

Crise social, tirania e difusão do dionisismo na Grécia arcaica

José Antonio Dabdad Trabulsi
Universidade Federal de Ouro Preto — Mariana

Os historiadores que estudam o período arcaico da história grega assinalam com freqüência que os tiranos desta época (meados do século VII ao final do século VI) incentivaram os cultos populares, dentre os quais o dionisismo. O interesse de tal observação é evidente. Tratando-se de uma transformação religiosa estritamente vinculada a uma mudança na formação econômica e social das cidades gregas, poderíamos obter de tal estudo preciosas observações teóricas sobre as relações entre o econômico, o político e o religioso num dado momento, num quadro geográfico delimitado. Tanto mais que, em se tratando do fim do arcaísmo grego, estamos situados no momento em que o próprio “político” se constitui em esfera sentida como autônoma, em que o mito começa a ser reelaborado segundo novos princípios, que se mostram cada vez mais questionadores dos seus fundamentos.

Os estudos sobre o dionisismo, muito numerosos, não se ocuparam suficientemente destes problemas, situando-se o mais das vezes numa perspectiva puramente filosófica, ou, quando muito, procurando explorar o “vivido” do dionisismo, mas sem a preocupação de situá-lo historicamente ou investigar como este “vivido” evoluiu junto com as transformações

da sociedade grega. Quanto ao problema das relações entre crise social, tirania e dionisismo a produção é muito insuficientemente (1).

Neste artigo pretendo apresentar parte das minhas conclusões de pesquisa. Não posso, nos quadros deste artigo, estudar longamente os problemas relativos às origens do dionisismo, seu lugar no mundo micênico, nos poemas homéricos, nem tampouco em Hesíodo. Isto, e as relações mais gerais entre a crise social e o dionisismo estará à disposição dos pesquisadores mais atentos brevemente, em publicações de circulação mais limitada (2).

Pretendo aqui empreender uma análise do material (literário, numismático e iconográfico) disponível para o estudo do dionisismo arcaico, procurando investigar quais seriam as relações entre a crise social, o surgimento de tiranias e a difusão do dionisismo. Trata-se, em linhas gerais, de uma crise agrária, de uma transformação política que resultará, em algumas cidades, numa tirania, e cuja manifestação na esfera ideológico-religiosa será uma reorganização dos cultos. O econômico não “determina” o político e, para além dele, as estruturas ideológicas. Devemos antes pensar em relações dialéticas, na busca de novas relações de causalidade, que podem fazer com que, em determinados momentos, o técnico, o militar, o político ou o religioso desempenhe um “papel motor”.

Caso típico, por exemplo, da reforma hoplítica, que deve ter acelerado em muitas cidades as transformações políticas (3). A adoção da falange não criou uma situação revolucionária, mas deu aos descon-

(1) — Jeanmaire, H, no seu imenso *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*. Paris, 1978, não dedica mais que dois parágrafos a este problema (p. 10-11). Num ensaio que não tem por tema o dionisismo, Detienne, M. *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelas, 1963, escreve uma nota bastante longa (p. 12-14) para voltar em outros trabalhos numa perspectiva comparatista. Will, Ed., na sua tese, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*. Paris, 1955 faz observações preciosas (p. 216-223), assim como Lévêque, P. numa comunicação feita em Madri, num colóquio da Fundação Pastor, em 1976, “Genèse de la cité, contradictions sociales et mutations religieuses”. Cours polycopié de l'Université de Besançon, s. d.

(2) — A pesquisa deverá ser retomada em breve com o estudo do dionisismo no contexto da crise do século IV, e com uma primeira tentativa de compreender o “vivido” do dionisismo neste amplo quadro de transformações. A parte já concluída, e que dividido em três artigos para fins de publicação, foram originalmente apresentadas e defendidas em conjunto, junto a Pierre Lévêque na Universidade de Besançon, sob o título de “Religion et société en Grèce ancienne: crise sociale, tyrannie et diffusion du dionysisme à l'époque archaïque”.

(3) — Para o debate sobre o papel da reforma hoplítica, que não podemos estudar aqui, Snodgrass, A. “The hoplite reform and history”, *Journal of Hellenic Studies*, 85, 1965, p. 110-122; Salmon, J. “Political hoplites?”, *Journal of Hellenic Studies*, 97, 1977, p. 84-101; Detienne, M. “La phalange: problèmes et contro-verses”, in Vernant, J. P., *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris, 1968, p. 119-142.

tentes — ao menos a uma parte deles — um meio de se fazer escutar. Ao mesmo tempo, ela eliminava, ao nível das consciências, uma das justificações do monopólio aristocrático. Nesse sentido, ela foi a pré-condição indispensável de uma mudança política importante. Temos várias indícios do controle dos hólitas pelos tiranos quando de seus “golpes de estado” e depois deles (4). Mas não devemos falar em ligação exclusiva. O descontentamento era mais vasto (5). Por outro lado, a maior parte dos tiranos vinha de famílias aristocráticas, o que nos leva a imaginar lutas de facções.

Os hólitas não eram suficientemente fortes e organizados para instaurar um novo regime em seu benefício. Eles foram o instrumento utilizado pelos tiranos na tomada do poder, manobrando entre as insuficiências da ordem aristocrática — e suas fissuras — e o descontentamento popular. Isto não exclui, evidentemente, que uma parte das medidas adotadas pelos tiranos tenha vindo em proveito deles, ainda que eles não tenham tido acesso à tomada de decisões. E, se a política dos tiranos não pode ser entendida como uma satisfação aos hólitas que o apoiaram, isto se deve precisamente ao fato de que a reforma hoplítica fez aparecer um instrumento para a mudança, mas não foi a sua motivação profunda.

