

## Religião e política na Grécia, das origens até a pólis aristocrática.

JOSÉ ANTONIO DABDAB TRABULSI  
Departamento de História  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais

A Pierre LÉVÊQUE

---

**RESUMO:** Os estudos sobre religião grega do grupo de Paris e a visão da política antiga oferecida por Finley têm dominado a cena dos estudos antigos nos últimos vinte anos. No Brasil, depois de longa demora, as traduções de Vernant e Detienne se multiplicam atualmente, o que é, evidentemente, excelente. Entretanto, o leitor brasileiro e sobretudo os estudantes universitários merecem saber que a visão desses autores não é a única e que, além disso, como toda visão, é passível de crítica. Em especial, os estudos ditos estruturalistas têm grande dificuldade em dar conta do *movimento* da religião grega enquanto história. Ora, uma outra visão não é apenas possível, como já existe. No prosseguimento da obra de Georges Dumézil, Pierre Lévêque e outros desenvolveram uma visão da religião grega antiga substancialmente diferente do modelo estruturalista. O meu objetivo aqui é portanto apresentar ao público brasileiro um pouco desta outra visão, mas de forma concreta, de conteúdo, e não sob uma forma de crítica metodológica (o que fiz em outro trabalho) ou de apresentação historiográfica. **PALAVRAS-CHAVE:** Grécia antiga, religião, política, história social.

---

A delimitação do tema e do período tem por objetivo analisar problemas um pouco esquecidos pelos estruturalistas, mais preocupados com as épocas arcaica e clássica. Como se trata de apresentar uma reflexão coletiva, preferi dar a forma de ensaio, sem notas, e remeter o leitor à bibliografia, no final, onde deixo de lado os livros mais conhecidos (e traduzidos) de Vernant et cia, para listar um pouco da contribuição alternativa, que poderíamos chamar, na falta de outro termo, interpretação *genética*.

## Das origens ao início do período arcaico

É hábito começar enquetes como a deste trabalho do início do período arcaico; hábito insustentável e anacrônico, na minha opinião. Com efeito, as escavações de Tróia e Micenas no século passado e, em meados do século XX, a decifração do Linear B dos tabletes micênicos revelaram a continuidade da civilização grega desde o segundo milênio a.C. Tomemos, pois, desde o início, a história das relações entre política e religião na Grécia.

## Os gregos antes da Grécia

Os gregos fazem parte de uma cultura bastante diversa da do Oriente e mesmo da do Mediterrâneo antigo. É nas estepes ao norte do Mar Negro que devemos buscar o ponto inicial da religião dos gregos, junto aos seus primos indo-europeus. Agricultura, pastoreio, metalurgia rudimentar do cobre, não há aqui nada de muito singular. É no domínio linguístico que se situa a novidade, pois os indo-europeus praticam uma língua flexionada que requer e ao mesmo desenvolve qualidades intelectuais muito diferentes das línguas aglutinantes de outros grupos.

Contrariamente ao que se passou no Oriente, a diferenciação social se dá aqui no interior de grupos limitados em benefício de sacerdotes que controlam as relações com o sobrenatural, de chefes militares que utilizam desde o IV milênio o carro puxado por cavalos. Essas duas camadas dirigentes dominam uma massa de agricultores-pastores, numa hierarquização social estrita. Ao mesmo tempo, vemos uma estrutura do mundo religioso dividida em três partes que explicaremos a seguir, estrutura que é um instrumento ideológico de hegemonia e consenso social. Não há como negar, portanto, ao menos na origem, uma correspondência entre a organização social e política e o mundo religioso dos indo-europeus.

A partir do núcleo central da estepe do sul da Rússia, por ondas sucessivas, os diversos povos indo-europeus ocupam vastíssimos territórios que vão da Europa do norte ao sub-contidente indiano, além da quase totalidade da Europa ocidental e mediterrânea, que é o que nos importa aqui, de tal maneira que com as raras exceções dos bascos, do Cáucaso e da Hungria, a totalidade das línguas européias do período histórico serão indo-européias.

É difícil explicar fenômenos de tão grande envergadura por meio de um único argumento, mas podemos sem receio afirmar que, pelo menos em parte, o dinamismo e a força de expansão dos indo-europeus deve-se à grande coesão social proporcionada pelo esquema ideológico-religioso das três funções.

No que se refere aos estudos indo-europeus, as pesquisas de linguística comparada, desde o século XIX, fizeram progressos marcantes, ampliando os nossos conhecimentos sobre a organização social e a cultura desses povos, salvo entretanto no domínio religioso. A razão principal é que são poucos os nomes de deuses comuns a várias das línguas indo-européias. Sabe-se que o nome para "deus", de uma raiz que significa "brilhar", é comum: grego Zeus, latim Júpiter,

sânscrito Dyauh, germânico Tyr; o que é importante, mas, no total, este tipo de aproximação é raro.

Diante do impasse linguístico, o linguista e historiador francês Georges Dumézil propôs, ao longo de sua vida intelectual (que durou a maior parte do século XX) um esquema dito "das três funções", inspirado num certo estruturalismo. Suas interpretações provocaram inúmeras polêmicas, mas, por diversas razões, que não posso desenvolver aqui, penso que nenhum dos seus críticos antigos e recentes (entre os quais destaco A. Momigliano, C. Guinzburg e C. Renfrew) conseguiu abalar o cerne do esquema dumeziliano.

Dumézil mostrou, pela análise dos diversos panteões, que em todos os povos indo-europeus há uma chave de classificação do mundo divino em três funções: a primeira é a função da soberania e do poder mágico-religioso; a segunda, a função da força, destacando-se aí a guerra; a terceira, finalmente, da fertilidade, da fecundidade, da riqueza, em resumo, da produção e da reprodução. A tripartição do mundo divino (os deuses de cada função têm "atributos" correspondentes às suas atividades) se encontra em ambientes tão diversos quanto Roma (Júpiter, Marte, Quirino) e os escandinavos (Odin, Thor, Freyr). O trifuncionalismo não é somente um esquema religioso, mas ao mesmo tempo uma maneira de interpretar o mundo e a sociedade, é um instrumento de controle ideológico sobre a realidade.

