obra afirma que, em troca de contribuições materiais ao seu andor, os sacerdotes abusavam da boa fé das pessoas, que, piedosamente, reverenciavam os deuses. Assim Apuleio relata:

Saiam recolhendo as moedas de cobre e prata que lhe entregavam; e não só isso, também jarros de vinho, de leite, queijos, algo de trigo, farinha, e incluindo um pouco de cevada que deram a ao portador da deusa. Tudo recolheram rapidamente, e o colocaram em sacos que traziam para este propósito, os ataram e me deram para carregar: assim, com o peso de carga dobrado, ia eu como se fosse um mercador ou um templo. E saiam, vagabundeando e depredando a região (*Met*, VIII, 29).

De acordo com a descrição de Apuleio, os sacerdotes faziam falsas previsões e utilizavam-se das oferendas rituais para consumo próprio, como podemos observar no relato a seguir:

Em uma aldeia, por estarem já agradados com as oferendas e a quantidade de coisas que haviam recolhido, decidiram preparar um festim, para isso, pediram a um colono como paga por sua falsa previsão do futuro, o mais belo cordeiro que tivera, a fim de saciar a fome da Deusa Síria (*Met*, VIII, 29)

Notamos também essa característica no episódio em que os adoradores da deusa Atargátis chegam a uma cidade onde são recebidos solenemente por um dos notáveis cidadãos, provavelmente um decurião, membro da elite municipal, que

desconhecendo as transgressões do sacerdote “faz tudo o que é possível para agradar a divindade mediante o respeito e gordas vítimas” (*Met*, IX, 8). Assim Apuleio narra a chegada dos devotos de Atargátis a cidade:

No dia seguinte, entre crótalos e címbalos e carregado com os ornamentos da deidade, me colocaram em caminhada, convertido em um vagabundo mendicante. Depois de passar por poucos cortiços e casebres, nos desviamos em direção a uma aldeia que, segundo nos disseram alguns vizinhos, havia sido uma rica cidade. Alojamos-nos em uma pousada. (...) Estabelecemo-nos ali por alguns dias, presenteados pela generosidade pública e cobrando caro pelas previsões e serviços religiosos, àqueles honestíssimos sacerdotes (*Met*, IX, 8).

O episódio descrito acima é muito importante, pois destaca a exploração da boa fé do decurião que prestava a hospitalidade em troca de serviços religiosos cobrados de forma exorbitante. Os sacerdotes de Atargátis, de acordo com Apuleio, não se mostravam complacentes em relação à devoção dos crentes. Ao contrário, procuravam subtrair, enganar e tripudiar os fieis o quanto podiam e, quando a permanência na cidade se tornava insustentável, partiam em direção a outro vilarejo a fim de enganar outros fieis.

O discurso de Apuleio em relação aos sacerdotes de Atargátis não nos deixa dúvida: corresponde a um culto que não está inserido na cidade de acordo com os cânones religiosos tidos como recomendáveis, podendo situar-se no rol das superstições. O seu sumossacerdote, Efilebo, e os demais oficiantes do culto mantêm relações moralmente corruptas com seus subalternos e não executam os serviços religiosos de maneira correta, enganando e ludibriando os fieis de toda parte. Todavia, aonde chega o andor de Atargátis, os sacerdotes encontram fieis fervorosos e dispostos a prestar saudações à divindade estrangeira. Podemos afirmar que, apesar da postura exótica de seus sacerdotes e das críticas mordazes feitas por Apuleio, o próprio autor nos indica a penetração do culto da Deusa Síria na sociedade greco-romana. Contando-se, inclusive, entre os seus seguidores, membros das elites municipais como os decuriões.

É importante ressaltar que em momento algum a deusa Atargátis foi estigmatizada ou ridicularizada pelo autor da obra. Para os romanos, os deuses eram seres superiores e por isso os homens lhes deviam homenagens. Prestava-se culto à divindade, pois os deuses não deixariam de ser providenciais, recompensadores e vingadores. Os deuses amavam os homens virtuosos e faziam triunfar a boa causa, dariam com certeza a vitória ao fiel que reconhecia o poder da divindade (VEYNE, 2009, p. 190). Todos os deuses eram bem recebidos nas mais diversas aldeias, sendo estrangeiros ou não. No entanto, os devotos de Atargátis, segundo Apuleio, não tinham um comportamento moral adequado à função que representavam na sociedade: de homens religiosos fieis a uma divindade e moralmente idôneos, exemplos para os demais concidadãos e modelos de verdadeiros devotos. Ao contrário, os sacerdotes de Atargátis demonstravam, aos olhos de Apuleio, atitudes interesseiras recolhendo donativos em troca de falsos conselhos e enganando as pessoas humildes com caluniosas previsões.

Atestamos a penetração do culto entre a população do Império por outra passagem da obra de Apuleio, na qual o autor afirma que não faltaram consulentes para os sacerdotes de Atargátis no momento em que resolveram revelar aos devotos uma mesma previsão. A todas as pessoas que recorriam aos sacerdotes para evocar a proteção da deusa, eles respondiam de uma mesma maneira: “Os bois colocados sob o jugo, se escavam o sulco, é para que um dia germine a rica messe” (*Met*, IX, 8). Assim, quando algum cidadão perguntava aos sacerdotes se deveria contrair matrimônio, estes respondiam a mesma coisa, e ficava claro que a resposta era afirmativa, visto que significaria que teriam muitos filhos. Para todos os questionamentos dos moradores do vilarejo, a resposta era sempre a mesma. Assim sendo, sempre respondendo de forma positiva às dúvidas da população, Apuleio afirma que os sacerdotes conseguiram arrecadar uma grande quantidade de dinheiro, como vemos na seguinte passagem:

Se lhes perguntava alguém que teria interesse em adquirir uns campos, os sacerdotes diziam que por isso, falavam de bois, jugo e terras generosas; quando algum cidadão, antes de empreender uma viagem e vinha aos sacerdotes, querendo saber a previsão dos deuses, estes diziam que os mansos animais estavam já preparados e a germinação da terra significava uma ganância segura; aqueles que iam entrar em combate ou perseguir uma quadrilha de ladrões e queriam saber se acabaria bem ou mal, com esta mesma resposta manifestavam que alcançariam uma grande vitória. A verdade é que com esta astuta previsão, conseguiram arrecadar uma grande quantia em dinheiro. E quando as elucubrações sobre tão diferentes perguntas haviam saturado o ambiente, se puseram em marcha, a noite, pelo pior caminho possível (*Met*, IX, 9).

Além das atitudes falaciosas em relação às práticas religiosas, Apuleio narra várias ações ilícitas perpetradas pelos sacerdotes de Atargátis, ações praticadas nos vilarejos e que eram duramente reprimidas pela população e pelas ordens municipais em nome do poder imperial. Em uma passagem da obra, os sacerdotes são flagrados tentando seduzir um jovem camponês:

Mal acabaram de preparar a cena do festim, caminharam em direção aos banhos e retornaram bem limpos acompanhados de um aldeão forte. Mal iniciaram o banquete, deixaram se arrastar pela falta de vergonha e pelas paixões mais escandalosas e rodearam o pobre rapaz, ainda desnudo, e tentaram seduzi-lo com suas asquerosas bocas (*Met*, VIII, 29).

Na obra de Apuleio, os cidadãos que estavam próximos ao local onde ocorria o assédio ao rapaz chegaram em socorro ao mesmo e espantaram-se com a atitude dos sacerdotes da deusa. Estes, com medo de represálias, fogem da cidade, levando consigo os frutos das oferendas que haviam recebido dos cidadãos. Existiam leis no Império Romano que tinham por objetivo proteger o cidadão livre de práticas como as descritas por Apuleio. Entre elas, cumpre destacar a *lex Scatinia* (149 a.C.), que punia o abuso de crianças livres (*stuprum cum puero*) e o cidadão acusado de passividade (*impudicus*) (ROBERT, 1998, p. 53). Salientamos que tal lei não proibia o homoerotismo, pois visava especificamente a defender a virtude (*virtus*) do cidadão romano, já que a passividade era identificada com os que tinham um estatuto inferior, como as mulheres e os escravos.

Todavia, não era apenas em crimes sexuais que os sacerdotes de Atargátis estavam envolvidos. O autor também revela a prisão deles pelo fato de terem se apoderado de um cântaro de ouro, pertencente ao templo de Cibele, crime punido com pena capital, se acreditarmos na versão do autor (SILVA, 2001, p. 32).<sup>38</sup>

Muito rapidamente nos alcançou um grupo de cavaleiros armados com lanças e quando conseguiram deter os cavalos dos sacerdotes, se lançaram furiosamente contra Efilebo e os demais oficiantes, os capturaram pelo pescoço e começaram a perfurá-los, ao mesmo tempo que os chamavam de sacrílegos e desavergonhados (*Met*, IX, 9).

Apuleio indica em sua obra que os sacerdotes de Atargátis estão imersos e envolvidos diretamente no mundo das transgressões sociais, pertencendo ao mesmo estrato social de bandidos e grupos de salteadores. Assim, Apuleio pretende desqualificar ainda mais a atitude dos sacerdotes, caracterizando-os como criminosos. Como afirma Guacira Lopes Louro (2004, p.83), “é no corpo e através do corpo que os processos de afirmação ou transgressão das normas se realizam e se expressam, assim, os corpos são marcados social, simbólica e materialmente”. Neste sentido, os sacerdotes da Deusa Síria afastados da cidade e próximos de bandidos e embusteiros, tem seus corpos classificados como afeminados por afastarem das normas do que se é esperado e aceito para a figura do sacerdote de uma divindade, de acordo com os preceitos morais da sociedade romana Alto imperial. Foram, portanto, marcados “socialmente” por estarem à margem do *status quo* da elite, “simbolicamente” em suas vestimentas e rituais que realizavam a divindade e “materialmente” pela falta de posses que lhes obrigava a mendigar e vagar pelo império propagando as benesses da deusa Atargátis.

Percebemos que a descrição que Apuleio faz dos sacerdotes da deusa

---

<sup>38</sup> A palavra utilizada por Apuleio para expressar o castigo a ser aplicado aos sacerdotes da deusa Atargátis é *supplicium*, que em latim pode assumir diversos significados. O mais comum, além de súplicas e oferendas dirigidas aos deuses, era a pena de morte, conforme mencionado no trecho do documento exposto (SILVA, 2001, p. 32).

Atargátis não poderia ser pior. Homens imorais, transgressores, repletos de vícios e que se deixam escravizar por paixões servis, representadas no texto pela homofilia praticada pelos devotos e demais oficiantes do culto. Relacionamentos sexuais com escravos e desejos abomináveis por animais; sacerdotes que concedem falsas previsões em troca de grandes donativos; homens que roubam templos consagrados e que, por isso, são punidos pelos agentes da autoridade imperial. Enfim, todo tipo de vícios e de imoralidades era praticado pelos oficiantes do culto de Atargátis. Na obra de Apuleio, aos olhos do protagonista, um ilustre cidadão do Império transformado em asno, as atitudes desses sacerdotes são as piores. Transgredindo as fronteiras de gênero ou sexualidade, os sacerdotes da deusa Síria embaralhavam os sinais “legítimos” do ideal de cidadania e foram marcados como sujeitos desviantes, rotulados e isolados como minorias. Suportados em seus guetos, por não se ajustarem aos padrões arbitrariamente definidos como normais. Os devotos de Atargátis, divindade estrangeira proveniente da Síria, eram por excelência o exemplo do anticidadão, o perfeito modelo que as elites cidadinas utilizavam para se diferenciar e para afirmar seu *status* de membro do corpo de cidadãos do mundo greco-romano.

## REFERÊNCIAS

### DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA IMPRESSA

APULEIUS. *Metamorphoses*: books I-VI. London: Loeb Classical Library, 1989.

APULEYO, L. *El asno de oro*. Madrid: Cátedra, 1998.

APULÉE. *Opuscules Philosophiques et fragments*. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

### OBRAS DE APOIO

BURKERT, W. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *Sociedad e ideologia em el Imperio Romano: Apuleyo de*

Madaura. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.

LOURO, G. L. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

ROBERT, J. N. *Eros romain*. Paris: Hachette, 1998.

\_\_\_\_\_. *Os prazeres em Roma*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SCHEID, J. *Religion et piété à Rome*. Paris: Editions la découverte, 1985.

\_\_\_\_\_. O sacerdote. In: GIARDINA, A. (Org.). *O homem romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 49-72.

SILVA, G. V. da. Um exemplo de polêmica religiosa no século II d.C.: a oposição Ísis x Atargátis nas Metamorfoses de Apuleio. *Revista de História da UFES*. Vitória, n. 9, p.27-39, 2001.

VEYNE, P. A helenização de Roma e a problemática das aculturações. *Diógenes*, Brasília, n. 3, p.105-125, 1983.

\_\_\_\_\_. *O Império Greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

\_\_\_\_\_. *Historia da vida privada v.1: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia do Bolso, 2009.

\_\_\_\_\_. *Humanitas: romanos e não romanos*. In: GIARDINA A. (Dir). *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992, p. 281-302.

## HÉCUBA: A HONRA DE ALGUNS CADÁVERES E A DESONRA DE UM ANFITRIÃO VIVO

Jacquelyne Taís Farias Queiroz<sup>39</sup>

### RESUMO:

A tragédia grega *Hécuba* escrita por Eurípedes e apresentada por volta de 423 a. C retrata a história da rainha de Tróia Hécuba que após a guerra contra os aqueus foi reduzida a condição de escrava e prêmio de guerra. Ao analisarmos a tragédia euripídiana buscamos observar os ritos fúnebres como via de honra/desonra entre os vivos e os mortos. A conduta de Polixena ao heroicamente se entregar como sacrifício, o fato de Polidoro ser morto e Hécuba vingá-lo do amigo impiedoso de maneira violenta e inusitada, podem nos indicar como os cadáveres e os tratamentos dados ou dispensados a eles são importantes para a compreensão de alguns códigos de condutas da sociedade ateniense do Século V a. C.

**Palavras-Chaves:** Hécuba. Cadáveres. Ultraje. Honra.

Troianos e acaios participaram de uma guerra que durou 10 anos. Com auxílio dos deuses e com a astúcia de Odisseu, os acaios conseguem ultrapassar os muros intransponíveis de Tróia e fazer o que se esperava entre os gregos do século VIII a.C: saquear as riquezas, matar, humilhar os inimigos e tornar escravas parte das mulheres capturadas.

A tragédia grega *Hécuba* escrita por Eurípedes e apresentada por volta de 423 a.C está inserida nesse contexto. A trama retrata Hécuba em meio a essa situação: antes da guerra era esposa de Príamo, rainha respeitada e mãe de cinquenta filhos, com o término da guerra os acaios fizeram dela escrava e prêmio de guerra. Parte de suas filhas também acabaram se tornando servas (a exemplo de Cassandra e Polixena)

---

<sup>39</sup> Professora Auxiliar da Universidade do Estado da Bahia – UNEB/Campus XVIII (Eunápolis/BA). Mestre em Letras: Cultura, Educação e Linguagens pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Email: jacquelynequeiroz@gmail.com



e quase todos os seus filhos haviam morrido.

Depois de presenciar seu filho Heitor ser morto de maneira ultrajante, tendo o seu cadáver arrastado pelos carros de Aquiles diante de todos e perceber que os troianos poderiam ser rendidos pelos aqueus, Príamo, rei de Tróia e esposo de Hécuba, tem a iniciativa de enviar para fora dos muros de Tróia um outro filho chamado Polidoro. O próprio Polidoro explica porque ele foi escolhido dentre tantos filhos que o rei troiano possuía: “Eu era o mais novo dos filhos do rei Príamo/ e como não podiam os meus braços jovens/ portar um grande escudo e manejar a lança,/ meu pai me afastou da cidade ocultamente” (Eur., *Hécuba*, v. 23-25).

Diante das palavras de Polidoro, podemos observar que o critério utilizado por Príamo foi o fato desse filho não estar em campo de batalha, o que nos leva a deduzir que todos os outros filhos estavam lutando contra os acaios. Na *Ilíada*, Heitor censura seu irmão Páris por fugir da luta contra Menelau de quem roubou a esposa Helena (*Ilíada*, III, 21-53). O que demonstra que era costume os homens lutarem pela defesa de seu território independente de títulos e hierarquias, o rei ou um príncipe (como Heitor e Páris) combatiam lado a lado com os soldados.

Polidoro é enviado a terra da Trácia governada pelo rei Poliméstor, lá ele seria acolhido e protegido pelo seu costumeiro anfitrião (Eur., *Hécuba*, v.14). Príamo recorre a Poliméstor por manter com ele relações cordiais e laços de amizade. Juntamente com Polidoro, o rei troiano, envia “secretamente tesouros bem guardados e muito abundantes/ - ele queria que, se as muralhas de Tróia/ caíssem algum dia, seus filhos poupados/ não fossem vítimas dos males da indigência” (Eur., *Hécuba*, v. 19 – 22).

O troianos são derrotados, o rei Príamo é morto e Hécuba se encontra agora na condição de escrava dos aqueus e espera os últimos preparativos para partir nos navios acaios. Ela imagina que a continuidade de sua linhagem estava segura porque

Polidoro ainda vivia em segurança. Mas o destino lhe ofereceu um impiedoso anfitrião e alguns cadáveres para realizar os devidos ritos fúnebres.

### O ESPÍRITO DE AQUILES EXIGE UM SACRIFÍCIO

Os caios estão ansiosos para retornar aos seus lares depois de enfrentar dez anos de combate, porém o espírito inquieto de Aquiles apareceu por “cima de seu reverenciado túmulo” (Eur., *Hécuba*, v. 61-62) comunicando que nenhuma trirreme deveria deixar o solo de Ílion sem antes lhe ofertar em sacrifício Polixena, filha de Príamo.

Dentre os ritos fúnebres gregos realizados entre os séculos VIII e V a.C está a oferta de sacrifícios. Segundo Burkert (1993, p. 378) as refeições e os sacrifícios funéreos eram realizados no ato da inumação do cadáver, no 3º, 9º e 30º dia após o sepultamento. Depois desse período o falecido receberia novas libações nas festividades populares anuais em que os mortos são homenageados, como na *nekýsia* (“dia dos mortos”) e na *genésia* (“dia dos pais”). Outras situações em que se poderia ofertar oblações extras ao falecido seria nos casos em que alguém mesmo não participando dos ritos fúnebres oficiais, deseja homenagear o falecido através da oferta pessoal de libações<sup>40</sup> posteriores ou desejasse pedir/agradecer por algo, ou ainda, como no caso de Aquiles, o próprio morto através de aparições ou manifestações em sonhos exigisse novos alimentos e sacrifícios especiais.

O procedimento com o animal a ser sacrificado para as divindades ctônicas e para os mortos é diferente ao compararmos com o sacrifício (*thysia*) realizado para as outras divindades, pois o altar é mais baixo e tem um orifício no meio para que o sangue escorra para a terra ou no lugar do altar é cavado um buraco no chão, esse

---

<sup>40</sup> Recorrendo a outras tragédias para exemplificar as libações fúnebres extras, podemos citar Helena que instruiu uma escrava a levar oferendas com uma pequena mecha de seus cabelos ao túmulo de Clitemnestra que já havia sido cremada a seis dias (Eur., *Orestes*, v.92-123). Orestes também não participou dos ritos fúnebres de seu pai, Agamêmnon, e por isso faz uma libação extra oferecendo uma mecha de seus cabelos (Esq., *Coéforas*, v. 4-8).

procedimento indicaria uma espécie de portal para o Mundo Inferior. O pescoço da vítima é cortado, e no caso como tais sacrifícios são para os deuses ctônicos, a vítima é queimada por inteira (VERNANT, 2006, p. 55-57).

