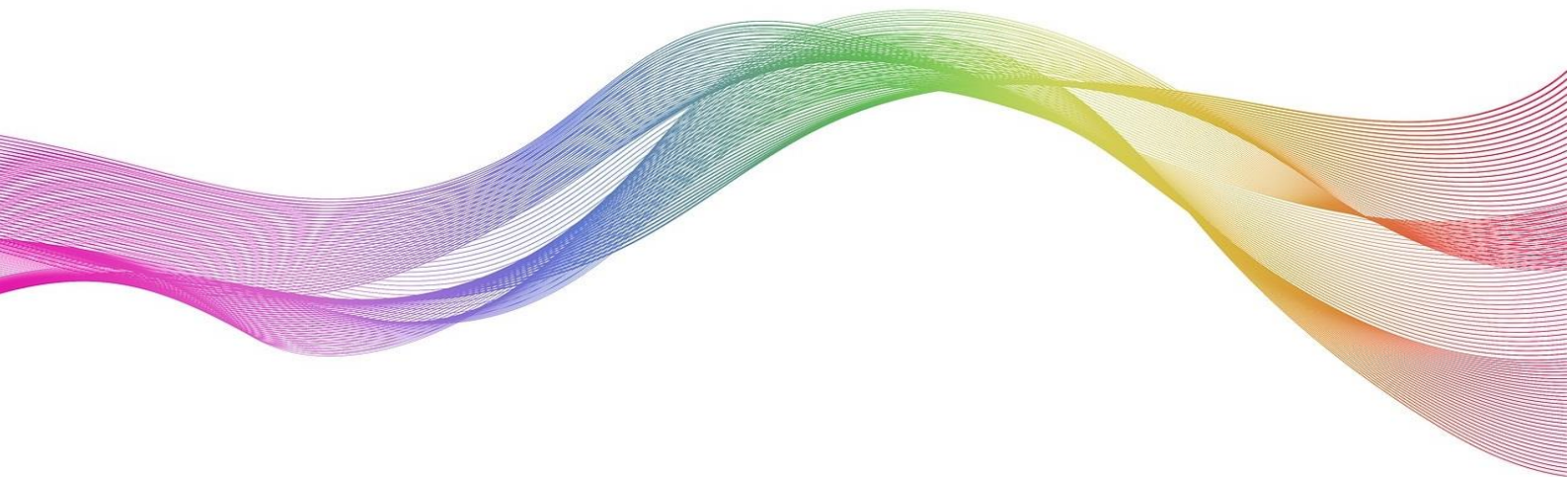




INTRODUÇÃO

Fábio Antonio da Costa*

Colégio Pedro II

Yuri Hensel Fonseca Maia**

Universidade Federal Fluminense

DOI: 10.29327/256659.16.1-13

Não é somente a vida cotidiana que opera por pressupostos, por concepções sedimentadas e fossilizadas, mas também o mundo acadêmico. Tal como observa Hans Blumenberg na obra *Teoria do mundo da vida* (2013)¹, exatamente aquela esfera que tem por dever de ofício a criticidade, também ela se deixa cristalizar por fórmulas, ainda mais sob o influxo da especialização. Pierre Bonnechere e Vinciane Pirenne-Delforge, logo no primeiro parágrafo do seu texto, consideram, com generosidade, que algum tempo se faz necessário até que diferentes campos que se valem da Grécia Antiga, particularmente de suas formas de religiosidade, absorvam o que a vida destruiu, isto é, a dinâmica dos novos achados epigráficos, arqueológicos, iconográficos, etc.

Pierre Bonnechere é professor titular do departamento de história da Universidade de Montreal, Canadá. Suas pesquisas estão voltadas para a mentalidade e religiosidade da Grécia Antiga, como podemos ver no seu trabalho intitulado *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*. Já Vinciane Pirenne-Delforge, desde 2017 ocupa, no Collège de France, a cadeira de Religião, história e sociedade no mundo grego antigo. Também é professora de história e antropologia da religião na Universidade de Liège. Dentre inúmeros títulos publicados,

* Professor de filosofia no Colégio Pedro II e nas Licenciaturas integradas em Humanidades do Colégio Pedro II. Realizou mestrado e doutorado em Teoria do Conhecimento e Filosofia das Ciências na UERJ; possui especialização em Ciências da Religião pela Faculdade São Bento-RJ. E-mail: philonatur@gmail.com.

** Graduado em filosofia pela Universidade Federal Fluminense. E-mail: yuri.hensel@gmail.com

¹ Blumenberg, Hans (2013). *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

talvez caiba destacar *Retour à la source: Pausanias et la religion grecque* e *Le polytheisme grec à l'épreuve de Herodote*, fontes em que é possível constatar o emprego das estratégias e ferramentas metodológicas expostas no texto que traduzimos.

O trabalho *Reflexões sobre a religião grega antiga: como apreender o politeísmo?* foi originalmente publicado no livro organizado por Collette-Dučić, B.; Gavray, M. A.; e Narbonne J. M; editado pela *Belles Lettres* em 2019. Antecipamos, brevemente, aquilo que o leitor pode esperar deste texto, bem como algumas razões para que mereça ser traduzido e ganhe maior circulação. Não diríamos um sistema, mas o texto apresenta um grande esquema dos pressupostos que ainda alimentam compreensões sobre as religiosidades da Grécia antiga, tanto em pesquisas especializadas quanto no público em geral. A confrontação com as fontes e os novos achados empíricos aniquilam lugares-comuns como: 1) a existência de um panteão fechado e sistematicamente articulado de deuses; 2) uma cisão entre religiosidade popular e aquela adotada pela alta cultura, como seria o caso dos filósofos; 3) o despontar de uma racionalidade filosófica que passa a criticar a religiosidade estabelecida, o que resultaria em rupturas; 4) a dicotomia entre religião de Estado e formas de religiosidade que visariam a salvação individual, como seria o caso dos cultos de Mistérios; 5) o uso e manipulação dos oráculos com fins políticos, particularmente empregados por elites; 6) a suposta cisão de mentalidade e de costumes entre o período clássico e o período helenístico; 7) a dicotomia entre formas de religiosidade que trariam ganhos subjetivos ou permitiriam maior expressão da subjetividade, por oposição ao frio e mecânico ritualismo da religião cívica.

Para além das pesquisas acadêmicas que empregam o comparativismo, a religiosidade da Grécia antiga, costumeiramente, opera como parâmetro implícito de funcionamento das religiões não-monoteístas, pelo menos para nós, ocidentais. Isso significa que, de forma sub-reptícia, nós projetamos em outras expressões religiosas os mesmos pressupostos equivocados que perfazem o costumeiro quadro de referência sobre as religiosidades gregas. Vale salientar que esses equívocos metodológicos não se expressam somente nas mídias, nos livros didáticos ou em compêndios de divulgação. Eles atuam no cerne de diferentes teorias da história. Aqueles que se debruçarem sobre o mais recente livro do renomado filósofo Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019)², não

² HABERMAS, Jürgen. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlim: Suhrkamp Verlag.

deixarão de notar que sua defesa de uma teoria da história calcada na ideia de uma Era Axial, em boa medida, depende da manutenção dos pressupostos acima mencionados, que os trabalhos de Bonnechere e Pirenne-Delforge tornam insustentáveis para análises sobre a Grécia Antiga.

REFLEXÕES SOBRE A RELIGIÃO GREGA ANTIGA: COMO APREENDER O POLITEÍSMO?

Pierre Bonnechere

Université de Montréal

Vinciane Pirenne-Delforge

Collège de France

No limiar de um trabalho coletivo sobre a “racionalidade” antiga, um acerto de contas se impõe sobre as representações gregas que constituem o quadro dessa racionalidade, e onde a religião tem um lugar tão fundamental quanto difícil de apreender. As certezas que pareciam ter sido adquiridas sobre esse tema foram seriamente abaladas no decurso dos três últimos decênios de pesquisa. Esse acerto de contas é tanto mais necessário quando os pesquisadores que trabalham fora do campo da religião, mas sobre temas que cruzam tal caminho, como a política, a sociedade, ou a literatura, têm necessidade de um tempo de adaptação um pouco mais longo, e continuam, por vezes, a trabalhar mobilizando antigos paradigmas em parte ultrapassados.³

Na Grécia antiga, a religião não é uma categoria de pensamento bem circunscrita, tal como na cultura ocidental há dois séculos. Lá, ela está por todos os lugares, difusa, presente na maioria dos aspectos da vida, em graus diversos, na política, na arte, na medicina, na filosofia. Isso é de tal forma verdadeiro que os Gregos, ainda que tão lesto à abstração – a justiça (*tò díkaion*), a boa fortuna (*agathé týche*), as estações (*hai Hôrai*), a beleza (*tò kal(l)ón*) – jamais englobaram sob um único termo a ideia disso que nós chamamos religião. Não existe um equivalente estrito em grego antigo, antes do tardio recurso à palavra *threskeía*, que designa “a religião” ainda em grego moderno.

³ Nós gostaríamos de agradecer aos responsáveis pelo projeto *Raison et Révélation: héritage critique de l'Antiquité* por nos terem convidado a escrever este capítulo preliminar. Agradecimentos também aos editores deste volume pela sua benevolente paciência, a Gabriela Cursaru (Université de Montréal), leitora e crítica atenta, e a Jean-Michel Roessli (Concordia University, Montréal).

A IMAGEM TRADICIONAL DA RELIGIÃO GREGA: UMA RELIGIÃO ERRÔNEA, INCOMPLETA, RITUALISTA...

Há um longo tempo, a religião grega padece da imagem em que foi frequentemente congelada pela maior parte de eruditos e de historiadores, do Renascimento ao fim do século XX, e que nós tentamos sintetizar em alguns parágrafos que se seguem, conscientemente tangenciando a caricatura, e sem remissões bibliográficas. Em um segundo momento, graças ao aporte de pesquisas as mais recentes, nós gostaríamos de mostrar como e porque a religião grega deve ser abordada sob um ângulo diferente.

(1) Muito cedo, a religião grega sofreu da comparação com a religião cristã, tornada universal, e em relação a qual todas as outras religiões foram consideradas como erros a extirpar. Essa tendência se afirma com a interdição dos cultos “pagãos” sob Teodósio em 393 da era comum, e culmina com o fechamento da escola filosófica de Atenas em 529 por Justiniano, consequências de um cristianismo tornado progressivamente dominante, e que se impõe entre os séculos IV e VI, ao fim de uma evolução que vai do *Protréptico*, de Clemente de Alexandria, ao *Erro das religiões profanas*, de Firmicus Maternus, passando pela *Refutação de todas as heresias*, atribuída a Hipólito de Roma. Essa orientação que, apologética em seus princípios, permanecerá clássica nos meios cristãos, associa, de modo inevitável, a visão das religiões antigas com a ideia de erro, de inacabamento, de fracasso, até mesmo de desvio diabólico a ser erradicado.

(2) Embora rendesse frutos consideráveis em tantos domínios, a civilização grega não teria podido, em suas concepções religiosas, ultrapassar um estágio demasiado primitivo. Graças à filosofia, que desde a época arcaica havia mostrado a via, depois aguiilhada pelo cristianismo, a religião grega teria iniciado, mas tão-só tardiamente, uma metamorfose – de fato, inacabada – em direção ao monoteísmo. Tal concepção, frequentemente teleológica, ainda marca o positivismo de um Augusto Comte, para quem a humanidade, em sua idade teológica, teria passado do fetichismo ao politeísmo, depois ao monoteísmo, bem como o evolucionismo antropológico de um James Frazer. Malgrado a erosão progressiva de uma leitura teológica e apologética do mundo, ao menos desde a época das Luzes, a religião grega conservou, por um longo tempo, seu status de religião aproximativa, ingênua, feita de ritos estranhos, e de mitos sobretudo “literários” e, como tais, desprovidos de valor religioso.

(3) A religião grega teria cada vez menos participado na elaboração da cultura grega, à medida que a racionalidade ganhava em firmeza e em sutileza. A política, entre outros, teria dela rapidamente se emancipado, desde o início do século V, quando Temístocles, em Atenas, ousou pôr em questão o oráculo délfico, e propor uma interpretação de sua autoria que devia prevalecer sobre a ambiguidade divina (Heródoto, VII, 140-146). As “elites” educadas, conquistadas pelo racionalismo, e plenamente conscientes das insuficiências da religião, teriam sido mais esclarecidas do que as massas facilmente enganadas.

(4) A ideologia fundamentalmente política – no sentido de “imbricada na *pólis*” – dos períodos arcaico e clássico teria sido inteiramente orientada ao coletivo (“tudo pela cidade”), e teria sufocado, por assim dizer, toda possibilidade de expressão religiosa individual. Esse ideal teria implodido com o pretenso fim das cidades em 338, em Queroneia, sob os golpes de Felipe II da Macedônia, ou na morte de Alexandre em 323. O individualismo teria conhecido um impulso sem precedente, em relação aos ritos tradicionais e oficiais que seriam mantidos somente de faixada. Privada de qualquer revelação e de interiorização emotiva, a religião grega – como, aliás, a religião romana – teria então cessado, em seu ritualismo frio, de satisfazer as expectativas das pessoas, as quais estariam abertas a outras formas de relação com o divino pretensamente oferecidas pelos cultos de mistérios, os cultos orientais ou mesmo os cultos terapêuticos, tais como aqueles de Asclépio. Um exemplo desse tipo de relação preferencialmente “pessoal” e emotiva com o divino seria oferecida pelo investimento de um Élio Aristides no culto do divino médico. O cristianismo teria, finalmente, triunfado nessa longa conjuntura de insatisfação diante das formas cívicas da piedade.

(5) A filosofia desempenharia um grande papel nesse processo de emancipação e de individualização. Graças a sua crítica “racional”, e notadamente sua crítica do religioso politeísta e ritualista, ela teria trabalhado para tirar a Grécia de uma certa forma de obscurantismo. Tal constatação permanece compartilhada por um certo número de especialistas em filosofia antiga. Por isso, pode-se ainda ler, em uma obra aparecida em uma coleção “para o grande público” francesa e muitas vezes reeditada, que Pitágoras de Samos seria

responsável por uma “mutação única que, há vinte e cinco séculos, fez pender a Grécia de um modo de pensar religioso para um modo de pensar racional”.⁴

UMA OUTRA DINÂMICA PARA O ESTUDO DA RELIGIÃO GREGA

Esse modelo não é sequer enviesado, senão falso. A emergência, na Grécia, de um pensamento filosófico,⁵ isto é, “científico” – que não é verdadeiramente equivalente ao pensamento da ciência moderna, fundado sobre a experiência – jamais resultou, por assim dizer, em uma rejeição da religião, nem mesmo entre aqueles que se chamarão, para simplificar, os “intelectuais”, e menos ainda no sistema cívico. A libertação do religioso pela razão permanece uma característica do espírito das Luzes, após uma longa luta entre livres pensadores e a Igreja nos séculos XIX e XX. Mesmo na nossa sociedade conquistada pela racionalidade científica, as posturas religiosas são surpreendentemente diversas conforme o nível de educação, a personalidade e as ideologias – dominantes e/ou subversivas –, como são fulgurantes as reviravoltas, disso sendo testemunha a vitalidade fanática de certos cristãos fundamentalistas nos Estados Unidos.