Em vários desses complexos religiosos o mesmo esquema se repete: conflitos opõem deuses das duas primeiras funções, o que põe em risco a ordem cósmica. É preciso então restaurar o equilíbrio 1+2, o que é conseguido *in extremis* e que garante a continuidade da supremacia 1+2 sobre 3. Dumézil mostrou que as aparentes incoerências das historietas mitológicas de fato escondem uma rígida organização que garante a supremacia, entre os primitivos indo-europeus, das duas primeiras funções sobre a terceira, portanto, da camada dos sacerdotes e guerreiros sobre os camponeses.

Uma vez constituída dessa forma, a tripartição funcional é um esquema que perdura de forma surpreendente em sociedades que não estão mais organizadas dessa maneira. Há quem afirme que a sua durabilidade é tão grande que a encontramos ainda na Europa carolíngia, base para a estruturação do sistema feudal, mas o ponto é polêmico. O que é certo é que, com o passar do tempo, a correspondência mundo humano-mundo divino tende a se afrouxar.

No fim do Neolítico, quando emerge uma sociedade de classes, o esquema trifuncional é uma construção magnífica, pois garante a supremacia dos sacerdotes, e do rei saído deste grupo (sânscrito *raja*, latim *rex*, celta *rix*, portanto origem comum indo-européia), ao lado do conselho dos nobres chefes da guerra, sobre os produtores, ao projetar no mundo sobrenatural a mesma hierarquia da sociedade humana. Esta solução trifuncional assegura a dominação da elite mas ao mesmo tempo integrando fortemente os deuses da terceira função. Contrariamente ao Oriente antigo, o poder se encontra aqui mais disperso, os grupos são menores e a participação de todos mais necessária.

Assim se colocavam entre os gregos, povos indo-europeus, as relações entre a religião e a organização socio-política, antes do momento em que esses grupos se destacam do núcleo comum e descem em direção à Península balcânica. Lá, encontrarão uma situação muito diferente.

## A Grécia antes dos gregos

Sem voltar ainda mais no tempo, uma região da Grécia apresenta, no II milênio a.C., uma brilhante civilização palaciana, no centro do mundo mediterrânico. Enquanto os gregos dominavam o continente, a partir de c. 1950 a.C., a grande ilha do sul escapava durante longos séculos aos invasores, talvez até 1500.

Aqui, as influências determinantes são as anatólicas, desde o Neolítico até o Bronze. No domínio religioso, as estruturas naturistas oriundas do Neolítico guardam a sua preponderância. Podemos observar em Creta o surgimento simultâneo das monarquias palacianas e de edifícios sagrados em pontos elevados, como o de Hamaizi.

A grande originalidade da Creta pré-aquéia, é a importância primordial da Grande-Mãe, representada junto a animais como a serpente e as feras selvagens, encarnação das forças vividas da natureza, junto a árvores ou colunas, ligada também a locais como o alto de montanhas ou as cavernas. Diante da importância dessa deusa, os deuses são figuras de segundo plano, o deus-touro ou o Senhor das feras. Abundam os demônios e os gênios, ligados a diversos animais, à fertilidade. Dentro da multiplicidade dos deuses encontramos alguns grupamentos, como o casal da Deusa e seu companheiro, a Deusa com o "divine-child", o grupamento das Duas Deusas. Às vezes há uma combinação que agrupa Mãe-criança e as Duas Deusas, compondo a "Santa família" neolítica.

As forças essenciais são portanto uma continuidade da religiosidade neolítica, as Grandes Deusas são as dispensadoras de fecundidade, fertilidade e vida eterna. Nesse contexto têm grande importância os temas do casamento sagrado como fonte de renovação do universo. A "Santa família" de tipo anatólico é muito diversa da família patriarcal dos indo-europeus.

Finalmente, no período minóico, os cultos funerários são muito importantes: desde o minóico antigo há *thóloi* ou túmulos redondos. As especulações sobre o além foram muito longe. Aliás, a própria noção grega dos Infernos é de origem minóica, pois sabemos que não há etimologia grega para os "Campos Elíseos". No além túmulo, os grandes do mundo continuam sendo honrados, tornam-se heróis (de *héros* (o senhor), masculino de Hera (nome feminino da importante deusa "A Senhora"))).

Também os mistérios têm quase que certamente uma origem cretense, apesar de não estarem formalmente atestados, uma vez que estão presentes nos tabletes micênicos mas são completamente estranhos à religiosidade dos indo-europeus.

## A Grécia e os gregos: um encontro criador

A descida dos migrantes gregos nos Bálcãs e seu estabelecimento definitivo na península quebra o quadro de homogeneidade entre o continente e Creta. Dentre as contribuições dos recém-chegados destaca-se a língua, que se vai impor rapidamente ao conjunto da região de tal forma que os primeiros documentos escritos no continente o serão em grego, língua dos conquistadores.

Do ponto de vista religioso há certamente uma diminuição da importância do além-túmulo, manifesta na diminuição da riqueza das sepulturas quando passamos do III ao II milênio. A religião indo-européia estava mais preocupada no estabelecimento de relações entre homens e deuses e na caução da ordem social. Por volta de 1750 observamos uma evolução que tende a reforçar a organização monárquica numa verdadeira reestruturação do sistema palaciano, evolução que transparece na importância renovada do material funerário, resultado de uma extração de excedente mais elevada.

Tudo isso eclode de maneira mais intensa no período do Bronze recente (1580-1100), com a instalação de monarquias burocráticas onde a escrita (adaptada da escrita cretense dita Linear A) surge como instrumento eficaz de controle da sociedade. Há aqui uma espécie de revanche dos pré-gregos, pois tanto a estrutura palaciana quanto o próprio nome que designa o rei (*wanax*) não são de origem grega.