Eram oferecidos animais nos sacrifícios, porém Aquiles exige aqui um sacrifício humano, o que era bastante incomum para os ritos funerários do período. Podemos perceber quanto tal procedimento é atípico ao observamos a fala de Hécuba quando questiona: “É a necessidade que os constrange agora/ a consumir aqui um sacrifício humano/ sobre um sepulcro, se é mais conveniente matar um boi? [...]” (Eur., *Hécuba*, v. 333-336).

Encontramos na literatura grega outro caso excepcional em que se sacrificou animais e seres humanos é mencionado na *Ilíada*, quando Aquiles abate bois, ovelhas, quatro cavalos, dois cães e doze troianos sobre a pira fúnebre de Pátroclo (*Ilíada*, XXIII, 166-176). Burkert (1993, p. 376) nos conta que Aquiles fez tal oferta ao cadáver de Pátroclo porque estava motivado pela ira da impotência humana face à morte que acompanha a tristeza do luto.

Na tragédia *Hécuba*, o espírito de Aquiles exige um sacrifício humano. Não é um simples pedido ou uma iniciativa espontânea por parte dos acaios. Ameaçados pela alma de Aquiles, caso o seu desejo não fosse consumado, as trirremes não saem de solo troiano. Apesar de todos os ritos funerários, incluindo os sacrifícios, terem sido ofertados ao cadáver de Aquiles, o espírito deste não está satisfeito, o que é deixado claro em sua fala: “Para que terra estais indo, gregos/ deixando aqui a minha sepultura/ sem as devidas homenagens fúnebres?” (Eur., *Hécuba*, v. 151-153).

Em outra situação semelhante, a deusa Artêmis exige Ifigênia em sacrifício para que os ventos voltem a soprar e assim empurrar os navios acaios em direção a Tróia (Esq. *Agamêmnon*, v. 104-257). Aqui o espírito de Aquiles também exige o sacrifício de Polixena para permitir que os acaios retornem a sua pátria. Ou seja, a

Guerra de Tróia é iniciada e concluída com um sacrifício humano.

Dentre tantas cativas, por que Aquiles escolhe Polixena? Uma outra escrava não poderia satisfazer o seu espírito? A resposta é não. Polixena é escolhida por ser um prêmio de guerra. Odisseu convence os acaios a realizar o que a alma de Aquiles exige e explica a Hécuba porque Polixena deve ser sacrificada:

[...] após a conquista de Tróia tua filha seria oferecida ao melhor guerreiro das forças gregas que viesse procurá-la para sacrificá-la junto ao bravo Aquiles. De fato, em sua maioria as cidades adotam, como se fosse uma chaga, a prática de dar aos homens valorosos e sinceros e aos mais covardes uma recompensa idêntica. Aquiles tem direito á nossas homenagens, Pois perdeu sua vida como herói da Hélade. Seria um desadouro para todos nós se depois de tratá-lo enquanto ainda vivia como um amigo, agora que ele já morreu deixássemos de distingui-lo como antes. (Eur., *Hécuba*, v. 397-410)

Polixena, assim como Efigênia (entregue a Deusa Artêmis em sacrifício), era filha de um rei. Quando se tornou escrava devido as circunstâncias se tornou um prêmio valoroso de guerra e como bonificação este deveria ser entregue aquele que mais se destacou durante a Guerra de Tróia, no caso Aquiles. Como ele morreu durante os combates não teve tempo hábil para receber o seu prêmio, por isso ele exigia que este fosse entregue após a sua morte. A sua distinção entre os acaios continuava a existir mesmo ele já habitando o Hades.

No século VIII a.C o valor individual no campo de batalha era ressaltado. Aquiles não poderia receber a mesma quantidade de prêmios e espólios da guerra de Tróia como os outros guerreiros, porque dessa maneira ele não ficaria em evidência. Ter o seu valor reconhecido para o período é estar em destaque e não estar perdido na

massa dos guerreiros que lutaram, morreram em território troiano e que seus nomes nem ao menos foram mencionado pelo poeta Homero ao longo da *Ilíada*. O que já se difere no comportamento militar do século V a.C, onde o valor está na coletividade<sup>41</sup>

Segundo Burkert (1993, p.375) os sacrifícios fúnebres adquiriam algumas significações: o morto é presenteado com oferendas que se tornam sua propriedade, que refletem os hábitos e o status social que tinha quando vivo. Quando observamos os poemas homéricos e as tragédias gregas, percebemos que os ritos em honra aos cadáveres variavam de acordo com as circunstâncias e o status o qual o morto se encontra. Por isso a atitude do espírito de Aquiles, que tem como intenção, mesmo depois de morto reafirmar entre os vivos a sua distinção e superioridade hierarquica.

Depois de relutar Polixena aceita ser sacrificada, porque prefere morrer a ser humilhada como escrava em terras estrangeiras. Em seguida ela é levada diante o sepulcro de Aquiles para ser imolada, os guerreiros assistem e outros tantos se preparam para agarrá-la e sacrificá-la a força se necessário. Mas, Polixena se entrega voluntariamente às mãos de Neoptólemo (filho de Aquiles) que profere as seguintes palavras:

Meu caro pai, nascido de Peleu ilustre!  
Recebe as nossas libações, um sortilégio  
feito para atrair os mortos! Vem beber  
o sangue escuro desta virgem,  
oferta minha e deste exército de gregos!

---

<sup>41</sup> Como o conceito de valor do guerreiro adquire uma nova conotação, muda-se também a tática e o estilo de luta em campo de batalha. No século VIII a.C., o valor era evidenciado através de atitudes individuais, o combate era corpo a corpo onde cada guerreiro detinha uma tática de luta e armamento pessoal o que acabava fazendo com que as armaduras e as armas não fossem iguais para todos, ocasionando a alguns guerreiros se saírem melhor do que outros durante a peleja. Então compreendemos melhor o fato do combatente matar o seu oponente e se preocupar em lhe retirar a sua armadura, pois além de ser uma recompensa pela sua atitude heroica, ainda será utilizado pelo combatente em outras lutas. No século V a.C foi instituído o treinamento militar, as ações em campo de batalha eram combinadas, fazendo o exército grego adquirir força por serem realizadas pelos soldados de maneira coletiva. Inclusive a premiação era realizada de maneira equitativa entre os combates e existia um esforço do Estado em ofertar os ritos fúnebres sem maiores distinções para os seus soldados mortos.

Sê-nos propício! Permite-nos soltar  
os cabos que mantêm as nossas naus paradas!  
Concede-nos uma viagem sem perigos  
desde esta região até a nossa pátria!  
(Eur., *Hécuba*, v. 706-714)

Neoptólemo verbaliza o medo sentido por todos os acaios presentes: que o espírito de Aquiles não trouxesse desgraças para a viagem que os guerreiros planejavam fazer. Fustel de Coulanges (2002, p. 16) menciona que os gregos antigos tinham receio das consequências que a ausência dos ritos fúnebres poderiam provocar nos espíritos, pois estes insatisfeitos, trariam malefícios para os vivos, como doenças, infertilidade, agonias e tormentos.

Polixena se entrega com bravura a morte, voluntariamente ajoelha-se, posiciona-se na lápide e diz: “[...] Se queres seccionar a minha garganta,/ meu pescoço está pronto” (Eur., *Hécuba*, v. 745-746). Neoptólemo desfere o golpe fatal e assim a exigência de Aquiles é cumprida. Logo em seguida Agamêmnon manda buscar Hécuba porque somente ela pode dar continuidade aos procedimentos fúnebres relacionados ao cadáver de Polixena.

### **HÉCUBA E DOIS CADÁVERES**

Polixena foi sacrificada. Naquele momento ela não representava uma descendente da linhagem do inimigo dos aqueus. Ela era uma oblação oferecida, por isso foi tratada com respeito, honra e dignidade pelos acaios. Segundo Vernant (2006, p. 55-56) o animal para o sacrifício não pode ser maltratado, as suas amarras são retiradas e ele é conduzido ao altar de maneira pacífica para que seja apagada todo vestígio de violência. Da mesma maneira os aqueus conduziram Polixena.

Após a imolação de Polixena, os próprios aqueus dão início a alguns ritos fúnebres para adiantar o processo:

Quando, atingida pelo golpe fulminante,  
ela entregou a alma, cada um dos gregos  
cumpru o seu dever: uns, com ambas as mãos  
lançavam folhas sobre a virgem já sem vida;  
outros preparavam a pira amontoando  
galhos recém-cortados de verdes pinheiros,  
e quem nada fazia era censurado  
pelo vizinho: “Permaneces inativo,  
sem ter nas mãos nada para homenagear a vítima  
véus e adornos? Nada tens a oferecer  
a este coração de bravura ímpar  
a esta alma distinguida pelos deuses?”  
(Eur., *Hécuba*, v. 755-766)

Ao analisarmos a situação com os olhos da contemporaneidade, acharíamos muito estranho as mesmas pessoas que mataram se preocuparem com o funeral de sua vítima. Mas, ressaltamos aqui novamente que a morte de Polixena não foi um crime, não é um assassinato se compararmos a outras tragédias, como as circunstâncias em que Cassandra matou Agamêmnon e deu os ritos fúnebres ao seu cadáver (Sof., *Agamêmnon*, v. 1372-1392). Aqui Polixena não era uma inimiga para ter o seu corpo ultrajado; ou seja, ter seu cadáver abandonado de maneira intencional para que fosse devorado pelas aves e pelos cães, sendo finalmente desonrada por não obter sepultura digna.

O que observamos é justamente o contrário, como Polixena é um sacrifício, o seu cadáver desse ser honrado da maneira devida através de um funeral adequado. Por isso, os acaios não esperam a chegada de Hécuba para dar início a alguns ritos fúnebres.

Os guerreiros presentes iniciam os procedimentos jogando folhas no cadáver. Para Kury (1992, p. 219) essa mesma atitude era realizada para os atletas vencedores das competições olímpicas, sendo então este gesto compreendido como uma homenagem à bravura de Polixena. Em seguida, os acaios começam a erguer a pira fúnebre onde o corpo de Polixena será incinerado provavelmente à noite e censuram

os que estão de braços cruzados para que procurem algum adorno para o cadáver ou que tomem alguma atitude em prol da falecida que demonstrasse respeito à sua atitude de coragem e honradez.

Os ritos fúnebres que não precisassem do cadáver para serem efetivados poderiam ser realizados ou adiantados por outras pessoas. Porém, o parente mais próximo do defunto deveria estar a frente dos ritos, e ter contato direto com o cadáver. Por isso Hécuba pediu ao guerreiro aqueu Taltíbio: “Vai ao local onde os gregos estão e diz-lhes/ que ninguém deverá tocar em minha filha [Polixena]” (Eur., *Hécuba*, v. 805-806).

Hécuba também instrui a uma antiga escrava sua a pegar água do mar, nos confirmando que ela pessoalmente deve dar os ritos a esse cadáver, pois Hécuba diz: “[...] é meu dever/ banhar pela última vez a minha filha,/ esposa sem esposo, deplorável virgem” (Eur., *Hécuba*, v. 815-816). Nesse momento Hécuba se tornou a sua parente mais próxima, pois Polixena não era casada e seu pai e irmãos estavam mortos.

Preocupada em oferecer o mínimo de dignidade ao corpo da filha, Hécuba ainda tem como ideia pedir ajuda as outras cativas, pois para enfeitar o cadáver de Polixena estas poderiam tentar “[...] furtar de seus senhores gregos/ alguns adornos nos alojamentos deles” (Eur., *Hécuba*, v. 823-824). Pois o cadáver deve ser embelezado para que a sua vida seja ressaltada e apresentada à altura de seus méritos realizados em vida.

Depois de cadáver ornado, provavelmente Hécuba iniciaria o processo de lamentação sobre o cadáver. O coro descreve o lamento de muitas mães troianas ao saberem que seus filhos tombaram durante o combate, pois

[...] ouvindo a informação  
da morte de seus filhos em combate,  
usavam furiosamente as mãos



para arrancar os seus cabelos brancos  
e ferir com as unhas suas faces  
até correr o sangue pelos sulcos.  
(Eur., *Hécuba*, v. 862-867).

Provavelmente o lamento sobre o cadáver de Polixena seria bem parecido: externalização dos sentimentos através do choro alto e autoflagelação para demonstrar quanta falta que o defunto irá fazer entre os seus. Encontramos outro exemplo de lamentação na *Ilíada*, onde o cadáver de Pátroclo foi pranteado de maneira exaltada durante uma noite inteira pelos guerreiros acaios e seus escravos (*Ilíada*, XVIII, 314-320).

Porém um acontecimento inesperado interrompeu os procedimentos fúnebres que seriam realizados em Polixena. Ao invés de água, a escrava traz outro cadáver envolto em um tecido para Hécuba. Ao examinar o corpo a sua frente Hécuba grita: “Ai! Infeliz de mim! Agora vejo morto/ meu filho Polidoro, que eu imaginava/ estar em casa de um anfitrião na Trácia!” (Eur., *Hécuba*, v. 896-898).

Hécuba que antes tinha todas as preocupações direcionadas para os ritos fúnebres de Polixena, agora doa toda a sua atenção para compreender porque o corpo de outro filho seu foi encontrado nu a beira do mar e com sua carne mutilada a gladio. As características apresentadas no cadáver confirmavam as suas suspeitas: seu filho Polidoro foi assassinado, provavelmente teve todo o seu ouro roubado e ainda o seu corpo foi ultrajado.

O ultraje ocorria quando alguém queria demonstrar para os demais o quanto era superior em relação ao seu inimigo através de tal humilhação ao não conceder-lhe os devidos ritos fúnebres. O funeral em si oferta ao homem status de ser humano e importância perante a sociedade. Ao não se realizar os funerais, aquele indivíduo fica rebaixado a categoria de animal, pois assim como estes também servirá de repasto para outros animais.

O fato é que diferente de Polixena que foi sacrificada e os aqueus estão preocupados a lhe prestar as derradeiras honras funéreas, Polidoro foi assassinado teve o seu corpo lançado ao mar para servir de alimento para os peixes. Aqui podemos perceber que Poliméstor ao ultrajar ao cadáver agravou em muito o crime cometido.

No mundo grego o ato de não oferecer os devidos funerais a um cadáver é totalmente condenável. Isso independe se aquela pessoa foi ou não responsável pela morte do cadáver que encontrou. Compreendemos melhor essa situação quando tomamos como exemplo a tragédia *Antígone*, pois o crime de Creonte foi justamente permitir que o cadáver de Etéocles pudesse receber sepultura enquanto que o corpo de Polinices ficasse exposto e servisse de alimento para os animais, sendo que ambos faleceram dos golpes que receberam mutuamente (Sóf., *Antígone*, v. 21-38).

Então, quantos erros (*áte*)<sup>42</sup> Poliméstor cometeu?

Três. O primeiro foi assassinar uma pessoa que estava em sua casa na condição de hóspede. Malta (2000, p. 120) nos conta que no mundo homérico a hospitalidade (*ζενία*) consistia na troca entre os contratantes, no caso o hospede (*ζενος*) e o hospedeiro (*ζενοδοκος*). Exigia-se que o hospedeiro fosse amigo (*φιλος*) com o estrangeiro<sup>43</sup>. Hécuba inclusive faz esse questionamento: “Inominável, indizível crime,/ [...] intolerável, ímpio! Não existe/ uma justiça protetora de hóspedes? (Eur., *Hécuba*, v. 928-931). Os poemas homéricos respondem o questionamento de Hécuba, pois “É o hospitaleiro Zeus quem olha pelos hóspedes/ e pelos súplices, e segue os passos dos hóspedes” (*Odisseia*, IX, 270-271).

---

<sup>42</sup> Erro, perdição (*áte*), segundo Malta (2006, p. 1): “a *áte* [...] designa não apenas o erro ou um desvio heroico, em diferentes âmbitos, mas também o estado de cegueira em que é cometido e, principalmente, a ruína que provoca, de caráter francamente expiatório ou punitivo”.

<sup>43</sup> O crime (erro/*áte*) cometido por Páris na *Ilíada*, foi justamente esse, ser recebido em seu lar por Menelau e não respeitar as regras da hospedagem, ao invés de deixar numerosos presentes para o seu anfitrião, ele foge levando consigo a sua esposa Helena e parte dos tesouros de Menelau (*Ilíada*, III, 21-53).

O segundo foi roubar as riquezas de seu hóspede, sendo que Poliméstor era rei da Trácia e provavelmente possuía riquezas em abundância. Pela lei da hospedagem as partes sempre trocavam-se presentes como sinal de amizade e cordialidade (MOSSE, 1984, P. 70-71). Na *Odisseia* temos como exemplo Odisseu que leva um odre de vinho para Polifermo, acreditando que seu futuro hóspede conhecesse as leis da Grécia, este por sua vez devora parte de seus companheiros, por não conhecer esse costume e se comportar dessa maneira Odisseu chama Polifermo de selvagem (*Odisseia*, IX, 170-299). Então podemos dizer que Poliméstor se comportou da mesma maneira selvagem porque ao invés de trocar presentes, o anfitrião toma a força a riqueza do hóspede e este em troca ganha a morte e o ultraje.

O terceiro foi ultrajar o cadáver de sua vítima cortando a sua carne e jogando-o ao mar. Hécuba afirma que Poliméstor foi “o mais impiedoso dos anfitriões,/ que sem temor algum dos deuses infernais/ e das alturas, cometeu um sacrilégio” (Eur., *Hécuba*, v. 1024-1026). O ultraje ao cadáver era condenável entre os homens e os deuses. Podemos evocar a *Ilíada* para ilustrar tal raciocínio, pois movidos pelo mesmo sentimento de horror os deuses obrigam Aquiles a devolver o corpo de Heitor à sua família, porque o seu cadáver sofria mutilações há vários dias (*Ilíada*, XXIV, 100-139).

Hécuba horrorizada ainda procura compreender porque Poliméstor ultrajou o cadáver de Polidoro e faz a seguinte indagação: “Inda que seu desejo fosse exterminá-lo/ por que lhe recusou um túmulo condigno/ e preferiu jogá-lo no mar perversamente?” (Eur., *Hécuba*, v. 1033-1035).

Agora a anciã possui dois cadáveres para dar os devidos ritos fúnebres. Os procedimentos em relação ao corpo de Polixena já estavam em parte encaminhados e os próprios acaios estavam engajados em dar sepultura a ela. Inclusive Agamêmnon fica impaciente por esperar Hécuba no local do sacrifício:

Que esperas para sepultar a tua filha?  
Taltíbio anunciou-me que nenhum arguivo

devia pôr as mãos em Polixena morta.  
Deixamo-la e ninguém tocou em seu cadáver,  
mas tardas muito e isto deixa-me surpreso.  
Venho apressar pessoalmente a tua ida,  
pois lá onde estava tudo foi bem feito  
se se pode falar em “bem” nesses momentos.  
(Eur., *Hécuba*, v. 941-948).