Por mais brutal que possa parecer, esse quadro da visão por muito tempo compartilhada da religião grega tem a vantagem de destacar as principais linhas de força de uma perspectiva demasiado esquemática, que felizmente se transformou e se enriqueceu no curso dos últimos trinta anos. Nos limites de um artigo forçosamente breve, com todas as simplificações que isso implica, tentemos desconstruí-la para elaborar uma descrição mais conforme às representações gregas que hoje nós supomos poder apreender.⁶

⁴ Mattei, J.-F., *Pythagore et les Pythagoriciens*, Paris, Presses Universitaires de France, [1983], 2013, p. 7, que cita a *História da filosofia*, de Hegel.

⁵ Acrescentemos que os “intelectuais” gregos recebiam denominações diversas, como atesta a vagueza terminológica com que se acaba por designar Homero e Hesíodo, de um lado, e Parmênides ou Empédocles, de outro, entre *poietai/malloi* – *philomythoi/philosophoi* – *physikoi/physiológoi* – *theológoi*, lacunas posteriormente denunciadas por Aristóteles (Poética, 1, 1447 b 17-20; Metafísica, A, 2, 982 b 16; A, 7, 989 a 10; B, 4, 1000 a 9).

⁶ Diversos livros importantes que recentemente trataram do assunto nos servirão de guia: Parker, R., *On Greek Religion*, Ithaca – London, Cornell University Press, 2011; Versnel, H.S., *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden – Boston, Brill, 2011. Cf. nossas respectivas resenhas: Bonnechere, P., *Comment aborder le système religieux des Grecs ?*, *Kernos*, 25, 2012, p. 304-317 (Parker et Versnel); Pirenne-Delforge, V., *Bryn Mawr Classical Review* 2012.03.06 (Parker) e *Mnemosyne*, 66, 2013, p. 348-352 (Versnel). Os “monstros sagrados” em relação aos quais os trabalhos recentes são levados a se posicionar são, certamente: Burkert, W., *La Religion grecque à l’époque archaïque et classique*, tradução e atualização bibliográfica de P. Bonnechere, Paris, Picard, 2011 (de acordo com *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, “Die Religionen der Menschheit, 15”, [1977], 20112); Vernant, J.-P., “La Société

UMA RELIGIÃO PARA SER LEVADA A SÉRIO

A ideia de um progresso religioso da humanidade culminando no cristianismo não está mais em voga, mesmo que tenha tido uma longa vida. Dela apenas resta a ideia da superioridade moral do monoteísmo sobre o politeísmo, a qual continua a deslizar subrepticamente nos trabalhos de pesquisadores pouco suspeitos *a priori* de veicular uma visão teleológica da história das comunidades humanas.⁷

A religião grega, politeísta, é o produto contingente da sociedade grega, da qual ela desposou as evoluções, as mutações, e em relação a qual atendeu mais ou menos as aspirações durante um milênio, se tomamos como ponto de partida a aparição das primeiras obras escritas conservadas. Uma tal constatação se impõe, hoje em dia, a qualquer um que estuda esse conjunto de representações e de práticas nas quais as comunidades e os indivíduos investiram energia e recursos cuja amplitude não se pode ignorar, sob pena de nada compreender daquilo que também, e talvez sobretudo, diz respeito a uma certa visão de mundo. Tomá-la a sério e sem juízo de valor é uma exigência prévia a todo esforço de elucidação.

O POLITEÍSMO GREGO: UM SISTEMA DECIDIDAMENTE PLURAL

Todos os politeísmos antigos são conjuntos fluídos e proteiformes de ritos, de instituições e de representações que se traduzem em um grande número de produções culturais. Como às vezes nos esquecemos disso, a etiqueta “Grécia antiga” não designa uma realidade política unificada, mas antes uma comunidade cultural fundada sobre a língua e os costumes, aos quais Heródoto ajuntará o sangue, os santuários e os sacrifícios compartilhados. Essa afirmação não implica nem uma unidade “étnica” propriamente dita, nem uma unidade “religiosa” como tal.⁸ Nos dizeres de Heródoto, os santuários e sacrifícios partilhados

des dieux”, In: *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974 (coligido em *Œuvres*, Paris, Seuil, 2007, p. 693-706); Detienne, M., Vernant, J.-P., *Les Ruses de l’intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974 [que encontra uma relativização em Detienne, M., *Expérimenter dans le champ des polythéismes*, *Kernos*, 10, 1997, p. 57-72 (reimpresso em *Comparer l’incomparable*, Paris, Seuil, 2001, p. 81-104)]; Vernant, J.-P., *Mythe et Religion en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1990 (coligido em *Œuvres*, Paris, Seuil, 2007, p. 827-870).

⁷ Ver, por exemplo, Assmann, J., *Le Prix du monothéisme*, Paris, Flammarion, [original allemand, 2003], 2007.

⁸ Hérodote, VIII, 144. Cf. o esclarecimento de Parker, R., *Cleomenes on the Acropolis*. An Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford on 12 May 1997, Oxford, Oxford University Press, 1998.

remetem aos lugares sagrados frequentados por todos os Gregos, como Olímpia e Delfos, mas não implica a existência de um sistema conceitualmente integrado e compartilhado no rito na escala de todas as cidades. Na Grécia das cidades – contadas aos milhares no período clássico –, cada comunidade cívica tem seus deuses e seus heróis, por elas honrados segundo rituais mais ou menos específicos em um dado calendário, mas suscetível de se adaptar às contingências como, por exemplo, a acolhida de deuses estrangeiros no panteão local.⁹ Outros grupos de sociabilidade, em níveis diversos daquele da cidade, e que vão da vila às associações privadas, também têm seus deuses e seus heróis, por vezes mesmo o seu calendário.

A isso se junta os rituais do *oîkos*, o domicílio, que permanece como importante célula de base nas comunidades gregas. Então, a pluralidade é a palavra-chave do politeísmo grego, não somente porque o mundo supra-humano conta com grande número de deuses, mas também porque os diferentes níveis da vida das comunidades implicam, por sua vez, uma configuração específica, seja pela escolha das entidades honradas, seja pela maneira de honrá-las.

O que nós chamamos de “religião grega”, ou, melhor dizendo, “religião pan-helênica”, de todos os Gregos, seria o menor denominador comum a todas essas configurações e representações religiosas particulares, a um só tempo uma realidade prática – bastante vaga na Antiguidade – e para nós uma ferramenta de trabalho cômoda, de cujos limites, porém, é necessário ser consciente. Quer nos discursos, quer nas práticas, os diferentes níveis da vida religiosa apresentam, porém, aquilo que nós podemos chamar “um ar de família”, o que faz com que falar de religião grega conserve uma real legitimidade: dotada de sua própria lógica, certamente distanciada da lógica de um monoteísmo, a multiplicidade não desemboca, no entanto, em uma explosão caótica.

DA FIGURA COMPLEXA DOS DEUSES

Em cada panteão (seja uma configuração narrativa pan-helênica, como a *Ilíada*, de Homero, e a *Teogonia*, de Hesíodo, seja o conjunto de cultos de uma cidade), cada deus, cada

⁹ Por exemplo, Parker, R., *Athenian Religion. A History*, Oxford, Oxford University Press, 1996 et *On Greek Religion*, 2011, p. 273-277. Cf. Wilgaux, J., «Inclusion/exclusion dans le monde grec », *Thesaurus cultus et rituum antiquorum* (ThesCRA), VIII, 2012, p. 282-291; Anderson, R., «New Gods », dans Eidinow, E., Kindt, J. (dir.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 309-323.

deusa, goza de um poder delimitado, de campos e de modos de ação precisos, que não devem, idealmente, intrometer-se nos dos outros. Nas representações que faziam dos seus deuses, os Gregos reconheciam um chefe, Zeus, cujo poder é terrífico ainda que só raramente o deixe irromper. Seu indiscutível poder repousa sobre uma ordem implicitamente admitida por todos e que assegura a estabilidade do cosmos. Cada figura divina é uma potência de morfismos variáveis¹⁰ e desempenha papéis de predileção. Todavia, o perfil de uma divindade não é tão fixo quanto dão a entender os manuais de mitologia ao alinharem retratos canônicos do tipo “Afrodite, deusa do amor” ou “Ares, deus da guerra”. Se tal fosse o caso, nós estaríamos na incapacidade de compreender a Afrodite *Areia* de Esparta, que de fato é “a Afrodite de Ares”.¹¹

A atribuição de uma tal epiclese não torna a deusa uma figura divina que não mais teria a ver com a Afrodite que protege os casamentos em Atenas ou mesmo em Esparta. Pelo contrário, trata-se de compreender – e é, sem dúvida, o desafio mais difícil e mais estimulante no estudo do politeísmo grego – como aquela que os Gregos chamam Afrodite pode, a um só tempo, intervir no campo da guerra e naquele do casamento.¹² E tal inter-rogação vale para todos os deuses, sobretudo quando seu nome é compartilhado em escala pan-helênica e recebe – politeísmo *oblige* – qualificações específicas em escala local – isso que nós chamamos de epicleses. Como já escrevia Louis Gernet em 1932, um deus é “um sistema de noções” que não pode ser apreendido de forma estática e rígida.¹³ “Alternante e sem deixar de ser a mesma, a noção pode se contrair ou dilatar. Sob os mesmos vocábulos, os deuses são a um só tempo os *numina* particulares e locais cuja tradição cívica exige respeito, e os personagens distantes que são evocados pela imaginação artística.”¹⁴ Nós não falaríamos mais necessariamente de “imaginação artística” para designar as tradições narrativas e as representações figuradas, mais ainda se pode subscrever plena-

¹⁰ PIRONTI, G. “Des dieux et des déesses: le genre en question dans la représentation du divin en Grèce ancienne”. In: BOEHRINGER, S.; SEBILLOTTTE CUCHET, V. (org.) *Des femmes en action. L’individu et la fonction en Grèce antique*. Paris: EHESS, 2013, p. 155-167, especialmente p. 156-158. Cf. no plano de fundo da noção o estudo de VERNANT, J.-P. “Corps obscur, corps éclatant”. In: MALAMOUD, Ch.; VERNANT, J.-P. (org.) *Corps des dieux*. Paris: Gallimard, [1986], 2003, p. 19-58, especialmente p. 46-47, 51 (reimpresso em *Œuvres*, Paris: Seuil, 2007, p. 1307-1331).

¹¹ Pausânias, III, 17, 5.

¹² PIRONTI, G. *Entre ciel et guerre. Figures d’Aphrodite em Grèce ancienne*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2007, p. 265-268, *et passim*.

¹³ GERNET, L.; BOULANGER, A. *Le Génie grec dans la religion*. Paris: Albin Michel, [1932], 1970, p. 222.

¹⁴ GERNET, L.; BOULANGER, A. *Le Génie grec dans la religion*. 1970, p. 230.

mente essa ideia de uma contração e de uma dilatação das figuras supra-humanas honradas pelos Gregos. Se, por detrás do nome de Atenas ou de Zeus, não houvesse alguma coisa de estável que atravessasse as diversas manifestações locais dos seus cultos e os diferentes relatos que o colocavam em cena, então o politeísmo seria um caos indescritível, sobre o qual mal se compreenderia como tenha podido resistir durante mil anos, como mencionamos anteriormente.

OS DEUSES E O DIVINO

Se cada figura divina era, como vimos, uma potência de morfismos variáveis, outras expressões do divino também se acrescentam às figuras individualizadas. Tal deus podia ser chamado *daímon* (que, por vezes, designa também uma entidade de natureza ontológica intermediária), e podia-se invocar “o deus” (*ho theós*) quando, algumas linhas atrás, tinha-se falado “os deuses” (*hoi theoi*). “O divino”, *tò theîon*, também era uma maneira de designar o mundo dos deuses, sem que para tanto fosse necessário ver nisso alguma propensão à unidade do tipo monoteísta.¹⁵

A tensão entre a expressão do divino no singular e o plural de deuses singulares manifestava a consciência da dificuldade de apreender a alteridade da dimensão supra-humana do cosmos e o caráter sempre imperfeito da expressão humana sobre o divino. Na célebre prece a Zeus no *Agamêmnon*, de Ésquilo, (160-175), o coro fala de “Zeus, quem quer que seja, se lhe apraz assim ser chamado”, mostrando, através disso, os limites da capacidade dos humanos em pôr em palavras aquilo que os ultrapassa.¹⁶

Quando se faz sentir a necessidade (e não de forma absoluta), o Grego pode, *temporariamente*, conceder a tal ou tal deus uma forma todo-poderosa em um domínio bem

¹⁵ VERNANT, J.-P. “Aspects de la personne dans la religion grecque”. In: *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris, Maspero: 1965, p. 355-370 (coligido em *Œuvres*. Paris: Seuil, 2007, p. 561-574). Cf. PIRENNE-DELFORGE, V.; SCHEID, J. “Vernant, les dieux et les rites: héritages et controverses”. In: ALBERT-LLORCA, M.; BELAYCHE, N.; BONNET, C. (org.) *Puissances divines à l’épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*. Turnhout, Brepols: 2017, p. 33-52. Ver também VERSNEL, H. S. *Coping with the Gods*. 2011, p. 268-280.

¹⁶ Cf. as ressonâncias que se acham em Eurípides: sobre Zeus, na boca de Hécuba (*Troianas*, 884-888); sobre Dioniso, na boca de Penteu (*Bacantes*, 219-220). O fragmento 480 na edição de Nauck é contestado por François Jouan e Herman van Looy na sua edição dos fragmentos da *Melanipa filósofa* (Eurípides. Tomo VIII, 2ª parte: Fragmentos. Bellérophon-Protésilas: Paris, 2000, p. 353-355, 376). Cf. VERSNEL, H. S. *Coping with the Gods*, 2011, p. 49-60, para outros exemplos.

circunscrito.¹⁷ E é claro que a expressão ritual dessa totipotência temporária pôde evoluir e acabar em fórmulas do tipo *heîs Diônysos*, “um é Dioniso”, ou *heîs Sárapis*, “um é Sárapis”, até mesmo no uso de epicleses superlativas do tipo *Hýpsistos*, “o mais alto”, ou *Mégistos*, “o maior”, mas sem que seja necessário ver, também aí, o indício ou a prova de um irrefreável movimento em direção ao monoteísmo.¹⁸ Trata-se, como em geral, de uma diferença de grau, mas não de natureza, na expressão ritual de apelo a um deus em uma circunstância dada. Nisto, o *megateísmo* – para retomar uma expressão forjada por Angelos Chaniotis –¹⁹ é uma exaltação ritual *temporária* de um deus que não elimina por isso todos os outros.