É, portanto, nos quadros de um Estado que organiza a extração do excedente e que domina uma massa rural importante que podemos compreender a religião micênica. A religião faz agora parte do Estado. O rei assume papel central nas manifestações do culto, como encarnação da unidade da comunidade e mediador entre os homens e os deuses. Do testemunho dos tabletas pouco podemos retirar no que concerne à espiritualidade da religião micênica, mas muito podemos saber das relações entre religião e estrutura do Estado. As oferendas têm aqui dois objetivos: a parte que se destina ao "consumo do deus" tem por fim a manutenção da elite sacerdotal que apóia o *wanax* no seu papel de ocultador dos antagonismos sociais; o que é estocável (ouro, objetos de luxo) representa a forma de acumulação de riquezas provenientes da extração do excedente. Os santuários são praticamente um anexo do tesouro real.

Uma análise das menções religiosas nos tabletas micênicos dá um quadro dos principais deuses micênicos: Posêidon se impõe como o deus mais importante do panteão, mas vemos também Zeus, Ares, Dioniso, Hermes, Hera, Ártemis, Atena, Wanax. As Duas Rainhas, Potnia. No conjunto, os deuses se equilibram com as deusas, e há uma maioria de deuses não-gregos (cretenses) em relação aos gregos. Encontramos ainda os grupamentos deus/deusa com o mesmo nome (no masculino e no feminino), os grupamentos hierogâmicos (como Zeus e Hera), um grupamento de duas deusas. Os cultos heróicos são muito limitados.

Se fizermos uma comparação entre este panteão e o que encontramos mais tarde, a partir do período arcaico, constatamos ausências como a de Apolo e Afrodite; porém, o que impressiona é o inverso, uma grande continuidade. Mas o equilíbrio do panteão é bem diferente: Zeus assumirá o papel primordial de Posêidon; deuses importantes não sobreviverão senão como epítetos de outros, como Zagreus em relação a Dioniso.

Podemos, portanto, constatar na religião micênica um peso muito grande da antiga religião egéia, proveniente do Neolítico e das influências da Anatólia. É evidente que os conquistadores gregos também contribuíram neste sincretismo religioso. O nome da divindade, *théos* (sopro, espírito) é indo-europeu. Uma figura como Zeus (equivalente a *deus* indo-europeu = "luz do céu") é bastante significativa. Divindade tipicamente indo-européia até no seu nome, deus do raio, deus pai e rei, ele não deixa de assumir aspectos do "divine-child", deus criança, típico da religião pré-grega. A reunião dos dois aspectos tão distintos e mesmo contraditórios deve ter sido bastante útil e operatória, pois securizante para duas popu-

lações, grega e pré-grega. Bem mais tarde, as imagens de Zeus oscilarão ainda entre o grande macho barbudo e o adolescente delicado e imberbe.

Por vezes, o sincretismo guarda mais da personalidade das duas figuras divinas conservando dois nomes, como é o caso de Perséfone-Core.

Entretanto, nesse sincretismo entre a religião mediterrânica e a religião indo-européia, a Grécia representa uma enorme surpresa.

Como aconteceu em outras regiões, deveríamos esperar uma predominância da religião dos conquistadores, tanto mais que a estrutura trifuncional era fortemente integradora das correntes naturistas do Neolítico. A terceira função, da fecundidade/fertilidade, poderia acolher as divindades dos conquistados e integrá-las no conjunto trifuncional. Integração que ao mesmo tempo submetia esses deuses, e sobretudo deusas, às duas primeiras funções; mas que, ao mesmo tempo, representaria o reconhecimento e aceitação da religião dos vencidos.

Ora, não foi o que se passou na Grécia. Aqui, o substrato pré-helênico era tão importante que, como reconhecia já Georges Dumézil, houve uma verdadeira explosão da estrutura tripartida e uma nova síntese onde apenas fragmentos da religião indo-européia foram integrados ao novo sincretismo. É importante observar ainda que o mesmo aconteceu paralelamente no nível político, onde a monarquia despótica representa uma solução muito diferente do que seria um governo indo-europeu típico, baseado na realeza tribal menos complexa, menos estruturada e menos cerimonial que a estrutura palaciana adotada.

No que se refere à organização do culto, os tabletes nos informam a respeito de uma grande variedade de oferendas, com destaque para o incenso e os óleos típicos dos cultos orientais. Não temos conhecimento de sacrifícios e o touro, muito presente, guarda o valor mediterrânico tradicional de força reprodutora. Ficamos sabendo também da provável existência de mistérios, já que há a menção da "iniciação do *wanax*" e a arqueologia mostrou a continuidade direta entre a época micênica e o arcaísmo no santuário de Eleusis.

De forma global, podemos afirmar que, apesar da migração dos gregos, os sacerdotes, as liturgias e os santuários (domésticos, palacianos, mas também, a arqueologia mostrou recentemente, por vezes independentes da habitação humana) guardam uma analogia e uma homogeneidade bastante grandes com a vasta área cultural do Mediterrâneo Oriental. Um último exemplo da permanência das potências da fecundidade e da fertilidade é dada pela importância dos túmulos micênicos e pelo culto dos mortos. A própria palavra "herói" é cretense e chegou à Grécia arcaica pelo intermédio micênico, pois um tablete nos fala do "três vezes herói". Essas elaborações sobre o túmulo e o além (cultos heróicos) se coadunam perfeitamente com a estrutura política do mundo micênico, oferecendo às massas duramente exploradas uma esperança de sobrevivência para além da morte, ligada à terra; verdadeiro cimento para a unidade dessas comunidades rurais, esperança também para os reis que, mortos, transformam-se às vezes em heróis.

O sincretismo creto-micênico vai ser alterado no seguimento da destruição dos palácios. Várias hipóteses foram avançadas para explicar o fim do mundo micênico e não podemos aqui discuti-las em detalhe. Constato apenas que a tese mais antiga, ou seja, a das invasões dóricas, a mais criticada também, tem sido reabilitada em parte. Por uma razão muito simples: há uma grande coincidência cronológica (numa datação larga) entre a destruição dos palácios (c. 1200) e as migrações dóricas (século XII) e, por outro lado, basta uma rápida observação do mapa lingüístico da Grécia no I milênio, com os dórios ocupando a quase totalidade

do Peloponeso, para concluirmos que não é possível minimizar demais o fato dórico, como foi feito há algumas décadas.