Agamêmnon ainda não sabe que Hécuba tem em suas mãos não um, mas dois cadáveres. Hécuba teme que Agamêmnon possa impedir o sepultamento desse segundo defunto. Diante do resultado da guerra, Polidoro enquanto desce de Príamo era inimigo dos acaios. Ultrajando o cadáver de Polidoro através da não permissão de seu funeral seria a oportunidade ideal para Agamêmnon reforçar entre os acaios a sua soberania e entre as escravas troianas a sua força. Hécuba tinha consciência disso, por isso lhe dirige as seguintes palavras:

A teu lado, Agamêmnon, deita-se Cassandra  
uma de minhas filhas, profetisa autêntica  
[...]  
Como demonstrarás se a companhia dela  
te dá algum prazer? Dos braços de amor  
em seu leito de amante, que contentamento  
terá Cassandra? [...]  
Escuta então: estás vendo o meu filho [Polidoro] morto?  
Dá ordens para que não falem ao cadáver  
as atenções devidas, pois este favor  
estará sendo concedida a um cunhado.  
(Eur., *Hécuba*, v. 1080-1091).

Era dever de Hécuba purificar e dar os demais ritos fúnebres a Polidoro, mas como percebemos ela poderia ser impedida de realizar tais procedimentos. Então, ela utiliza a seguinte linha de raciocínio: Agamêmnon é rei e inimigo de Príamo e de todos que descendem dele, porém Cassandra é também filha de Príamo e depois que os muros

de Tróia caíram ela passa a ser escrava e pertencer a Agamêmnon. Nesse momento Hécuba faz uma tentativa de persuadi-lo ao demonstrar que Agamêmnon é uma espécie de cunhado e por ter esse novo laço de parentesco seria um erro (*áte*) ainda maior não dar sepultura a um parente. De certa forma esse ideia influencia na decisão do rei acaio.

Hécuba também percebe que mesmo na condição de escrava poderia ter a oportunidade de vingar-se de Poliméstor. Então, respeitando a sua nova condição de serva, Hécuba pede permissão a Agamêmnon para se vingar.

### **AMIGOS E INIMIGOS**

Após a fim da guerra de Tróia, Hécuba deixa de ser rainha e passa a ser escrava de seu principal inimigo, mas devido as circunstâncias e dois cadáveres para sepultar, Hécuba vê seu inimigo Agamêmnon como alguém que possa ajuda-la, de certa forma, a se vingar de Poliméstor.

Temendo não convênce-lo da gravidade dos erros cometidos por Poliméstor, e percebendo que sem o apoio de Agamêmnon os seus planos não teriam como se concretizar Hécuba então em voz alta diz: “Suplico-te, Agamêmnon, pelos teus joelhos,/ pelo eu queixo e pela tua mão direita” (Eur., *Hécuba*, v. 975-976).

A súplica na Grécia Antiga não se limitava somente a uma comunicação verbal, ela envolvia elementos físicos: o abaixar-se (sentado ou ajoelhado), o tocar dos joelhos e/ou o queixo e o beijar os joelhos e/ou as mãos (GOULD apud MALTA, 2006, p. 52). A súplica torna flexível até os deuses e ao homem não cabe recusar, pois:

Duas possibilidades se abrem para o suplicado se ele respeitar a súplica, o favor divino vai acompanhá-lo; se, no entanto, ele rechaçar, as súplicas vão solicitar a reparação desse erro a Zeus, que fará com que a *áte* acompanhe esse homem, a fim de que ele pague pela injúria (MALTA, 2006, p. 59).

Hécuba suplica duas vezes durante a tragédia que estamos analisando. A primeira foi com Odisseu, quando este vai dar a notícia que os acaios decidiram entregar Polixena como sacrifício ao espírito exigente de Aquiles:

Hoje quem toca em tuas mãos e em teu rosto  
sou eu; reclamo o preço de minha bondade  
naquela época. Suplico-te, Odisseu!  
Não leves Polixena de meus braços débeis!  
Não lhe tires a vida (já há muito mortos!).  
(Eur., *Hécuba*, v. 354-358)

Para tentar convencer Odisseu, Hécuba utiliza dois artifícios: lembra-lhe que quando era rainha de Tróia ele foi capturado, suplicou pela sua vida e por isso não foi executado. Como não obteve êxito com o primeiro raciocínio, ela partiu para a súplica com a expectativa de abrandar seu coração. Todas as suas tentativas não tiveram êxito, porque a decisão partiu de Polixena que se deixou levar por Odisseu para ser imolada.

Por outro lado a decisão de Polixena favoreceu Odisseu porque não teve que negar uma súplica. Negar uma súplica era considerado uma atitude grave, que poderia desencadear acontecimentos terríveis em seu destino.

Agora pela segunda vez Hécuba realiza uma súplica, mas desta vez direcionada a Agamêmnon. Durante a guerra de Tróia ele negou uma súplica realizada por Crises e mais a frente pagou as consequências, tendo o seu acampamento assolado pela peste enviada através das setas de Apolo (*Ilíada*, I, 10-56). Será que desta vez ele negaria novamente a uma súplica? Pelo menos na tragédia *Hécuba*, não. Agamêmnon decide atender ao pedido da velha escrava:

Tenho pena de ti e de teus filhos, Hécuba,  
de tuas desventuras, das tuas mãos suplicantes.  
Desejo, tanto no interesse dos bons deuses  
como no da justiça humana, castigar  
o impiedoso anfitrião, se vislumbrar  
um meio eficiente de satisfazer-te

sem dar ao meu exército a falsa impressão  
de estar tramando aqui a morte de um rei trácio,  
incentivado por meu amor a Cassandra  
(Eur., *Hécuba*, v. 1112-1120).

Então podemos dizer que durante esse processo eles deixaram de ser inimigos e se tornaram aliados em prol de uma causa comum: se vingar do anfitrião impiedoso. Porém, Agamêmnon também deixa claro aqui algumas questões. Ele almeja atender a súplica de Hécuba, mas ressalta que a ajudará porque a conduta de Poliméstor feriu a lei divina da hospedagem, de certa forma a vingança de Hécuba seria uma via de punição divina e justiça humana em relação ao ultraje de cadáveres<sup>44</sup>. Ou seja, ele vai agir porque vai ajudar a promover a justiça.

Outra questão levantada por Agamêmnon levanta é a sua preocupação em relação ao julgamento que por ventura o exército vai realizar em relação a sua atitude em auxiliar Hécuba a matar um rei trácio aparentemente motivado pelo amor por sua cativa e concubina Cassandra. Logo abaixo vamos encontrar outro raciocínio utilizado por Agamêmnon que geravam outras preocupações:

Mas me perturba um pensamento: meus soldados  
vêm no trácio um amigo, e no defunto  
um filho do rei Príamo e nosso inimigo.  
Se me comove o infortúnio de teu filho  
revelo um sentimento meu, indiferente  
a meus soldados. Deves admitir, então  
que posso estar disposto a te prestar ajuda,  
prestes a te socorrer-te porém hesitante,  
pois não quero incorrer na censura dos gregos.  
(Eur., *Hécuba*, v. 1121-1129)

Hécuba e Agamêmnon temporariamente não são mais inimigos. Poliméstor que antes era amigo de Hécuba, agora se tornou alvo de sua vingança por ter se

---

<sup>44</sup> Provavelmente no século VI a.C existiu na Grécia a Lei sobre a *hýbris*, onde as pessoas recorriam a justiça quando eram vítimas de desonra e vergonha (ARNAUTOGLOU, 2003, p. 77-78).

mostrado como o pior dos adversários ao roubar seu filho e lançar seu cadáver ao mar. Porém para o acaios Poliméstor era um aliado. Como os aqueus compreenderiam a atitude de Agamêmnon em matar um amigo (Poliméstor) em defesa do cadáver de um inimigo (Polidoro)? Fatalmente ele seria julgado pelos seus companheiros, perderia apoio, sua imagem de soberano seria manchada e até possivelmente questionariam a sua posição de líder e poder.

O erro (*áte*) de Poliméstor começou ao se mostrar amigo e aliado para quem queria roubar e matar. Hécuba também utilizará da amizade para atrair e dessa maneira se vingar do anfitrião impiedoso no qual ele se revelou.

### **O CASTIGO DO ANFITRIÃO IMPIEDOSO**

A tragédia *Hécuba* nos traz a descrição do que seria um anfitrião:

Depois de sentar-se conosco a nossa mesa  
vezes sem conta e de ter sido nosso hóspede  
com frequência maior de qualquer outro amigo,  
depois de receber a retribuição  
de seus favores, embora fosse incumbido  
de proteger o nosso filho ele o matou  
(Eur., *Hécuba*, v. 1027-1032).

São considerados amigo duas partes estão unidas por deveres recíprocos. Ambos estão comprometidos com a reciprocidades de valores. Por isso a hospitalidade no mundo antigo exige amizade e cordialidade de ambas as partes (MALTA, 2000, p. 120). E Príamo acreditava realmente que existia essa relação de amizade e reciprocidade entre ele e Poliméstor. Não é a toa que ao perceber que os muros de Tróia estavam na eminência de cair, enviou a Trácia para ser protegido e acolhido pelo seu amigo Poliméstor.

Porém, esse anfitrião se tornou impiedoso quando desrespeitou o seu hóspede, roubou o seu tesouro, matou e ainda ultrajou o seu cadáver. Malta (2000, p.



83-84) nos explica em linhas gerais que o ato da impiedade está relacionado ao fato de alguém se mostrar selvagem “como leão”, de se entregar à violência e a soberba. Tais características podemos observar no comportamento do anfitrião Poliméstor durante toda a trama.

A atitude impiedosa tem que ser punida de uma maneira ou de outra. Nesse caso, a má conduta do hospedeiro será castigada através da vingança realizada por Hécuba. Ela já possui um plano e comunica a Agamêmnon como vai proceder primeiramente:

Levando em consideração os teus receios  
e as concessões à multidão onipotente,  
incumbo-me de livrar desses temores.  
A tua omissão será suficiente  
quando eu tramar executar minha vingança  
contra o hipócrita assassino; não pleiteio  
tua cumplicidade. Mas, se teus soldados  
manifestarem solidariedade ao trácio,  
ou se tentarem socorrê-lo no momento  
de ele sofrer a merecida punição,  
esforça-te para dominá-los sem mostrar  
que atuas para me apoiar em meu intento.  
Fica tranquilo quanto ao resto, meu senhor;  
Eu mesma cuidarei para a execução do plano  
(Eur., *Hécuba*, v. 1135-1148).

Nessa citação podemos perceber que Hécuba dá uma solução para o que tanto atormentava Agamêmnon, a preocupação de sua imagem diante dos outros guerreiros acaios, pois de certa forma ajudaria ou no mínimo iria consentir que uma inimiga dos aqueus desse cabo da vida de um amigo considerado por ele. No caso, a sugestão de Hécuba é que Agamêmnon não ajude diretamente em sua vingança, mas que afasta os acaios no caso deles perceberem o intento de Hécuba e queiram ajudar a salvar Poliméstor; porém, esse impedimento desse ver realizado de uma maneira que os aqueus não percebam que Agamêmnon concorda com as ideias de Hécuba.

Logo Hécuba dá início ao seu plano de vingança e orienta uma antiga serva da seguinte maneira:

Vai procurar o anfitrião cruel e dize-lhe:  
“A velha Hécuba, ex-rainha de Ílion,  
mandou-me vir até aqui ara chamar-te  
a fim de tratar de um assunto dela e teu.  
Leva também teus filhos para esse encontro;  
eles devem ouvir o que ela vai dizer”  
(Eur., *Hécuba*, v. 1167-1172).

A citação utiliza o termo “a velha Hécuba”. O que Poliméstor temeria de uma escrava anciã? Acreditamos que Poliméstor não imaginou que seu crime fosse descoberto, pois acreditam que propavelmente o corpo de Poliméstor só deveria existir somente no ventre dos animais marinhos. Mesmo que ela descobrisse, o que uma velha poderia fazer contra um homem que a ultrapassa em força? Ela utilizou da sua aparente fragilidade e da amizade para tentar atraí-lo inicialmente.

Poliméstor chega ao acampamento acaio com seus dois filhos, devidamente escoltado. Hécuba percebe que tal escolta pode atrapalhar seus planos e insiste que o que tem a lhe dizer deve ser dito reservadamente. Poliméstor dispensa a escolta e diz:

És minha amiga e tenho a proteção  
das tropas gregas. Deves explicar-se agora:  
que tipo de socorro um braço afortunado  
pode prestar a uma amiga infortunada?  
Aqui me tens, pronto e disposto a te ajudar.  
(Eur., *Hécuba*, v. 1291-1296).

Poliméstor se sentia seguro por estar entre amigos e por isso não acreditava que nada fosse lhe acontecer. Inquieto pergunta o que ele como amigo poderá ajudar a sua amiga, ele se comporta como se não tivesse cometido crime algum e como se ambos tivessem laços de amizade ainda bem firmados e definidos. Porém, Hécuba age como ele, tratando o adversário como se fosse aliado.

A anciã pergunta a Poliméstor se seu filho Polidoro está vivo e se as riquezas que Príamo enviou estão intactas. Poliméstor por sua vez responde que sim, dizendo-lhe que seu filho está bem e que seu tesouro está seguro em seu palácio. Em seguida Hécuba externaliza o desejo de mostrar em sua tenda onde esconde uma grande fortuna.

Assim Poliméstor é atraído para a tenda das escravas. A sua preocupação é saber se tem algum homem nesse local (Eur., *Hécuba*, v. 1328), pelo diálogo podemos perceber Poliméstor não levou em consideração que mulheres pudessem ser capazes de fazer algum mal a ele e a seus filhos.

Então, junto com as outras escravas troianas, Hécuba fura os olhos de Poliméstor e mata os seus dois filhos. Com a atitude das servas ele se tornou

um cego vacilante andando a passos cegos,  
desnorteados; teus olhos também verão  
os corpos dos dois filhos dele; exterminei-os  
com o precioso auxílio das bravas troianas.  
Apenas fiz justiça e agora me afasto  
para livrar-me da torrente de furor  
que impele Poliméstor, inimigo rude  
(Eur., *Hécuba*, v. 1366-1373).

A cegueira para o homem grego era pior castigo que a morte. O homem cego se torna dependente (como os escravos e as crianças) e inútil para a sociedade. Mesmo na condição que se encontra, ele afirma que deseja encontrar as troianas assassinas culpadas pela sua desgraça. Em pouco tempo a preocupação de Poliméstor se tornou outra:

Com que destino, por qual rota seguirei,  
abandonando os corpos de meus pobres filhos  
a estas infernais bacantes que sem dúvida  
irão decapitá-los e despedaçá-los  
para sem lançados cruelmente aos cães

como pasto sangrento nas trilhas dos montes?  
(Eur., *Hécuba*, v. 1395-1399).

Ele agora teme que seus filhos tenham os seus cadáveres ultrajados. Da mesma maneira Penteu foi desonrado pelas bacas, pois este teve primeiramente a cabeça arrancada e o restante de seu corpo foi esquartejado pelas mãos das bacantes de tal maneira que seus despojos ficaram pendurado nas árvores da montanha onde antes ele se encontrava (Eur., *Bacas*, v. 1111-1143).

A raiva ou a indignação que Hécuba sentiu em ter o corpo de um filho ultrajado se torna a principal sentimento de Poliméstor agora. Pois a sua cegueira o impedia de encontrar os corpos de seu filhos e tentar protege-los, pois em meio a situação ainda afirma que é seu dever “zelar pelos cadáveres de meus dois filhos!” (Eur., *Hécuba*, v.1404).

Em desespero ele clama por ajuda e Agamêmnon aparece, perguntando o que está havendo. Poliméstor conta a sua versão do acontecido e afirma que matou Polidoro porque temia que esse depois pudesse recuperar Tróia. Talvez aqui podemos perceber uma tentativa de Poliméstor em convencer Agamêmnon a ajuda-lo a matar Hécuba. Porém, ela faz uma pergunta que derruba toda a lógica que Poliméstor sustentava: Se queria agradar Agamêmnon por que não matou Polidoro enquanto os muros de Tróia estavam erguidos ou o entregou vivo aos aqueus? (Eur., *Hécuba*, v. 1566-1574).

Ela mesma responde a sua indagação, afirmando que ao perceber que Tróia estava em chamas matou o hóspede e lhe roubou o ouro. Se fosse realmente amigo dos gregos teria lhes entregue Polidoro, vivo ou morto, juntamente com as suas riquezas. Agamêmnon concorda com Hécuba e julga Poliméstor errado por tais atitudes.

Poliméstor indignado com seu desterro faz inúmeros presságios aos destinos terríveis reservados à Agamêmnon e Hécuba. Então, Agamêmnon pede que os escravos levem o anfitrião impiedoso para algum lugar deserto.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Hécuba interrompe os funerais de Polixena para dar cabo a sua vingança (Eur., *Hécuba*, v. 1173-1177). Ou seja, interrompe o rito de um cadáver para se vingar de alguém que não deu esses mesmos ritos a outro cadáver, também seu filho.

A lei da hospedagem é ferida por Poliméstor e a traição para Hécuba veio de um amigo. É esse o jogo que percebemos durante toda a trama: Poliméstor se faz de aliado para os troianos e mata Polidoro objetivando suas riquezas. Hécuba se mostra afável e o atrai para tenda onde se vinga e mata seus dois filhos. Agamêmnon também se mostra amigo de Polidoro, mas oferta a sua omissão em relação às intenções de Hécuba que era sua escrava e inimiga de guerra.

O anfitrião impiedoso é finalmente castigado. Hécuba realiza a sua vingança de maneira que Poliméstor sinta o terror da ameaça de ultraje ao cadáver de seus filhos lhe tomando conta da alma, assim como a indignação tomou conta de Hécuba ao perceber que o cadáver de seu filho estava nu, a beira do mar e com as carnes cortadas a ferro.

Vingança consumada só restou a Agamêmnon pedir a Hécuba: “vai [...] enterrar os dois cadáveres!” (Eur., *Hécuba*, v. 1671). Essa fala nos parece ambígua, pois Hécuba deve sepultar os dois cadáveres de seus filhos Polixena e Polidoro? Ou os dois cadáveres dos filhos de Poliméstor?

O enredo da tragédia gira em torno do ultraje ao cadáver e a ofensa que tal atitude produz para os vivos. Seria incoerente Hécuba pedir justiça por um filho ultrajado, ultrajando outros dois cadáveres. Se ela procedesse de tal maneira estaria se tornando tão impiedosa quando Poliméstor.

Levando em consideração a hipótese que Hécuba teve a iniciativa e preocupação em enterrar também os filhos de Poliméstor, percebemos que a trama se iniciou com os preparativos dos ritos fúnebres de um cadáver e findou com um anfitrião impiedoso cego e quatro cadáveres para serem sepultados.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

ESQUILO. **Agamêmnon**. Edição bilíngue. Tradução e estudo de JaaTorrano. São Paulo: Iluminuras FAPESP, 2004.

\_\_\_\_\_. **Coéforas**. Edição bilíngue. Tradução e estudo de Jaa Torrano. São Paulo Iluminuras FAPESP, 2004.

EURÍPEDES. **Bacas**. Edição bilíngue. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Hucitec, 1995.

\_\_\_\_\_. Hécuba. In: EURÍPEDES; ÉSQUILO; SÓFOCLES. **Electra, Hécuba, Os Persas**. (Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 153-221.