Quais poderiam ser, deste ponto de vista, as relações entre reforma hoplítica e difusão do dionisismo? A mais importante é, sem dúvida, que, acelerando a queda dos regimes aristocráticos, a reforma removeu um obstáculo importante ao reconhecimento dos cultos populares e que os tiranos, procurando alargar as bases sociais do seu poder, favoreceram estes cultos.

Mas há pelo menos um outro fator importante: é que a reforma representa uma promoção dos rurais; como diz M. Detienne (6) “não é apenas que todos os proprietários de um lote suficiente para pagar as armas do hólita tenham acesso à função militar e à função política, é também que se reduzem, se apagam os antagonismos antigos entre guerreiros e camponeses”, planície e *asty*. Ora, o *dionisismo* era antes de mais nada um culto dos rurais.

Os limites deste tipo de associação hólitas-dionisismo são os próprios limites que o novo equilíbrio políade estabelece. Não podemos levá-la muito longe, mas entender o sentido destes limites. Não é para agradar aos hólitas que os tiranos favoreceram o dionisismo, sobretudo no início, quando os exércitos eram menos numerosos, e recrutados entre os médios proprietários. E não devemos esquecer que a reforma vai-se constituir

(4) — Alguns exemplos em Salmon, J. *art. cit.*, p. 97.

(5) — *ibid.*, p. 98.

(6) — Détienné, M. “La phalange...”, pp. 129-130.

num dos pilares da ordem políade, contra a qual o dionísismo se apresenta, antes de ser integrado. Finalmente, a falange é solidária de um comportamento muito diferente do dionísíaco. Não se vai mais à guerra como uma *thyade* em delírio (7), mas com o controle de si mesmo e do ardor combatente, a *sôphrosyne* (8). O combate baseado na ordem, na harmonia, é, se não tememos cair na armadilha da dicotomia célebre, apolíneo.

O monopólio aristocrático e a religião tradicional.

Se, em todas as sociedades, o político e o ideológico estão em constante interação e colaboração, tanto mais neste fim de arcaísmo grego, quando a consciência destas “esferas” ou “níveis” apenas começava a se delinear.

A sociedade aristocrática é fundada sobre a hegemonia dos nobres, o que supõe “um assentimento mínimo por parte das camadas exploradas à aristocracia dominante” (9). E, se a base material desta dominação é o controle da terra na sua maior parte, ela não poderia se manter sem o controle das magistraturas, sobretudo da justiça. E o que dá coerência ao sistema inteiro, e de maneira imediata ao monopólio da justiça, é a religião. Os sacerdotes, magistrados como os outros, são escolhidos na mesma camada da sociedade, a aristocracia fundiária, que todos os outros magistrados.

A religião aristocrática tem três componentes: uma religião políade dos deuses da cidade; a religião heróica dedicada aos antepassados das grandes famílias, que aumenta e assegura o prestígio destas últimas; e finalmente a religião dos grandes santuários panhelénicos (10). Na medida em que a ideologia aristocrática sobreviverá ao período arcaico (11), as três componentes também resistirão. Mas a segunda delas, a religião heróica, preponderante na sociedade aristocrática de antes da crise, deverá ceder seu lugar a uma religião propriamente políade cada vez mais importante.

A política dos tiranos arcaicos tende a quebrar o monopólio aristocrático em todos os níveis. Os legisladores farão o mesmo de forma menos violenta. Tiranos e legisladores se inserem no mesmo processo de alargamento da base política da cidade. No que concerne a difusão do dionísismo, a política dos tiranos deveria, forçosamente, ser mais significativa que a dos legisladores, na medida em que a ruptura que eles pro-

(7) — Ésquilo, *Sete contra Tebas*, v. 498, a propósito de Tideu.

(8) — Détiéne, M. “La phalange...”, p. 126.

(9) — Lévêque, “Genèse de la cité...”, p. 2.

(10) — *ibid.*, pp. 6-7.

(11) — Fourchard, A. “La crise de l'idéologie aristocratique”, Seminário de Terceiro Ciclo, Besançon, 1981 (tese que será publicada em breve).

vocam com relação à sociedade aristocrática é bem mais clara. O legislador é um mediador. Ele deve levar em conta as reivindicações populares no campo da religião (12). Mas o tirano vai mais longe; ainda que seja o mais das vezes um aristocrata, seu golpe de estado se dá contra a aristocracia. É fundamental para ele assegurar o controle das magistraturas em geral, da justiça e da religião. Trata-se de reforçar a coisa pública. Nada melhor do que favorecer os cultos políades e os cultos populares. Deste ponto de vista, o estímulo dado aos cultos populares foi a resposta, por um lado, à reivindicação do *demos* cuja insatisfação foi fundamental para o surgimento das tiranias e, por outro lado, um solvente perfeito da religião tradicional.

A difusão do dionisismo na época das tiranias. O caso de Clístenes de Sicione.

A reforma realizada por Clístenes de Sicione, que nos é contada por Heródoto (V, 67), é um dos exemplos mais notáveis das modalidades desta difusão. A mudança se faz à expensas de um herói aristocrático, Adrasto. O testemunho é inequívoco: “Dioniso não era honrado; a honra ia para Adrasto. Clístenes restituiu os coros a Dioniso e deu o resto da cerimônia a Melanipo (13)”. Ainda que o relato de Heródoto possa contribuir para acentuar esta impressão, não pode haver dúvida quanto ao fato de se tratar de uma ação política, tanto mais consciente quanto a tirania marca um dos grandes momentos de afirmação da consciência política na Grécia (14).

(12) — Neste sentido, por exemplo, o valor religioso da *seisachteia* soloniana, Lévêque, P., “Genèse de la cité...”, p. 11.

(13) — Hérodote, *Histoires*, livro V, tradução de Ph. E. Legrand, Paris, 1946, pp. 107-108.