OUTRAS CATEGORIAS DO MUNDO SUPRA-HUMANO: ABSTRAÇÕES, HERÓIS E DAÍMONES

Os Gregos representavam o mundo como investido por toda uma série de potências suscetíveis de afetá-los nas diversas dimensões da sua existência. Contudo, ao lado das divindades propriamente ditas, alguns desses “efeitos” dependiam de “abstrações” que já tivemos ocasião de evocar. A intuição, até mesmo a convicção, de que uma potência divina está atuando na maneira de sentir uma emoção ou de interagir com outros humanos leva a lhe dar um nome. Assim, a força potencialmente devastadora do desejo é o deus Eros, ou antes, se se quer tentar “falar grego”, Eros é a potência divina que “dos deuses e dos humanos doma o espírito e o sábio querer” (Hesíodo); Peithó é a potência de persuasão de um discurso, quer seja ele amoroso, político ou outro; Têmis é a justiça imanente à qual os ditos oraculares e as normas de conduta se remetem; e poder-se-ia multiplicar os exemplos: Éris, a discórdia, e Homónoia, a concórdia, Póthos, o desejo, e Kairós, o momento favorável, etc.²⁰ Ainda aqui, a pretensa “racionalização” progressiva da religião grega levou

¹⁷ Sobre isso, ver as reflexões pertinentes de NILSSON, M. P., *A History of Ancient Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, [1925], 1952², p. 145-156.

¹⁸ Sobre essas questões, v. as reflexões de VERSNEL, H. S. *Coping with the gods*, 2011, p. 280-304. Cf. também BELAYCHE, N. “*Hypsistos*: une voie de l’exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain”. *Archiv für Religionsgeschichte*, 7, 2005, p. 34-55.

¹⁹ CHANIOTIS, A. “Megatheism. The Search for the Almighty God and the Competition between Cults”. In: MITCHELL, S.; van NUFFELEN, P. (org.) *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 208-233.

²⁰ Sobre essas divindades, ver, entre outros, AELLEN, Chr. *À la recherche de l’ordre cosmique. Forme et fonction des personnifications dans la céramique italote*. 2 vol. Zürich: Akanthus Verlag, 1994; THÉRIAULT, G. *Le culte d’Homonoia dans les cités grecques*. Lyon – SainteFoy (Québec): Maison de l’Orient méditerranéen –

a ver nessas “abstrações divinizadas” o traço da razão em marcha.²¹ Porém, se é necessário reconhecer que os cultos a tais entidades estão atestadas sobretudo a partir do século IV a. C., essas figuras são comuns no mais antigo estágio da nossa documentação, a saber, os poemas homéricos e hesiódicos. A menos que fantasiemos sobre a evolução “racional” da qual esses autores arcaicos já seriam as testemunhas, em relação a um passado tanto mais imaginável quanto não documentado, as divindades “abstratas” somente são abstratas na nossa própria representação do mundo.

Os heróis, nas tradições narrativas, são frequentemente filhos de deuses e de mortais ou de divindades secundárias, dos quais alguns supostamente ganharam a imortalidade após sua morte. Uma tumba pode ser o ponto central de sua influência, geograficamente mais reduzida do que aquela dos deuses, à exceção notável de Asclépio e de Hércules, desde então imortais. Todavia, em sua escala, os ritos com que os heróis eram honrados, bem como o seu poder, não pareciam em nada inferiores àqueles dos deuses. Isso vale igualmente para outros heróis que as comunidades locais honravam às dezenas, de maneira genérica (“os heróis e as heroínas”) ou especificamente, com um nome próprio. Ancorados em uma ascendência plenamente humana, essas figuras, geralmente muito locais, eram tidas como conservando um poder de agir no seio de sua comunidade após sua morte. Segundo seu maior ou menor grau de proximidade com uma tumba, os rituais que lhes eram destinados se aproximavam daqueles reservados aos mortos ou aos deuses.²²

Quanto aos *daímones*, às vezes identificados a “semideuses”, quando não são simplesmente sinônimos dos *theoí*, Platão vai colocá-los em um nível ontológico intermediário entre o humano e o divino.²³ Já em Hesíodo, é “vestido de brumas” que os *daímones* vão

Éditions du Sphinx, 1996; RUDHARDT, J. *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*. Genève: Librairie Droz, 1999; STAFFORD, E. *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece*. London: Duckworth and The Classical Press of Wales, 2000; BORG, B. *Der Logos des Mythos. Allegorien und Personifikationen in der frühen griechischen Kunst*. München: Fink, 2002.

²¹ Por exemplo: HUMPHREYS, S. C. “Dynamics of the Greek ‘Breakthrough’: the Dialogue between Philosophy and Religion”. In: HUMPHREYS, S. C. (org.) *The Strangeness of the Gods: Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 50-76.

²² Por exemplo: PIRENNE-DELFORGE, V.; SUÁREZ DE LA TORRE, E. “Introduction thématique”. In: PIRENNE-DELFORGE, V.; SUÁREZ DE LA TORRE, E. (org.) *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2001, p. ix-xxiii; EKROTH, G., *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2002; EKROTH, G. “Heroes – Living or Dead?”. In: EIDINOW, E.; KINDT, J. (org.) *The Oxford Handbook of Greek Ancient religion*. 2015, p. 383-396.

²³ Platão, *Apologia*, 28 a; *República*, III, 392 a; IV, 427 b; *Leis*, IV, 717 b, etc. Cf. MOTTE, A. “La Catégorie platonicienne du héros”. In: PIRENNE-DELFORGE, V.; SUÁREZ DE LA TORRE, E. (org.) *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2001, p. 81, n. 8. Síntese cômoda em

pelo mundo a fim de assistir os deuses.²⁴ Mas em contexto ritual, sua ligação com o culto tradicional é difícil de apreender, uma dificuldade de interpretação ligada ao caráter fragmentado das nossas fontes. Os mortos comuns, enfim, tampouco são sem influência, e eles terminarão por ser chamados “heróis” no curso da época helenística.²⁵

O POLITEÍSMO: O BANALIZADO ABISMO DA ESCOLHA

Ao nos debruçarmos sobre um tal conjunto politeísta, é evidentemente impossível integrar ou justapor todos os dados em um quadro exaustivo e “lógico” (segundo nossas categorias), já que as configurações particulares constroem conjuntos complexos e adaptados a uma situação, mais ou menos transitória, ou mais ou menos perene, segundo o caso. Por vezes se opõem dados que nos parecem contraditórios, ou mesmo irreduzíveis, mas que fazem parte integrante de um sistema igualmente aberto. Mesmo a *Teogonia* de Hesíodo, por mais importante que tenha sido, jamais foi única: quantas teogonias ulteriores e sistemas cosmogônicos foram elaborados por “magos-filósofos”, tal como Epimênides, ou por outros autores como Ferécides e Acusilao, ou ainda pelos Pré-socráticos e “Órficos” que vemos despontar no Papiro de Derveni?²⁶

A pluralidade divina e a plasticidade do sistema, em todos os níveis, implica operar escolhas. Em cidades nas quais o calendário de festas é conhecido, mesmo imperfeitamente, e, mais particularmente, em cidades importantes, como Eritreia,²⁷ faz-se impossível, mesmo para o mais piedoso dos fulanos que leve uma vida ativa, honrar todos os deuses da *pólis*, e talvez mesmo conhecê-los todos. A cidade, que estabelece listas precisas de sacerdotes e de sacrifícios, honra a todos na medida do possível, em nome de todos os

SFAMENI GASPARRO, G. “Daimonic Power”. In: EIDINOW, E., KINDT, J. (org.) *The Oxford Handbook of Greek Ancient Religion*, 2015, p. 413-427.

²⁴ Hesíodo, *Trabalhos e dias*, 121-126.

²⁵ GRAF, F. *Nordionische Kulte, Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*. Rom: Schweizerisches Institut in Rom, 1985, p. 127-135; JONES, C. P. *New Heroes in Antiquity: From Achilles to Antinoos*. Cambridge (MA) – London: Harvard University Press, 2010, p. 48-65.

²⁶ Sobre as cosmogonias, ver as páginas sempre estimulantes de BURKERT, W. “The Logic of Cosmogony”. In: BUXTON, R. (org.) *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 87-107. Mais recentemente, e em outra perspectiva, ver LÓPEZ-RUIZ, C. *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*. Cambridge (MA) – London: Harvard University Press, 2010.

²⁷ *I.Erythrai*, 201 (LSAM 25 – 300/260 av. J.-C.). Sobre esse calendário e os numerosos cultos que ele atesta, ver GRAF, F. *Nordionische Kulte*, 1985, p. 149-155; PARKER, R. *On Greek Religion*, 2011, p. 98-102.

cidadãos. Mas, para os próprios membros da comunidade, essa situação leva a fazer escolhas pessoais e vitais, que implicam deixar de lado alguns deuses. Xenofonte, em *Anábase*, um dia descobre qual deus ele negligenciou, cuja cólera lhe persegue.²⁸ Essa é, aliás, uma questão recorrentemente posta aos oráculos, para evitar inconvenientes, e a explicação impecável de uma má fortuna. Numerosos mitos fazem alusão a uma praga surgida do esquecimento de um sacrifício.²⁹ Essa tomada de consciência de uma escolha necessária, mas pertinente aos olhos daquele que escolhe, é capital para reduzir, por exemplo, a antinomia muitas vezes evocada entre cultos cívicos, de livre acesso, mas “obrigatórios”, e os mistérios que requisitariam a adesão expressa e declarada dos participantes. Essa distinção aqui perde sua razão de ser, e a ela retornaremos mais adiante.

Faz-se necessário então, para compreender o politeísmo grego, prestar atenção aos diferentes contextos em que o contato é estabelecido com o mundo supra-humano – por exemplo, nos rituais – e aos diversos níveis de expressão desse mundo superior tão complexo – por exemplo, em uma obra épica,³⁰ uma tragédia ou um hino – sob o risco de atribuir a um contexto específico, que sempre é relativo, um valor absoluto. Da mesma maneira, toda a reflexão fundada sobre uma oposição do tipo “olímpico/ctônico”, “público/privado”, “intelectual/popular” fixa em categorias discutíveis dados que recusam, obstinadamente, o enquadramento nesse tipo de esquemas binários.³¹

POLITEÍSMO E “MITOS”

Como já foi sublinhado, o mundo supra-humano é bem menos um objeto de conhecimento do que de interação, pois os deuses lá estão e requerem honras adequadas. As tradições narrativas que colocam os deuses em cena não formam um corpo de doutrina fixo,

²⁸ Xenofonte, *Anábase*, VII, 8, 3-5.

²⁹ Foi assim que o javali de Calidão devastou o território do reino de Eneu, que negligenciou Ártemis quando da oferta das primícias: Homero, *Ilíada*, IX, 533-545.

³⁰ Cf. PIRONTI, G.; BONNET, C. (org.) *Les dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2017.

³¹ Sobre essas diversas polaridades, ver as reflexões seguintes: HÄGG, R.; ALROTH, B. (org.) *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*. Stockholm: Åströms Förlag, 2005; DASEN, V.; PIÉRART, M. (org.) *Ἱδία καὶ δημοσία. Les cadres “privés” et “publics” de la religion grecque antique*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2005; PIRENNE-DELFORGE, V. “La notion de ‘populaire’ est-elle applicable au polythéisme grec?” In: BOBAS, C.; EVANGELIDIS, C.; MILIONI, T.; MULLER, A. (org.) *Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale. Actes du Colloque de Lille (2-4 décembre 2004)*. Athènes: Université Nationale et Capodistrienne, 2008, p. 17-27.

mas uma linguagem específica que dá conta dessa representação do mundo em que as diferentes esferas do cosmos interagem.³² Mesmo Platão, ainda que severamente crítico em relação às histórias das amas que não faziam justiça, segundo ele, à majestade divina, teve de recorrer a esse tipo de relato em alguns dos seus diálogos, provando, com isso, a porosidade de fronteiras entre dois tipos de discursos que nós, modernos, separamos com muito cuidado.³³

Após terem sido designadas como “fábulas” durante séculos, as tradições narrativas da antiguidade receberam o nome de “mitos” sob o impulso da erudição alemã do início do século XIX, que levou a tomá-las a sério.³⁴ Diversas interpretações desses relatos foram oferecidas pelas diferentes ciências humanas (linguística, psicologia, sociologia, antropologia...) desde então instaladas nos quadros universitários. Sem entrar nos detalhes de uma historiografia bem conhecida, digamos que as tradições narrativas que apresentam deuses e heróis, convencionalmente designadas pelo termo de “mitos”, também são maneiras de exprimir a complexidade do mundo e das sociedades em que habitam. Mesmo que esses relatos nos tenham chegado sob uma forma geralmente fragmentada e extraídos dos seus contextos de enunciação, sua compreensão passa por uma reflexão em profundidade sobre esses contextos – o que Claude Calame chama justamente a “pragmática” dos mitos.³⁵ Grande parte de tais contextos era a realização de rituais – sem que seja necessário subordinar o mito ao rito, ou o inverso – mas também a sociabilidade em sentido amplo.³⁶

O mito assim entendido é uma forma de expressão fluida, adaptável em função do controle do auditório que o recebe. Pois, assim como o politeísmo não é um sistema plural caótico, os mitos não são produções totalmente à mercê da inventividade daquele que os enuncia. De igual modo, o valor de “verdade” desse tipo de relato não diz respeito a uma

³² Sobre esse ponto, ver PIRENNE-DELFORGE, V.; PIRONTI, G. “What is Ancient Greek Religion? Many vs. One”. In: EIDINOW, E.; KINDT, J. (org.) *The Oxford Handbook of Greek Ancient Religion*. 2015, p. 39-47.

³³ BRISSON, L. *Platon, les mots et les mythes*. Paris: Maspero, 1982, p. 144-151; *Introduction à la philosophie du mythe. 1. Sauver les mythes*. Paris: Vrin, [1996], 2005², p. 25-42.

³⁴ Sobre esse percurso, ver GRAF, F. *Greek Mythology. An Introduction*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, [original alemão de 1985], 1993.

³⁵ Ver seu último livro sobre a questão: *Qu'est-ce que la mythologie grecque?* Paris: Gallimard, 2015.