\_\_\_\_\_. **Orestes**. Edição bilíngue. Tradução de Augusta Fernanda de Oliveira e Silva. Coimbra: Instituto de Investigação Científica, 1982.

HOMERO. **Ilíada**. Edição bilíngue. Tradução de Haroldo Campos. v.I. São Paulo: Arx, 2003.

\_\_\_\_\_. **Ilíada**. Edição Bilíngue. Tradução de Haroldo Campos. v.II. São Paulo: Arx, 2002.

\_\_\_\_\_. **Odisseia**. Edição bilíngue. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo: 34, 2012.

SÓFOCLES. Antígone. In: ALMEIDA, Guilherme de; VIEIRA, Trajano. **Três Tragédias Gregas: Antígone, Prometeu Acorrentado e Ájax**. São Paulo: Perspectiva, 1997, p. 49-130.

## ESTUDOS MODERNOS

ARNAOUTOGLU, Ilias. **Leis da Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus, 2003.

BURKERT, Walter. **Religião grega na época Clássica e Arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

COULANGES, Fustel. **A Cidade Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KURY, Mário da Gama. Notas á Hécuba. In: EURÍPEDES; ÉSQUILO; SÓFOCLES. **Electra, Hécuba, Os Persas**. (Tradução do grego, introdução e notas de Mário da gama Kury). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 218-221.

MALTA, André. **A Selvagem Perdição: Erro e ruína na Ilíada**. São Paulo: Odysseus, 2006.

\_\_\_\_\_, **O Resgate do Cadáver: O Último Canto d'A Ilíada**. São Paulo: HUmanitas FFLCH/USP, 2000.

MOSSE, Claude. **A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo**. Lisboa: Edições 70, 1984.

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

## A REPRESENTAÇÃO VISUAL DA “CASA DAS FONTES” NOS VASOS ÁTICOS DO PERÍODO PISISTRATIDA (560 A 514 A. C.)

*José Roberto de Paiva Gomes<sup>45</sup>*

As fontes de água aparecem como uma preocupação política, desde o século IX a. C. em áreas urbanizadas. No período arcaico, observar esta inquietação no decreto de Sólon e no túnel Eupaulinos construído por Policrates de Samos. Pausanias, na Descrição da Grécia (1.14.1.) credita a construção da fonte de nove bicas como resultado da administração de Pisistrato<sup>46</sup>. A estrutura hídrica está associada à tirania, por uma série de motivos, dentre os quais, temos: como uma doação, uma forma simbólica de atender as necessidades do *demos*, a demonstração do poder econômico do regime e a contratação de artistas estrangeiros para embelezar a *pólis* de Atenas. Pisistrato patrocinou uma elaborada arquitetura urbanística que valorizou a Agora como um centro cultural para a população citadina ao transformar o espaço em uma grande praça pública

O tema detém debates entre autores antigos visando uma composição física da fonte e a historiografia em relação à localização da fonte *enneakrounos* no território urbano de Atenas. Tucídides<sup>47</sup>, na Guerra do Peloponeso (2.15, 3-5), considera sua

---

<sup>45</sup> Doutorado pelo PPGHC/UFRJ; pesquisador do NEA/UERJ.

<sup>46</sup> Pausanias descrevendo a estrutura da fonte no período helenístico, apresentando Atenas como um museu-vivo: “Difícil é por uma abertura observar a chamada *Enneakrounos* (Nove bicas), embelezada como você o vê por *Peisistratus*. Há cisternas em toda a *pólis*, mas esta é a única fonte”.

<sup>47</sup> Ao descrever a área da Agora, Tucídides aponta que: “Lá se encontra também a fonte atualmente chamada de nove bicas, por causa da remodelação feita pelos tiranos, mas antes, quando as fontes eram abertas, chamado *córrego belo*; por ser próxima, ela servia para os usos mais importantes, e ainda hoje subsiste o costume de usar a sua água para as cerimônias nupciais e outras finalidades religiosas”.



posição ao sul da Acrópole<sup>48</sup> e Pausanias (1.14.1) descreve-a perto do Odeion de Agripa, na parte oeste. Autores desconsideram a indicação de Tucídides e se valem da citação de Pausanias (Wycherley, 1957, 142; Owens, 1982, 223). Convencionalmente, se concorda com os estudos de Dorpfield (1842-1894) que indica a *enneakrounos* como uma das fontes do complexo de Ilisso a sul do Olympeion, próximo a Pnix e ao Areópago. O pesquisador Doro Levi (1961-62), em oposição, proporciona a hipótese de que as nove bicas poderiam ser nove cisternas que formariam um sistema de abastecimento que viria de uma fonte no vale do Ilisso.

Autores como Dunkley (1935-6, 152) e Diehl (1964, 230-1) destacaram que as representações de mulheres em fontes de água ganharam destaque por evidenciar o espaço público e a interatividade, as imagens evidenciam conversas e o interesse como nos revelam o posicionamento dos corpos em movimento dos personagens no discurso visual. Estes autores abriram caminho para a investigação deste conjunto de cerâmica ática (os jarros d'água) buscando investigar as funções sociais dos personagens representados.

Como a função de carregar a água somente seria uma função social feminina, algumas delas serão nomeadas no discurso visual, este recurso utilizado pelos pintores que evidenciaria o caráter divino na cena. Observamos uma vertente histórica que qualifica como hipótese à existência do aspecto divino nas ações humanas. Diehl (1963, 132-3) caracteriza o ato da retirada de água por mulheres como um ritual para agradar as ninfas.

Eva Kleus (1985, 232-40) argumenta que esses festivais se reportavam à fertilidade e que uma das funções rituais era carregar água. As mulheres participavam da cerimônia despejando água ou carregando-a para a lavagem das escadarias do

---

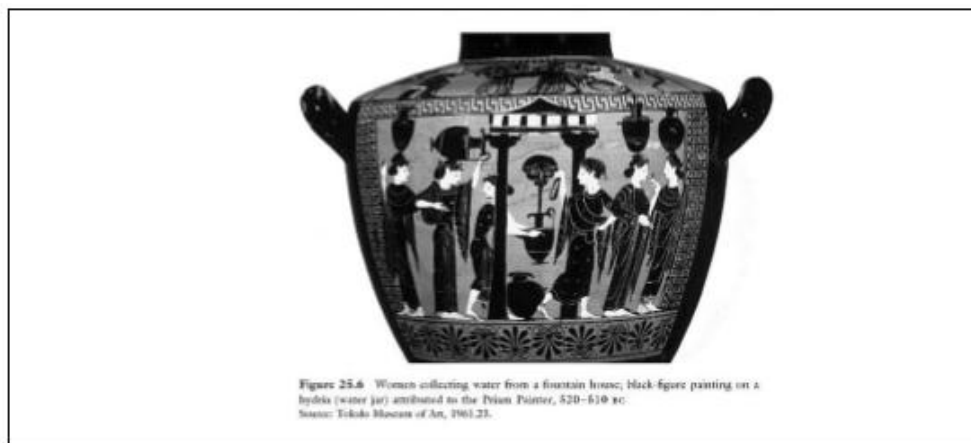
<sup>48</sup> No relato tucididiano existia um riacho, cujo vertedouro era a fonte *Kallirhoe*, que foi canalizado e se tornou a fonte das nove bicas (*enneakrounos*).

templo de Athena por ocasião das festividades atléticas, ou na apresentação do peplós sagrado que antecedia as competições (WILLIAMS, 1983, 102-05). Podemos descrever a funcionalidade do vaso como a comemoração da unificação da Ática. Os festejos agregavam várias localidades da Ática e uma população estrangeira que vinha participar dos jogos.

Arvanitis (2008, 173) enfatiza as novas estruturas hidráulicas como um benefício para o bem coletivo. Pilo (2010, 358) acredita que o uso das *hidriai*, pelo seu peso em torno de 25 a 34 kg, tem um uso mais cerimonial do que funcional. Partindo deste aspecto ritual (religioso) podemos destacar os valores simbólicos destas *hidriai* áticas. É inferir alguns questionamentos, tais como: Quais as práticas ou funções sociais exercidas pelos gêneros femininos e masculinos e qual a sua importância para a Atenas arcaica ou para a sociedade estrangeira que a encomendou ou que a recebeu? Tucídides (2,15,5) destaca que as águas da *Callirhoe* tinham uma finalidade ritual como uma etapa, que fazia parte dos preparativos para o casamento. O significado ritualístico demonstrado pela decoração do edifício como folhagens, flores, coroas ou aspersão de essências, não caracteriza a função social da casa das fontes como um fenômeno, simplesmente de caráter cotidiano. Na perspectiva de Jean-Pierre Vernant (1992, 10) o aspecto divino não está dissociado da vida pública ou privado dos gregos.

As mulheres foram em grande parte responsáveis pelo transporte de água das casas das fontes para suas residências, como podemos observar na cena de uma *hydria* de figuras negras, de 500-510 a. C., atribuída ao Pintor de Priamo, onde mulheres transitam em torno de uma estrutura conhecida como “casa das fontes”. A *hydria* era um artefato tradicionalmente utilizado pelas mulheres para buscar água, e é apropriado que as imagens de mulheres reunidas em uma casa de fonte tenham destaque, sobretudo, em vasos de figuras negras. Convencionalmente, credita-se a confecção destes vasos a propaganda política dos Pisistrátidas, principalmente, ao exercício do poder de Hípias. O interesse pelas representações de mulheres se

reunindo na casa das fontes continua posteriormente e reflete um aumento pelo interesse em cenas do cotidiano, contrariando o modelo melissa de reclusão feminino do período democrático (PEDLEY, 1987, 66-69).



***Mulheres na casa das fontes enchendo hydrias com água***

Artefato: hydria; Estilo: Figuras Negras; Pintor: Priamo;  
Datação: 520-510 a. C./Fabricação: Atenas; Proveniência: Atenas  
Toledo Museum of Art, 1961, 23.

A temática figurada na casa das fontes como qualifica François-Lissarrague (1993), formulariam identidades matizadas. O aspecto sagrado que as cenas adquirem tornariam os personagens humanos similares aos modelos de korai e kore (estatuas deificadas de divindades na forma humana) que os qualificariam como sacerdotes ou oficiantes de cultos, como, por exemplo, as Panateneias dedicadas à deusa Athena ou as Grandes Dionisíacas festejadas em honra ao deus Dioniso, as divindades patronas dos tiranos. As imagens privilegiariam este aspecto divino presente no humano. As cenas invocariam o aspecto de sujeitos ativos no desempenho de práticas sociais e rituais.

Acompanhando as argumentações de Sutton (1992, 28) e Bérard (1989, 89) sobre as imagens de mulheres projetadas em cenas do cotidiano, acreditamos que as imagens das musicistas-citaristas em vasos áticos no período dos Pisistrátidas também retratem a sensibilidade e as realidades do sexo feminino. Os autores sugerem que as mulheres escolhiam, compravam e utilizavam os vasos com as imagens que retratavam o seu cotidiano, como forma de manter uma “memória compartilhada” das tarefas executadas, uma espécie de aprendizado de como as performances deveriam ser executadas. Ao mesmo tempo, as cenas de ação feminina reforçavam o quadro “ideológico” e político da tirania ateniense.

Manfrini-Aragno (1992, 127-48), apesar de ter sua tese combatida, propõe que as atividades de manutenção exercida pelas mulheres corresponderiam a rituais de passagem em razão das personagens em cena terem estaturas diferentes. Outro aspecto valorizado pelos autores será o componente erótico que as cenas adquirem, evidenciado pela exposição dos corpos. A representação do corpo demonstraria a existência do interesse do masculino pelo universo feminino. Essa atração pelo corpo pode evidenciar a preparação das jovens para um estágio pré-nupcial, invocado em algumas imagens pela presença de cervos (*nebras*) misturados as moças que recolhem água nas fontes. A presença do animal evocaria a condição de uma jovem nubente que passaria de um estado selvagem para o meio social civilizado por meio dos rituais cívicos presididos por Ártemis ou Dioniso. As cenas de mulheres nas fontes de água podem ser o resultado de uma política religiosa dos tiranos fundamentada em torno de determinadas deidades, tais, como Zeus, Athena, Dioniso, Apolo e Ártemis e dos heróis olímpicos Heracles e Teseu.

Na definição de Lessa (2001, 104), a busca de água na fonte pela esposa bem-nascida ou pela escrava seria um local para conversar, ou seja, um espaço de ampliação das relações sociais com a *pólis* e um modelo de atividades complementares as funções sociais masculinas, tais, como por exemplo, a participação política nas

assembléias ou como soldado-cidadão. Conforme Sabetai (2009, 105-106) as mulheres pintadas nas “barrigas” das hydriai realizavam atividades femininas como dançar e cantar, nas quais apresentavam concentração e alegria; enquanto que as atividades masculinas simbolizadas nos “pescoços” ou “pés” estão relacionadas com a guerra e as competições atléticas.

As imagens de jogos atléticos com a figuração de Aquiles e as das mulheres recolhendo água em uma casa de fonte, como uma ação social e ritual estão relacionadas à propaganda dos jogos panathenaicos feitas pelos Pisistrátidas e, provavelmente, também com a prática da *hydrophoria*, uma cerimônia religiosa, comumente usada nas Antesterias dionisíacas, que poderiam ser vistas como um ritual de purificação.

Podemos caracterizar a busca pela água como associada com o casamento. As mulheres buscariam água lustral (ritualizada) para o banho nupcial da noiva. O local é conhecido como a fonte de *Callirrhoe*, a musa da primavera, divindade ligada à juventude e à fertilidade (COOK, 2005, 25), como podemos observar em outra hydria do pintor de Madrid, de 520. Na cena, encontramos a preparação da água para o casamento, que recebe o acréscimo de ervas e flores que as mulheres colhiam para a infusão.



*Mulheres enchendo vasos com água e jovem imberbe, no detalhe, aproveita para banhar-se*

Artefato: Hydria; Estilo: Figuras negras; Pintor: Madrid;

Datação: 520 a. C./Fabricação: Atenas; Proveniência: Salamanca

National Archaeological Museum of Spain, CVA Salamanca Collection III H e, pl. 8, 5 (inv. 10924)

Os vasos cerâmicos áticos do período arcaico representam cenas do cotidiano. Como nos descreve Claude Mosse (1969, 71), as produções artesanais dos atenienses se baseavam nas disputas (agón) de ateliês cerâmicos, existindo entre os artesãos uma verdadeira competição artesanal. A tirania teria fomentado esse tipo de produção artesanal baseada na rivalidade competitiva, a partir da emergência de novos gostos e temas nos artefatos cerâmicos. Acreditamos que a educação repassada para as filhas dos grupos emergentes visava a manter a tradição das alianças de casamento com os aristoi das colônias da Ásia Menor. Logo, a imagem das mulheres na casa das fontes tornou-se um veículo de difusão política e educacional, atuando em favor da tirania dos Pisistrátidas. Em outras palavras, as imagens de mulheres buscando água na casa das fontes trabalhariam como propaganda, divulgando noções de virtudes femininas, por meio da persuasão.

## BIBLIOGRAFIA

- PAUSANIAS. **Description of Greece**, 4v. JONES, W.H. | S. & ORMEROD, M. A. (trad.)  
Cambridge and London: HUP, 1918.
- TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Brasília: Ed.UNB, 1987.
- ARVANITIS, N. **I tiranni e le acque**. Bologna, Nautilus, 2008.
- BERARD, Claude. **A City of Images: Iconography and Society in Ancient Greece**,  
Princeton University Press, Princeton, 1989 (1985).
- BOARDMAN, J. "A Greek Vase From Egypt", **JHS 78**: 1958. 4-12.
- BOARDMAN, J. 'Herakles, Peisistratos and Eleusis', **JHS 95**: 1975, 1-12, pl. 11-14.
- BOARDMAN, J. **Athenian Black Figure Vases**. London: Thames And Hudson, 1974.
- BOARDMAN, J., "Herakles, Peisistratos And Sons", **R.A. 72**, 1972, 57 -63.
- COHEN, D. "Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens,"  
**Greece and Rome 36**, 1989, 3-15
- COOK, R. M., "Pots And Pisistratan Propaganda", **JHS 107**, 1987, 167. (2a ed. 2005).
- DUNKLEY, B. "Greek Fountain-Buildings Before 300 B.C." **BSA 36**, 1935-6: 152;
- DIEHL, E. **Die Hydria, Formgeschichte und im Verwendung Kult des Altertums**. Mainz:  
P. von Zabern., 1964.
- DORPFIELD, W. "Ἡ Ἐννεάκρουνος καὶ ἡ Καλλιπρόη", **Arch Eph**, 1894, 1-10
- GOGAN, G. *Représenter la victoire. Les hydries, objets de récompense dans la céramique  
attique du V<sup>e</sup> s. av. n. è.* **Paru dans Cahiers « Mondes anciens », 4**, 2013,
- LESSA, F. S. **Mulheres de Atenas: mélixa do gineceu à agorá**. Rio de Janeiro,  
LHIA/IFCS/UFRJ, 2001.
- LISSARRAGUE, F. *A figuração das mulheres*, SCHMITT-PANTEL, P. (org.) **História das  
Mulheres**. São Paulo: Ebradil, 1993, 203- 271.
- MANFRINI-ARAGNO, I. *Femmes à la fontaine: réalité et imaginaire. L'image en jeu. De  
l'antiquité à Paul Klee su*. Lausanne: Cabédita, 1992, 127-148.
- MOSSÉ, Cl., **La Tyrannie Dans La Grèce Antique**. Paris, 1969.

PEDLEY, J. G. **Greek Art and Archaeology**. N. J., Person Prentice Hall, 2012.

PILO, C. *Donne alla fontana e hydriai. Alcune riconsiderazioni iconografiche sul rapporto tra forma e immagine*. **Archeoarte**, Cagliari, 2012, 353-369.

VERNANT, J. J. P. **O homem grego**. Lisboa, Ed. Afrontamento, 1992.

SABETAI, V. **Corpus Vasorum Antiquorum: Greece**. Fasc.6, Thebes, Archaeological Museum. Athens: Academy Of Athens. 2001. (2a ed. 2009)

SUTTON, Robert F., Jr. *"The Interaction between Men and Women Portrayed on Attic Red-figure Pottery."* **Diss. UNC Chapel Hill**. UMI, 1981. (2a ed. 2005)

WILLIAMS, D. **Greek vases**. London, The British Museum Press, 1999. (1a ed. 1993)



## ÍSIS E SEU CULTO ATRAVÉS DO MEDITERRÂNEO

*Marina Rothenbach<sup>49</sup>*

A deusa Ísis, tornou-se uma das principais divindades em torno do Mediterrâneo, detentora de múltiplos epítetos atraiu diversos seguidores, principalmente os de caráter feminino, devido a suas características de fertilidade, amabilidade e determinação. Segundo Kraemer (1992, p. 22), as mulheres da Grécia Antiga adoravam tanto divindades masculinas, quanto femininas, porém, há forte tendência na popularidade de deusas “com a exceção de ofertas para Asclépio, o deus da cura, a maioria das oferendas registradas de mulheres atenienses, foi feita para divindades femininas”, por representarem elementos como: casamento, fertilidade (agrária e humana) entre outras características.