A chegada dos dórios representa a última onda de chegada dos gregos à Grécia, mas o contacto foi preparado por um etapa intermediária em que, contemporaneamente à civilização micênica, os dórios estiveram estabelecidos ao norte da Península balcânica. Quando eles chegam, entretanto, possuem ainda uma forma de organização social tribal muito diferente da estrutura palaciana e uma experiência religiosa ainda livre das influências do sincretismo creto-micênico.

Abre-se então um período de vários séculos (1200-800) em que a escrita micênica desaparece junto com os palácios, a população regride antes de se recuperar num segundo momento, em que os contactos do mundo grego com outras regiões diminui. Não obstante, um mundo novo se prepara, em especial com a lenta difusão da metalurgia do ferro, enorme progresso técnico que vai elevar consideravelmente o nível das forças produtivas, prenúncio de uma nova prosperidade. A maior prova de que esta época não foi toda de regressão é a migração e ocupação da costa da Ásia Menor (a partir de 1050); uma sociedade em declínio não se expande, ao contrário.

No que se refere à religião da Idade Obscura, nossos conhecimentos são limitados pela ausência de textos e pela pobreza do material arqueológico. A destruição dos palácios eliminou um ponto preferencial onde a observação das continuidades religiosas poderia se dar; no caso de Atenas temos a certeza da continuidade do culto entre o período micênico e a época arcaica, mas por exemplo em Delfos, onde a continuidade de ocupação é certa, não sabemos se na época micênica os vestígios são religiosos ou não.

Mas o reconhecimento das continuidades e rupturas não deve ocultar o fato de que se trata agora de um equilíbrio religioso completamente modificado em relação ao mundo aqueu. Dois fatos novos se destacam: por um lado, o reforço da autoridade de Zeus, como resultado do novo influxo de população indo-européia que são os dórios; e, por outro lado, a chegada de deuses novos vindos da Ásia.

Zeus começa a assumir o papel preponderante no panteão, com a valorização de sua função social de rei dos deuses, seu culto assume proporções "internacionais" com os grandes santuários de Dodona e Olímpia. Sua função no mundo divino tinha paralelo no mundo humano com a emergência do poder do *basiléus* que, personagem secundário no mundo dos grandes palácios, é o beneficiário direto da fragmentação da soberania política em unidades menos importantes.

O reforço da posição dominante de Zeus e da trifuncionalidade em geral é acompanhada da introdução de deuses estrangeiros em posição subordinada, equivalente à terceira função indo-européia.

Assim como os principais santuários de Zeus, Dodona e Olímpia são etapas do caminho dos dórios rumo ao sul, os principais santuários dos novos deuses orientais, Apolo e Afrodite, em Delos e Chipre, mostram o caminho por onde eles chegaram à Grécia. São figuras novas, ausentes dos tabletes micênicos. Em Delos como em Delfos Apolo desaloja a Grande Mãe. Afrodite, que talvez seja uma forma grega da Astarte cipro-fenícia, deusa do desejo amoroso e da beleza, chegou à Grécia pela mediação dos aqueus de Chipre no extremo fim do período micênico.

A introdução dessas divindades orientais tão ligadas às forças profundas da terra (ctonianas) vem contrabalançar o reforço indo-europeu que notamos anteriormente. Aliás, embora as migrações dos dórios tenham tocado de forma direta apenas uma parte da Grécia, não notamos uma grande diferença, em matéria

religiosa, entre as cidades dórias e as outras, sem dúvida porque a catástrofe dos palácios micênicos tinha sido total e as conseqüências indiretas da chegada dos dórios muito importante. Mas, para sermos exatos, cumpre dizer que num ponto preciso há uma especificidade dória: é em lugares de ocupação dória como Creta e Esparta que encontraremos no período arcaico e clássico maior número de reminiscências trifuncionais, ainda que sob a forma de fragmentos, já que como estrutura o trifuncionalismo não sobreviveu em parte alguma da Grécia.

## A religião da cidade aristocrática

A chegada dos dórios e as recentes contribuições orientais trazem os elementos restantes do que será a paisagem política e religiosa da Grécia a partir de então. Mas o que se passa nos anos que vêm a transição entre os séculos IX e VIII é uma evolução nova e surpreendentemente rápida, que lançará as bases para os futuros séculos da história grega. O acontecimento decisivo aqui é sem dúvida o surgimento da *pólis* ou cidade-Estado, forma revolucionária de organização social que vem substituir a monarquia micênica e, depois, patriarcal. O próprio nome é carregado de sentido. *Pólis* vem de uma raiz indo-européia encontrada em outras línguas de mesma origem, sempre com o sentido de altura fortificada, cidadela. É só na Grécia do período arcaico que o sentido de *pólis* vai como que deslizar para um sentido mais geral de conjunto da cidadania. Isso só foi possível historicamente com o fim das monarquias centralizadas e burocráticas do período micênico. Agora, as planícies que circundam o centro cívico fazem parte integrante da comunidade, e não mais parte submetida. Um novo vocábulo, "acrópole", virá designar este lugar topográfico da colina que conserva evidentemente um grande prestígio, sobretudo religioso.

A principal novidade da *pólis* é que se trata de uma forma republicana e, portanto, colegiada, de governo, e não mais uma forma monárquica. O antigo rei não desaparece completamente: em alguns casos, como em Esparta (onde há mesmo dois reis) ele se integra numa estrutura mais vasta; em outros, a maioria, como em Atenas, ele passa a exercer as funções religiosas e é assimilado a um dos magistrados da cidade. Em geral, a nova forma de governo compreende três mecanismos básicos: os magistrados, o Conselho e a Assembléia. O sucesso da *pólis* é tão grande que aproximadamente três decênios depois do seu surgimento, quando começa a expansão colonial arcaica, vemos o modelo políade se implantar em toda parte nas margens do Mediterrâneo.