³⁶ Sobre mito e rito, ver VERSNEL, H. S. “What is Sauce for the Goose is Sauce for the Gander: Myth and Ritual, Old and New”. In: *Inconsistencies in Greek & Roman Religion 2. Transition & Reversal in Myth & Ritual*. Leiden: Brill, 1993, p. 15-88. Sobre a sociabilidade, ver BUXTON, R. *La Grèce de l'imaginaire. Les contextes de la mythologie*. Paris: La Découverte, [original inglês de 1994] 1996, p. 33-69.

verdade pretensamente absoluta. São o contexto de enunciação, os objetivos buscados pelo discurso e a autoridade do seu portador, que são os critérios de medida da adesão que se lhe pode manifestar.³⁷ Uma outra vez, a questão da *escolha* é fundamental, da mesma forma que a abertura generosa à criação e ao diálogo entre diversas versões de uma mesma história, o que é próprio do *agón*, dessa emulação de concursos, de *disputatio*, tão característico do mundo grego, o qual será discutido mais adiante no capítulo de Elsa Bouchard.

Vários críticos dessas tradições e de suas contradições surgiram desde a antiguidade. Pitágoras, diz-se, estigmatizava Homero e Hesíodo por seus discursos escandalosos sobre os deuses e afirmava tê-los visto punidos como grandes criminosos no Tártaro; as mesmas críticas se aplicavam aos relatos da tradição órfica.³⁸ Evocou-se acima a posição ambígua de Platão a esse propósito. Da mesma forma, os autores trágicos se interrogavam sobre os paradoxos da atitude dos deuses, enquanto os autores cômicos os ridicularizavam. Tomemos o exemplo de Zeus. Enquanto “pai dos deuses e dos homens”, ele é considerado como tendo engendrado numerosos ancestrais de grandes linhagens, o que entra na visão de mundo dos *áristoi*. Enquanto senhor do cosmos, ele se uniu a Têmis, a Justiça imanente, união que exprime seu status de garantidor da moral e da justiça.

As duas facetas são contraditórias aos nossos olhos, mas os gregos as consideravam distintamente em função do objetivo buscado. Quanto às querelas domésticas que abalam o casal formado por Zeus e Hera na epopeia, elas, sem dúvida, fizeram sorrir um auditório que podia se reconhecer na visão antropomórfica dos seus deuses, mas essa única interpretação não faz justiça à complexidade dos dados. As cóleras de Hera diante das infidelidades do seu esposo não se resumiam ao ciúme de uma esposa desprezada: as intervenções da deusa são constitutivas da soberania de Zeus. É a cumplicidade de Hera, também ela filha de Cronos, irmã, esposa e rainha, que permite assegurar a estabilidade do poder de Zeus ao vigiar detidamente o acesso às portas do Olimpo e ao conferir ao seu reino o dinamismo necessário para a sua perenidade.³⁹

³⁷ Cf. PIRENNE-DELFORGE, V. “Under which Conditions Did the Greeks ‘Believe’ in Their Myths? The Religious Criteria of Adherence”. In: WALDE, Chr.; DILL, U. (org.) *Antike Mythen. Medien, Transformationen, Konstruktionen*. Festschriften für Fritz Graf. Berlin: Walter de Gruyter, 2009, p. 38-54.

³⁸ Pitágoras *apud* Jerônimo de Rodes *apud* Diógenes Laércio, P 40 L.-M.; Órficos: Isócrates, *Busiris* [XI], 38-40.

³⁹ Sobre essas questões, ver PIRENNE-DELFORGE, V.; PIRONTI, G. *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*. Paris: Les Belles Lettres, 2016.

O milênio que viu florescer os cultos gregos deve nos levar igualmente a tomar a sério os relatos cuja vitalidade se estende sobre o mesmo lapso de tempo. Pois a crítica dos mitos, em muitos níveis, é inerente ao sistema e não conduziu ao seu desaparecimento antes que o cristianismo, pela transformação dos seus protagonistas em falsos deuses ou em demônios, abrisse a via à sua fossilização no registro da pura erudição ou da alegoria. A vitalidade e a plasticidade dos mitos, de um extremo ao outro da Antiguidade grega, contradizem todas as tentativas de considerar o “espírito grego” no caminho linear do progresso que o teria feito passar de um pensamento mítico a um pensamento lógico, do *mythos* ao *logos*.⁴⁰

REVELAÇÃO, RITUALISMO, TEOLOGIA(S), CRENÇA(S)

Em um texto inédito publicado postumamente em 2008, Jean Rudhardt escreveu que, “em níveis diversos, a religião [grega] cobre a totalidade da experiência humana”.⁴¹ O mestre de Genebra, falecido em 2003, e que nós temos como um dos mais finos analistas das representações gregas, havia consagrado um capítulo da obra que então estava em preparação à “religião vista como uma tradição”.⁴² Ele dava grande importância aos *nómoi*, *nómaia*, *nómima*, *nomizómena*, e outros *pátria*, tomando por guia os autores da época clássica. Os gregos designam assim a tradição e, portanto, as condutas e os usos a serem respeitados em todos os registros, os interditos, e aqueles em relação aos deuses e aos homens, no mundo grego ou nos povos estrangeiros, como na Trácia e na Pérsia. Mais os *nómoi* são antigos, mais eles são coercitivos. *Semnà kai hágia kai archaîa*,⁴³ os *nómima* são os garantidores tanto do equilíbrio cósmico quanto da vida social – portanto, também polí-

⁴⁰ Ver sobretudo BUXTON, R. (org.) *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1999. A relação dos filósofos pré-socráticos com os deuses não está menos sujeita à reavaliação: VESPERINI, P. “De Thalès à Anaxagore: les Ioniens à l’école des dieux”. *Kernos*, 30, 2017, p. 37-66. Como nos sublinha, generosamente, Jean-Michel Roessli, mesmo nas interpretações cristãs, os mitos greco-romanos não perdem a sua plasticidade. É ela própria que assegura a sua sobrevivência e sua exploração no discurso cristão. Todavia, nesse novo quadro, o estatuto dos protagonistas dos mitos mudou profundamente.

⁴¹ RUDHARDT, J. “Essai sur la religion grecque”. In: *Opera Inedita. Essai sur la religion grecque & Recherches sur les Hymnes orphiques*. Editados por Ph. Borgeaud e V. Pirenne-Delforge. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2008, p. 33-156, especialmente p. 68.

⁴² *Ibid.*, p. 49-68.

⁴³ [Demóstenes], *Contra Neera*, 78 (nada obstante o contexto jurídico que, nesse caso, tem a tendência de dilatar os *nómima* para demonizar a conduta de Neera). Cf. Hesíodo, fr. 322 M.-W.; Platão, *Leis*, 793 b.

tica – e eles podem ser concebidos como um dom dos deuses do qual a cidade é depositária.

Sem ser concebidas como os frutos de uma revelação historicamente determinada, certas tradições “helênicas” puderam ser vistas como presentes ancestrais concedidos às cidades pelos deuses.⁴⁴ Por isso, modificá-las é um interdito, e se o fazemos, é *a minima*. Os autores gregos são unânimes sobre o ponto, Isócrates, Lísias e Platão em primeiro lugar.⁴⁵ Outros indícios vão nesse sentido: a deusa Ísis, em certas aretalogias, é pintada como a dispensadora universal de todos os bens materiais, culturais, escatológicos. Longe de ser uma invenção helenística, essa concepção se situa na linha direta da tradição a mais antiga. Também Deméter revelou aos gregos os segredos do trigo e da agricultura, Dioniso aqueles do vinho, Atena lhes ensinou a astúcia e a técnica, Prometeu lhes confiou o fogo.

O tribunal ateniense do Areópago é a consequência, em Ésquilo, de um julgamento histórico para absolver Orestes... e o poeta mais admirado na evocação da fundação divina dos ritos (às vezes estranhos), nomeada como “arqueologia religiosa”, não é outro senão Eurípides, o poeta trágico do qual se pode fazer, segundo o ponto de vista adotado, um sofista, um espírito religioso ou um agnóstico, até mesmo um ateu.⁴⁶ A poesia, enfim, é o fruto de uma inspiração, como a dança e a música. Isso que nós chamamos cultura grega, no fim das contas, é um dom dos deuses. Alguns desses dons divinos são relegados às brumas dos tempos primordiais, mas seus efeitos se perpetuam no período histórico.

A noção de revelação não é, então, estranha à religião grega, mas não se trata de um texto revelado “uma vez por todas” e pretensamente encerrado. À semelhança de outros domínios onde o politeísmo revela sua pluralidade e sua fluidez, existem diversos canais, diversos lugares e ocasiões também tão diversas em que *uma* revelação divina – e não *a* revelação – é espontaneamente ofertada ou ritualmente construída. Licurgo de Esparta, na reelaboração demasiado tardia (e filosófica) da imagem original da sua cidade,

⁴⁴ Jean Rudhardt (“Essai sur la religion grecque”, 2008, p. 56-57) estabelece um laço com *némo*, que significa, em contexto teogônico, “distribuir”, “atribuir em partilha”, uma observação que joga com o sentido de um dom divino aos homens quando da distribuição primordial das *timai*.

⁴⁵ Isócrates, *Areopagítica*, 27-30; Lísias, *Contra Nicômaco* [XXX], 17-21; Platão, *Leis*, 738 b-d (ver *infra*). Em geral, o Platão das *Leis* é pouco citado nessa matéria, posto que ele defende precisamente as visões mais tradicionais.

⁴⁶ A nossos olhos, Eurípides representa, o melhor possível, o intelectual *que vive o politeísmo no interior* e se encontra confrontado (não no sentido trágico) com a verdade das vias de acesso ao divino. Ele pode seguir a tradição, criticá-la, declará-la sem solução, mas nos parece errado lhe fixar numa categoria precisa que será, forçosamente, anacrônica.

redige uma constituição completa e ideal que ele submete ao oráculo de Apolo, o qual, por sua vez, pela voz da Pítia, a declara perfeita. Além disso, a tradição que convocava a pítia para consagrar Sócrates no pináculo da sabedoria é qualquer coisa menos uma exceção, e menos ainda uma novidade platônica.⁴⁷ Essas historietas *post eventum* refletem, ao magnificá-la, a realidade prática das questões cívicas endereçadas aos oráculos: nas inscrições conservadas, a *pólis* coloca ao deus uma questão que diz respeito à tradição, e o oráculo, ele mesmo fervoroso defensor da piedade tradicional (a vontade divina), responde afirmativamente, o que quer dizer que ele ratifica um costume conforme àqueles que os deuses supostamente teriam avalizado na origem.⁴⁸

Após esse esclarecimento sobre a noção de “revelação”, que dizer da interiorização da prática, da “crença” e do ritualismo? De início, nós poderíamos dizer que a documentação grega, de qualquer tipo que seja, manifesta a importância da relação com o divino, tanto em seus aspectos os mais elementares da busca por um favor, quanto na apreensão a mais elaborada de uma relação de reciprocidade entre homens e deuses a propósito das noções de homenagem e beneficência, mesmo de *philía* recíproca.⁴⁹

A dimensão ritual que funda a reciprocidade entre homens e deuses é essencial no contexto grego.⁵⁰ No que concerne à eventual interiorização da prática ritual, os documentos se mostram muito delicados para julgar, o que torna impossível toda abordagem do tipo “êmico”. Somos por isso os autorizados a postular sua existência ou a negá-la? Como é frequente na leitura das culturas extintas, o risco de projetar nossas próprias categorias sobre os dados aos quais são elas inadaptáveis não é pequeno e disso nós denunciemos muitos exemplos. Jean-Pierre Vernant já havia destacado a dificuldade de falar de “religião

⁴⁷ Licurgo: Plutarco, *Vida de Licurgo*, 42 (cf. também *ibid.*, 6-7); Sócrates: Platão, *Apologia*, 21 a-c (23 a, 28 e-29 a, 30 a); Xenofonte, *Apologia*, 14 (ver FONTENROSE, J. *The Delphic Oracle*. Berkeley: University of California Press, 1978, Catalogue, H3). Enfim, a sabedoria de Pitágoras passava por ser de igual natureza àquela revelada nos santuários oraculares (Aristipo, 4 A 150 Giannantoni). As declarações de Aristes de Proconeso são confirmadas pela pítia (Heródoto, IV, 15, 3), Sócrates é dito divinador (Platão, *Fedro*, 242 c) e Píndaro é dito profeta (fr. 150 Maehler; ver também *Peãs*, VI, 51-56 Maehler: instruído pelas Musas, Píndaro canta a Delfos por Loxias). Ver também Platão, *Íon*, 533 c-536 b (os poetas passam por inspirados diretamente pelos deuses).

⁴⁸ BONNECHERE, P. “The Religious Management of the Polis: Oracles and Political Decision-Making”. In: BECK, H. (org.) *A Companion to Ancient Greek Government*. Malden: Wiley-Blackwell, 2013, p. 366-381.

⁴⁹ Sobre a *philía* dos homens em relação aos deuses, próxima daquela que as crianças têm em relação a seus pais, ver Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VIII, 1162 a 4-9.

⁵⁰ Sobre esse aspecto fundamental, ver sobretudo AZOULAY, V. *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2004; PARKER, R. “Pleasing Thighs: Reciprocity in Greek Religion”. In: GILL, Chr.; POSTLETHWAITE, N.; SEAFORD, R. (org.) *Reciprocity in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 105-125.

peçoal” no sentido, precisamente, de uma relação interiorizada com um deus no contexto grego.⁵¹

Mesmo reconhecendo os determinismos atuantes quando se mobiliza esse tipo de considerações, convém, no entanto, nuançar o “tudo ao ritual” que por muito tempo marcou a exploração das religiões antigas, conferindo aos atores um tipo de distância em relação aos gestos realizados, a famosa “frieza” do ritualismo.⁵² Estudos recentes, sobre as emoções, de uma parte, sobre a pureza e as purificações, de outra parte, têm permitido explorar os mecanismos afetivos na realização das práticas rituais em geral, e não mais somente no contexto dos cultos ditos de mistérios.⁵³

Assim, o debate está atualmente aberto a respeito da interiorização da pureza e dos valores morais que guiam a conduta, entre a interpretação que faz prevalecer uma evolução lenta e progressiva, e aquela que identifica os traços de uma exigência de “pureza interior” desde o período arcaico.⁵⁴ Mas lá onde os fiéis das religiões monoteístas reveladas são, de início, vistos como “crentes”, os gregos são, antes de tudo, os atores de uma postura coletivamente fundada pela tradição, a que concedem pleno crédito. Essa tradição – mais ou menos antiga conforme o caso – é constitutiva de uma série de representações que se poderia facilmente qualificar de “crenças” se a palavra não estivesse carregada de conotações inerentes a todo *credo*, cuja essência mesma está em oposição ao politeísmo. Nosso vocabulário, saturado de pressupostos dogmáticos estranhos ao pensamento grego, coloca um curioso dilema.

Ao falar de crenças na Grécia, arrisca-se, por anacronismo, a alterar a apreensão do politeísmo grego e toda a plasticidade que o caracteriza. Não falar disso leva a outro ex-

⁵¹ Cf. *supra*, nota 14.