A identificação das mulheres atenienses como sacerdotisas de Ísis não era algo difícil, devido suas qualidades e representações. Tal como podemos visualizar na seguinte afirmação de Sharon Kelly Heyob (1975, p.48): “Ísis foi retratada no mito como uma esposa modelo e mãe com emoções muito humanas. Era natural que as mulheres se identificassem com ela. [...] Em Ísis as mulheres encontraram uma deusa que era, a sua própria, essência”

Ao trazer em pauta a essência feminina, a autora integra um amplo debate historiográfico acerca do feminino na antiguidade, e as especificidades de ser mulher em Atenas. As virtudes das mulheres atenienses estavam diretamente relacionadas à manutenção dos bons costumes, preservação do lar, entre outras especificidades que não se limitam pois estamos lidando com uma fluidez social diversa<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Mestrado pelo PPGHC/UFRJ; Pesquisadora do NEA/UERJ.

<sup>50</sup> Não podemos limitar a mulher ateniense à atribuições de mulher do lar, ou de mantenedora do lar,

Atrelando a características das devotas ao culto isiaco em referência a sua proporcional expansão, torna-se relevante evidenciar na historiografia o aumento de interesse por assuntos relativos a questões religiosas e de relações sociais. Desse modo identifica-se que as características da deusa e sua proeminência através da antiguidade, em conjunto com a intensificação dos debates historiográficos nas primeiras décadas do século XX, concernentes a sistemas religiosos e suas relações, possibilitaram o desenvolvimento de constantes e instigantes questionamentos sobre a inserção de novos deuses em sociedades antigas e em relação à nossa temática, a expansão do culto isiaco.

Françoise Dunand (2008, p. 129-131) aponta que o culto a Ísis, como qualquer outro culto que ganha a devida proporção, conseguiu atingir seus devotos, possivelmente a partir das necessidades do receptor. A falta de uma divindade que pudesse suprir um déficit de proteção – caso a localidade ou a população estivesse em um período de guerras ou doenças – ou então uma divindade que venha a suprir/complementar a característica de outro deus já pertencente ao panteão local.

Após a inserção do culto no contexto social ateniense, destacamos outro ponto significativo, que consiste na manutenção do envolvimento dos devotos junto ao culto, o que propõe a permanência ativa da divindade em torno do *imaginário social*<sup>51</sup> de Atenas. Deste modo tornando necessária a divulgação dos feitos da divindade para persuadir e perpetuar a crença junto aos seus seguidores e possíveis novos adeptos ao culto. Segundo Françoise Dunand (2008, p. 131), essa divulgação é

---

pois há variado suporte historiográfico que identifica diversos “tipos” de mulher, ou seja, diversos subgrupos sociais que se destacam por características diferentes. Contudo, de um modo geral, os atributos femininos relativos à fertilidade, manutenção do lar e da sociedade e etc, continuam a deter proeminência nesse segmento.

<sup>51</sup> Segundo Bronislaw Backzko (1985, p. 299), o *imaginário social*, ao compreender múltiplas funções, proporciona a análise de mecanismos e estruturas da vida social, de acordo com as representações e símbolos de práticas coletivas.

feita a partir de histórias que destacam as “aretai”.

Quanto ao termo ἀρετή, de um modo geral, compreende-se como: virtude, a função a que se destina, excelência dos deuses, ou seja, poderes ou benefícios, após *perpetrados ou expostos*. Tal como afirma Aristóteles em *Ética a Nicomaco* (Eth. Nic. 1.8 1099<sup>a</sup> 32-33) quando trata da efetivação de atos nobres e a necessidade de equipamentos apropriados, ou seja, características necessárias para se cumprir a função a que se destina. O que reafirma a compreensão de que há diferentes tipos de ἀρετή, pois a aplicação do termo à diferentes grupos ou segmentos sociais, implica em uma diversificação da virtude ou qualidade a ser desenvolvida/ atribuída. (FILKELBERG, Margalit. 2002: p35)

Levando em conta a aretologia atribuída à Ísis podemos inferir que a difusão de seu culto ocorria através da apropriação e equiparação de características entre as demais divindades, como também através da “técnica de persuasão” (DUNAND, 2008, p. 131), em que as benfeitorias da divindade em foco seriam divulgadas e assim arrecadaria novos devotos.

Sob a perspectiva de H. S. Versnel (1990, p. 40) a expansão do culto a Ísis<sup>52</sup> e o seu sucesso tem seu início através do Mundo Mediterrâneo nos primórdios do período helenístico. O autor relaciona a expansão do seu culto a uma variedade de fatores, reforçado principalmente através do zelo missionário de suas sacerdotisas, que segundo o autor, tenderiam a continuar a tradição egípcia de sucessão hereditária.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup>A nosso ver, é possível dizer culto à Ísis, em detrimento de dizermos culto de Ísis, porque o adepto ao culto posiciona-se em prol da divindade, a sua construção mitológica ou religiosa, apropria-se e usufrui da sua escolha. Desta forma, em alguns pontos do artigo tratamos de culto à Ísis para que o sentido desejado de apropriação e ofertado adpto não se perca. Quando tratamos culto de Ísis, aplica-se conforme a vertente e uso do autor citado.

<sup>53</sup> Sabemos que a hereditariedade sacerdotal egípcia tinha sua predominância masculina, mas existem discussões entre egiptólogos que questionam a existência também de sacerdotisas mulheres.

Ainda segundo Versnel, essa questão pode ser atrelada diretamente à natureza da deusa, contando com suas principais preocupações, quanto à procriação, ou seja, possibilidade de proporcionar o nascimento, tornando essa uma das motivações de seu grande sucesso. Versnel (1990, idem) afirma que até com as questões mais práticas a deusa mantém-se próxima, interferindo através de suas sacerdotisas ou devotos, e concebendo, também, a ideia de fundação de templos e santuários.

Colocados em diálogo, Versnel concorda com Françoise Dunand quando trata das *areatologias* como uma forma de propaganda do culto, promovida por sacerdotes e adoradores, uma divulgação dos feitos da divindade através dos hinos em pedra e panegíricos<sup>54</sup> (VERSNEL,1990, p. 41).

De acordo com Dunand, no que consiste à inserção do culto tanto na Grécia, quanto em Roma, o culto à Ísis, como o de outros deuses egípcios, funciona inicialmente na esfera privada de associações religiosas, sob a margem dos sistemas religiosos dominantes antes de ser reconhecido oficialmente e integrado (DUNAND,2008, p. 50). Inferimos que tal debate reforça a existência do culto em Atenas através de sua recepção em ambientes privados, nas casas de comerciantes emergentes. As famílias envolvidas com as atividades comerciais e mercantis viam no culto à Ísis a possibilidade de inserção de suas esposas e filhas como sacerdotisas, pois além de exercerem a manutenção do culto, conseguiriam benefícios, como prosperidade e sucesso nas relações estabelecidas e no comércio.

Retomando o pensamento sobre o campo das religiosidades como área de desenvolvimento de pesquisa histórica, percebemos que, ao longo do século XIX e início do XX, a temática em questão se torna elemento desfragmentador de

---

<sup>54</sup> Discursos em favor de alguém.

pensamentos e promove novas formulações historiográficas diante questionamentos referentes à *doutrinas, estruturas eclesiásticas, crenças e hibridismos culturais* (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 329-343).

Levando em consideração todos os novos questionamentos propostos pela historiografia, tais como questões sobre relações entre divindades, politeísmos e a possibilidade de *comparar incomparáveis*, como propões Marcel Detienne (2004), baseamos-nos na fala de Heródoto (II-CLXXI) sobre o culto a Ísis aproximado aos mistérios, destacamos a observação de Venit (2010, p. 89-90) que destaca que os cultos de mistérios egípcios diferem dos cultos de mistérios gregos. Afirmando que na Grécia, a *myesis* (iniciação) era uma escolha pessoal, voluntária e “secreta”, já nos cultos tradicionais egípcios as divindades só poderiam ser encontradas em festivais, em preces e após a morte.

Entendemos os mistérios a partir da fala de Muriel (1990, p. 115) como “uma passagem do mundo profano para o sagrado, estabelecendo uma comunicação direta e definitiva entre indivíduo e divindade”. Venit (2010, p. 351) diz que o culto de Ísis, como divindade estrangeira teria tomado grande proporção apenas no decorrer do período helenístico, abrindo precedente para expandirmos nosso olhar para toda a região de Atenas, trazendo à tona a relação entre o culto isíaco aos cultos de mistério, seus rituais e procedimentos. Possibilitando a compreensão de que tanto cultos ditos comuns, quanto os mistérios, coabitavam no *imaginário social* ateniense.

Walter Burkert (1991, p. 62) ressalta que o principal problema quanto aos “mistérios de Ísis” se refere ao modo e ao local aos quais eram realizadas as iniciações, devido à escassez de documentação sobre a prática. Utilizando-se de exemplos relacionados a Roma, o autor ressalta que a iniciação nos cultos de mistérios poderia ser compreendida como uma etapa entre a condição de fiel no geral e a indicação e participação do corpo administrativo.

Para os gregos, de acordo com as aretologias relacionadas a Ísis, uma de suas funções quanto atividades civilizatórias, foi a fundação dos mistérios pelo mundo, fato que contribui para a nossa percepção quanto à influência da deusa sobre os gregos.

Um exemplo explícito, extraído da cultura material, quanto à iniciação dos devotos no culto a Ísis, é a “Aretologia de Ísis”,<sup>55</sup> localizada em Maroneia, datada do II século AEC, que mesmo sendo de temporalidade mais avançada ao nosso recorte, deixa evidente a prática ritual destinada a Ísis, e figura principalmente a existência de devotos iniciados em seus mistérios, pois levamos em conta que, a partir da inserção do culto em Atenas no final do V século AEC, há um aumento gradativo de sacerdotisas e devotos, tornando possível nos séculos subsequentes uma implementação mais aprofundada das atividades religiosas destinadas à Ísis, fundamentadas com o aumento de fontes históricas.

Quando tratamos das proximidades características de Ísis com demais divindades, podemos apontar as existentes entre Deméter/ Mitra<sup>56</sup>/ Ísis, divindades da Grécia, Ásia Menor e Egito, respectivamente, visto que as divindades citadas apresentam essência marcante relacionada à fertilidade e maternidade.

Esses atributos divinos nos direcionam, da estrutura mítica diretamente ao contexto social e a topografia da Grécia, visto que estamos tratando de um recorte do final do V século AEC e início do IV século AEC e um ambiente de predominância rochosa e impróprio de cultivo. Desse modo, divindades estrangeiras relacionadas ao comércio/ produção de cereais, e que apresentem atributos ligados à fertilidade, são inseridas no *imaginário social* grego de forma natural, e de certo modo indispensável.

---

<sup>55</sup> Uma das mais relevantes passagens do escrito, cita: “Ela, com Hermes, descobriu a escrita; e da redação deste artigo, algum, era sagrado para os iniciados (*mystai*), alguns foram publicamente disponíveis para todos. Ela instituiu a justiça, que cada um de nós pode saber como viver em igualdade de condições, como, por causa de nossa natureza, a morte nos faz iguais”.

<sup>56</sup> Divindade Persa, relacionada à sabedoria, à batalha e à luz solar.

Contribuindo com o levantamento referente às proximidades de Ísis com outras divindades gregas e os mistérios, os autores Placido (1981) e Walter Buerkert (1991) dialogam diante uma íntima relação entre Atená/ Ísis/ Elêusis.

Segundo Placido (1981:249) no I séc AEC, ocorrem algumas mudanças nas representações da deusa Ísis devido as necessidades “políticas, religiosas, morais e literárias”, passando por uma *Interpretatio Graeca*.<sup>57</sup> Em concordância com a fala de Placido, Rebeca Rubio (1999, p. 213) explana sobre as características atribuídas e as “mutações” necessárias na representação divina.

Segundo a autora, Ísis apresenta uma natureza multiforme, chamando de “oportunismo” sincrético, pois se apresenta capaz de absorver potencialidades e atributos pertencentes a qualquer outra divindade. Revelando um caráter celestial, solar, cósmico, infernal, mágico, oracular, salutífero, misterioso, Ísis e Osíris eram também protetores da navegação, disseminadores de fertilidade, etc. Sendo assim, Ísis apresenta-se como uma deusa *myrionymos*, “dos infinitos nomes”, polivalente e plural, o que permitia sua metamorfose, a partir das necessidades ou preferências dos devotos, possibilitando uma multiplicidade de atrativos para captação de novos seguidores.

Laurent Coulon (2010, p. 136) mostra um apontamento importante sobre os *Epicléses* (epítetos) que as divindades podem receber. O epíteto visava expressar aspectos precisos da área de adoração divina, como exemplo Ísis-Deméter, relacionada à fertilidade na agricultura, ou então Ísis-Lactante (maternidade). Esses epiclésis poderiam remeter-se a características topográficas, litúrgicas, utilitárias e até mesmo políticas. Conforme vemos na fala do autor, os epiclésis são “definidores fundamentais

---

<sup>57</sup>De acordo com Johnson (2013, p. 224), *Interpretatio Graeca* é o mesmo que a tentativa de construção da

visão Greco-centralizadora do mundo, ou seja, uma forma grega de interpretação do que não é grego.

de uma divindade para sua aprovação, adoção e sua exportação para os círculos helenizados”. Segundo o autor, a origem dos epítetos gregos atribuídos à Ísis é remetida a fundos faraônicos, mas não de forma sistemática e objetiva nos mitos egípcios, e sim como uma contribuição para consolidação de alguma adjudicação destinada à deusa, podendo sofrer, através de interferências externas, como circunstâncias políticas, modificando e desenvolvendo atribuições locais da deusa.

Diante das relações estabelecidas entre Ísis e outras divindades, Panayotis Pachis (2010, p.166) propõe que a transição entre o V e IV séc.AEC, fundamentação do período helenístico, estava atrelada a uma “conservação que convive intimamente com a tendência para a renovação”. Dessa forma, nos apropriamos de sua fala ao tratar das relações entre divindades orientais e as do panteão grego, sugerindo uma reformulação sociopolítica e cultural grega. O autor afirma sobre a possibilidade do “desenvolvimento de novos movimentos religiosos na Grécia, bem como em outras partes do oecumene<sup>58</sup>, paralela à religião tradicional”. A predominância dos novos cultos provém das divindades orientais, pois são particularmente atraentes e imponentes em comparação com a religião tradicional do mundo grego antigo. Tais divindades oferecem experiências especiais através “de seus ritos pródigos, suas provações ascéticas e seus rituais expiatórios complexos” (PACHIS,2010, p. 164).

Levando em conta o aumento de adeptos aos mais variados cultos que estão adentrando a *polis* dos atenienses, em congruência com os cultos já estabelecidos e disseminados, Rebeca Rubio (1999, p. 212) reflete diante do caráter da dimensão religiosa que os tantos santuários tomavam, atrelando-a ao crescimento econômico de cada um desses locais. De forma crítica, a autora pondera sobre até que ponto as ações do culto isíaco poderiam ser relacionadas à índole religiosa, visto que os elementos pertencentes aos santuários eram de extremo valor, simbólico e *financeiro*.

---

<sup>58</sup> *οἰκουμένη*, significa habitar/habitado/terra.



Segundo Rebeca Rubio (1999, p. 212), “a instrumentação da vontade divina em matéria econômica colocava à disposição dos santuários um bom número de contribuintes voluntários e individuais destacados entre os mais ricos até os mais pobres”. Sob essa perspectiva, os santuários e templos ultrapassavam a barreira do aspecto religioso e poderiam ser atribuídos ainda a um negócio “seguro e frutífero, isento de perdas”, visto que os seus devotos não abriam mão de participação e contribuição nos santuários, o que dialoga imediatamente com o caráter dependente entre devoto-deusa (ALVAR, 1999, p. 213) com atos de reciprocidade de ações.

Jaime Ezquerria Alvar (2000, p. 177-189) propõe uma interessante crítica, na qual ele questiona algumas características atribuídas a Ísis do período do Império Romano, visto que o autor trabalha diante da hipótese de que o culto à referida deusa representa um caráter de submissão, apesar de não refutar a ideia da “toda poderosa Ísis”, considerando a potência de suas características e qualidades, sugerindo apenas um novo olhar ao analisar a estrutura mítica que a envolve.

Neste caso, o autor traz à tona a submissão da mulher para com o homem, do cativo para com o liberto, entre divindades e entre sociedades. Ezquerria explica que o próprio mito o faz pensar assim, de forma que Ísis está sujeita a prover a família, buscando seu esposo e cuidando de seu filho, além de suas representações estarem refletindo uma tentativa de expor o fiel a uma submissão diante dela. Como exemplo, o autor usa a aparição de Ísis nos sonhos<sup>59</sup> de Lúcio, dizendo que “[...] só eu tenho atribuições para prolongar sua vida além dos limites fixados por seu destino” (Ap. Met. 11.6.7).<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Era comum a ocorrência de divindades se mostrarem em sonhos, pois conforme Burkert (1931, p. 13), “a intensidade do sentimento religioso envolvido nessa prática não deve ser subestimado. Há a experiência angustiante de sofrimento, a busca por alguma fuga ou ajuda, a decisão da fé; Não raramente, as inscrições votivas referem-se a uma intervenção sobrenatural em tomadas de decisões, em sonhos, visões ou ordem divina”.

<sup>60</sup> Cf. Apuleius of Madauros, *The Ísis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, edit. J. Gwyn Griffiths

Não nos atemos à linha de pensamento de Alvar, no que diz respeito a relações de submissão, pois não seguimos o mesmo recorte, no entanto, consideramos interessante e importante incluí-lo em nosso levantamento historiográfico, visto que nosso objetivo é justamente perceber os diversos olhares que foram lançados diante do culto à Ísis, enquanto objeto de pesquisa e de análise.

Levando em conta os laços criados entre deusa/devoto, esses vínculos se tornariam “uma tendência natural a perpetuação de pedidos” (BURKERT, 1931, p.13), o que se atrela à disseminação de cultos, visto que os cultos de mistério possuem primariamente características de cunho individual, o que propõe as escolhas do sujeito e de forma complementar uma projeção de caráter coletivo, a partir de liames sociais.

Portanto, toda atitude individual está automaticamente correlacionada à coletividade. O “todo” é composto por vários elementos individuais, conforme afirma Greimas (1976, p.128), tornando possível estabelecer instâncias coletivas e instâncias individuais.

Rebeca Rubio, em seu texto *Finanzas sacras em santuários de Ísis y Serapis*, contribui para o entendimento de como era a dinâmica econômica dos santuários de Ísis e Serapis em período do Império Romano, devido a estes locais se apresentarem com riqueza de elementos arrecadados, seja por meio de taxas ou através de oferendas. Segundo a autora, inclusive a difusão do culto, tratada anteriormente, estava relacionada às atividades econômicas deles, de modo que sua propagação em uma cidade, desde o princípio até a consolidação, “era diretamente proporcional, não só ao número de fiéis que se intencionava atrair, como, sobretudo, a quantidade de oferendas e contribuições que estes estariam dispostos a doar para seus deuses” (RUBIO,1999, p. 206).

---

(EPRO39) ,Leiden,p. 166-167, 1975.

De acordo com a pesquisadora, um dos indícios atribuídos à sustentabilidade da propaganda Isíaca é o elemento econômico, tendo em vista a forte relação entre a expansão do culto e o estabelecimento/fundação de comércios e mercados.