Se esse modelo políade, rompendo com o quadro monárquico, deixa abertas as portas do futuro, inclusive o caminho da democracia, é muito provável que num primeiro momento, para as camadas populares, ele tenha representado um recuo. Parece, com efeito, bastante claro que a *pólis* foi no início uma grande vitória dos nobres, que concentraram no seu círculo o que já podemos chamar sem anacronismo o poder político, despojando o *dêmos* da influência que ele podia esperar da sua relação com o rei.

Na nova estrutura de governo, os nobres monopolizaram completamente o exercício das magistraturas e a composição do Conselho, órgão que no início concentra todas as decisões importantes, em detrimento da Assembléia, onde têm assento todos os homens livres adultos, onde o *dêmos* é predominante numérica-

mente (demiurgos, que prestam diversos serviços à comunidade, pequenos proprietários agrícolas, *thétas* que alugam sua força de trabalho aos aristocratas).

O monopólio dos nobres encontra sua base concreta no controle da maior parte da terra, principal meio de produção. Mas isto não basta e sobretudo não se manteria sem o resto: o controle da justiça, por sua vez garantido pela supremacia religiosa, o grande prestígio proveniente da origem divina das suas linhagens familiares. Sem falar do seu papel na guerra.

A forma *políade* incorpora outras instâncias de organização social, vindas do fundo indo-europeu, família, genos, fratria, tribo, que constituem instrumentos eficazes de integração social. Ainda que a *pólis* não se explique como coroamento de uma estrutura piramidal a partir dessas "instâncias de base", como o queria a tese tão longamente predominante de Fustel de Coulanges, não podemos esquecer sua força integradora, que fazia com que todos os "cidadãos" tivessem o sentimento de participar e que garantia ao mesmo tempo seus privilégios em relação aos estrangeiros, aos dependentes e escravos.

Sobre esse acontecimento fundador na história grega, o aparecimento da cidade, a análise é delicada. Podemos entretanto assinalar como "elemento motor" da evolução o que o helenista francês Pierre Lévêque chamou de "a dinâmica do ferro". A passagem definitiva da Grécia do Bronze ao Ferro se deu no século IX, apesar da lenta introdução no novo metal desde o século XI. A generalização do ferro se dá em dois domínios: no militar, a adoção de armas mais eficazes reforça o poder dos guerreiros, a capacidade agressiva e defensiva da comunidade, uma militarização do grupo; no domínio agrícola, os instrumentos mais eficazes melhoraram o rendimento do trabalho e facilitam a transformação de florestas em campos, o que aumenta globalmente a capacidade de produção de alimentos. O crescimento demográfico é rápido, como mostram as necrópoles do período, a expansão colonial que se seguirá, e o surgimento de uma camada urbana mais numerosa.

Esse crescimento global, o restabelecimento de relações marítimas com o Oriente (Al-Mina, por exemplo), também com o Ocidente, renova e vai mesmo além da expansão micênica. Os beneficiários diretos são ainda aqui os nobres, que dispõem de um excedente para participar das trocas longíquas, que comandam as expedições coloniais, que acumulam objetos preciosos e raros, aumentando o seu prestígio.

Comunidade fortemente estruturada sob o comando e para o benefício da aristocracia, a *pólis*, pelo seu crescimento global, prepara o germe da sua transformação. Com os seus núcleos urbanos maiores e mais ricos, com os seus campos cada vez mais produtivos, ela se torna presa cobiçada pelos vizinhos, donde os inúmeros conflitos armados que começam com o arcaísmo. Em breve, a camada dos nobres cavaleiros não bastará para assegurar a sua defesa e, com a perda do monopólio da guerra, é também o exclusivo do seu poder político que será posto em questão.

A chave do poder dos nobres repousa no sucesso da empresa de garantir a coesão do grupo sob a sua hegemonia. Para isso todas as armas são utilizadas, elementos gregos, pré-gregos e não gregos. Analisando com os olhos de um historiador de hoje, a síntese pode parecer, e de fato é, incoerente. Mas o que importa é que ele não apareceu assim aos olhos dos contemporâneos. Tome-se, por exemplo, o caso da inserção social dos indivíduos. À estrutura tribal, de origem indo-européia, que integrava os adultos, foi somada uma revalorização de ritos muito antigos do Mediterrâneo, de iniciação dos adolescentes segundo as classes etárias, ritos

de passagem que preparavam a solidariedade social e militar dos futuros cidadãos e guerreiros, através de cerimônias de resistência a duras provas físicas e retirada provisória do ambiente familiar e cívico. Processos análogos são facilmente observáveis no campo dos mitos e dos ritos.

O mundo divino dos gregos no início do período arcaico é de uma riqueza rara. Trata-se ainda de um politeísmo e, como freqüentemente nestes casos, a multiplicidade dos deuses permite muitas adaptações, alterações, composições. A profusão quase anárquica de personalidades divinas é dificilmente corrigida pelo reforço da autoridade de Zeus, bastante sensível e que acompanha a tendência geral de reforço dos deuses em detrimento das deusas. Há portanto um esforço de hierarquização do mundo divino. Mas, em Homero ainda é observável com que dificuldade isso acontece. Zeus, chefe do panteão, acima como Agamêmnon, chefe dos guerreiros da *Ilíada*, tem as maiores dificuldades em manter a sua ordem, apesar de possuir nominalmente a autoridade e ter relações familiares com os seus comandos. Deste ponto de vista, o meio século que separa a *Ilíada* de Hesíodo é palco de uma evolução sensível, pois na *Teogonia* as relações de engendramento (partenogênese ou união sexual) são precisamente instrumentos de hierarquização e coerência do sistema divino.

Vemos, de maneira geral, o período arcaico privilegiar os filhos de Cronos, que dividem o mundo, Posêidon (mar), Hades (infernos), Zeus (céu e terra), Hera, Deméter, Hestia, em detrimento dos deuses primordiais. São sobretudo os filhos de Zeus, que exerce uma atividade produtora intensa e mesmo desregrada, os beneficiários dessa reorganização divina. Os gregos desta época organizam as forças do universo em torno a figuras divinas antropomórficas e individualizadas. Esses dois aspectos fazem com que as histórias míticas assumam o aspecto de crônica mundana e às vezes até policial. Os vícios, as paixões, os amores e os ódios, a obediência e a revolta, o castigo e os presentes, além do sexo, importante sempre, pela presença e até pela ausência, tudo contribui para fazer do mundo divino dos gregos uma transposição do mundo humano. O homem no centro das preocupações, medida de todas as coisas; o impulso decisivo deste traço essencial do mundo grego se encontra desde o início do arcaísmo pelo menos.