⁵² Já contestado por VERNANT, J.-P. *Mythe et religion*, 1990, p. 30-40.

⁵³ CHANIOTIS, A. “Dynamics of Emotions and Dynamics of Rituals. Do Emotions Change Ritual Norms?” In: BROSIUS, Chr.; HÜSKEN, U. (org.) *Ritual Matters: Dynamic Dimension in Practice*. London: Routledge, 2010, p. 208-233; CHANIOTIS, A. “Emotional Community through Ritual: Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World”. In: CHANIOTIS, A. (org.) *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011, p. 263-290; CHANIOTIS, A. (org.) *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2012; BORGEAUD, Ph. *Exercices d’histoire des religions. Comparaison, rites, mythes et émotions*. Textes réunis par D. Barbu et Ph. Matthey. Leiden: Brill, 2016, p. 226-253; PETROVIC, A.; PETROVIC, I. *Inner Purity & Pollution in Greek Religion*. vol. I: *Early Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2016; vol. II, Oxford (em preparação, sobre esses conceitos nos regimentos religiosos).

⁵⁴ PARKER, R. *Miasma: Purity and Pollution in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 322-327; CHANIOTIS, A. “Greek Ritual Purity: From Automatism to Moral Distinctions”. In: RÖSCH, P.; SIMON, U. (org.) *How Purity is Made*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012, p. 123-139; PETROVIC, A.; PETROVIC, I. *Inner Purity & Pollution in Greek Religion*, 2016.

cesso que consiste em recusar aos gregos toda a interiorização da prática religiosa, ou seja, a afirmar “que eles não acreditavam em seus deuses”.⁵⁵ Do mesmo modo, o uso do termo “teologia” não coloca nenhum problema se ele é entendido em seu sentido mais literal de “discurso sobre o Divino ou sobre os deuses”. As representações que os gregos desenvolveram, tanto nos relatos quanto nos hinos ou na ritualística mesma dos gestos de culto são igualmente “teologias”. Mas do singular determinado (*a* teologia) ao plural indeterminado (teologias), delineia-se toda a distância que se destaca entre “o discurso racional sobre a fé” das tradições monoteístas (para ser breve) e os matizes das representações no meio politeísta. A multiplicação de pontos de vista é um modo cumulativo e não dogmático de dar conta da complexidade do mundo em suas relações com a esfera supra-humana.⁵⁶

A RELIGIÃO E A CIDADE, A RELIGIÃO NA CIDADE⁵⁷

Muitas leis atenienses gravadas em pedra se iniciam com uma invocação aos deuses, *theoí*, e à boa fortuna, *agathé týche*, mas esse apelo, frequentemente gravado em grandes caracteres, geralmente é negligenciado pela história institucional, política ou jurídica. As *Leis* de Platão se iniciam, contudo, com a constatação de que os *nómoi* são estabelecidos por um Deus,⁵⁸ e um regulamento relativo à pureza em Lindos ainda diz, muito explicitamente, por volta de 200-230 d.C.: ἀπὸ τῶν παρανόμων οὐδέποτε καθαρὸς (“coisas realizadas de encontro às leis: não se é nunca puro”).⁵⁹

⁵⁵ Para parafrasear o título do artigo de GIORDANO, M. “As Socrates Shows, the Athenians Did Not Believe in Gods”. *Numen*, 52, 2005, p. 325-355, severamente criticado por VERSNEL, H. S. *Coping with the Gods*. 2011, p. 539-559.

⁵⁶ Um belo exemplo é dado pelas *Questões gregas* ou *Questões romanas*, de Plutarco, em que cada pergunta dá lugar a uma sucessão de possibilidades [de respostas] formuladas, como ainda de novas perguntas não excludentes umas das outras: SCHEID, J. “I. Rituels et exegeses: Les *Questions romaines* de Plutarque”. *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Séction des sciences religieuses*. 99, 1990-1991, p. 273-278. Ver ainda PRESCENDI, F. “Des étiologies pluridimensionnelles: sur les *Fastes* d'Ovide”. *Revue de l'histoire des religions*. 219, 2002, p. 142-159.

⁵⁷ Essa seção foi objeto de uma primeira aproximação em BONNECHERE, P. “The Religious Management of the *Polis*”. 2013, p. 366-381.

⁵⁸ *Leis*, 624 a-625 a, 738b-d, 828 a; também *República*, 427 b-c.

⁵⁹ *LSS* 91, l. 19. Para essas questões e a bibliografia, ver BONNECHERE, P. “Pureté, justice, piété et leurs contraires: l'apport des sources oraculaires”. In: CARBON, J.-M.; PEELS, S. (org.) *Purity and Purification in the Ancient Greek World. Texts, Rituals, and Norms*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2018, p. 49-91. Ver também BELAYCHE, N. “Les Dieux ‘nomothètes’: oracles et prescriptions religieuses à l'époque romaine impériale”. *Revue de l'histoire des religions*. 224, 2007, p. 171-191; ROSENBERGER, V. *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, p. 100-126; SUÁREZ DE LA TORRE, E. “Oracle et norme religieuse en Grèce ancienne”. In: BRULÉ, P. (org.) *La norme en matière religieuse en Grèce*

Em contexto grego, religião e política são coextensivas. Os magistrados atenienses sempre iniciam seu mandato com um juramento, um dos raros rituais religiosos, oral e relacional, que podiam obrigar um homem em relação aos deuses,⁶⁰ e que longe está de ser uma formalidade inocente, uma vez que a punição por perjúrio tem o seu desfecho com a aniquilação da linhagem, que está muito claramente prefigurada no simbolismo do sacrifício compromissório. Os mesmos magistrados terminam seu mandato com uma prestação de contas, como os sacerdotes, que provêm de famílias aristocráticas ou são eleitos por alguns como magistrados, geralmente por um ano, até mesmo tirados na sorte ou escolhidos após adjudicação.⁶¹ Quando das Targélias, a cidade recebe uma lustração geral, bodes expiatórios humanos, o que está relacionado com essa mesma vontade de Atenas de estar no controle dos assuntos relacionados ao sangue vertido⁶² – cujos processos têm lugar em um santuário – ou às impiedades maiores, tal como a mutilação dos Hermes em 415 a.C. Essas sujeiras catastróficas, suscetíveis de arruinar toda a cidade, são, então, catalogadas a título de *delitos públicos* graves, uma ideia que é encontrada desde quando Hesíodo mostra Zeus punindo a *pólis* complacente em relação aos causadores de tumultos. Reencontramos a ideia quase que intocada em uma questão pública posta ao oráculo de Dodona (sec. IV-III): “É por causa da *akarthartía* de alguém que o deus envia o mau tempo?”.⁶³

A estrita imbricação da legalidade e da pureza, e dos seus contrários, a ilegalidade e a impureza, é profunda desde a época clássica. Segundo Xenofonte, Licurgo, tendo recebido o sinal verde do oráculo para a sua constituição modelo, estabelece que “não era somente ilegal, mas também contrário aos costumes preconizados pelos deuses, desobede-

ancienne. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2009, p. 107-124.

⁶⁰ Já Hesíodo coloca “Opkoç entre os temíveis filhos da Noite, com as Moiras, as Queres e as outras potências funestas (*Teogonia*, 231; *Trabalhos e dias*, 219). Ver GRAF, F. “Eid”, *Thesaurus cultus et rituum antiquorum* (*ThesCRA*), III, 2005, p. 237-246; SOMMERSTEIN, A. H.; FLETCHER, J. (org.) *Horkos. The Oath in Greek Society*. Liverpool: Liverpool University Press, 2007; SOMMERSTEIN, A. H.; TORRANCE, I. C. (org.) *Oaths and Swearing in Ancient Greece*. Berlin – Boston: Walter de Gruyter, 2014. Também BLONDÉ, F.; MULLER, A.; MULLIEZ, D.; POPLIN, F. “Un rituel d’engagement à Thassos: archéologie et textes”. *Kernos*, 18, 2005, p. 476-479.

⁶¹ GEORGOUDI, S.; PIRENNE, V. “Personnel de culte: monde grec”. In: *Thesaurus cultus et rituum antiquorum* (*ThesCRA*), V, 2005, p. 1-65; CONNELLY, J. B. *Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press, 2007; STAVRIANOPOULOU, E. “Norms of Public Behaviour Towards Greek Priests”. In: BRULÉ, P. (org.) *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2008, p. 213-229.

⁶² Pelo menos desde o famoso “direito draconiano”.

⁶³ LHÔTE, É. *Les lamelles oraculaires de Dodone*. Genève: Librairie Droz, 2006; sobre ἀχαρτία, ver PARKER, R. *Miasma*, 1983, p. 214.

cer a leis consagradas pelo oráculo” (οὐ μόνον ἄνομον ἀλλὰ καὶ ἀνόσιον θεῖς τὸ πυθοχρήστοις νόμοις μὴ πείθεσθαι).⁶⁴ *Ánomos* rima, então, com *anhósios*,⁶⁵ que define todo comportamento descabido em relação a deuses e homens.

Em Atenas, as atividades religiosas externas à família são divididas em dois grandes polos: de um lado, a esfera pública, de outro, associações e grupos de sociabilidade “privados”, de numerosas atividades,⁶⁶ e sempre constituídos em torno de um culto comum. Essas estruturas “privadas” têm um papel capital na integração política e identitária à *pólis*, pois algumas intervêm em diferentes escalas nas estruturas “públicas”. Os *géné* são velhas famílias detentoras de privilégios religiosos, como o sacerdócio de certos cultos públicos: os Eumolpidas fornecem aos mistérios de Eleusis o hierofante, bem como o arauto, e os Céricas, o daduco.⁶⁷ O acesso dos homens jovens à cidadania, tanto quanto a legitimação dos casamentos legais, e dos filhos legítimos e futuros cidadãos, são um dever eminentemente político da fratria; um reagrupamento de muitas famílias em torno de um Zeus Fratrios e de uma Atena Fratria.⁶⁸ O culto aos mortos é de responsabilidade das famílias, mas numerosas leis restringem suas proporções e potenciais extrapolações. O Estado patrocina, em Atenas, a festa anual das *Genésia* e as cerimônias de recordação dos mortos em combate.⁶⁹ Certas associações de *thiasôtai* e de *orgeônes*, privadas, mas reconhecidas pela

⁶⁴ *Constituição dos lacedemônios*, 8, 5; também *Memoráveis*, IV, 4 (em IV, 4, 19, as leis não escritas são prescritas pelos deuses); ver também Platão, *Leis*, 632 d (cf. Políbio, I, 16.1) e 696 a. Ainda Élio Aristides, *Panatenaico*, XIII, 192.

⁶⁵ Ver CHANIOTIS, A. “Greek Ritual Purity”. 2012, p. 123-139; PETROVIC, A.; PETROVIC, I. *Inner Purity & Pollution*, vol. II (em preparação); PEELS, S. Hosios. *A Semantic Study of Greek Piety*. Leiden – Boston, 2016. Na epigrafia, esse laço é mais tardio (p. ex. Euromos: *SGOst* 1, 01.17.01, ca. 100 ap. J.-C.).

⁶⁶ ALESHIRE, S. B.; LAMBERT, S. D. “The Attic ‘Gene’ and the Athenian Religious Reform of 21 BC”. In: RICHARDSON, J. H.; SANTANGELO, F. (org.) *Priests and State in the Roman World*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011, p. 553-575; ARNAOUTOGLU, I. *Thusias heneka kai sounousias. Private Religious Associations in Hellenistic Athens*. Athens: Academy of Athens, 2003; JONES, N. F. *The Associations of Classical Athens: the Response to Democracy*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1999; LAMBERT, St. *The Phratries of Attica*. Ann Arbor, 1993.

⁶⁷ BLOK, J.; LAMBERT, S. “The Appointment of Priests in Attic ‘Gene’”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 169, 2009, p. 95-121 (também RASMUSSEN, A. H. “A Note on the Appointment of Priests in Attic ‘Gene’”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 176, 2011, p. 120-125); LAMBERT, S. “Two Documents of Attic ‘Gene’”. *Horos*, 14-16, 2000-2003, p. 77-82; LAMBERT, S. “IG II² 2345, *Thiasoi* of Herakles and the Salaminioi Again”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 125, 1999, p. 93-130.

⁶⁸ PARKER, R. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 9-78. Ver também: Zeus Fratrios Atena Fratria (Atenas, cf. Platon, *Eutidemo*, 302 d; *LSCG*, 19; *LSS* 10 [séc. V-IV a.C.]; Paiania, cf. *SEG*, 3, 121 [séc. IV a.C.]); Zeus Fratrios (Cós, séc. III a.C. *IG* XII 4, 1221; Górtina, séc. III a.C., cf. *IC*, IV, 174); Atenas (calendários cultural dos salaminianos, 362 a.C., cf. *SEG*, 21, 527; *CGRN* 84); e mesmo Poseidon Fratrios (associado a Apolo e a Zeus à Apollon et à Zeus Patroîos [!]), no juramento dos labiades (Delfos, *CID*, 1, 9 B).

⁶⁹ GEORGOUDI, S. “Commémoration et célébration des morts dans les cités grecques: les rites annuels”. In: GIGNOUX, Ph. (org.) *La commémoration*. Leuven – Paris: Peeters, 1998, p. 73-89.

cidade, agrupam os cidadãos e outros residentes em torno de uma divindade, por vezes estrangeira, como Bêndis.⁷⁰

A *pólis* – ou seus componentes como os demos na Ática – gerencia os santuários e sua manutenção, controla seus recursos, tanto privados quanto públicos, bem como suas finanças, e vela por frutificar o dinheiro dos deuses concedendo empréstimos, dos quais ela deve garantir o reembolso.⁷¹ Toda menor modificação dos *hierá*, ou ainda dos costumes, é de responsabilidade da assembleia do povo, assim como a introdução de novas divindades e, evidentemente, as (raras) acusações de impiedade. A ordem do dia de duas das quatro assembleias mensais de Atenas se inicia expressamente sob os cuidados dos deuses.⁷²

A *pólis* assume os rituais das divindades da cidade por intermédio dos seus magistrados “políticos”, sobretudo o *basileús*, assistido por especialistas: o ano ateniense da época clássica é pontuado por mais de 100 festas, modestas e esplendorosas. Elas permitem aos (futuros) cidadãos forjar ou afirmar sua consciência cívica pela experiência comum daquilo que concerne aos deuses.⁷³ Enfim, as principais festividades cívicas manifestam o papel e o poder de todos os grupos constitutivos da cidade em seu conjunto. Quando de algumas festas, a cidade convida a população para grandes sacrifícios, e conduz a distribuição de partes da carne entre os cidadãos, em uma comensalidade generalizada.⁷⁴ É uma forma, para a *pólis*, qualquer que seja o regime vigente, de mostrar a sua mais bela face e de exibir sua munificência, ao mesmo tempo conciliando as divindades protetoras, também elas ciosas de suas prerrogativas e atentas em relação aos *pátria*. Dessa comunicação,

⁷⁰ GARLAND, R. *Introducing New Gods: The Politics of Athenian Religion*. Ithaca: Cornell University Press, 1992, p. 111-114; PARKER, R. *On Greek Religion*, 2011, p. 273-277.