(14) — Jeanmaire, H., *op. cit.*, pp. 313 *sq.* insiste no caráter anti-aristocrático da reforma e explica os coros como uma peça de animação cultural típica das cortes tirânicas, e ponto de partida do gênero ao qual pertence o teatro ateniense. No que se refere à tirania em Sicione, eu me afasto aqui de Ducat, J., “Clisthène, le porc et l’âne”, *Dialogues d’histoire ancienne*, 1976, pp. 359-368, onde ele contesta Ed. Will e C. Mossé e diz em especial que (p. 365) “o tirano arcaico, saído o mais das vezes de uma família importante, não tem razão alguma para se mostrar solícito em relação a estes sub-homens que são os dependentes rurais”. Mesmo que aceitássemos sua análise, o tirano teria necessidade, na “reorganização da sociedade” que ele empreende, de uma nova política religiosa. Sobre estas teses, em geral (se bem que não tenhamos competência para apreciar a análise textual que ele faz), diríamos que elas só são válidas no quadro geral de referência que ele traça no final. Ora, reduzir a crise da sociedade arcaica a “rivalidades incessantes dos clãs aristocráticos” é simplista, exagerado e falso. Cf. por exemplo a liberação, por Clístenes, de dependentes do tipo *Korinophoroi* ou *Katonakophoroi*, *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques*, Colóquio internacional tenu à Besançon les 2 et 3 mai 1974, p. 92; Mossé, C., *La tyrannie dans la Grèce antique*. Paris, 1969, pp. 23-25. Uma boa discussão da

Mas os limites desta adoção do dionisismo aparecem também muito claramente, associado a um herói e ligado às festas cívicas organizadas pelo tirano, é um Dioniso domesticado, controlado, em vias de integração no novo equilíbrio políade que vemos surgir. Esta política é indispensável já que o novo regime político exaspera as tensões ao concentrar o poder na pessoa do tirano, e que ele não tem para sustentá-lo, ao menos no início, um substituto para a força e o prestígio das aristocracias, com suas justificativas religiosas.

Eis um primeiro exemplo (15).

O caso de Corinto.

Neste mesmo ambiente de corte tirânica, o exemplo de Corinto se afigura igualmente importante. A tradição (16) atribui a um lésbio, Arion, que viveu na corte de Periandro, a criação do ditirambo literário. Píndaro, que atribuía a Corinto a invenção do gênero, dizia o mesmo, noutra passagem, para Naxos (17). De fato, o primeiro testemunho de que dispomos para o ditirambo é o de Arquíloco, portanto da primeira metade do século VII, o que torna verossímil a associação Naxos-ditirambo. Mas, em Naxos, ele parece estar a meio caminho entre o ditirambo ritual e o ditirambo literário. Notamos que também é em Arquíloco que descobrimos a primeira ocorrência de “tirania” (18). Tocaremos, em outra parte, de novo, no problema do dionisismo em Naxos, mas devemos desde já lembrar que o ditirambo — dança ritual que acompanhava o culto de Dioniso, no momento dos sacrifícios rituais, destinado a produzir o êxtase coletivo, está, neste momento, em pleno processo de integração na estrutura políade. Temas heróicos e políades ocupam em tal medida o lugar de Dioniso no ditirambo que a expressão “o que tem isto a ver

tirania em Sicione em Leahy, D., “The dating of the Orthagorrid dynasty” *Historia*, 17, 1968, pp. 1-23; quanto ao nível de elaboração política, Finley, M., *Les anciens grecs*. Paris, 1971, p. 41 e Will, Ed., *Korinthiaka...*, p. 569.

(15) — Posição contrária em Aurélio Privitera, G., *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma, 1970, pp. 37-38, que não explica a escolha feita por Clístenes em favor de Dioniso. Nós nos opomos sistematicamente à sua análise, sobretudo no que se refere aos tiranos (pp. 36-42). É significativo que no seu “estudo filológico” (p. 10) ele utilize para a sua argumentação histórica — pois afinal ela é indispensável — a síntese de Berve, H., *Die Tyrannis bei den Griechen*. 2 v, Munique, 1967, a respeito da qual Gauthier, P., “Les tyrans dans le monde grec antique”, *Revue des Études grecques*, 81, 1968, pp. 555-561 mostrou todas as insuficiências.

(16) — Heródoto, I, 23; *Lyra Graeca*, Loeb Classical Library, tradução de J. M. Edmonds, v. III, Londres, 1967, p. 668.

(17) — Jeanmaire, H., *op. cit.*, p. 232.

(18) — Labarbe, J., “L'apparition de la notion de tyrannie dans la Grèce archaïque”, *L'antiquité classique*, 40, 1971, pp. 471-504 (para este ponto em especial, p. 491).

com Dioniso?” torna-se uma fórmula corrente para falta de pertinência em geral (19).

O ditirambo despojado de sua força selvagem, utilizado para cantar temas estranhos a ele; mais tarde, em Atenas, tornado “competitivo”; eis uma série de transformações que provam a sua domesticação, o seu ajustamento à cidade; e tudo isto ligado às tiranias! (20).

Como se isto não bastasse, toda a política religiosa da tirania coríntia parece confirmar nossas hipóteses. Não que o culto de Dioniso tenha uma importância capital em Corinto, pelo menos nos períodos mais antigos. Ed. Will mostrou como uma evolução muito particular, associando vários aspectos do seu culto e da sua personalidade em outras divindades, impediu uma grande difusão do dionisismo. Nas suas próprias palavras: “Associando uma divindade orgiástica agrária a um gênio marinho, e uma courotrofo continental a uma courotrofo pelásgica que era uma das nereides, e prefigurando Afrodite anadiomena, este sincretismo pré-odisseano fechava as portas a Dioniso” (21). Isto posto, os testemunhos indicam um certo surto do dionisismo coincidindo com a tirania (22). Pausânias (23) nos informa que a busca da árvore no Citerão, e a ereção dos dois *xoana* de Dioniso na ágora são devidos a um oráculo de Delfos. Espero mostrar a atitude de Delfos quanto ao dionisismo na época dos tiranos (24). Píndaro se pergunta (25) de onde vêm as festas de Dioniso, o ditirambo com a perseguição do boi, de forma a fazer de Corinto a resposta evidente. (Pretendeu-se ter descoberto um santuário de Dioniso em Corinto, mas isto não foi ainda provado (26).