Os contatos estabelecidos e a forte influência econômica por eles proporcionada são caminhos para a introdução e disseminação dos cultos. Trazendo nosso pensamento para o Porto do Pireu, onde a transitoriedade entre metecos e atenienses era constante; possibilitando atrelar à propaganda isíaca no final do V século e início do IV AEC, visto que conforme exploramos anteriormente, nessa temporalidade a chegada de estrangeiros para suprirem a falta de mão de obra, era incentivada. Com isso seria possível desenvolver diante o caráter econômico a certeza de ganhos por parte dos estrangeiros, somando quantias que possibilitavam certo *status* e poder aquisitivo, e ainda fundamentando a constância do contato e relação entre quem habitava o Pireu com quem habitava a Ágora, tal qual podemos perceber na conversa entre Sócrates e um comerciante do Pireu, no texto de *A república*, de Platão.

Robert Garland, ao propor um estudo aprofundado sobre o porto do Pireu, trata do fornecimento de direitos a espaços de terra a estrangeiros, o que promove um aumento de população. O autor trata da ação de *enktêsis* levando em conta a atribuição aos metecos para o estabelecimento de santuários no Pireu e do processo relativo a ações judiciais marítimas, em 350 AEC para o benefício dos comerciantes do exterior. O autor supõe que estas medidas resultaram em um aumento considerável na população meteca em Atenas (GARLAND,1992, p. 62).

Prosseguindo com as produções historiográficas sobre as inter-relações e representações de Ísis, Fortes e Paez (1996, p. 176), por sua vez, direcionam suas pesquisas aos achados arqueológicos relacionados a Ísis na região da Bética.<sup>61</sup> Em meio

---

<sup>61</sup>Bética foi uma das três províncias romanas na Hispânia, região que corresponde à moderna Península

a alguns epítetos da divindade, os pesquisadores fazem menção a um inédito, “Bulsae”.

Na tentativa de esclarecer o significado, os autores chegam à hipótese de que poderia ser relacionado ao termo grego *boús*, por causa de algumas representações de Ísis com chifres de vaca. Concomitantemente a diversas possibilidades de esclarecimento do significado do epíteto, Fortes e Paez ainda apresentam características que relacionam a divindade à água, tendo em vista a recorrência da presença de fontes próximas aos seus locais de culto, inclusive a referência epigráfica trabalhada pelos pesquisadores, tratando da construção de uma fonte em latim “*fontem*” a *Ísis Bulsae*.

Ainda sob os aspectos arqueológicos, Elisabeth Walters (1988) desenvolve seu trabalho sobre os relevos Áticos de Ísis<sup>62</sup> com o intuito de perceber na cultura material fundamentação da significação dos objetos. Walters (1988, p. 1) afirma em sua pesquisa que o culto se desenvolve em período Helenístico tendo seu apogeu em período imperial romano até o terceiro séc. AEC. Apreciando-se a relevância das evidências arqueológicas sobre os relevos dedicados a “Ísis”, monumentos considerados sagrados e suas inscrições fornecem base para identificar “status das pessoas nomeadas, e finalmente, os seus respectivos papéis no culto de Ísis em Atenas” (WALTERS, 1988, p. 3).

A partir do debate apresentado até o momento neste artigo, é possível compreendemos que há uma vasta historiografia<sup>63</sup> produzida a propósito da divindade Ísis, no entanto, também foi possível perceber que o recorte temporal escolhido pela

---

Ibérica.

<sup>62</sup> Nossa proposta de pesquisa desenvolvida através do Programa de Pós Graduação em História Comparada detém proximidades com a pesquisa de Elisabeth Waters, visto que nos propomos a analisar através da cultura material a inserção do culto em Atenas, e a identidade de suas devotas.

<sup>63</sup>Bricault(1997);Dow(1937); Tobin(1991).

maioria dos pesquisadores abrange períodos posteriores ao século IV AEC, e a maioria prioriza regiões sob a influência romana, devido a maior possibilidade de acesso documental e o seu respectivo quantitativo.<sup>64</sup>

Em contrapartida, é possível, de fato, perceber uma escassez de produção historiográfica para o recorte espaço-temporal a que nos propomos que afirma o estabelecimento do culto em Atenas em finais do V século AEC em diante, o que se tornou singular em nossa pesquisa, pois procuramos fomentar e desenvolver estudos sobre o culto entre os atenienses.

Nesse sentido, compreender a divulgação e aproximação do culto à deusa Ísis através de seus atributos, relacionados com outras divindades e as virtudes de seus devotos, possibilitou a observação de uma gradativa e eficiente *infiltração* do culto em torno do *imaginário social* da polis dos atenienses.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVAR, Jaime Ezquerro. Dependencias Reales e Imaginarias em El mito y em el culto de Ísis. Universidad de Huelva, *ARYS*, 3, p. 177-189, 2000.

BACZKO, Bronislaw. *A imaginação social*. In: LEACH, Edmund; et Alii. *Anthropos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985.

CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997

COULON, Laurent. *Les Forms D'Ísis à Karnak à Travers la Prosopographie Sacerdotale de L' époque Ptolémaïque* In: *Isis on the Nile: Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt: Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies*, BRILL, Liège, 2010

DUNAND, F. *Isis Mère des Dieux. Actes Sud, Babel*, oct. 2008.

---

<sup>64</sup> A cultura material representando Ísis em período Romano é abundante, como vemos em relevos, estátuas.

- FORTES, J.; PAEZ, R. Nuevos aspectos Del culto Isíaco em La Baetica, *SPAL*, 5, p. 171-196, 1996.
- FILKELBERG, Margalit. Virtue and Circumstances: On the City-State Concept of *Arete*. *American Journal of Philology*. Volume 123, Spring 2002 pp. 35-49
- GARLAND, Robert. *Introducing new gods: the politics of athenian religion*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- HEYOB, Sharon Kelly. *The Cult of Isis among woman in the Graeco-Roman World*. Leiden: Brill Archive, 1975.
- KRAEMER, Ross Shepard. *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. Oxford, USA, 1992.
- MURIEL, Carlos Espejo-Grécia: *Sobre lós ritos y las fiestas*. Universidad de Granada, 1990
- PACHIS, Panayotis. *Religion and Politics in the Graeco-Roman World: Redescriving the Isis-Sarapis Cult, Thessaloniki*. London: Barbounakis Publications, 2010.
- PLACIDO, D. *Isis, la oligarquía ateniense y las tradiciones aticas*, *MHA* 5, p. 249-52, 1981.
- RUBIO, Rebeca. Finanzas sacras en santuários de Ísis e Serápis. *Arys*, 2, p. 205-214, 1999.
- VENIT, Marjorie S. *Referencing Isis in Tombs of Graeco-Roman Egypt: Tradition and Innovation*. In: *Isis on the Nile: Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt: Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies*, BRILL, Liège, 2010
- VERSNEL, H. S. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. 1, Terminus: Isis, Dionysos, Hermes, Three Studies in Henotheism*, Leiden: Brill, 1990.
- WALTERS, Elizabeth J. *Attic Grave Reliefs That Represent Women in the Dress of Isis*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1988.

## O TEATRO ATENIENSE E O USO POLÍTICO DA CIDADE: UM ESTUDO DE CASO DA TRAGÉDIA *PERSAS* DE ÉSQUILO DE 472 A.C.

Pierre Romana Fernandes<sup>65</sup>

### RESUMO

Ao analisar a tragédia *Persas*, de Ésquilo, sob o exame metodológico da Análise de Discurso e enviesado pelo conceito teórico de *representação*, podemos reabrir o debate sobre os indícios de *identidade* e *alteridade* apontados tradicionalmente na produção textual ateniense do século V a.C. e redefinir os limites da oposição binária entre gregos e *bárbaros* no contexto pós-Guerras Greco-Pérsicas. O presente trabalho pretende avaliar a relevância sociocultural do teatro ateniense e a dinâmica política provedora do espaço da cidade ao viabilizar e transmitir identidades, valores e práticas por meio da *representação* do “outro”.

Frente aos critérios historiográficos que encabeçaram a renovação do conhecimento histórico em meados do século XX – sobretudo a partir dos *Annales* -, a pesquisa em História adquiriu novos métodos de análise documental. Com o advento da “História Problema”, compreendemos os documentos textuais não mais como reproduções de plenas verdades, mas como resultados da produção de *discursos*.

Por essa razão, consideramos nosso documento textual - a tragédia *Persas* de Ésquilo, de 472 a.C. – resultado de um *discurso* do contexto em que foi produzido e, sendo assim, optamos em empregar a análise metodológica denominada Análise de Discurso, elaborada pelo Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA/UERJ) através dos estudos da linguista Eni Orlandi<sup>66</sup>. Por meio da referida análise, entendemos a

---

<sup>65</sup> Professor especialista formado pelo Curso de Especialização em História Antiga e Medieval da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (CEHAM/NEA/UERJ). Pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (NEA/UERJ), sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Regina Candido.

<sup>66</sup> A abordagem privilegiada pelo Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA/UERJ) para desenvolver a

importância fundamental de nos atermos ao contexto social da encenação da peça a fim de compreendermos não apenas as motivações da obra e os sentidos produzidos pelo *discurso* do autor, mas, sobretudo, examinarmos as possíveis *representações* dos persas. Esse processo nos permitiria identificar os prováveis usos políticos do teatro e da cidade e uma imagem de Atenas enquanto *pólis* após Guerras Greco-pérsicas.

Diante da orientação teórico-metodológica supracitada, surge a necessidade de introduzirmos nossa exposição indicando alguns aspectos historiográficos acerca do conceito de *pólis*.

A arqueóloga Maria Beatriz Borba Florenzano, a partir dos estudos de Mogens Herman Hansen, do Copenhagen Polis Centre, chama a atenção para o termo *pólis*, analisado na documentação textual helênica dos séculos V e IV a.C. Em seu exame, o termo sugere uma população assentada num determinado território sob uma comunidade política (FLORENZANO, 2010: 40). A ótica arqueológica de Florenzano, ao contemplar a documentação material disponível na Grécia peninsular, determina o espaço físico da *pólis* a partir do alcance social e político dos elementos de integração da comunidade assentada. Nesse caso, os limites físicos da *pólis* seriam delineados pela coesão política e social da comunidade (FLORENZANO, 2010: 41). Corroborando com a perspectiva de Florenzano, o historiador Paul Cartledge conceituou o termo *pólis* a partir da denominação Cidade-Estado, ou seja, uma delimitação espacial na qual um grupo de sujeitos desempenhava suas atividades de cunho político. Desse modo, o espaço da cidade seria endossado pela atuação integradora de um Estado (CARTLEDGE, 2001:13). Convergindo os apontamentos de Florenzano com Cartledge, verificamos que o espaço comum da *pólis* era reservado às práticas públicas de integração sociocultural. A assertiva contribui para nossa análise do uso político do

---

metodologia da Análise de Discurso foi: ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso. Princípios e procedimentos*. SP, Pontes, 1999.



teatro no espaço comum da *pólis*.

Ao interagir com os apontamentos de Florenzano e Cartledge, o historiador Norberto Luiz Guarinello nos informa que a formação progressiva da *pólis*, a partir das redes de integração comercial no Mediterrâneo, corresponde ao papel organizacional do centro urbano (*asty*) de um modelo social e político fundamentado nas relações da terra, do trabalho e do comércio elaborado por um processo de “fechamento” de fronteiras externas e, simultaneamente, de fronteiras internas entre os habitantes da comunidade (GUARINELLO, 2013: 61). Florenzano contextualiza o determinado processo de integração comercial – a partir da fundação das *apoikias*<sup>67</sup> – com o Mediterrâneo ocidental entre os séculos VIII e VII a.C. (FLORENZANO, 2010: 47).

O estudo do historiador Cristiano Bispo, em diálogo com os apontamentos de Guarinello sobre a influência externa no processo de formação da *pólis*, nos permite observar que, mesmo que num contexto distinto (início do século V a.C.), o resultado da vitória helênica nas Guerras Greco-Pérsicas viabilizou a consolidação de Atenas enquanto *pólis* ateniense. Bispo nos apresenta as Guerras Greco-Pérsicas (499 a.C. – 479 a.C.) como um grande conflito na antiguidade, visto que envolveu direta ou indiretamente grande parte do mundo conhecido naquele período. Sendo assim, o autor considera as Guerras Greco-Pérsicas como fenômeno determinante na renovação das fronteiras geográficas e culturais entre as *póleis* e as sociedades não-helênicas (BISPO, 2003: 8). Sobre esse contexto em Atenas, a tragédia *Persas* de Ésquilo encena a vitória contra os persas na batalha de Salamina e constitui um dos documentos mais relevantes acerca da tendência dualista presente na produção literária ateniense do século V a.C, como bem nos informa Bispo (BISPO, 2003: 8). A

---

<sup>67</sup> Segundo Florenzano, as *apoikias* consistiam em áreas “coloniais” gregas que foram fundadas a partir de 750 a.C. no sul da Itália e na Sicília, estendendo-se, posteriormente, ao Mar Negro. A autora considera a formação das *apoikias* uma evidência de manutenção da estabilidade da *pólis*. FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. *A origem da pólis: Os caminhos da Arqueologia*. In: CORNELLI, Gabriele (org.). *Representações da Cidade Antiga: Categorias históricas e discursos filosóficos*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010. p. 47.

referida perspectiva situa a *pólis* ateniense no limiar das amplas relações de oposição entre Atenas e os *bárbaros* sob o viés da alteridade. Tal fenômeno teria fortalecido as identidades coletivas e reforçado os elementos simbólicos de pertencimento ao espaço cultural da *pólis*.

As historiadoras Nicole Loraux e Catherine Peschanski destacam-se no estudo da *pólis*, sendo esta um espaço comum de identificação coletiva em confronto com o *bárbaro*. Estas autoras corroboram com a concepção da identidade coletiva dos atenienses por meio do “*reflexo invertido do outro*”, traço marcante nos esquemas literários a partir do século V a.C., sobretudo na conjuntura dos efeitos das Guerras Greco-Pérsicas, na qual os escritos de Ésquilo são determinantes (LORAUX, 1993: 77-80); (PESCHANSKI, 1993: 66-7).

Ao interagirmos com os pressupostos da historiografia abordada, podemos compreender que o modelo social e político composto pela comunidade *políade*, e aprofundado pela conjuntura política pós-Guerras Greco-pérsicas, permitiu a constituição de mecanismos de participação ativa dos cidadãos e, ao mesmo tempo, espaços destinados a tal participação. Sendo assim, percebemos a existência de instituições reservadas ao exercício da cidadania, marco expressivo das práticas de pertencimento à *pólis*. Nesse caso, uma das instituições que evidenciava o exercício da *isonomia* era o teatro<sup>68</sup>. O teatro pertencia aos principais festejos da *pólis* no âmbito dos processos rituais destinados à divindade de Dioniso (CASTIAJO, 2012: 21). Nos

---

<sup>68</sup> O teatro ao qual nos referimos no trabalho se trata do teatro ateniense, espaço incluído no festival das Grandes Dionísias. Maria Regina Candido nos esclarece que o teatro constitui uma experiência singular e estreita com a democracia ateniense, uma vez que sua estrutura assemelhava-se com a *Phix*, ou seja, a forma circular tinha por fim ratificar o exercício da *isonomia* pela livre circulação da palavra. Segundo Isabel Castiajo, O processo isonômico, presente na organização das celebrações teatrais, manifestava-se na escolha dos dez juízes de cada *demos*. Porém, o cargo de *choregos*, geralmente destinado aos cidadãos de maiores recursos, servia para o financiamento das peças. (CANDIDO, Maria Regina. *Teatro, Memória e Educação na Atenas Clássica*. IN: LESSA, F. S.; BUSTAMANTE, R. M. C. (orgs) *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 626. CASTIAJO, Isabel. *O Teatro Grego em Contexto de Representação*. Coimbra: IUC, 2012. p. 21.)

dramas, os autores elaboravam encenações poéticas que envolviam temáticas relacionadas às dimensões sociais e políticas da democracia ateniense (CANDIDO, 2005: 625).

Grande parte da historiografia clássica que interagiu com a obra *Persas* de Ésquilo conceituou-a não apenas como símbolo do triunfo ateniense na batalha naval de Salamina contra a marinha do Império Persa comandada por Xerxes, mas também como expressão da dinâmica política e militar da sociedade ateniense no desdobramento das práticas democráticas. A autora portuguesa Maria do Céu Fialho comenta que a obra apresenta, ainda, os fatores motivacionais de Atenas no combate pela defesa da *pólis* e, tais fatores, são constantemente associados aos valores da cidadania ateniense, à saber, nas palavras de Fialho: “o sistema democrático, a liberdade e identidade, o solo e as próprias raízes no passado, bem como o âmbito sagrado dos próprios deuses” (FIALHO, 2004: 223).

No entanto, por meio da aplicação teórico-metodológica de *discurso* e *representação* na obra *Persas* de Ésquilo, podemos extrair dados que nos levam a contestar a ortodoxia da historiografia no que diz respeito ao fortalecimento da identidade e da democracia ateniense em virtude da oposição binária ao persa *bárbaro* e invasor. Devemos considerar que o *discurso* da obra, partindo dos estudos linguísticos de Eni Orlandi, nos permite compreender os sentidos empíricos, mesmos não evidentes, da *fala* do autor correlacionados ao seu contexto social<sup>69</sup>. Ao aplicar o conceito de *discurso*, podemos nos deter nas supostas intenções do autor no que tange a forma de transmissão dos valores e as práticas. Assim, obtemos expressões de *representação* do “outro”, o persa. Sobre o conceito de *representação*, podemos considerar que, a partir dos estudos sociológicos de Pierre Bourdieu, se trata de uma

---

<sup>69</sup> De acordo com Eni Orlandi, seria por intermédio do discurso que os valores preconizados por um grupo de sujeitos podem se manifestar conforme a necessidade do meio social. ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso. Princípios e procedimentos*. SP, Pontes, 1999. p. 17.

imagem construída socialmente por sujeitos sociais acerca de um sujeito/objeto com a finalidade de interpretar práticas e valores (BOURDIEU, 2009: 46). O determinado esquema teórico aplicado ao documento transparece um dado significativo: podemos verificar que os persas são considerados variavelmente *bárbaros* segundo o grau de afinidade das suas práticas com os valores preconizados pelos atenienses do contexto em questão. Entretanto, as *representações* heterogêneas dos persas encontradas por meio da metodologia da Análise de Discurso, nos permite, surpreendentemente, identificar *discursos*, ou seja, componentes ideológicos plurais que nos remetem a identificações variadas sobre os persas segundo as *representações* que se cruzam na peça<sup>70</sup>

Ao considerar que as *representações* dos persas são plurais e variáveis, e, de acordo com Bourdieu, estas consistem em imagens construídas segundo os valores de um determinado grupo social por meio do *discurso* (BOURDIEU, 2009: 51-2), então, por conseguinte, a peça *Persas* de Ésquilo nos denota as variadas idealizações da imagem dos persas entre os segmentos sociais atenienses. Esses grupos políticos contemporâneos à Ésquilo, portanto, forneciam sentidos simbólicos da realidade, ao ressignificar a identidade persa a fim de legitimar seus próprios valores e reforçar suas práticas sociais no comando político da *pólis*. Nesse caso, a imagem dos persas ausentes resulta das práticas de reforço e legitimação de poder dos segmentos que almejavam representatividade política em Atenas.