O esforço de classificação do mundo divino coincide em Hesíodo, na *Teogonia*, com a busca de uma explicação das origens. Contrariamente a Homero, que se situava na época da geração de Zeus e das suas relações com os guerreiros aqueus, Hesíodo volta ao início, ao Caos, à Terra, ao Céu e ao Mar, o que revela uma preocupação que é já prenúncio da forte corrente racionalizante do período arcaico. Pouco a pouco uma lista dos deuses mais importantes vai se delineando, os doze grandes deuses, cuja composição aliás variará de uma região a outra. De forma geral, tanto na geração de Zeus como antes dele a questão do poder, do seu exercício e da sua transmissão ocupam lugar de destaque nos relatos mitológicos, o que não se pode explicar sem a analogia da preocupação com as questões do poder entre os homens.

A cidade (*pólis*) do início do período arcaico é portanto uma cidade dominada pelos aristocratas, palavra que etimologicamente quer dizer o governo ou o poder dos "melhores". Ora, "melhores" é uma noção perfeitamente subjetiva, e a manutenção da supremacia desses nobres dependia do seu sucesso na construção social da imagem de prestígio dessa camada social. O controle da religião revestia-se então de importância primordial. É portanto sem surpresa que constatamos que a religião da cidade é dominada por eles. Três grandes componentes da religião

da cidade são facilmente observáveis, todos eles diretamente administrados pelos nobres. São eles: (1) a religião políade propriamente dita; (2) os cultos heróicos; (3) os santuários pan-helênicos.

A religião políade *stricto sensu* é aquela dos deuses protetores da cidade. A *pólis* se articula em torno a dois espaços distintos: a *agorá* ou praça, onde se resolvem os assuntos humanos; a acrópole, morada dos deuses. É interessante lembrar o caminho percorrido; no período micênico a altura fortificada concentrava todos os aspectos da soberania, o "político" e o "religioso" eram perfeitamente homogêneos, o plano divino e o plano humano não se distinguem. Com o declínio dos palácios, este local deixa de ser o centro preferencial do poder político, que "desce" em direção às encostas e à planície, deixando este espaço para a morada divina.

Assim, os deuses que habitavam a acrópole têm por missão assegurar a proteção e a prosperidade de toda a comunidade. Há aqui uma continuidade em relação à época micênica, pois observamos que os deuses protetores das cidades continuam em geral os mesmos. É o caso de Posêidon em Pilos, por exemplo, e também o de Atena em Atenas. Por vezes, a continuidade física é total, como em Atenas, onde é sobre o palácio do rei Erecteu que se eleva o Erecteion que encerra o túmulo de Cécrops e a oliveira dada à cidade por Atena no "concurso" que a opôs a Posêidon pelo título de padroeiro de Atenas.

Deusa protetora da cidade, portanto de todos os membros da comunidade. Todos participam das suas festas e é a cidade que desembolsa o que é necessário para a organização do culto. A festa em honra do deus da cidade é uma ocasião ideal para reforçar os laços sociais, por vezes tensos, num contexto alegre de celebração. Isso era do mais alto interesse para a camada dominante dos aristocratas, reforçando a coesão social em torno de sua liderança. Eles dominavam esta religiosidade como dominavam a cidade. É preciso observar que, salvo exceções, o sagrado faz parte da cidade, não é privilégio de um grupo à parte, o que, desde o início do arcaísmo, dá um tom "secular" à religião grega. A administração do culto é então, como o resto da administração (finanças, guerra, etc.), exercida exclusivamente pelos nobres. A nossa palavra "padre" é portanto inadequada para definir a situação e até "sacerdócio" pode levar a um erro de compreensão, sendo "magistratura sagrada" a melhor definição para essa atividade.

Mas eu diria que, se a religião políade *stricto sensu* ajuda a garantir o controle aristocrático da cidade, ela não é no fundo o melhor sustentáculo para a supremacia social da nobreza, pois ela não se destina aos nobres mas a todos. Isso ficará patente na evolução do final do arcaísmo.

As vertentes que eu numerei de (2) e (3), estas sim, ajudam a definir uma cultura aristocrática que garante a identidade da elite. De que maneira?

O herói é um morto ilustre, que em vida realizou ações magníficas ao serviço do grupo. Cumpre portanto manter viva a chama da memória através da organização de um culto. A função do culto é a de conservar o poder vital do herói que, mesmo morto, pode continuar beneficiando a comunidade com a sua energia.

Nós vimos que a palavra "herói" é de origem minóica; portanto, os cultos heróicos não foram expressamente inventados pelos aristocratas do arcaísmo. Eles têm uma história complexa. O fato de que essas antigas manifestações são agora reativadas mostra a grande plasticidade da religião grega.

No período arcaico a imagem do herói tem uma dupla função, a de antepassado e a de modelo. Homens na origem, mas elevando-se à condição sobre-humana pelas suas ações, ocupam um lugar intermediário entre os mundos humanos

e divino. São verdadeiros "super-homens". As diversas famílias aristocráticas reivindicam uma filiação direta em relação a essas figuras ilustres, construindo engenhosamente árvores genealógicas que autentiquem a genealogia pretendida. Uma vez reconhecida pelo senso comum, estas origens são uma enorme fonte de prestígio e autoridade social para os aristocratas vivos.

No período arcaico podemos destacar dois tipos de heróis: os grandes guerreiros e os grandes viajantes. Em certas necrópoles arcaicas observamos mesmo o sepultamento de armas de bronze micênicas para autenticar a origem mítica do herói, ainda que em alguns casos ele seja do VIII e mesmo do VII século. É típico também o *herôon*, pequeno edifício cultural junto ao qual sacrifícios podem ser realizados em honra do morto. O sepultamento no interior da cidade, por vezes junto à ágora, marca o reconhecimento social pelas grandes ações do herói, e os objetos de luxo que o acompanham marcam o seu estatuto real ou nobre.