⁷¹ MIGEOTTE, L. “L’Apport des inscriptions à l’étude des finances publiques et sacrées des cités grecques”. In: MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Á. (org.) *Estudios de epigrafía griega*. La Laguna: Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2009, p. 251-260; MIGEOTTE, L. “L’Endettement des cités grecques dans l’antiquité”. In: ANDREAU, J.; BÉAUR, G.; GRENIER, J.-Y. (org.) *La Dette publique dans l’histoire*. Paris: Comité pour l’histoire économique et financière de la France, 2006, p. 115-128; MIGEOTTE, L. “Les Ressources financières des cités et des sanctuaires grecs: questions de terminologie et de classement”. *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes*, 82, 2008, p. 321-331.

⁷² Ésquines, *Contra Timarco* [I], 23. Cf. BRULÉ, P. “Hiéra et Hosia. Affaires divines et affaires humaines dans le travail législatif des assemblées”. In: JAILLARD, D.; NIHAN, Chr. (org.) *Writing Laws in Antiquity/L’Écriture du droit dans l’Antiquité*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017, p. 100-116.

⁷³ PARKER, R. *Polytheism and Society at Athens*, 2005, p. 155-383. Ver igualmente os artigos de Chaniotis citados na nota 52.

⁷⁴ SCHMITT-PANTEL, P. *La Cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*. Roma: École Française de Rome, 1992; ROSIVACH, V. *The System of Public Sacrifice in Fourth-Century Athens*. Atlanta (GA): Scholars Press, 1994.

os estrangeiros, metecos e os escravos podem ser, em níveis diversos, excluídos ou atores. As grandes festas, de origens variadas, por sua vez, formam como que um espelho que serve para posicionar a cidade face a outras *póleis*.

A política internacional não escapa ao religioso: o caso da *orgás* sagrada, em 352/1 a.C., ilustra bem a implicação do Estado nos problemas dos deuses, as interferências entre “público” e “privado”, e as relações interestatais.⁷⁵ Um desentendimento surge entre atenienses e megáricos, que teriam cultivado terras interditas em uma área pertencente a Eleusis. No procedimento estabelecido para reger a demarcação das terras, intervêm um colégio de quinze cidadãos, a alta administração pública (arcontes, estrategos, *boulé*, areópago), a organização religiosa específica (famílias eleusinas) e a administração local (peripolarcos, demarcos). O oráculo de Delfos, enfim, suprarregional, é consultado sobre a questão do cultivo dos terrenos consagrados. Nos tratados, as divindades de cada cidade são invocadas nos juramentos, por vezes prestados quando das festas cívicas. Nos santuários pan-helênicos que organizam os célebres concursos garantidos por uma trégua dos deuses, as cidades encarregam uma delegação oficial de realizar ritos exigidos em seu nome, e ali celebram suas vitórias, agonais ou militares, signos dos favores divinos.⁷⁶

A política interior e exterior não pode ser concebida sem mântica, tampouco a prática da guerra, que implica sacrifícios divinatórios antes de todo movimento das tropas, e a consideração de certos prodígios. Quando, em Esparta, um rei adia uma campanha militar após um raio acompanhar um sacrifício desfavorável, mede-se o respeito à advertência divina. Em Atenas, toda assembleia se inicia com sacrifício mântico, e no século II a.C. ainda, o *manteïon* de Delfos tem poder de decisão sobre a eleição de certos magistrados.⁷⁷ Essa ligação entre política e religião, naquilo que achamos o mais irracional, por um longo tempo tem posto problemas aos intérpretes modernos. Isso porque uma convicção difusa geralmente prevalece, mesmo que a neguemos, que tenta dissociar todo poder decisório da esfera religiosa, para mantê-la no estrito plano político.⁷⁸ Contudo, a divinação longe

⁷⁵ RHODES, P. J.; OSBORNE, R. *Greek Historical Inscriptions. 404-323 BC*. Oxford: Oxford University Press, 2003. Em último lugar, BONNECHERE, P. “Oracles et grande politique en Grèce ancienne. Le cas de l’orgas sacrée et de la consultation de Delphes en 352/351 avant J.-C.”. *Mètis*, 10, 2012, p. 263-288 e 11, 2013, p. 289-302.

⁷⁶ PARKER, R. *Polytheism and Society at Athens*, 2005, p. 78-88.

⁷⁷ Xenofonte, *Helênicas*, IV, 7, 7; IG II² 892, 954a, 955; GAUTHIER, Ph. “La Date de l’élection des magistrats athéniens et l’oracle de Delphes”, *Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1998, p. 63-75.

⁷⁸ Por exemplo, MARTIN, G. “The Gods in the Athenian Assembly”. In: EIDINOW, E.; KINDT, J.; OSBORNE, R.

está de ser marginal na vida dos Estados gregos, os cresmólogos influenciam as decisões, e mesmo os autores que evitam o maravilhoso, como Tucídides e Políbio, fazem alusão a ele diretamente, sem esquecer da miríade de oráculos gravados sobre pedra e chumbo.

Sendo assim, a única maneira de integrar o que aparece para os leitores modernos como tantas contradições é associar a manipulação da divinação pelos Estados e pelos políticos “racionalistas” à credulidade das “massas”.⁷⁹ Esse assujeitamento dos oráculos às potências dominantes, em qualquer forma que fosse, durante muito tempo permitiu que a maioria dos oráculos literários fossem considerados autênticos, a despeito de óbvios problemas de método histórico: por exemplo, a expedição à Sicília, para a qual Tucídides não cita nenhum oráculo, tornou-se famosa por três oráculos na época imperial, claramente adicionados no curso da tradição. Impregnados de maravilhas – a única batalha de Leuctra “teria sido anunciada” por uma quinzena de presságios –, esses oráculos, porém, apresentavam um contraste marcante com as prescrições banais (inclusive para as consultas das cidades) transmitidas pelas inscrições de Dodona, Didima, Claros, Delfos e muitos pequenos oráculos como o de Trofônio.⁸⁰ Afirmar que há manipulação sistemática é simplesmente projetar nossa própria incredulidade sobre os gregos e desconhecer, por exemplo, o profundo apego de quase todos os filósofos à mântica. Também é enganar-se sobre o significado da palavra “racionalismo”: se os deuses concordam em revelar alguns fragmentos de seus planos aos homens, é *racional* fazer-lhes perguntas. Para nós, que não acreditamos em todas essas divindades, o mesmo comportamento é *irracional*. É saudável lembrar, de vez em quando, que o estudo das religiões exige adotar um teísmo metodológico e um agnosticismo epistemológico.⁸¹

A implicação da *pólis* no culto e, assim sendo, na organização do contato com os deuses implica naturalmente uma conduta religiosa em consonância com o ideal cívico.

(org.) *Theologies of Ancient Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 299 (onde se apresenta os deuses “na periferia” da assembleia), de qualquer maneira, na esteira de NILSSON, M. P. *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece*. Lund: Gleerup, 1951, ou de PARKE, H. W.; WORMELL, D. E. W. *The Delphic Oracle*. vol. I-II. Oxford: Blackwell, 1956 (por exemplo II, p. 209-210).

⁷⁹ BONNECHERE, P. “Oracles and Greek Mentalities: The Mantic Confirmations of Mantic Revelations”. In: DIJKSTRA, J.; KROESEN, J.; KUIPER, Y. (org.) *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden: Brill, 2010, p. 115-133.

⁸⁰ Tucídides, II, 47; Pausânias, VIII, 11, 12 (Dodona); Plutarco, *Vida de Nícias*, 13, 1-4 (e *Sobre os oráculos da Pítia*, 403 B) (Delfes et Siwa). Voir TUPLIN, C. “The Leuctra Campaign: Some Outstanding Problems”. *Klio*, 69, 1987, p. 72-107.

⁸¹ WILLAIME, J.-P. “La Religion, un lien social articulé au don”. *La revue du MAUSS*, 22, 2003/2, p. 258.

Este ideal, assim como os mitos, a iconografia e o programa iconográfico que o sustenta, está sempre em evolução,⁸² de modo que a religião, essencialmente tradicionalista, não está completamente estática.⁸³ Dada a amplitude das redes internas e externas que formam pouco a pouco a religião no mundo grego, as cidades certamente não têm, propriamente falando, um monopólio sobre as comunicações ou o comércio com o divino: que dizer então das oferendas, orações, consultas oraculares, tradições narrativas, sacrifícios e práticas individuais, sem esquecer das práticas ditas “mágicas”? De fato, por intermédio da assembleia, dos magistrados e dos sacerdotes (que são eles próprios cidadãos), a *pólis* simplesmente assegura o respeito pelos *pátria*, que estabelecem o quadro geral dos comportamentos, tanto em nível comunitário quanto individual.

Que fique claro que a assembleia ateniense é uma emanção direta dos cidadãos, e não uma força política externa que os constrangeria. A *ekklesía*, depositária dos assuntos “sagrados”, regularmente se assegura junto aos seus membros de que o modo de governo não é contrário ao interesse dos deuses e da cidade.⁸⁴ Certamente, a assembleia popular é um lugar de influência, e nela as lutas políticas são acirradas entre os *áristoi*, as famílias sacerdotais, o conselho que prepara os casos, os demagogos; além de sicofantas, os cresmólogos e os adivinhos, etc., mas o religioso é parte integrante dessas relações de força.

Seria um erro grosseiro, portanto, considerar a religião da *pólis* como um conjunto dogmático de ritos e crenças que o Estado obrigava os cidadãos a respeitar. Primeiramente, neste Estado, que se nos é descrito como essencialmente político e centrado na política, a participação na vida política não era absolutamente obrigatória, já que uma assembleia habitual em Atenas, de 3000 a 6000 membros, representa no máximo uma fração bastante reduzida dos cidadãos admissíveis na *ekklesía*. Em contrapartida, a participação na vida religiosa se impunha por si mesma, sendo todo cidadão, *de facto*, ator dos valores

⁸² CALAME, Cl. *Thésée et l’imaginaire athénien*. Paris: La Découverte, 2018³; HÖLSCHER, T. “Images and Political Identity: the Case of Athens”. In: BOEDEKER, D.; RAAFLAUB, K. (org.) *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-Century Athens*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1998, p. 153-183.

⁸³ JAMESON, M. “Religion in the Athenian Democracy”. In: MORRIS, I.; RAAFLAUB, K. (org.) *Democracy 2500?*, Dubuque (Iowa), Kendall/Hunt Pub. Co., 1997, p. 171-195 (retomado em JAMESON, M. *Cults and Rites in Ancient Greece: Essays on Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 232-269); MIKALSON, J. *New Aspects of Religion in Ancient Athens: Honors, Authorities, Esthetics, and Society*. Leiden – Boston: Brill, 2016; PARKER, R. *On Greek Religion*, 2011, p. 40-63; RUDHARDT, J. “Essai sur la religion grecque”, 2008, p. 49-99.

⁸⁴ Ver BONNECHERE, P. “‘Gouverner en toute sécurité’. L’oracle de Dodone et l’*Athenaiôn Politeia*, 43, 4”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 89, 2014, p. 83-86.

“políticos” e “religiosos”, em função dos *pátria* que ele aprendeu a respeitar desde a infância. Todo ato coletivo era retribuído com uma benevolência divina aumentada, e cada membro da comunidade estava ciente disso. Tal era especialmente verdadeiro nas festas públicas, como as Dionisiacas atenienses, ocasião de concursos de tragédia e comédia que atraíam multidões. Mas não se poderia também orar em casa por um assunto que interessasse à cidade (imaginemos: as colheitas), ou sacrificar em uma associação privada? Tudo depende de como queremos preencher as lacunas na documentação. O que é certo é que nenhum dos edifícios destinados aos rituais religiosos poderia conter toda a população de Atenas, nem mesmo apenas os cidadãos e suas famílias próximas, ou ainda apenas a população civil da *ásty*: nem o teatro de Dioniso, nem a Acrópole, nem o grande *telestérion* de Elêusis (cuja área totalizava, no mínimo, 2500 metros quadrados).⁸⁵ Da mesma forma, o *pompeïon* no Cerâmico de Atenas, ponto de partida das procissões rumo à Acrópole ou a Elêusis, era, por volta de 400 a.C., um pátio de apenas 45 × 17 metros, flanqueado de pórticos.⁸⁶ O que nos faz refletir sobre o conceito e a escala da “religião da *pólis*”, assim como sobre as implicações englobantes e as intervenções invasivas que às vezes lhe foram atribuídas.⁸⁷

A recusa de se implicar na vida religiosa da *pólis* só se tornava problemática se fosse percebida como ímpia e provocativa, e se perigasse, ofendendo os deuses, atentar contra a segurança da cidade como um todo. Em si, podia-se dizer ou pensar qualquer coisa sobre os deuses e o Estado, desde que isso estivesse de acordo com o espírito da tradição e com as convenções sociais de sua enunciação: *a priori*, pode-se tudo dizer, mas não necessariamente em qualquer ocasião ou contexto. Os raros processos por impiedade, que na maioria dos casos poderiam ter sido inventados *post eventum*, podem ter sido resultados ou da piedade ferida de alguns gregos mais meticolosos e propensos a ver perigos por toda parte, ou ainda da cumplicidade involuntária do sistema judiciário ateniense, muito

⁸⁵ Contando três pessoas por metro quadrado, sem subtrair os espaços ocupados pelas colunas, a cena, os corredores, etc., o edifício acomodava 7500 pessoas, quando a Ática era povoada por 500 mil habitantes, mais ou menos, e quando os estrangeiros helenófonos eram igualmente admitidos.

⁸⁶ Ver KNELL, H. *Athen im 4. Jahrhundert v. Chr. Eine Stadt verändert ihr Gesicht. Archäologisch-kulturgeschichtliche Betrachtungen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, p. 47-54.

⁸⁷ O que é certo é que os qualificativos atuais para designar essa religião (cívica, no duplo sentido de “religião da cidade” e de “moral”): política, social, políade, estatal, oficial, pública ou patriótica, são embustes a serem evitados (BRULÉ, P. “Religion”. In: BRULÉ, P., DESCAT, R. [org.] *Le Monde grec aux temps classiques. 2. Le IV^e siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004, p. 420-435).

favorável à acusação, para encobrir mesquinhos negócios políticos sob a aparência de impiedade.⁸⁸ Mas em um sistema politeísta tão aberto, e em um modo de pensamento em que a representação do divino é geralmente expressa com bastante liberdade, nenhum controle centralizado teria sido possível, nem imaginável, nem crível.