(19) — *Lyra Graeca*, v. III, pp. 667-671.

(20) — Diante destas evidências, como aceitar os argumentos de Aurélio Privitera, G., *op. cit.*, p. 38-39, que fala de Arion como figura “em parte lendária” (seria verdade?) como se a lenda fosse um domínio proibido aos historiadores.

(21) — Will, Ed. *Korinthiaka...*, p. 179.

(22) — Uma introdução, ou renovação, a partir de um contacto com a Trácia não é uma hipótese inviável também para Corinto. Hesitamos, para a cidade trácia de Cipsela, entre uma fundação por Milcíades o antigo, filho de Cipselos Filaida ou por Cipselos, o tirano coríntio.

(23) — Citado por Will, Ed., *Korinthiaka...*, p. 179.

(24) — O culto coríntio se liga à tradição dionisíaca beócia. Will, Ed., *Korinthiaka...*, p. 217; Jeanmaire, H., *op. cit.*, p. 73 pensa que o relato sobre Licurgo introduzido na *Iliada* foi colhido na *Eurôpia* de Eumelos, o primeiro a cantá-lo, segundo Diodoro, e que era de Corinto; ainda segundo Jeanmaire, os ídolos de Dioniso Baccheios e de Dioniso Lysios que encontramos em Corinto são claramente arcaicos.

(25) — Píndaro, *Ol.* XIII, v. 25, *sq.*

(26) — Referências e discussão em Will, Ed., *Korinthiaka...*, p. 221, n. 1; mas de qualquer forma trata-se de um santuário de uma divindade ctônica.

Uma prova decisiva vem reforçar tudo isso; é sobre um vaso Coríntio (625-600) que podemos reconhecer pela primeira vez uma representação do deus (27). Aparição tardia e tímida, teremos ocasião de ver porque.

É necessário recolocar estes elementos no quadro das transformações religiosas em Corinto. Em primeiro lugar, temos a questão dos jogos Ístmicos, que teriam sido interrompidos por Cipselos (28) e restaurados depois dele. Várias hipóteses são possíveis:

(I) O interesse dos tiranos pelas festas tornando a suspensão inverossímil, a tradição seria o resultado da *damnatio memoriae* dos cipsélicas, depois da queda da tirania; teríamos, de qualquer modo, a prova de que uma tal medida era normalmente associada aos tiranos pelos seus inimigos, o que reforça a tese de uma política religiosa anti-aristocrática;

(II) Pode ser que a suspensão seja verdadeira para Cipselos; uma vez seu poder estabelecido, Periandro teria restabelecido os jogos. Também neste caso os jogos apareceriam ligados ao estilo de vida aristocrático;

(III) Finalmente resta a hipótese dos jogos sendo interrompidos durante toda a tirania e restabelecidos depois do seu fim (29).

Foi lançada também a hipótese de que os jogos tenham sido recriados (ou reestruturados inteiramente após a interdição) os Jogos Nemeanos em honra de Adrasto exilado, e os Jogos Ístmicos para festejar a queda dos Cipsélicas (30).

Ed. Will observa ainda uma outra evidência muito importante (31). A queda dos tiranos coincide com uma mudança do tipo monetário, onde Pégaso subsiste, mas doravante acompanhado de Atena. Belerofão capturando Pégaso com a ajuda de Atena: haveria uma relação entre este mito e a queda da tirania? Píndaro, no seu elogio do regime pós-tirânico em Corinto (XIII 01.) fala do mito de Belerofão e Atena. As virtudes *Eunomia*, *Dika*, *Eirena*, filhas de *Thémis*, aparecem em oposição a *Hybris*, associada com frequência aos tiranos. Outra tradição (32) liga Apolo às virtudes da constituição coríntia pós-tirânica. Ficamos ainda mais seduzidos por este raciocínio quando nos lembramos da construção do templo de Apolo, quase certamente uma obra da oligarquia restaurada (33). Ele pode representar uma homenagem da oligarquia a Delfos, ao

(27) — Martin, R. e Metzger, H., *La religion grecque*. Paris, 1976, p. 114.

(28) — Solinus, VII, 14.

(29) — Will, Ed., *Korinthiaka...*, pp. 378-379.

(30) — Wade-Gery, H., in *Cambridge Ancient History*, v. III, Cambridge, 1925, p. 555.

(31) — Will, Ed., *Korinthiaka...*, pp. 406-412.

(32) — Que Will, Ed., *ibid.*, p. 411, vai buscar em Antoninus Liberalis.

(33) — *ibid.*, pp. 410-412.

auxiliar eventual, por meio de um oráculo (mesmo a hipótese de um oráculo *a posteriori* não deve ser afastada), do golpe de Estado.

A hipótese de um apoio de Apolo à rebelião anti-tirânica é, de qualquer forma, plausível. A construção de um templo seria, para a aristocracia, uma excelente ocasião para reforçar o seu prestígio e as bases religiosas do novo regime.

Isto bastaria, mas há ainda uma última aproximação, porém esta um pouco perigosa: uma associação mais ampla entre Apolo e as oligarquias. O papel de Dioniso em Delfos nos convida à moderação, assim como a participação de Atena na queda dos tiranos em Corinto, em oposição ao seu apoio à volta de Pisístrato em Atenas. Poderíamos até retrucar dizendo que a tirania em Atenas é mais compósita, mais moderna que em Corinto, mas seria preciso então entrar num debate espinhoso sobre a política dos tiranos de Corinto, o que não é possível aqui.