Há também os heróis viajantes, como Jasão ou mesmo Hércules, cujas aventuras longínquas balisam e justificam aos olhos dos gregos a grande aventura da colonização arcaica, empresa obviamente imperialista que necessitava uma justificação ideológica dada pelos grandes antepassados. Conquistando terras, vencendo monstros, buscando troféus valiosos, vencendo os perigos do mar, eles dão um sentido grandioso e divino à expansão das cidades arcaicas.

Há figuras que se aproveitam do *élan* dado pelo culto heróico para ir além dele: um bom exemplo é Asclépio, herói pai dos médicos na epopéia, e que consolidará seu estatuto sobre-humano alçando-se ao *status* de deus.

A figura do herói é fundamental para a definição da ética aristocrática, pois herói é aquele que se destaca, que realiza algo fora do comum, fora do alcance do vulgo. Ele ajuda portanto a forjar os contornos do indivíduo de exceção e que, por ser de exceção, merece mais que os outros comandar. Não é à toa que vemos na *Ilíada* uma multidão de combatentes presentes, mas a sorte das batalhas sendo sempre definidas em combates individuais entre os guerreiros mais valorosos dos dois campos.

Nobre é também o tom dos grandes santuários pan-helênicos. A Grécia do período arcaico é um mundo dividido numa multiplicidade de cidades que conservam de forma ciumenta a sua autonomia e buscam impor a sua superioridade sobre as vizinhas, o que causa um conflito quase permanente entre elas. Em alguns lugares privilegiados, entretanto, um acordo é encontrado e se estrutura uma espécie de supra-nacionalidade. Duas atividades principais animam esses locais: a mântica ou prática da adivinhação e os jogos atléticos.

No que se refere à mântica, a própria forma pode variar. No caso do oráculo de Zeus em Dodona, a adivinhação se dá pela interpretação dos sons provocados pelo vento numa árvore sagrada, símbolo muito antigo, que representa as forças provenientes da Terra e o seu contacto com o mundo atmosférico. Já no oráculo de Apolo em Delfos, a adivinhação se dá, não "diretamente", mas pelo intermédio da pitonisa, que em estado de entusiasmo (ou seja, etimologicamente, tendo o deus em si), quer dizer possuída pela divindade, dá a sua mensagem, incompreensível, que é depois decifrada ou traduzida pelos sacerdotes.

O oráculo é um poder considerável no mundo em crise do arcaísmo, pois a sua possibilidade de intervenção sobre o curso dos acontecimentos é altamente tranquilizador. Ele nem tanto prevê o que vai acontecer quanto instrui (de maneira ambígua) sobre a conduta a adotar. No caso de Delfos, as máximas "Nada demais" ou similares, a ideologia do "justo meio", a mensagem do oráculo em geral é um

apoio considerável aos aristocratas, "orientando" as expedições coloniais, encorajando ações políticas dos nobres, "censurando" os primeiros tiranos, resolvendo pendências entre cidades. Daí uma política de aproximação bastante intensa por parte das ricas famílias da Grécia, consultando com frequência, elevando templos e santuários em Delfos.

Ainda mais íntimos e coerentes com a visão aristocrática do mundo são os concursos. Os mais importantes se desenrolavam em Delfos, no Istmo de Corinto e, sobretudo, em Olímpia. Mas se estes são os locais dos jogos mais importantes, havia uma infinidade de outros, de influência local.

Os jogos são aristocráticos pelas suas justificações míticas; em Olímpia, foram fundados em memória de Pélops e mantidos por Hércules. Em geral, comemoravam um nobre morto, cuja vida além da morte a energia vital dispendida nos jogos devia manter. São portanto rituais religiosos de renovação e não devemos dissociar o aspecto religioso do atlético, pois é a sua associação que dá sentido aos concursos.

Esta renovação de forças está ligada de forma mais geral às energias cósmicas. Na origem, eles comemoravam provavelmente o "grande ano", ciclo de oito anos que marca a coincidência dos ciclos solar e lunar do calendário. Mas, já no início dos jogos na Olímpia arcaica, esse intervalo é partido e os jogos são pentatéricos como diziam os antigos, ou seja, de quatro em quatro anos, pois eles contavam o ano inclusive. Tão importante foram os jogos para a elaboração de uma cultura grega mais vasta, que fosse além das cidades individuais, que a realização dos primeiros jogos, em 776, foi tomada como marco inicial do calendário. Os gregos contavam o tempo dizendo tal ano de tal olimpíada, como nós, ainda, o fazemos a partir do nascimento de Cristo.

Na verdade, ainda aqui, trata-se de uma renovação, um reinício, e não uma criação absoluta, pois sabemos que o santuário e os jogos são mais antigos que isso.

Os jogos são ainda aristocráticos pela participação. Só os nobres têm tempo livre para o treinamento indispensável à participação nos jogos, só eles podem arcar com as fortes despesas de viagem até Olímpia, só eles possuem os cavalos necessários à participação nas importantes provas hípicas.

Finalmente, os jogos são aristocráticos pelos valores que supõem: os concorrentes lutam pelo primeiro lugar (só ele tem valor) e a vitória é uma prova de superioridade do jovem aristocrata sobre os outros. Trata-se portanto de uma moral competitiva que visa a escolher os "melhores", o que é como vimos o próprio nome que designa os nobres, *áristoi*.

Uma vitória nos jogos, o fato de ser um "olimpionice", dava um grande prestígio ao jovem nobre e a vitória vinha realimentar a virtude da sua linhagem, fazendo com que ele e a sua família tivessem uma grande vantagem na luta política interna pelo poder na cidade. O encontro de toda a juventude dourada da Grécia nos jogos é ao mesmo tempo ocasião de reforçar a solidariedade dos nobres, forjar sua consciência de grupo, formular ou reformular alianças internacionais, combinar relações matrimoniais.