Um caso de espécie interessante é fornecido pelos grupos ditos pitagóricos e órficos, frequentemente apresentados pelos especialistas em religião grega como marginais, ou mesmo desviantes, se não anticívicos, mesmo se esses qualificativos não pareçam ser de grande ajuda para entender como o mundo grego os considerava. Eles nunca foram perturbados, exceto por uma perseguição aos pitagóricos da Magna Grécia cujas razões são desconhecidas. Na verdade, a interpretação “desviante” que é dada vem principalmente de uma diatribe de Platão (que, lembremos, desconfia do próprio Homero), anunciada em Eurípides, mas o essencial de suas crenças de fato deriva do fundo grego tradicional.⁸⁹ Certamente, eles parecem ser hostis ao sacrifício sangrento, mas alguns filósofos também o são, como Teofrasto, e ninguém nunca o tratou como desviante. Além disso, o supersticioso dos *Caracteres* (16) do mesmo Teofrasto, em seu zelo intempestivo por respeitar os *pátria*, renova, *todos os meses*, sua iniciação nos mistérios órficos: longe de ser um cidadão falto de civismo, ele ilustra ao contrário, e perfeitamente, a variedade potencial de comportamentos religiosos, na encruzilhada das inúmeras vias politeístas que destacamos anteriormente.

CRISE DA CIDADE, DECLÍNIO DA RELIGIÃO DA *PÓLIS* E ASCENSÃO DO INDIVIDUALISMO HELENÍSTICO: DO QUE SE FALA?

Adotando um ponto de vista diacrônico sobre a religião grega, numerosos estudos no século XX situaram na transição entre o período clássico e o período helenístico o deslocamento de uma religião inteiramente centrada na cidade e no coletivo para uma religião mais baseada em iniciativas individuais e caracterizada por uma perda de confiança nos

⁸⁸ Em geral, ver TODD, S. C. *The Shape of Athenian Law*. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 307-315. Também, por exemplo, LENFANT, D. “Protagoras et son procès d’impiété: peut-on soutenir une thèse et son contraire?” *Ktèma*, 27, 2002, p. 135-154; RUDHARDT, J. “La définition du délit d’impiété d’après la législation attique”, *Museum Helveticum*, 17, 1960, p. 87-105.

⁸⁹ Ver, por exemplo, EDMONDS III, R. *Redefining Ancient Orphism: a Study in Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. Certamente polêmica, a obra tem o grande mérito de recolocar em questão o paradigma da “exceção órfica”, muito frequentemente tido como uma verdade intangível.

deuses tradicionais em favor de deuses “novos”. Estes últimos podiam ser figuras de cura, como Asclépio, “personificações” como *Homónoia*, a Concórdia, *Týche*, o Destino, ou ainda divindades ditas “orientais”, como Ísis ou a Deusa síria. Que uma cidade desta época, além disso, venha a ampliar, ou mesmo reformar suas festas políades, tal se explica imediatamente, não pela piedade, mas pelo conservadorismo religioso que tenta contrabalançar novas tendências.⁹⁰

A despeito dos contornos simplificados pelos quais a esboçamos, tal apresentação dá o tom do quadro interpretativo que foi aplicado por muito tempo à religião desses dois períodos cronológicos (aliás, definidos de forma muito arbitrária). Porém, essa leitura é fundamentada na ideia discutível de que a religião grega da época clássica era totalmente cívica, sem espaço para iniciativas individuais. Trata-se de uma visão esclerosada e sem nuances do que Christiane Sourvinou-Inwood chamou de *polis-religion*, na qual as iniciativas individuais eram levadas efetivamente em conta.⁹¹ Certamente, o pano de fundo comunitário é essencial para compreender o sistema religioso das cidades clássicas, mas a “religião da *pólis*” não tem nada de particularmente diretiva, seguindo uma tradição consolidada e secular, em relação a qual as instituições da cidade nada mais fazem do que assegurar um quadro a fim de evitar derivas potenciais, com medidas de coerção limitadas. A religiosidade “privada”, individual, é simplesmente a outra face da mesma moeda, com todos os rituais da vida cotidiana, como Hesíodo já mencionava em *Os Trabalhos e os Dias*.

⁹⁰ Bom estado da questão em DESHOURS, N. *L'Été indien de la religion grecque. Études sur les cultes civiques dans le monde égéen à l'époque hellénistique tardive*. Bordeaux: Ausonius, 2011, p. 13-25. Para a aproximação tradicional, ver, por exemplo, FESTUGIÈRE, A.-J. “Le Fait religieux à l'époque hellénistique”. In: *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, Vrin, [1945], 1972, p. 114-128, ou Martin P. Nilsson, que insistia sobre o declínio maximal do período helenístico, com suas terríveis “orgias” do culto dedicado aos indivíduos (*Geschichte der griechischen Religion*, vol. II², München, C. H. Beck, 1961, p. 153). A monografia de PAUL, S. *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2013, essencialmente fundada sobre uma documentação helenística, atesta quanto a vida religiosa da *pólis* é ainda viva nesses períodos tidos como de declínio (cf. p. 371-373).

⁹¹ SOURVINO-INWOOD, Chr. “What Is Polis Religion?” In: BUXTON, R. (org.) *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, [1988], 2000, p. 13-37, seguido de SOURVINO-INWOOD, Chr. “Further aspects of polis religion”, *ibidem*, p. 38-55. O debate está longe de ser concluído: ALESHIRE, S. B. “Towards a Definition of ‘State Cult’ for Ancient Athens”. In: HÄGG, R. (org.) *Ancient Greek Cult Practice from Epigraphical Evidence*. Stockholm: Åströms Förlag, 1994, p. 9-16; BREMMER, J. “Manteis, Magic, Mystery Cults, and Mythography: Messy Margins of Polis Religion?” *Kernos*, 23, 2010, p. 13-35; BURKERT, W. “Greek Poleis and Civic Cults. Some Further Thoughts”. In: HANSEN, M. H.; RAAFLAUB, K. (org.) *Studies in the Ancient Greek Polis*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995, p. 201-210; GARLAND, R. “Religious Authority in Archaic and Classical Athens”. *The Annual of the British School in Athens*, 79, 1984, p. 75-123; KINDT, J. “Polis Religion. A Critical Appreciation”. *Kernos*, 22, 2009, p. 9-34; OSBORNE, R. “The Religious Contexts of Ancient Political Thought”. In: BALOT, R. K. (org.) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Malden: Wiley-Blackwell, 2009, p. 118-130; PARKER, R. *On Greek Religion*, 2011, p. 40-63.

No entanto, se é necessário matizar a visão de uma “religião da *pólis*” exclusivamente pública e comunitária, é preciso se precaver para não confundir as iniciativas individuais documentadas em centenas de fontes com qualquer tipo de “religião pessoal” mencionada anteriormente. Mesmo as práticas chamadas de “mágicas” não podem ser incluídas nessa categoria de “religião pessoal”, na medida que, dependendo dos encantamentos, por exemplo, conforme forem proferidos a título individual ou coletivo, a qualificação da prática pelos antigos poderá variar. O pano de fundo permanece amplamente compartilhado por todos os atores em todos os níveis da prática.

Sem querer, nem poder, nos dedicarmos a estatísticas, a religião dita “privada”, “vivida”, desempenhava um papel essencial na vida das pessoas, mesmo que as fontes antigas – historiadores, antiquários, filósofos, e fontes figurativas – que informam sobre os *hierá*, na maioria das vezes indiretamente, privilegiem antes de mais nada seus aspectos públicos. A título de exemplo, antes da publicação das novas lâminas de Dodona em 2013, permanecíamos convencidos, com base principalmente em fontes literárias, de que os oráculos tinham um papel político e público em 90%. Hoje, graças à publicação de novos textos epigráficos, essa proporção se inverteu totalmente, com 98-99% de questões privadas para 1-2% de questões públicas (no sentido muito amplo e sem que nenhuma delas diga respeito à guerra), e isso com uma constância admirável desde as primeiras lâminas preservadas no final do século VI até o período helenístico.⁹² Não cometeremos o erro de aplicar a mesma proporção à vida religiosa cotidiana, já que o ritmo das festas públicas é quase extenuante, mas esta notável amostra de cerca de 1500 textos agora disponíveis relativizou consideravelmente as coisas.

A visão quase “coletivista” da *pólis* e de seu sistema religioso é igualmente tributária da ideia, cedo formada no imaginário científico ocidental, do apogeu da Grécia “do milagre” sob Péricles, e de seu correlato imediato, o declínio inexorável que se segue após a morte do grande homem em 429 a.C. Reduzir os oito séculos de história grega à pentékon-

⁹² DAKARIS, S.; VOKOTOPOULOU, I.; CHRISTIDIS, A.-F. *Τα χρηστηρια ελασματα της Δωδωνής των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη*. Athènes, 2013. Para as estatísticas preliminares, ver DUVAL, N. *La divination par les sorts dans le monde oriental méditerranéen du IIe au VIe siècle après J.-C.: étude comparative des sortes Homériques, sortes Astrampsychi et tables d'astragalomancie en Asie mineure*. PhD Université de Montréal, 2016, p. 145-172 (<https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/16019>, site consultado em 16 de outubro de 2017) e BONNECHERE, P. “Oracles and Politics in Ancient Greece, in regard to the New Lamellae of Dodona: A Needed Palinode”. In: SOUEREFF, K. (org.) *Dodona, the Oracle of Sounds*. Acts of the Conference Held in the Acropolis Museum, September 18th, 2016 (em impressão).

taétia equivale a uma estranha miopia, e mais ainda quando se quer reduzir toda a Grécia a Atenas, à sua democracia e à sua evolução específica. Do lado dos primórdios da cidade, se considerarmos o aparato de poder centralizado ainda muito restrito na época arcaica, e o poder das famílias que apenas Clístenes, ele próprio um *áristos*, começa a conter pouco antes de 500 a.C., a janela cronológica para o surgimento de uma nova religiosidade inteiramente centrada na *pólis* seria extremamente limitada: do fortalecimento da democracia (cerca de 490-480 a.C.) até a época de Péricles. Tanto mais que a religião cívica, segundo essa mesma perspectiva, sofreria vários ataques a partir de 440 a.C.

O primeiro golpe teria sido desferido pelos sofistas de Atenas, muitos dos quais, aliás, não eram atenienses, ou seja, foram formados no espírito crítico em todo o resto do mundo grego – uma constatação que arruína, se é que ainda era necessário, a redução da Grécia à Atenas.⁹³ O segundo golpe de aríete seria a Guerra do Peloponeso, da qual Alcibíades, o aluno dos sofistas, seria o modelo de *hýbris* e de individualismo. A derrota e suas consequências, sem falar na epidemia de “peste”, deixam “a Grécia” em um estranho mal-estar que teria causado a perda de confiança nos deuses tradicionais, culminando no julgamento de Sócrates. A partir daí, a religião cívica entra em um longo período de *sursis*, muito longo na verdade, mais de meio século de estiolamento e de gangrena, até periclitar, ao mesmo tempo que o sistema político do qual era solidária, a *pólis* livre, em 338 a.C. ou em 323, com a morte de Alexandre.⁹⁴

Como observou judiciosamente Pierre Brulé,⁹⁵ se a religião ateniense se estiola após a derrota, como explicar que a religião cívica dos espartanos, de seus aliados e, finalmente, de toda a Grécia unida contra Atenas, não saia fortalecida na vitória? Como dar conta do fato de que a religião da *pólis*, do século V, entre em crise já em 440 a.C.? E como

⁹³ Por exemplo, BURKERT, W. *La Religion grecque*, 2011, p. 409-416: “La Crise: sophistes et athées”; GARLAND, R. *Religion and the Greeks*. London: Bristol Classical Press, 1994, p. 97-102. Certas opiniões são mais nuançadas: PARKER, R. *Athenian Religion*, 1996, p. 199-217 (cap. 10: “The Trial of Socrates: And a Religious Crisis?”) ; PRADEAU, J.-F. (org.) *Les Sophistes*, vol. I-II. Paris: GF-Flammarion, 2009, p. 7-36, ou BRISSON, L. “Les Sophistes”. In: CANTO-SPERBER, M. (org.) *Philosophie grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 19982, p. 89-120.

⁹⁴ *A Religião grega* de Burkert [edições em alemão, 1977 e 2011²] não vai além de Platão e Filipe de Oponte: isso não é uma crítica, mas tal significa que os estudos se fixam, o mais das vezes, em 300 a.C. Apogeu e declínio centrados sobre Péricles: por exemplo LÉVÊQUE, P. “Religion et culture”. In: BRIANT, P.; LEVÊQUE, P. *et al.* (org.) *Le Monde grec aux temps classiques*. v. I: Le V^e siècle. Paris: Presses Universitaires de France, 1995, p. 377-383.

⁹⁵ Sua soberba síntese sobre a religião na época clássica, assinalada sobretudo pelas dificuldades metodológicas que evoca, tem passado despercebida, posto que incluída em uma síntese geral sobre o IV século grego (“Religion”, 2004).

justificar que a maioria dos documentos que permitem traçar essa religião da cidade datem do século IV e do início da era helenística, num momento em que ela é reputada como moribunda?⁹⁶ Como, poderíamos acrescentar, pôr entre parênteses os Pré-socráticos, já que eles há muito fizeram considerações críticas à representação dos deuses, de modo que os cristãos só precisaram reaproveitá-las (embora descontextualizadas) em sua argumentação apologética? Como, enfim, explicar, numa época pretensamente individualista, a verdadeira proliferação de *associações* religiosas? A crítica e a variação de pontos de vista, lembremos, são inerentes ao politeísmo, mas nunca são suficientes para minar seu princípio, como seriam em um sistema fechado em si mesmo. O politeísmo é variação.

Nesta perspectiva de uma evolução dramática da religião grega, o problema da teodiceia corre o risco de ser tratado de forma simplista. Se se pretende que, em determinado momento, os Gregos teriam perdido a confiança em seus deuses e teriam importado novos, que problema esse tipo de iniciativa teria resolvido? Esses novos deuses, mesmo se nos fosse de agrado pensá-los mais gentis, mais atenciosos, mais próximos, enfrentam o mesmo problema do mal que atinge tanto os bons quanto os maus.