Antes de deixarmos Corinto, evocaremos uma última evidência importante: segundo Aristóteles (Pol. 1313a) é Periandro o iniciador da prática, “própria aos tiranos”, de proibir “as sissicias, as hetairias da paideia e tudo o que se segue”. Que medida poderíamos nós encontrar, mais reveladora de uma política religiosa anti-aristocrática?

Depois disto é surpreendente notar que historiadores ainda neguem que uma nova política religiosa acompanhe a instalação das tiranias (34). O exemplo de Corinto torna isto evidente, e acrescenta um elemento importante à nossa investigação sobre a difusão do dionisismo.

Atenas

Atenas se apresenta frequentemente, no estudo da história grega antiga, como um caso especial, dada a importância da cidade e a quantidade dos vestígios arqueológicos e literários que ela nos deixou. Tanto mais para o dionisismo, quanto mais não fosse pelo teatro, as festas de Dioniso e as representações na cerâmica. É preciso, pois, estudar o caso ateniense de perto.

Pisístrato, como os outros tiranos, devia enfrentar uma aristocracia cuja força repousava no controle da terra, da justiça e da religião. Esta sociedade, estruturada em quadros como as tribos, frátrias, etc.,

(34) — Para Corinto, Oost, S., “Cypselos the bacchiad”, *Classical Philology*, 67, 1972, pp. 10-30 (especialmente pp. 25-30). Eu não poderia deixar de transcrever um trecho: “A medida em que Periandro obteve sucesso em abolir as frátrias (se é isto mesmo que significa aqui hetairiai) é um problema. Presumivelmente ele só deve ter conseguido proibir seus encontros e práticas comuns como sacrifícios”. Argumento pouco convincente para negar uma mudança religiosa (o que ele pretende fazer) este de afirmar que ele podia “apenas” proibir reuniões e sacrifícios!

baseava-se no culto de um antepassado, herói ou divindade. Para combater este domínio dos nobres sobre a religião os tiranos tinham dois caminhos: favorecer as divindades políades e/ou as divindades ctonias. No caso ateniense, a divindade políade por excelência é Atena. O festival Panatenaico e o templo da Acrópole são dois grandes momentos de fortalecimento da coisa pública em Atenas. Atena, tornada símbolo da cidade, é representada nas moedas. Ora, conhecemos a importância das moedas como elemento de publicidade. Mais ainda; como tão bem mostrou Ed. Will, a moeda é um instrumento de troca social e de justiça cujas implicações religiosas ele sublinha (35). Os tiranos, muito frequentemente, fizeram das reformas monetárias instrumentos de justiça social (36). Aliás, a busca de situações simbólicas que os associem a uma imagem de dispensador de riquezas é frequente no comportamento dos tiranos (37). Finalmente, e mesmo se ele entra em conciliação com uma parte da aristocracia, o tirano continua aparecendo como um adversário dos aristocratas. Estas atitudes confirmam a idéia de que um nível superior de consciência política e de consciência do mundo foi atingido pela sociedade grega no seguimento da crise social (38). Os poemas de Sólon são um exemplo muito nítido desta evolução, por exemplo na utilização da palavra “poder” (39) e na consciência de estar realizando um ato a uma só vez social e religioso com a liberação da terra (40).

(35) — Will, Ed., “De l’aspect éthique des origines grecques de la monnaie”, *Revue Historique*, 1954, pp. 209-231.

(36) — *ibid.*, pp. 211-215.

(37) — Por exemplo em Corinto. Will, Ed., *Korinthiaka...*, pp. 498-499, ou em Samos, Condurachi, E., “La réforme monétaire de Polycrate”, *Athenaeum*, 36, 1958, pp. 238-247; a respeito da tradição dos tiranos de distribuir dinheiro, Heródoto, III, 57; VII, 144; Aristóteles, *Ath. Pol.*, 7. A mesma atitude pode ser encontrada nos legisladores, na medida em que eles também deviam levar em conta as reivindicações populares. Sobre este ponto, ver o debate interessante (se bem que ambos atribuíam uma importância exagerada ao comércio de exportação) entre French, A. “Solon and the Megarian question”, *Journal of Hellenic Studies*, 77, 1957, pp. 238-246 e Waters, K., “Solon’s price equalisation”, *Journal of Hellenic Studies*, 80, 1960, pp. 181-190.

(38) — Petre, Z., “Le comportement tyrannique”, *Actes de la XII Conférence Eirene*, Bucareste, 1975, pp. 563-571.

(39) — Estes progressos da consciência, devemos procurá-los na dessacralização do poder, na laicização e racionalização da vida social que acompanham o nascimento da filosofia; cf. Vernant, J. P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 102; também Vernant, J. P., “Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque”, *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 1957, pp. 183-206; Forrest, W., *La naissance de la démocratie grecque*. Paris, 1966, p. 101.

(40) — Solon, frag. 5. “A venerável mãe dos Olímpicos, a Terra negra da qual eu arranquei os marcos em toda parte plantados: escrava outrora, agora ela é livre”. (tradução e comentário em Lévêque, P., “Genèse de la cité...”, p. 11.

Mas os cultos políades não bastavam, na medida em que a sociedade aristocrática podia encontrar uma forma de convivência com eles e, sobretudo, na medida em que eles não atacavam, diretamente e do interior, a religião tradicional. Mas, se eles eram mais eficazes na luta, os cultos ctonianos eram também mais perigosos, pondo em questão o equilíbrio da sociedade. Úteis para combater a polis aristocrática, estes cultos ameaçavam a própria polis. Donde a necessidade de integrá-los, o que os tiranos já fazem; esta necessidade é a chave para a explicação de inúmeros aspectos do dionisismo desta época.