Partindo dessas formulações, podemos demonstrar algumas evidências que corroboram com a pluralidade aludida. Em especial, podemos destacar os determinados trechos:

*“Sendo, pois as coisas como são, aconselhai-me sobre estas matérias, Persas, meus velhos e fiéis servidores: só de vós espero um conselho sincero”* (V. 170-173).

---

<sup>70</sup> As passagens da obra de Ésquilo privilegiadas em nossa análise são designadas a seguir.

*“exército de grande fama, que, no saque das fortalezas, respeitavam as normas da tradição”* (V. 860).

*“é a lança para o corpo a corpo e o escudo que lhes serve de armadura”* (V. 240).

*“Eles não são escravos nem súditos de ninguém”* (V. 242).

Podemos observar trechos que sublinham notoriamente as bases *discursivas* da obra de Ésquilo. Nos dois primeiros trechos podemos observar algumas falas da Corte persa relacionadas com a autoridade da rainha Atossa, mãe do rei Xerxes, e o Conselho de Anciãos. Em ambos os trechos, o *não-dito*<sup>71</sup>, ou seja, os sentidos ideológicos do autor indicados por meio das autoridades da Corte transmite práticas e valores correlacionadas aos segmentos aristocráticos da sociedade ateniense – ou melhor dizendo, sociedade ática –, tais como tradição e ancestralidade. O rei Dario, a Rainha Atossa e o Conselho dos Anciãos refletem a manutenção de valores respeitosos para o modo de vida aristocrático e os sentidos atribuídos a determinados personagens podem indicar o temor de violação da sacralidade do espaço reservado aos persas, a Ásia, na intrínseca concepção helênica de Ésquilo. Segundo o autor, a extensão do lugar destinado à tradição persa não é o problema, mas sim o avanço conduzido desmedidamente ao mar, espaço envolvido e dedicado à religiosidade helênica.

Os dois últimos trechos, na peça, referem-se às informações sobre o exército ateniense destinadas a sanar a curiosidade da Corte persa sobre o inimigo. São nítidas apreensões acerca do modo de organização hoplítica, a forma de combate baseada nos laços da *philia* (amizade no sentido *lato*). A coesão que integra a falange hoplítica nos denota a inserção das diversas classes censitárias ao exército ateniense como resultado da *isonomia* que envolve as instituições políticas; uma notória referência aos

---

<sup>71</sup> Termo utilizado pela linguista Eni Orlandi a fim de explicar a existência de uma suposta intencionalidade não evidente num discurso (ORLANDI, 1999: 42-4).

valores da *demokratia*<sup>72</sup> e da *eleutheria*<sup>73</sup>.

Sobre os determinados trechos, e, ao se tratar da linha teórica estabelecida, devemos considerar o contexto histórico concomitante a produção do documento a fim de ampliar a compreensão dos sentidos emitidos pelos *discursos*. Nesse caso, devemos recorrer à historiografia que aborda o curso dos acontecimentos sociais e políticos de Atenas no período estudado.

Segundo o historiador Chester Starr, a formulação das instituições democráticas no início do século V a.C., em suas primeiras décadas, dois grupos políticos se elevam: um grupo de origem aristocrática e mais conservador tendo Aristides como figura de destaque, e um grupo favorável às mudanças democráticas e mais próximo do ideal cívico e coletivo da *pólis* com destaque para a figura de Temístocles (STARR, 2005: 37-8). Nesse período, como frisa Starr, na medida em que a assembleia obtém maior legitimidade, cria-se o mecanismo do ostracismo e, Aristides, em 482 a.C., fora ostracizado por influência direta de Temístocles (STARR, 2005: 40). A partir daí, Temístocles tornou-se a principal referência política de Atenas entre as forças que iriam combater a invasão persa comandada pelo rei Xerxes. A vitória helênica nas batalhas de Salamina e Plateia motivou, em Atenas, a criação da Liga de Delos<sup>74</sup> por meio da primazia marítima alcançada pelos atenienses, com a contribuição

---

<sup>72</sup> Nesse caso, podemos pontuar as observações da historiadora Claude Mossé, a partir da sua obra *Dicionário da Civilização Grega*, sobre o conceito de democracia delineado na documentação textual ateniense no século V a.C. Segundo Mossé, a menção mais precisa em termos de temporalidade se refere a obra *Suplicantes* de Ésquilo, representada por volta de 468 a.C., onde duas palavras formam democracia: *demos*, o povo, e *kratos*, o poder, para evocar a decisão tomada pelo povo na peça. Ainda de acordo com a autora, a grande massa que compunha o *demos* era formada por trabalhadores, camponeses, artesãos e comerciantes cujos interesses variavam notoriamente (MOSSÉ, 2004: 87-8).

<sup>73</sup> A partir da obra de Claude Mossé, *Dicionário da Civilização Grega*, o termo *eleutheria* consiste na liberdade simultaneamente social e política de que gozava o ateniense. Socialmente, este ateniense livre, em termos jurídicos, não depende de ninguém. Assim a *eleutheria* opõe-se à *douleia*, à servidão do escravo. No que se refere à liberdade política, o termo assegura ao ateniense uma série de direitos: direito da palavra nas assembleias, direito de pedir as contas ao magistrado, direito de ser julgado por um tribunal e etc. (MOSSÉ, 2004: 186-7).

<sup>74</sup> A vitória helênica sobre os persas nas batalhas de Salamina (480 a.C.) e Plateia (479 a.C.), motivou a

política de Temístocles (GUARINELLO, 1994: 14). Aristides se fez representante da criação da Liga em 478/7 a.C. assumindo as responsabilidades na composição da aliança naval. A partir dos primeiros resultados históricos da Liga até a metade do quinto século, Starr nos chama a atenção para um “*reflorescimento do conservadorismo em Atenas*” (STARR, 2005: 40).

As pretensões da Liga dividiram as duas principais responsáveis pela vitória helênica contra os persas: Atenas e Esparta. No entanto, de acordo com a classicista portuguesa Maria do Céu Fialho, na ocasião em que *Persas* foi apresentado, em 472 a.C., o general Címon, filho de Milcíades, o comandante das forças atenienses em Maratona, desbancava como figura influente dos grupos políticos aristocráticos e defendia a aproximação entre Atenas e Esparta, visto a necessidade de restabelecer a unidade helênica contra a ameaça persa, enquanto Temístocles propunha a liderança da força ateniense contra uma provável querela espartana (FIALHO, 2004: 224-5). Corroborando com os apontamentos de Fialho, o historiador Norberto Luiz Guarinello acrescenta que Címon liderou os ataques que expulsariam definitivamente os persas do mar Egeu no combate ativo a armada fenícia inibidora das atividades comerciais marítimas (GUARINELLO, 1994: 16). O êxito da liderança de Címon em Atenas pode ter contribuído decisivamente para o predomínio dos grupos aristocráticos nas décadas de

---

criação de uma Liga ou Confederação de cidades helênicas, entre 478 e 477 a.C., sob a liderança de Atenas, e que pretendia continuar lutando e defendendo o território helênico contra as mínimas ocupações persas que ainda se faziam presentes. Inicialmente, a Liga se definia como uma aliança militar que previa a autonomia para as cidades participantes, reservando a Atenas o comando das operações. O poder de decisão da Liga foi conferido a um conselho deliberativo entre as cidades membros, no qual Atenas tinha um papel preponderante, mas não exclusivo. A contribuição das cidades aliadas para o esforço de guerra contra os persas se davam de duas maneiras: as cidades maiores participavam com navios de guerra e combatentes, enquanto as cidades de menor porte, que não enviavam embarcações, contribuíam com o pagamento de um tributo para o tesouro da Liga, que ficava localizado no templo de Apolo, na ilha de Delos, e administrado por dez magistrados atenienses. Os recursos militares da Liga foram utilizados na Batalha de Eurimendonte, em 468 a.C., quando o general ateniense Címon expulsou os persas do mar Egeu combatendo os navios fenícios que ainda restavam do poderio naval persa desde a expedição de Xerxes. Até 462 a.C., a Liga exerceu uma atividade essencialmente marítima, apoiada na hegemônica frota ateniense desde a vitória em Salamina.

470 e 460 a.C., sobretudo, para o ostracismo de Temístocles.

Frente aos indícios historiográficos, podemos equiparar os *discursos* presentes na obra de Ésquilo à manutenção das práticas políticas e culturais dos segmentos envolvidos nas instituições atenienses responsáveis pela campanha contra os persas no Egeu e pela hegemonia da *pólis* ateniense. Nesse sentido, considerando as condições de conflito político interno tendo como evidência da situação as *representações* dos persas inerentes aos *discursos* da obra, podemos visualizar um modelo de cidade: enquanto *pólis*, Atenas possuía um amplo conjunto de instituições – entre elas o teatro – que, por meio das relações de poder isonômicas, podemos identificar uma cidade amparada por interações socioculturais de grupos que fazem uso do espaço público a fim de legitimar seus valores e práticas na sociedade.

Em suma, os segmentos hegemônicos da sociedade ateniense valiam-se do teatro como campo estratégico de poder político e cultural, trazendo à luz uma percepção sobre o uso da cidade, capaz de transmitir uma imagem de *pólis* helênica que dependia do reforço das identidades e das práticas tradicionais ainda que vigorasse a *demokratia*.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL**

ÉSQUILO. Persas. Trad.: Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1998.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BISPO, Cristiano. *As Guerras Médicas: Proximidade de fronteiras étnicas e geográficas entre atenienses e etíopes nos séculos VI e V a.C.*. In: Revista Mirabilia nº 3 ano 2003.

BOURDIEU, Pierre. *O Senso Prático*. Trad.: Maria Ferreira. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *A economia das trocas linguísticas*. In: ORTIZ, Renato (org.).



- Bourdieu – Sociologia. São Paulo: Ática, 1983.
- CANDIDO, Maria Regina. *Teatro, Memória e Educação na Atenas Clássica*. IN: LESSA, F. S; BUSTAMANTE, R. M. C. (orgs) *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Sólon e as fronteiras sagradas da região de Eleusis*. In: Anais do XXVII Simpósio Nacional de História ano 2013.
- CARTLEDGE, Paul. *The Greeks: a portrait of Self and Others*. New York: Oxford University Press, 1993.
- CASTIAJO, Isabel. *O Teatro Grego em Contexto de Representação*. Coimbra: IUC, 2012.
- DAVIES, J. K. *The Greece After the Persian Wars*. In: The Cambridge Ancient History nº V. Cambridge University Press: Cambridge, 2008.
- FIALHO, Maria do Céu. *Os Persas de Ésquilo na Atenas do seu tempo*. In: Revista Máthesis nº 13 ano 2004.
- FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. *A origem da pólis: Os caminhos da Arqueologia*. In: CORNELLI, Gabriele (org.). *Representações da Cidade Antiga: Categorias históricas e discursos filosóficos*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Imperialismo Greco-Romano*. 3º ed. São Paulo: Editora Ática, 1994.
- JONES, Peter V. *O Mundo de Atenas: uma introdução à cultura clássica ateniense*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- KNOX, B. N. W. *Athenian Religion and Literature*. In: The Cambridge Ancient History nº V. Cambridge University Press: Cambridge, 2008.
- KYRIAKOU, Poulheria. *The Past in Aeschylus and Sophocles*. Berlin: De Gruyter & Co., 2011.
- LORAUX, Nicole. *A cidade grega pensa o um e o dois*. IN: CASSIN, Barbara (org.). *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros. A Cidade e seus outros*. Trad.: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso. Princípios e procedimentos*. SP, Pontes, 1999.

PESCHANSKI, Catherine. *Os Bárbaros em confronto com o tempo (Heródoto, Tucídides, Xenofonte)*. IN: CASSIN, Barbara (org.). *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros. A Cidade e seus outros*. Trad.: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

STARR, Chester G. *O nascimento da democracia ateniense. A assembleia no século V a.C.* trad.: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

VERNANT, J-P e VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

## A QUESTÃO DA DIVERSIDADE CULTURAL DA HÉLADE SOB A PERSPECTIVA DO MITO DOS HERÓIS FUNDADORES

*Rafael Silva dos Santos*<sup>75</sup>

### RESUMO

O espaço geográfico da Hélade era um dos mais heterogêneos culturalmente em todo o mundo antigo. Nele residiam as várias *poleis* que reclamavam para si distintas heranças culturais, as quais serviam para distanciá-las, e muitas vezes, antagonizá-las. A partir da análise de algumas narrativas míticas de heróis gregos, este artigo se propõe a observar como as interações étnicas na Hélade tonaram-se tão distintas, observando ainda as várias similaridades com o mundo moderno, o qual ainda possui vários resquícios da busca por identidade étnica.

**Palavras-chave:** Hélade; etnicidade; heróis.

### ABSTRACT

The geographical space of Hellas was one of the most culturally heterogeneous in the ancient world. In it lay the various *poleis* which claimed for themselves distinct cultural heritages, which served to distance them, and often to antagonize them. From the analysis of some mythical accounts of Greek heroes, this article proposes to observe how the ethnic interactions in Hélade have become so distinct, observing the various similarities with the modern world, which still has several vestiges of the search for Ethnic identity.

**Key-Words:** Hellas; ethnicity; heroes.

---

<sup>75</sup> Graduado em História, e especialista em História Antiga pelo Curso de Especialização de História Antiga e Medieval (CEHAM-UERJ). Pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade, e membro de sua coordenação de cursos de extensão. Membro do editorial da Revista Eletrônica NEARCO.

De acordo com Craig Calhoun, o nacionalismo é o que molda o mundo moderno, vindo a expressar-se como os vários modos de falar, pensar, escrever e agir; cada manifestação política, tal como as unidades mais básicas da cultura (CALHOUN, 2008:37). Falar de nacionalismo<sup>76</sup>, para o autor, seria falar das diferentes maneiras que uma nação se identifica. Contudo, o que faz uma nação construir suas bases? Como tal pensamento chega à maturação? E que fator ou quais fatores determinam o sentimento da nacionalidade? Seria possível haver mais de uma nacionalidade num mesmo espaço geográfico? Este artigo não pretende responder todas as questões acerca do que é o nacionalismo, contudo, a de se compreender que há uma relação entre a nação e o fator étnico que a define; haverá sempre algo que servirá como molde para que um Estado/Nação possa existir. Para Benedict Anderson essas várias etnias e, conseqüentemente, os conflitos originados delas são fruto de vários nacionalismos, os quais se originaram a partir dos vários pensamentos e discursos distintos, assim como de várias línguas que expressavam um sentimento de pertencimento nacional (ANDERSON, 1991: 79).

Na Hélade isso ocorreu de forma evidente. E ainda que não se falasse de Estado ou de Nação na antiguidade, vários grupos tomavam para si pensamentos e maneiras de ser e de fazer distintos uns dos outros, de modo que as antigas *poleis* irão se construir em torno de imaginários que vários grupos étnicos ajudariam a forjar, a fim de que haja uma identidade comum a todos. Sendo assim, é válido apontar que o mundo moderno tem um ponto de conectividade com o mundo antigo no que condiz aos grupos étnicos e a legitimidade cultural para a formação do nacionalismo; então é

---

<sup>76</sup> Dentro do contexto do nacionalismo podemos nos lembrar também dos debates entre grupos étnicos e religiosos que buscam defender cada um a sua concepção de nacionalidade e etnicidade. Como o caso dos conflitos na Nigéria. “A luta pela apropriação de recursos naturais entre pastores muçulmanos e agricultores cristãos é uma das principais causas de violência. Segundo números de um projecto norte-americano sobre a segurança na zona, o “Nigerian Security Tracker”, desde 2011 já morreram cerca de 15 mil pessoas de forma violenta, a maioria delas em assaltos da responsabilidade do grupo terrorista islâmico Boko Haram..”. Disponível em: <http://www.redeangola.info/conflitos-etnicos-e-religiosos-na-nigeria>, acessado em 05/12/16.

possível observarmos que os problemas atuais não são tão exclusivos e tão pouco oriundos da atualidade. Consideramos que em história precisamos analisar o passado para repensar o tempo presente, então “*presente e passado estariam, assim, circundados por um horizonte histórico comum.*” (KOSELLECK, 2006:22).

A Hélade – conhecida pelos romanos como Grécia – comportou vários grupos distintos, através de vários processos migratórios ocorridos antes mesmo do Período Arcaico<sup>77</sup>, hipótese essa defendida pelo historiador Robert Drews (1989: 3,15) em sua obra *The Coming of the Greeks: Indo-European Conquests in the Aegean and the Near East*. Argumento esse corroborado por P.J.Rhodes (2007:28) quando diz que a Hélade surgiu do encontro de grupos internos com a chegada de grupos externos. Nisso, a pesquisadora Margalith Finkelberg, em seu livro intitulado *Greeks and Pre-Greeks: Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition* defende a ideia de que havia uma heterogeneidade helênica, ou seja, o território da Hélade foi formado por vários grupos distintos (FINKELBERG, 2007:27).

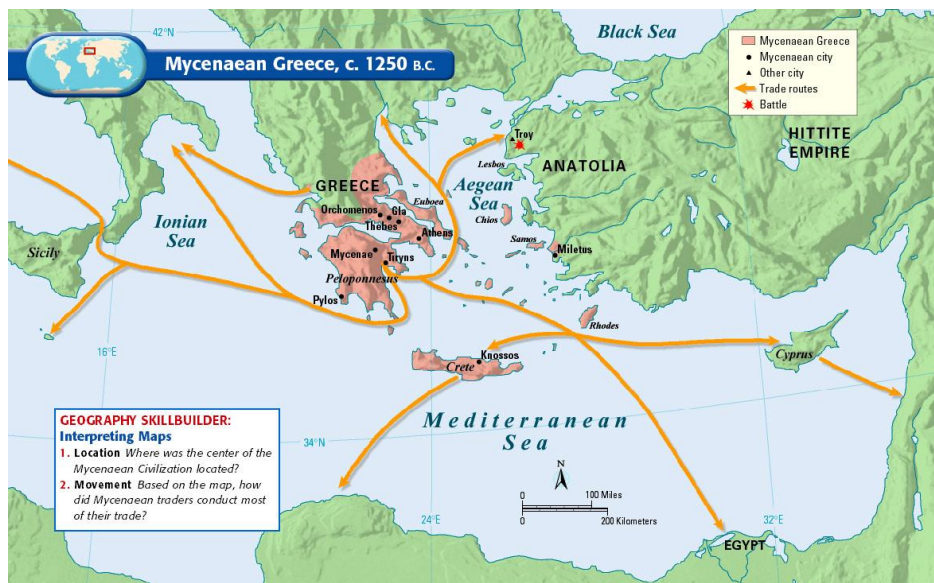
De acordo com a historiografia é então possível traçar uma heterogeneidade grega, onde vários grupos surgiriam para povoar o território helênico. Sendo então agrupamentos distintos fica fácil compreender a razão por que em alguns momentos, esses grupos irão lutar entre eles. Há exemplos disso em toda a história helênica, tal como a disputa por Elêusis, que envolvia Atenas; e ainda a Guerra do Peloponeso, que nada mais foi do que um conflito que envolvia o lado étnico dos chamados gregos, os quais não possuíam raízes tão comuns quanto se aparentava.

---

<sup>77</sup> A periodização desses ciclos migratórios é um tanto incerta, de modo que a historiografia não chegou a um pleno consenso quanto à questão. Se observarmos o que Roland Etienne (2000:21), representante da historiografia francesa diz acerca desta questão, teremos uma datação mais tardia, por volta de 3000 – 1100 a.C, para se firmar essas migrações e a formação do território grego. Por outro lado, Ian Morris (2007:30), representando a historiografia anglo-americana irá defender uma data mais recente, em aproximadamente 1600 – 1200 a.C.