Nada mais próximo, como podemos observar, que política e "esporte", contrariamente à ingênua crítica à mistura entre as duas coisas nos jogos atuais, que seria supostamente oposta à "pureza" dos jogos antigos. Até os "boicotes" e manipulações não estavam ausentes, pois foram inúmeras as tentativas de controle, até militar, do santuário, algumas com sucesso. Por outro lado, o prestígio proveniente de uma vitória era enorme. Segundo Píndaro, "toda a vida o vencedor saboreia o

mel da felicidade". O que estimulava a busca da vitória por meios ilícitos e temos a prova de que várias fraudes foram descobertas e punidas.

Diversos aspectos da religião grega aparecem pois, no início do período arcaico, como instrumentos operatórios na sustentação ideológica da supremacia nobre sobre o conjunto social. Outros aspectos da sensibilidade religiosa dos gregos são como que ocultados pela ideologia dominante, o que não quer dizer que fossem inexistentes ou menos importantes para as camadas dominantes da população.

Desse mundo nobre, a *Ilíada* é um magnífico testemunho. O que conta são os sentimentos dos nobres, a proteção que recebem dos deuses, o seu valor no combate, a eficácia dos sacrifícios que realizam em direção dos deuses. Que alguém se revolte contra a ordem aristocrática, como Tersites, que faz um violento discurso contra os nobres em geral e a sua conduta na guerra, e imediatamente vem o castigo, a lembrar que mesmo a palavra, neste mundo, deve ser o privilégio dos nobres. Não é à toa que divindades não diretamente nobres ou políades têm uma importância tão pequena nos poemas, como acontece com Deméter e Dioniso. Em breve a situação vai mudar, mas isso é uma outra história.

## Referências Bibliográficas

- ANNEQUIN, J. *Recherches sur l'action magique et ses représentations*. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- BELTRAMETTI, A. Il mito greco dal discorso del metodo al discorso sul metodo negli atti del Covegno di Urbino. *Quaderni urbinati di cultura classica*. Roma, NS 8, p. 43-63, 1981.
- BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Editions de Minuit, 1969, 2 v.
- DABDAB TRABULSI, J.A. *Dionysisme, pouvoir et société*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- DABDAB TRABULSI, J.A. Structuralisme et Grèce ancienne: autour du problème du changement historique. *Mélanges P. Lévêque*, III, Besançon, p. 85-123, 1989.
- DESPLAND, M. Seven decades of writing on greek religion. *Journal of Religion and Religions*. London, 4, p.118-150, 1974.
- DUMÉZIL, G. *Les dieux souverains des Indo-européens*. Paris: Gallimard, 1977.
- DUMÉZIL, G. *L'idéologie tripartite des Indo-européens*. Bruxelles: Latomus, 1968.
- DUMÉZIL, G. *Mythe et épopée I*. Paris: Gallimard, 1968.
- GÉRARD-ROUSSEAU, M. *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*. Rome, 1968.
- JOURDAIN-ANEQUIN, C. *Héraclès aux portes du soir. Mythe et histoire*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- Les grandes figures religieuses: fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*. Paris: Les Belles Lettres, 1986.
- LÉVÊQUE, P. *Bêtes, hommes et dieux. L'imaginaire des premières civilisations*. Paris: Messidor/Temps Actuels, 1985.
- LÉVÊQUE, P. Continuités et innovations dans la religion grecque de la première moitié du Ier millénaire. *La parola del passato*. Napoli, XXVIII, p. 23-50, 1973.

- LÉVÊQUE, P. Formes et structures méditerranéennes dans la genèse de la religion grecque. *Praelectiones Patavinae*, p. 145-179, 1972.
- LÉVÊQUE, P. La dépendance dans la structure tri-fonctionnelle indo-européenne. *Dialogues d'histoire ancienne*. Besançon 10, p. 51-74, 1984.
- LÉVÊQUE, P.; DUNAND, F. *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*. Leyde, 1975.
- MESLIN, M. De la mythologie comparée à l'histoire des structures de la pensée: l'oeuvre de Georges Dumézil. *Revue Historique*. Paris, 503, p. 5-24, 1972.
- MESLIN, M. Recent french research in the history of religions. *History of religions*. Chicago, 21, fasc. 3, p. 294-304, 1982.
- SERGENT, B. Les trois fonctions des Indo-européens dans la Grèce ancienne: bilan critique. *Annales E.S.C.*. Paris, XXXIV, p. 1155-1186, 1979.
- SERGENT, B. Mythologie et histoire en Grèce ancienne. *Dialogues d'histoire ancienne*. Besançon, p. 59-102, 1979.
- SERGENT, B. *Recherches sur la royauté mycénienne*. Tese, Univ. de Paris X Nanterre, 1975.

DABDAB TRABULSI, J.A. Religion et politique en Grèce, des origines jusqu'à la polis aristocratique. *Classica*, São Paulo, 5/6: 133-147, 1992/1993.

---

**RÉSUMÉ:** Les études sur la religion grecque du groupe de Paris et la vision de la politique ancienne offerte par Finley ont dominé la scène des études anciennes pendant les vingt dernières années. Au Brésil, après un long retard, les traductions de Vernant et de Detienne se multiplient actuellement, ce qui est évidemment excellent. Néanmoins, le lecteur brésilien et surtout les étudiants universitaires méritent savoir que la vision de ces auteurs n'est pas la seule et qu'en plus, comme toute vision, est sujette à des critiques. Les études dites structuralistes ont, spécialement, eu une grande difficulté de montrer le *mouvement* de la religion grecque en tant qu'histoire. Or, une autre vision n'est pas seulement possible comme elle existe déjà. À la suite de l'oeuvre de Georges Dumézil, Pierre Lévêque et autres ont développé une vision de la religion grecque ancienne substantiellement différente du modèle structuraliste. Mon but ici est donc de présenter au public brésilien un peu de cette autre vision, mais d'une manière concrète, en contenu, et non pas sous une forme de critique méthodologique (ce que j'ai déjà fait dans un autre travail) ou de présentation historiographique.

**MOTS CLÉS:** Grèce ancienne, religion, politique, histoire sociale.

---