A política religiosa dos tiranos, favorecendo os cultos políades, dava já um golpe no monopólio aristocrático, já que se tratava de um culto centralizado, que tendia a reforçar a unidade da polis contra o particularismo e o regionalismo aristocráticos. Falamos há pouco da interdependência entre religião e justiça; podemos pois entender como a instituição dos juízes itinerantes respondia a este mesmo objetivo de centralização e fortalecimento da coisa pública.

Sabemos que, acontecimento bastante significativo, durante o exílio de Pisistrato, antes da última tirania, os emblemas aristocráticos foram de novo representados nas moedas e certas manifestações da religiosidade aristocrática se revestiram de um brilho especial (41). Tocaremos ainda neste ponto.

Não obstante, outro episódio nos mostra que pelo menos uma parte da aristocracia podia se acomodar à tirania e a esta religião políade (42). Penso evidentemente na volta de Pisistrato a Atenas, no momento de sua aliança com Megacles, conduzido pela deusa Atena “em pessoa”. Como diz P. Lévêque (43), ele mostra “mais do que a ‘ingenuidade’ dos atenienses, o recurso à divina patrona da polis, ideologia unificadora contra o particularismo dos grupos dirigentes mais oligárquicos e contra o seu controle do Estado”. Quer seja o episódio uma invenção de Megacles ou não, de qualquer maneira ele mostra bem que mesmo os Alcmeônidas, facção aristocrática, concebiam uma política de fortalecimento da coisa pública ou, pelo menos, reconheciam a eficácia de uma política

(41) — Adcock, F., in *Cambridge Ancient History*, v. IV, Cambridge, 1926, p. 65.

(42) — Mesmo neste período de intensas lutas políticas, portanto de polarização dos campos. É evidente que mesmo após as reformas de Clístenes os dirigentes continuarão a ser aristocratas, por muito tempo ainda, e o dionisismo guardará sua importância. Mas, por um lado, o dionisismo é cada vez mais controlado e, por outro, não se trata mais de uma sociedade *puramente* aristocrática. Quanto à religião políade, a conciliação se realizará muito mais rapidamente, como mostra o episódio que passamos a analisar.

(43) — Lévêque, P., “Formes des contradictions et voies de développement à Athènes de Solon à Clisthène”, *Historia*, 27, 1978, pp. 522-549 (para este ponto preciso, p. 528); também *C.A.H.*, v. IV, p. 63.

“pró-demos”, ou ainda, em outros termos, de alargamento da base política da cidade. A política de outro membro da família, Clístenes, parece confirmar esta idéia (44).

A implantação, por Pisístrato, de reformas mais profundas, o rompimento da aliança com os Alcmeônidas (45), mostram que mesmo a adesão da facção mais “liberal” da aristocracia era muito relativa e sublinha o caráter revolucionário e fortemente anti-aristocrático da política tirânica, inclusive da política religiosa. Neste sentido, a componente ctoniana desta política e a mais importante para nós, na medida em que ela é socialmente mais marcada, e mais corrosiva na sua ação sobre a religião tradicional.

O debate sobre a tirania ateniense é um assunto dos mais controvertidos; mas parece que a tendência atual é de situar as bases sociais de Pisístrato sobretudo no demos rural. Faz-se necessário aqui explicitar alguns pontos.

As reformas de Sólon não resolveram o problema agrário ateniense de forma definitiva; elas apenas suprimiram seus resultados no momento de sua aplicação. É claro que o fato da supressão da escravidão por dívidas ter sido anterior ao desenvolvimento das trocas e da produção é muito importante, porque ao estabelecer um fosso entre cidadãos e escravos-mercadoria ela estabeleceu esta forma de trabalho dependente como a via por excelência a ser seguida pela cidade clássica. A oposição cidadão-escravo, base sobre a qual se constrói a cidade clássica (46), nos explica também porque os autores insistirão no caráter dos hectemoros e na natureza da seisachtheia e considerarão Sólon o pai da democracia (47) — quando deveríamos falar no máximo de “corpo cívico”. Mas isto não é o fundamental para nós, e depois de Sólon o mesmo processo de empobrecimento do demos deve ter sido retomado, e atingido proporções importantes nas vésperas do golpe de Estado de Pisístrato.

O problema talvez tenha sido agravado pelo início da cunhagem de moeda e pela mudança de culturas, oliveiras e vinhas substituindo os

(44) — Numa certa medida a política religiosa de Clístenes prolonga a da tirania. Aristóteles (*Pol.*, IV, 4, 1319b) conta a redução dos cultos privados e sua conversão em festas públicas, como medida democrática utilizada por Clístenes em Atenas e pelos fundadores da democracia em Cirene.

(45) — Sobre as relações entre os Alcmeônidas e os tiranos, Bicknell, P., “The exil of the Alkmeonidai during Peisistratid tyranny”, *Historia*, 19, 1970, pp. 129-131.

(46) — Finley, M., por exemplo, *Les anciens grecs*, Paris, 1971, pp. 40-41; para os historiadores marxistas é uma constatação unânime reconhecida.

(47) — cf. Mossé, C., “Comment s’élabore un mythe politique: Solon, ‘père fondateur’ de la démocratie athénienne”, *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 34, 1979, pp. 425-437.

cereais, de início nas grandes propriedades. Isto, e a melhoria do comércio deve ter diminuído ainda mais os rendimentos dos pequenos camponeses, dado que a concorrência dos cereais de origem externa era muito forte. O que explica os cuidados de Pisístrato com relação aos pequenos proprietários, suas inspeções dos campos e os empréstimos, provavelmente destinados à mudança de cultura entre os pequenos camponeses em dificuldades, garantindo sua sobrevivência enquanto as novas árvores não começassem a produzir. Donde o apoio do demos a Pisístrato, sua reputação de moderação provindo do fato que ele financia sua política não através de confiscações massivas (48), mas através de uma política fiscal e com os rendimentos do comércio marítimo, cujo controle Atenas começa a deter (49).