Mapa 1 – A Hélade na Ilíada, Disponível em <http://www.ancienthellas.ga/2016/05/trojan-war.html>.  
Acessado em 17/01/17.



Mapa 2 – A Hélade na Odisseia, Disponível em <https://br.pinterest.com/joshuachlim/greece/>, acessado em 17/01/17.

Já no Período Clássico os vários grupos se misturaram e se fundiram dando origem a Hélade mais heterogênea possível (ver Mapa 3).



Mapa 3 – Hélade no Período Clássico, Disponível em <https://br.pinterest.com/joshuachlim/greece/>, acessado em 17/01/17.

Ideologicamente, serão os símbolos e o imaginário social comum que irão ditar o que cada *éthos*<sup>78</sup> irá crer, e assim surgem as diferenças. Queremos defender aqui que, dentre os muitos símbolos, a ascendência heroica foi fundamental para tratar as diferenças entre as várias *poleis* helênicas.

A “construção” da Hélade por assim dizer está repleta de questionamentos e hipóteses dentro da historiografia clássica, sobretudo quando são levantados os diálogos com a arqueologia. Sir John Myers, arqueólogo britânico que atuou no final do século XIX e início do século XX, defende que os gregos nunca se originaram de um ponto comum, na verdade, “os gregos se fizeram gregos”. Do que a vertente historiográfica anglo-americana mais tradicional discorda em certo sentido, pois para Myers uma etnicidade autóctone é improvável; Jonathan Hall defende a ideia de que não se falava de uma origem comum aos gregos para pelo menos antes de Heródoto no século V a.C. (HALL, 2001:214). Contudo, a questão da etnicidade comum não é desprezada pelos historiadores.

---

<sup>78</sup> Na antiga sociedade dos gregos havia uma distinção entre o que viria a ser o *éthos* – os costumes e os hábitos –, e havia o *êthos* – a morada, a pátria (FIGUEIREDO, 2013: 34). Nos referiremos aqui aos costumes e as práticas que são melhor expressos pelo termo *éthos*.



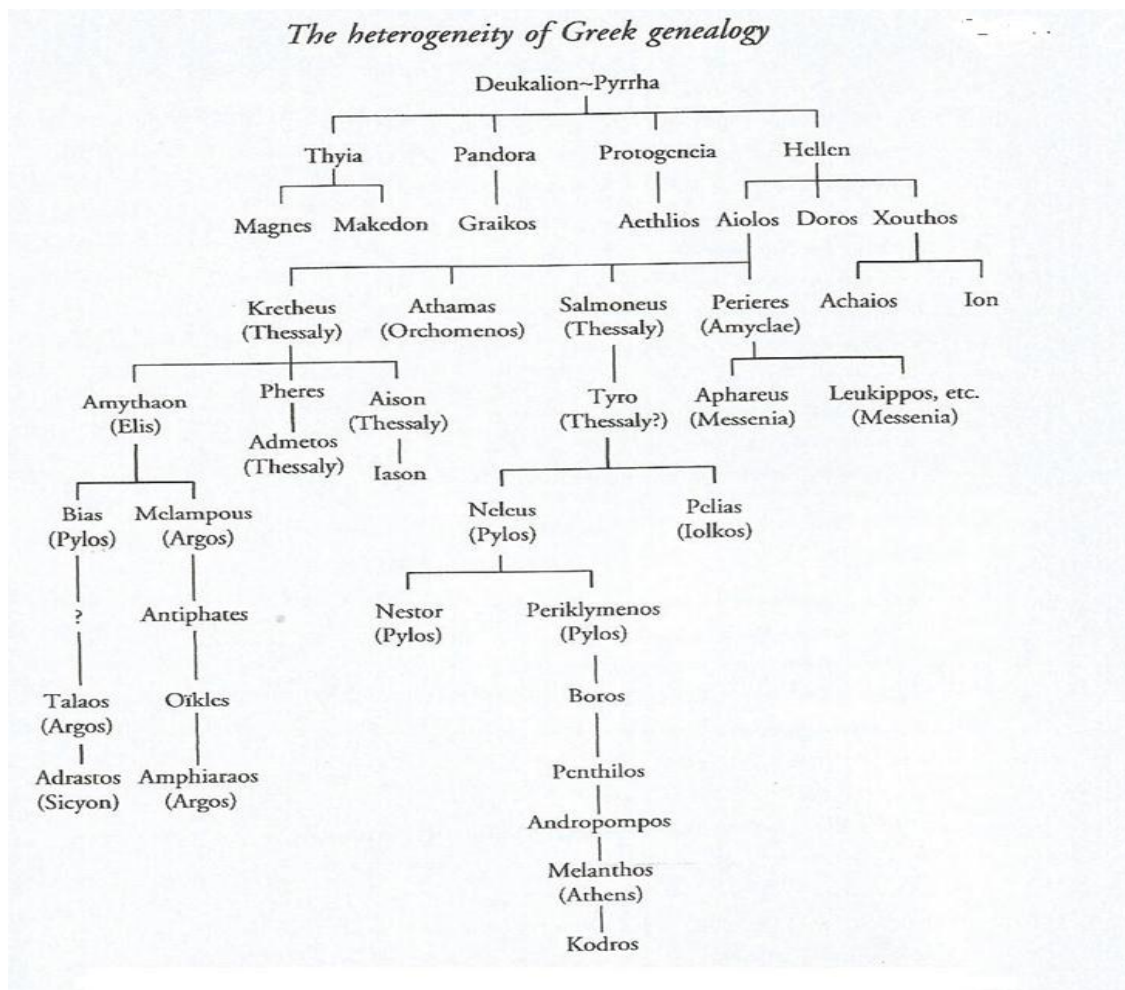


Figura 1 – After West 1985 e Finkelberg 1999 apud Finkelberg, 2007, p. 27.

Quanto a etnicidade, Hesíodo demonstra que havia uma crença de que várias raças ocuparam o território grego, sendo que o chamado “Mito das cinco raças” pode favorecer tanto uma explicação que favorece as genealogias, quanto o processo migratório. Defendemos aqui que ambas as hipóteses são possíveis, e que muitos dos heróis e seus mitos vieram de fora da Hélade. De acordo com Hesíodo em *Os Trabalhos e os Dias*:

Primeira de todas entre os humanos de fala articulada, fizeram os imortais que têm moradas olímpias uma raça de ouro. Eles existiram no tempo de

Cronos, quando este reinava no céu; como deuses viviam, o coração sem cuidados, sem contato com sofrimento e miséria. Em nada a débil velhice estava presente, mas, sempre iguais quanto aos pés e às mãos, alegravam-se em festins, fora de todos os males, e morriam como que vencidos pelo sono. (HESÍODO, v. 111 – 116).

A raça de ouro é descrita como sendo semelhante aos deuses; antigos viviam ainda no tempo dos titãs, o que mostra a presença deste grupo muito antes da chegada do culto aos deuses olímpicos; sendo esta raça autóctone ou não seriam os primeiros ocupantes daquele território, mas Hesíodo narra que estes desapareceram e foram substituídos por outro grupo.

Então uma segunda raça, e muito pior, depois fizeram os que têm moradas olímpias, a de prata, que não se assemelhava à de ouro nem em corpo nem em pensamento. Mas o filho junto à mãe querida por cem anos era nutrido, um grande tolo brincando em sua casa. Mas quando tornavam-se adolescentes e alcançavam a flor da idade, viviam por pouco tempo, padecendo dores com sua insensatez, pois não podiam conter uma presunçosa insolência uns para com os outros, nem queriam servir aos imortais nem sacrificar nos santos altares dos bem-aventurados, como é justo para os humanos, conforme os costumes. (v.127 – 137).

A raça de prata surge após o fracasso da anterior, esta é menos nobre e mais violenta, agora já vivendo no tempo dos deuses olímpicos. Devido a sua maldade Zeus os destrói, e são substituídos por uma terceira raça.

E Zeus pai uma outra raça de humanos de fala articulada, a terceira, de bronze fez, em nada igual à de prata, mas nascida de freixos, terrível e vigorosa; eles se ocupavam dos funestos trabalhos de Ares e de violências, e trigo não comiam, mas tinham um coração impetuoso, de aço (v. 140 – 145)

Essa terceira raça, a de bronze está mais próximas dos mortais comuns. Seu nome é provavelmente uma referencia ao período da Idade do Bronze dos gregos, onde os homens começaram a forjar armas de bronze e as usarem nas guerras.

Contudo, uma quarta raça viria a substituir essa terceira, e é a esta que daremos um foco maior, pois é a chamada raça dos heróis.

Mas quando a terra encobriu também essa raça, de novo ainda outra, a quarta sobre a terra que muitos nutre, Zeus filho de Cronos fez, mais justa e valorosa, a raça divina dos homens heróis, que são chamados semideuses, a geração anterior à nossa na terra imensurável. (v. 156 – 160).

A raça dos heróis seria a raça dos grandes feitos e valores, seriam os seres que mais chegaram perto de uma “perfeição humana”, pois não eram deuses, contudo, não eram a semelhança das três raças anteriores. Seus feitos e sua linhagem perdurariam através da última raça, a de ferro, onde o poeta inclui todos os homens de seu próprio tempo.

Que eu não mais fizesse parte então da quinta raça de homens, mas tivesse morrido antes ou nascido depois. Pois a raça agora é bem a de ferro. Nem de dia terão pausa da fadiga e da miséria, nem à noite deixarão de se consumir: os deuses lhes darão duras preocupações. Mas mesmo para tais homens não de se misturar bens aos males. Zeus destruirá também essa raça de humanos de fala articulada, quando acabarem nascendo já com as têmperas grisalhas. (v. 174 – 181).

Segundo Jean-Pierre Vernant, durante o VIII a.C se desenvolveu na Hélade o costume de reaproveitar os antigos edifícios fúnebres da realeza Micênica, os quais passaram a ser utilizados como locais de culto às figuras lendárias que viveram num passado longínquo, esses seres não eram os mortos, mas também não eram os deuses; eram os heróis, os quais ganharão destaque no culto público das futuras *poleis* ao longo da história grega (VERNANT, 2012:44). Robert Garland identifica o culto heroico já sendo praticado durante a Idade Obscura (GARLAND, 1992: 23). Mas por que retomar essas figuras heroicas? Para Moses Finley, o herói e o guerreiro são a mesma coisa, ambos impregnados com os feitos de glória do passado, o que numa cultura guerreira como a dos gregos, tais figuras seriam vistas como sendo importantes símbolos da representatividade étnico-cultural de cada uma das *poleis* (FINLEY,

1965:108). Como ainda aponta Lada Stevanovic, o herói é o ser divino, e é ao mesmo tempo o bravo guerreiro, e que após sua morte é honrado e adorado, ao seu túmulo (*hieroon*) são atribuídos poderes especiais que interferem no mundo dos vivos (STEVANOVIC, 2008:7).

A cultura dos heróis sempre esteve presente no imaginário social dos gregos antigos. Segundo Katsuzo Koike (2013:25, 26), tal cultura já era presente e fortemente praticada pelos *aedos* e iniciada e mantida pelos *aristoi* ao longo dos séculos VI e V a.C, pois foi somente no período de maior proeminência das grandes famílias aristocráticas que se buscou a legitimidade do poder nas grandes genealogias heroicas, de modo que as principais famílias acabariam por ser descendentes de algum herói do passado, na verdade as raízes de muitos dos povos da Hélade eram remetidas quase sempre a algum guerreiro do passado que obtivera o título de herói. A seguir analisaremos alguns exemplos dos chamados mitos dos heróis fundadores, e o tipo de legado que estes passaram a diante.

Primeiramente gostaríamos de abordar Cadmo, o herói tido como o fundador da polis de Tebas. Cadmo é um herói do ciclo tebano. Após o rapto de sua irmã Europa por Zeus, o rei Agenor envia seus filhos (dentre eles Cadmo), para procurara-la. Em meio a essa busca, Cadmo busca ajuda no oráculo de Delfos, e a pitonisa lhe diz para abandonar sua busca e fundar uma cidade; o jovem deveria encontrar uma vaca, tomá-la para si e fazer o animal caminhar até cair de exaustão, e o lugar onde ela caísse, Cadmo deveria ali fundar uma cidade. Após cumprir o que o oráculo mandou, Cadmo resolveu oferecer o animal a Atena, e para isso mandou seus homens buscarem água na Fonte de Ares, a qual era guardada por uma serpente gigante. Cadmo mata o monstro, e após isso, a deusa Atena lhe aparece e diz para semear os dentes da serpente naquele solo, do qual nascem guerreiros armados. Após isso, Cadmo toma a deusa Harmonia como esposa, e seu casamento é presenciado pelos deuses do Olimpo. Cadmo então torna-se o primeiro rei de Tebas, tal como seu herói

fundador. (GRIMAL, 2014:68). Dessa narrativa mítica podemos observar algumas questões a serem consideradas. Primeiramente, a vida de Cadmo estava marcada por uma série de trajetórias heroicas e grandes feitos, o herói aqui se define primeiramente por sua trajetória em busca de sua irmã sequestrada por Zeus, e ainda há o enfrentamento da serpente de Ares, a qual é morta por Cadmo confirmando que o jovem possuía destreza e coragem. Em segundo lugar após matar o monstro, Cadmo semeia seus dentes no solo, e dele nascem guerreiros, que viriam a ser os primeiros tebanos, seres autóctones, nascidos da terra que eram os primeiros habitantes da nova *polis* que seria fundada pelo herói. Em terceiro lugar, o casamento de Cadmo com Harmonia na presença das 12 divindades olímpicas é um paralelo ao casamento de Peleu e Tétis e parece registrar o reconhecimento helênico geral dos conquistadores cadmeus de Tebas, após haverem sido patrocinados pelos atenienses e corretamente iniciados nos Mistérios Samotrácios (GRAVES, 2008: 240). Podemos observar que há uma relação entre o território da polis propriamente dito com o herói que “semeia” o povo, e que lhe dá vida e conseqüentemente, identidade.

Outro caso, dentro desse mesmo contexto, é o de Cécrops na Ática. Este era filho de Hefesto e Gaia. Quando o sêmen de Hefesto fecundou o solo da Ática, dali nasceu um menino cuja parte inferior do corpo era de uma serpente. Atena se compadeceu da criança e o adotou, dando-lhe o nome de Cécrops<sup>79</sup>. Este seria um dos primeiros autóctones, ou seja, nascidos da terra, que viveriam na Ática, onde surgiria a *polis* de Atenas anos mais tarde. Foi durante o reinado de Cécrops que os deuses disputaram as cidades sobre as quais pretendiam exercer o seu domínio. Atenas era cobiçada ao mesmo tempo por Atena e Poseidon. E para resolver a disputa dos dois deuses que desejavam aquela região, Cécrops tomou o papel de árbitro, e por fim escolheu Atena, sua mãe adotiva, a qual se tornou a principal divindade de Atenas. (GRIMAL, 2014: 79). Por isso, é correto dizer que foi este herói quem deu uma

---

<sup>79</sup> Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca*, 3,14. 1.

identidade religiosa a Ática, vinculando-a a Atena e não a Poseidon; é possível notar também o paralelo do autoctonismo presente também no mito de Cadmo; estar vinculado a terra é uma das marcas da construção étnica.

Contudo, seria apenas com um outro herói que Atenas se tornaria uma *polis*, com um fundador mais evidente. Este seria Teseu, sobre o qual Plutarco diz:

“Após a morte de Egeu, [Teseu] concebeu um magnífico e admirável projeto: congregou os habitantes da Ática numa só cidade e declarou um único estado, correspondente a um só povo. Até então a população vivia dispersa pelo território e era difícil reuni-la em função do bem comum a todos os seus elementos. Acontecia mesmo entrarem em dissensões e guerras entre eles.” (Plutarco. *Teseu*, XXIV, v. 1).

Cada um desses heróis está vinculado ao que Bronislaw Baczko (1989:306) chama de *consciência coletiva* ou *imaginário social*. Ou seja, cada uma das *poleis* irá retomar a figura de um herói fundador, como os já citados e ainda outros, com o intuito de formar uma identidade coletiva; um grupo, segundo Baczko pode unir sua imaginação e credos comuns a fim de gerar um pensamento coletivo. Nesse sentido, Maurice Halbwachs (1968) identifica dois tipos de memória presentes no pensamento humano: *a memória pessoal* e *a memória coletiva*. Sendo a primeira o fruto da experiência de cada indivíduo, esta é um fator de identidade próprio, contudo, a segunda memória apresentada pelo autor, a memória coletiva, está mais atrelada a construção do imaginário social, é esta que reúne os vários credos, e as várias memórias pessoais e as unem num corpo ideológico que é geralmente aceito por uma maioria de indivíduos, e assim nasce o *éthos*. Para Alfredo Bosi “*a possibilidade de enraizar no passado à experiência atual de um grupo se perfaz pelas mediações simbólicas. É o gesto, o canto, a dança, o rito, a oração, a fala que evoca, a fala que invoca.*” (BOSI, 1992: 15). Nesse sentido cada herói da antiga Hélade tem uma função de base legitimadora, sendo seus feitos e atos preservados na imaginação social dos gregos para fins identitários. A diversidade da Hélade pode então ser explicada pelos

seus diferentes credos fundadores, os seus cultos e suas práticas, o que acaba por gerar um ou mais conflitos étnicos, pois esses grupos nem sempre irão estar de acordo uns com os outros.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES DOCUMENTAIS

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Segesta Editora, Curitiba, 2012.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. ECH, 1 ed. Coimbra, 2008.

PSEUDO-APOLODORO. *Biblioteca*. 2006.

### FONTES HISTORIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Companhia das Letras. São Paulo, 2008.

BACZKO, Bronislaw. *A imaginação social* In: Leach, Edmund et Alii. *Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CALHOUN, Craig. *O nacionalismo importa* In: PAMPLONA, Marco A.; DOYLE, Don H. (Org). *Nacionalismo no novo mundo*. Editora Record. São Paulo, 2008.

DREWS, Robert. *The Coming of the Greeks Indo-European Conquests in the Aegean and the Near East*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1988.

DUARTE, Alair Figueiredo. *Guerra e Mercenarismo na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2013.

FINKELBERG, Margalith. *Greeks and pre-greeks. Aegean pre-history and Greek Heroic Tradicion*. Cambridge University press, 1 ed, 2005.

FINLEY, Moses. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, 1965.

GARLAND, Robert. *Introducing New Gods. The Politcs of Athenian Religion*. Cornele University Press. 1992.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Vertice. São Paulo, 1990.

HALL, Jonathan M. *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Quem eram os gregos*. Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo, 11: 213-225, 2001.

KOIKE, Katsuzo. *Poder e Genealogia nos inícios da historiografia grega* In: BIRRO, Renan M.; CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa (Orgs.). *Relações de Poder da Antiguidade ao Medievo*. Departamento de línguas, Universidade Federal do Espírito Santo, 1 ed. Vitória, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. PUC-RIO. Rio de Janeiro, 2006.

STEVANOVIC, Lada. *Human or Superhuman: the Concept of Hero in Ancient Greek Religion and/in Politics*. Belgrade, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Martins Fontes. São Paulo, 2012.