Por um lado, é forçoso constatar que os panteões, a partir do final do século IV, não experimentaram decadência nem importação massiva de novos deuses ou de novos rituais em comparação com o século V. Nota-se apenas certas evoluções – frequentemente endossadas por um oráculo –, mas nada que não siga a evolução de uma tradição sempre aberta. Por outro lado, quando se acredita que os deuses existem e interagem com os homens, a melhor maneira de explicar uma catástrofe é buscar a causa em uma punição em grande escala, uma má conduta imperdoável, por exemplo, essa famosa “válvula de escape” hesiódica, sem dúvida herdada da noite dos tempos. Se a cidade de Héliké foi engolida por Poseidon sob o nível do mar em 373 a.C., é, entre outras etiologias apresentadas, porque seus habitantes haviam massacrado suplicantes no altar.⁹⁷ A teodiceia permanece um ponto cego em toda religião, que nenhum filósofo ou sofista jamais conseguiu resolver, exceto por raciocínios pouco consoladores, como os atrasos da justiça divina, igualmente

⁹⁶ “Religion”, p. 440-452.

⁹⁷ Eliano, *História dos animais*, XI, 17; ver também Diodoro, XV, 48-49; Pausânias, VII, 24, 5-7; 12; Estrabão, VIII, 7, 2.

injustos em seu princípio, já que o deus acaba por fazer os inocentes pagarem pelos culpados.⁹⁸

A leitura de uma “evolução” radical deve, portanto, ser combatida, pois ignora os mecanismos fundamentais de um sistema politeísta, por um lado, e, por outro lado, permanece associada à ideia de que a cidade grega teria morrido em Queroneia. Sem dúvida, o ideal cívico vai se modificar, mas, ao longo do século III, as cidades, desde sempre regidas por suas constituições ancestrais, esperaram recuperar sua plena liberdade. Tebas, destruída em 335 a.C., foi rapidamente reconstruída, mesmo que jamais tenha recuperado seu antigo esplendor. Atenas recobrou várias vezes uma liberdade parcial ou total, por exemplo, em sua luta contra Antígono Gônatas quando da guerra cremonidiana (entre 270 e 260 a.C.). A liberdade das cidades gregas continuou a ser prometida, com algum sucesso, por todas as potências que tentam impor-se na Grécia ou reduzir seus adversários, até mesmo Flamininus.

Esta liberdade “perdida”, aliás, não é nova na Grécia, na medida que, em épocas anteriores, muitas cidades também estavam sob a influência direta de grandes *póleis* ou *koiná* que exerciam sobre elas uma ascendência semelhante. Se uma nova sociedade cada vez mais marcada pelo evergetismo só se estabeleça na Grécia entre meados do século II a.C. e na época antonina, observa-se em todo o mundo grego, com base em uma rica documentação epigráfica, a manutenção bastante firme da tradição religiosa. Mas os cultos e rituais se adaptam às novas realidades: assim, vemos florescer, por exemplo, os *sotería*, essas festas relacionadas à salvação e seus defensores designados – os reis – ou a afirmação da vontade de aumentar a visibilidade pan-helênica, ou ainda a necessidade de reforçar sua identidade cívica.⁹⁹

⁹⁸ GAGNÉ, R. “La Catabase aérienne de Thespésios: le statut du récit”. In: BONNECHERE, P.; CURSARU, G. (org.) “*Katábasis* dans la tradition littéraire et religieuse de la Grèce ancienne”. *Les Études classiques*, 83, 2015, p. 313-323.

⁹⁹ Tais questões foram renovadas por GAUTHIER, Ph. “Les Cités hellénistiques: épigraphie et histoire des institutions et des régimes politiques”. In: *Actes du 8e congrès international d'épigraphie grecque et latine*. Atenas, 1982, vol. I, Atenas, 1984, p. 82-107, depois por HABICHT, Chr. *Athènes hellénistique*, trad. de M. Knoepfler-Buchet e D. Knoepfler, Paris, Les Belles Lettres, [original alemão, 1994], 2000, e MIKALSON, J. *Religion in Hellenistic Athens*. Berkeley: University of California Press, 1998 (mais recentemente, do mesmo autor: MIKALSON, J. “Greek Religion: Continuity and Change in the Hellenistic Period”. In: BUGH, G. R. [org.] *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 208-222). DESHOURES, N. *L'Été indien de la religion grecque*, 2011 (*passim*), tem demonstrado essa continuidade religiosa em evolução constante, não somente em Atenas, mas igualmente em todas as cidades do mundo grego que deixaram numerosos textos (seus quadros, p. 29-83, são esclarecedores). Ver também WIEMER,

A mudança fundamental, na época helenística, além da expansão direta do quadro cultural para além do Levante, é o surgimento de um nível superior de grande política internacional que reduz as cidades ao status de potências regionais e locais. Mas, com exceção das cidades rebeldes e submetidas que veem uma guarnição macedônia se impor sobre elas, as *póleis* frequentemente mantêm seu exército e às vezes sua frota militar para garantir sua segurança imediata, bem como todas as suas instituições e costumes, o que permite às mais poderosas manter seu papel anterior, exceto por suas prerrogativas militares soberanas: o rei muitas vezes está distante e tem outras preocupações.

Portanto, o individualismo não pode ser o fruto de uma espécie de bancarrota do sistema, já que a visão há muito tempo canônica desse sistema se mostra equivocada. De fato, os indivíduos estão bem presentes no palco da história desde a época arcaica: não conhecemos, por exemplo, os nomes dos filósofos, poetas e políticos dos séculos VI e V, ou mesmo dos fundadores de colônias em épocas antigas, ou ainda de alguns escultores, oleiros e pintores? Como poderia ser diferente em uma sociedade do *agón*? Na iconografia, a coletividade (mesmo mítica) enquanto tal, jamais é, por assim dizer, figurada, ao contrário dos heróis bem tipificados, sempre retratados em contextos perfeitamente individualizados.

Se certos traços individuais indiscutivelmente se encontram exacerbados na época helenística, eles sem dúvida estavam em parte presentes anteriormente, mas as fontes que os teriam mencionado desapareceram (um exemplo disso é Plínio, que a elas abundantemente recorreu), ou nunca foram escritas. Dado que dispomos das *Histórias* de Heródoto, conhecemos alguns nomes. Também foi feito muito caso sobre o culto aos soberanos, uma outra pretensa novidade radical; mas ao comparar brilhantemente o hino a Demétrio Poliórcete e *As Aves* de Aristófanes, uma peça datada do final do século V, Henk Versnel recentemente mostrou o quanto a divinização, certamente nova após a irrupção da monarquia macedônica, se inscrevia na tradição grega.¹⁰⁰

H.-U. "Hellenistic Cities. The End of Democracy?" In: BECK, H. *A Companion to the Ancient Greek Government*. Malden: Wiley-Blackwell, 2013, p. 54-69.

¹⁰⁰ VERSNEL, H. S. *Coping with the Gods*, 2011, p. 439-492. Ver também CHANIOTIS, A. "The Divinity of Hellenistic Rulers". In: ERSKINE, A. (org.) *A Companion to the Hellenistic World*. Malden, 2003, p. 431-445 e CANEVA, S. *From Alexander to the Theoi Adelphoi: Foundation and Legitimation of a Dynasty*. Leuven: Peeters, 2016, p. 25-28;113-121.

O que dizer agora das supostas influências orientais, essa resposta pronta diante de nossas ignorâncias, como no caso das ditas “religiões orientais” do final da Antiguidade que teriam preparado o cristianismo? Por muito tempo acreditou-se que, como outros cultos importados na época helenística, os mistérios haviam sido importados do Próximo Oriente. E que eles eram uma resposta à religião tradicional, demasiado ritualista na época clássica, incapaz de fazer vibrar nos corações dos gregos a fibra de uma “crença autêntica”.¹⁰¹ No entanto, os mistérios, hoje sabemos, não vieram do Oriente: eles floresciam na época arcaica, aí compreendidos em níveis muito locais, e faziam parte integrante do cenário da religião grega.¹⁰²

A contribuição “oriental” não pôde, portanto, trazer renovação, simplesmente porque a Grécia não precisava dela. A acolhida de certos cultos, como os da família isíaca, insere-se na evolução natural do politeísmo, sempre pronto a expandir seus horizontes divinos, a se adaptar à sociedade e ao mundo em evolução, e não apenas a partir do final do século V.¹⁰³ Com a ampliação direta dos limites geográficos, o mundo grego foi posto em contato imediato com uma plethora de novos cultos, mas muito poucos deles, no final das contas, se estabeleceram no oikoumeno mediterrâneo, e não sem passar por uma helenização prévia.

Para voltar brevemente às representações religiosas dos Gregos: os “cultos privados” são frequentemente apresentados como uma escapatória ao tédio da religião “oficial”, desprovida de dimensão afetiva, calorosa, emocional, escatológica e individual. Mas não reconheceríamos aí, em vez disso, além da influência de certo protestantismo liberal, o traço típico de um liberalismo, mais atual do que nunca, hostil ao Estado por essência esclerosado, frio, sufocante, ineficaz, mas muito favorável à “iniciativa privada” por essência inovadora e portadora de futuro?

Até agora, raciocinando por absurdo, o fio condutor seria o seguinte: para remediar uma falência que não ocorreu (e que teria consagrado um século de crise ou declínio após

¹⁰¹ Ver, entre outros, a introdução de CUMONT, F. *Les Religions orientales dans le paganisme romain*. Editado por C. Bonnet e F. Van Haepelen, Torino, Nino Aragno Editore, [1929], 2006. Também MOTTE, A.; PIRENNE, V. “Du bon usage de la notion de syncrétisme”. *Kernos*, 7, 1994, p. 11-27.

¹⁰² Ver a síntese de BURKERT, W. *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*. Paris: Les Belles Lettres, [original inglês, 1987], 2003. Sobre os mistérios e a ausência de uma categoria antiga a seu propósito, ver também BELAYCHE, N.; MASSA, F. (org.) “Les ‘mystères’: questionner une catégorie”. *Mètis*, 14, 2016, p. 5-132.

¹⁰³ Nós não temos nenhuma razão para crer que os cultos estrangeiros não foram introduzidos na Grécia histórica desde o início da época arcaica: acima de tudo, Meter e Pã não são exceções.

algumas décadas de sucesso), importamos do Oriente cultos que os pesquisadores não encontram mais em nenhum lugar, para incutir no homem sentimentos mais profundos, que até então teriam lhe faltado. E como afirmar que os Gregos do século V não conheciam emoção ou profundidade em seus pensamentos e comportamentos religiosos? Porque a queda do sistema cívico é a prova. O ciclo se fecha.

Contudo, em cada *pólis*, algumas grandes festas são a rememoração ritual de eventos míticos originais, uma *mímesis* em que se procura sentir o que as divindades haviam vivido outrora, uma *mímesis* que não se limita apenas à estrita observância de ritos. Essas festas podiam implicar abstinências, lutos, danças animadas ou polidas, atitudes que nos parecem estranhas (*aischrologia*, "obscenidades", etc.), e sempre uma forte tensão entre dois pontos focais, uma grande tristeza no início e uma grande alegria no final (desaparecimento/lamentação/apoteose, final feliz/trágico, epifania do deus): tal é, por exemplo, o cenário das Tesmofórias em Atenas (que confere um papel específico às mulheres no seio da religião "cívica", gerida pela *pólis*, portanto pelos homens), das Pianépsias/Oscoforias, das Antestérias, das Adônias, das Targélias ou, em Esparta, das *Kárneia*.¹⁰⁴

Em Elêusis, era necessário viver o terror de Deméter privada de Coré, jejuar com ela, sentir seu desespero, sair da prostração pelo riso e pela dança, para finalmente se regozijar com os reencontros finais. Walter Burkert sublinhou muito justamente que perdemos, irremediavelmente, todo o aspecto sensorial dessas celebrações.¹⁰⁵ Elas frequentemente começavam ao amanhecer e às vezes continuavam até a noite à luz de tochas, ao som de instrumentos como o *aulós* ou os *týmpana*, que pelo seu tom e vibrações sempre indicavam a presença divina. Elas eram preenchidas com os perfumes queimados, o brilho das cores e o tumulto do alvoroço, dos gritos, das lágrimas, do riso, do cansaço e do condicionamento interno, que podiam resultar em transe inopinados ou desejados, mesmo se seu número fosse, como em qualquer lugar, relativamente limitado: "Muitos são os portadores de tirso, raros são os Bacantes".¹⁰⁶

¹⁰⁴ Esse aspecto é bem posto em evidência por BURKERT, W. *Religion grecque*, 2011², p. 305-365, seguido por PARKER, R. *On Greek Religion*, 2011, p. 171-223.

¹⁰⁵ Sobre essas questões, ver o projeto *Synaesthesia. Expérience du divin et polysensorialité dans les mondes anciens*, dirigido por Adeline Grand-Clément na Universidade de Toulouse – Jean Jaurès (<https://synaesthes.hypotheses.org/>, consultado em 30 e outubro de 2017).

¹⁰⁶ Platão, *Fédon*, 69 c.

Essas festas, com sua dimensão vivida, são também um poderoso marcador socio-político: elas permitem a afirmação das elites nos quadros cívicos, a confirmação das instituições, a afirmação dos *pátria* e a participação de toda a sociedade nas celebrações religiosas (que poderiam ser marcadas por um relaxamento relativo das normas de comportamento, como mostram as peças de Menandro). A formação da juventude nas tradições locais, através dos cultos específicos para os jovens que estão se tornando adultos, é crucial, e muitas vezes acompanhada de rituais de rememoração bastante tristes e inquietantes, de acordo com mitos por vezes terríveis: é estranho que alguém se compraza a dizer ainda que o significado desses ritos se perdeu gradualmente... na época helenística; a celebração, até mesmo sob o império, dos ritos de *transição cívica* da comunidade não é um atavismo vazio de significado, e as etiologias que se perpetuam, intactas ou metamorfoseadas, mostram que a realidade da passagem para a idade adulta permanecia significativa, vibrante e tradicional (quando se pensa bem, isso não é uma evidência?).

As oposições entre "religião da *pólis*" e outras formas de religião, pretensamente "popular", "individual" ou "pessoal", parecem inadequadas: cada culto local com seu colorido próprio é suscetível, há longa data, de satisfazer as expectativas de qualquer grego em busca de comunicação com os deuses. Safo mantém, em sua poesia, uma relação muito íntima com Afrodite. Muitos aspectos "populares" se juntam aos enunciados filosóficos, como dizer, por exemplo, que a alma é um sopro. Como frequentemente acontece, a distinção entre diferentes tipos de comportamento religioso não leva em conta aquilo que eles extraem de um pano de fundo compartilhado, que diversas pessoas vão atualizar de maneira diferente, em função de sua sensibilidade, educação e, é claro, de um contexto dado.

Então é hora de rever uma série de grades de leitura que, sustentadas por tamanha quantidade de *a priori*, têm há muito tempo distorcido os dados ao aplicar-lhes interpretações inadequadas, e cuja força inercial se revela hoje como um obstáculo para uma compreensão mais precisa do politeísmo grego.

Recebida em 08/01/2025

Aprovada para publicação em 11/02/2025.