O problema das bases sociais da tirania ateniense não é simples. A atitude dos hólitas, por exemplo, coloca um problema. Sabemos que em outros lugares eles foram uma força de apoio ao tirano e o instrumento maior da mudança política. Mas em Atenas podemos duvidar disso. É claro que, como em outros movimentos de instalação de tirania, Pisístrato deve ter contado com uma convergência de descontentamentos e passividades, o tirano exercendo o papel de catalisador. Segundo J. Holladay, os hoplitas não eram partidários de Pisístrato no início, quando ele toma o poder, donde a necessidade de apelar diretamente à Assembléia onde ele poderia contar com o apoio dos tetas, a necessidade de uma guarda pessoal (contrariamente a Cipselos) e de mercenários estrangeiros. P. Lévêque, ao contrário, diz (50) que “Quando Pisístrato toma o poder, é um general vitorioso de Mégara (talvez na qualidade de polemarca) que se impõe e eu acreditaria que é a sua popularidade junto ao camponeses-hólitas que tornou isto possível”, e lembra a observação de C. Mossé quanto ao caráter de classe, camponês, dos “porta-maçãs” da sua guarda (51). Se numa primeira obra ela os situa em contraposição aos “jovens aristocratas”, mais tarde (52) ela vai insistir neste apoio popular distinguindo claramente os “porta-maça” da guarda dos “porta-lança” hoplíticos, o que vai mais no sentido da análise de Holladay.

(48) — cf. Cassola, F., “La proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato”, *La parola del passato*, 28, 1973, pp. 75-87; ele mostra (notadamente na p. 85) que não houve confiscação e redistribuição de terras.

(49) — Lévêque, P., “Formes des contradictions...”, p. 532; Holladay, J., “The followers of Peisistratus”, *Greece and Rome*, 24, 1977, pp. 40-56, está de acordo com a idéia de ajuda de Pisístrato ao demos em dificuldade, mas não aceita a idéia de um surto comercial (p. 48) na base da moderação de Pisístrato.

(50) — Lévêque, P., “Formes des contradictions...”, p. 527.

(51) — Mossé, C., *La tyrannie...*, pp. 63-64.

(52) — *Terre et paysans dépendants...*, p. 87.

Seria necessário, para decidir, que chegássemos a determinar de maneira muito precisa as camadas sociais onde os hólitas eram recrutados neste momento. Além disso, se não admitimos um apoio dos hólitas, torna-se mais difícil explicar o golpe de Estado, apenas com as forças reunidas no exterior e o apoio dos camponeses mais pobres. Evidentemente eu não posso me pronunciar por uma ou outra das hipóteses; assinalo apenas que aquela do apoio vindo *sobretudo* do demos *rural* (53) é muito coerente com a política que ele vai desenvolver como tirano (no terreno da justiça, os empréstimos, o favorecimento dos cultos populares, por exemplo), se bem que um apoio hólítico não a torna inverossímil, longe disso. De qualquer forma, um apoio popular é indiscutível.

Voltemos ao dionisismo. Vimos que era indispensável ao tirano integrar o dionisismo quando ele o apoia. Este apoio deve ser entendido como uma satisfação dada aos camponeses que o apoiaram e também como uma solução de substituição, o dionisismo se apresentando como religião alternativa. Sem tocar no complexo problema das origens, se os testemunhos sobre o dionisismo se multiplicam no VI século, é porque a queda das aristocracias removeu um obstáculo político, mas também porque o culto, integrado na cidade, torna-se tolerável.

Por que o dionisismo representava um perigo para a cidade?

Deus do espaço aberto, ele aparece nas inscrições como o deus “dian-te da cidade” (54), como um deus que se manifesta nos campos e que opõe camponeses a cidadãos — sabemos que os aristocratas são pessoas da cidade.

Ele era o *Isodaitès*, o que iguala as partes. As idéias de liberdade, igualdade, libertação estão sempre presentes em Dioniso, em epítetos como *Eleuthereus* ou *Lysios* (55). Deus favorável aos escravos, como percebemos em Calímaco (56), que chama o dia da Pithoigia “dia bendito dos escravos” porque eles participavam na festa, como nas Choès do dia

(53) — Aristóteles (*Ath. Pol.*, XVI, 3) fala dos móveis da política de Pisístrato. Lévêque, P. e Vidal-Naquet, P., *Clisthène l'athénien*. Paris, 1973, p. 43, crêem “verossímil que os tiranos efetivamente tentaram frear o desenvolvimento de um demos urbano” e que o triunfo de Pisístrato se deve ao apoio do *demos*, não no sentido que a palavra tomara no V século, mas no de habitantes dos *demos*, os rurais.

(54) — Festugière, A. J., “Les mystères de Dionysos”, *Revue biblique*, 1935, p. 2 do anexo; cf. também Gernet, L. e Boulanger, A., *Le génie grec dans la religion*. Paris, 1970, p. 105, n. 526.

(55) — Para os epítetos, estudos e coletâneas, citados por Detienne, M., *Crise agraire...*, p. 13.

(56) — *Aitia*, 2, 1-2, citado por Lévêque, P. e Séchan, L., *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966, p. 300.

seguinte ele é também associado às mulheres (57). Logo que ele intervém devemos esperar o não cumprimento de um dever familiar ou cívico.

A presença do deus provoca sentimentos de alegria, de abandono, de paroxismo. As mulheres abandonam seus deveres familiares para se tornarem bacantes. A participação intensa das mulheres no seu culto (58), assim como a dos escravos, é reveladora dos perigos que ele representa para a ordem políade. A presença de Dioniso provoca em especial um apagamento geral das diferenças, fonte de toda hierarquia. Nas *Bacantes*, Cadmos e Tirésias vão se tornar bacantes. Cadmos diz: “Que prazer esquecer que nós somos velhos”, e Tirésias responde: “É também o que eu sinto; sinto-me todo rejuvenescido e desejoso de dansar”. Mais adiante, Tirésias diz:

“Mas o deus não faz exceção,
quando se trata da sua dança, entre o jovem e o velho.
É que todos o honram em comum,
e ele se recusa a fazer distinções em favor de quem quer que seja”
(59).

Segundo uma lenda beócia (60), as filhas de Mynias se recusavam a participar das danças de Dioniso, a se tornarem ménades, porque elas desejavam se casar. Não poderíamos imaginar algo de mais nefasto à ordem social que o fato de impedir os casamentos. Além disto, o que poderíamos encontrar de mais revelador da natureza anti-políade do dionisismo que o fim das *Bacantes*, onde a epifania de Dioniso se confunde com o desmoronamento do palácio, símbolo da ordem social e da sua hierarquia, que ele suprime inteiramente.

Os sintomas de integração do dionisismo, poderíamos já procurá-los em palavras tais que *orgéon* (mesma raiz de *orgia?*) e *thiase*, que representam quadros sócio-religiosos independentes das frátrias e que foi preciso integrar nestas últimas; parece, pois, que uma recomposição dos quadros sociais acompanhou a renovação religiosa (61).

As festas atenienses e a integração do dionisismo.

Na organização das festas atenienses em honra a Dioniso, sua integração é transparente.

(57) — Aristóteles, *Pol.*, 1313b, fala de escravos e mulheres como objeto da solicitude dos tiranos.

(58) — Exemplos em Jeanmaire, H., *op. cit.*, p. 90.

(59) — Nós é que sublinhamos; tradução de Jeanmaire, H., *op. cit.*, pp. 92-93.

(60) — *ibid.*, p. 202.

(61) — Gernet, L., “Dionysos et la religion dionysiaque”, *Revue des Études Grecques*, 66, 1953, p. 394.

Tomemos inicialmente as Dionisíacas dos Campos. Segundo a imagem que nos dá Aristófanes nos *Acarnianos*, ela era composta de sacrifícios, procissão fálica, cantos, participação massiva e ativa e um ambiente de evasão. Aberta aos domésticos e aos escravos, era uma festa alegre, numa atmosfera de licença e liberdade. Talvez fosse uma festa muito antiga da fecundidade-fertilidade, donde seu caráter fálico, sobre a qual veio se implantar o culto de Dioniso (62). Rurais ainda por cima, elas tinham muito de um dionisismo “selvagem” e perigoso (63).

As Lenéias eram talvez, em Atenas, as festas correspondentes às Dionisíacas dos Campos (64). O nome da festa foi objeto de muitas discussões: associado de início a *lénos*, parece que esta explicação não dá conta da sua presença em outras cidades jônicas. Procurou-se então associá-lo a *lénai*, *mênades*. A solução depende em grande parte da identificação precisa das cenas de *menades* dos vasos de figuras vermelhas e dos vasos de figuras pretas como sendo um episódio das Lenéias ou das Antestérias (65). Isto não altera muita coisa para nós, já que as Lenéias são unanimemente reconhecidas como fortemente orgiásticas. Farnell, Nilsson e Deubner estão de acordo sobre este ponto; Jeanmaire também (66), que ressalta a raridade das informações, que ele atribui “ao acaso” e ao descrédito relativo de que sofrem as Lenéias a partir da revalorização das Antestérias e das Grandes Dionisíacas, por causa do brilho das cerimônias e espetáculos destas últimas. Não são, na minha opinião, explicações satisfatórias.

Sabemos que o período dos tiranos foi rico em inovações, em reformulações, como todo período de transição. A razão do descrédito das Lenéias deve ser buscada no seu caráter autenticamente dionisíaco. Dentre as festas de Dioniso elas eram as que menos se ajustavam ao processo de integração do deus e do seu culto no mundo da cidade; elas não foram objeto dos cuidados de um regime que deveria favorecer o dionisismo ao mesmo tempo em que o integrava. Poderíamos discutir a

(62) — Jeanmaire, H., *op. cit.*, pp. 40-43; Martin, R. e Metzger, H., *op. cit.*, pp. 130-131.

(63) — Lembremos, de passagem, que as escavações descobriram no Brauron um santuário de Artemis “Brauronia” e que, segundo a tradição, as festas dionisíacas mais orgiásticas da Ática aconteciam em Brauron (Kérenyi, C., “Dionysos le crétois. Contribution à une histoire religieuse de l'Europe”, *Diogène*, 20, 1957, p. 24), o que mostra a importância dos cultos ctonianos na própria região onde Pisístrato tinha seus domínios.

(64) — Jeanmaire, H., *op. cit.*, p. 44.

(65) — Debate entre Martin, R. e Metzger, H., *op. cit.*, pp. 122-123, 129-130. Um fragmento de Heráclito (15 Diels) associa *lénai* a *bacantes* ou *mênades*, o que supõe exercícios orgiásticos.

(66) — Referências em Aurelio Privitera, G., *op. cit.*, p. 40; Jeanmaire, H., *op. cit.*, pp. 44-46.

respeito do nível de consciência de tal “decisão”, mas ela parece muito coerente com as transformações religiosas do momento.

As Antestérias são mais complexas e mais difíceis de analisar (67). Há, é claro, todo um lado alegre e de licença, como assinalamos para o primeiro dia (*pithoigia*) e para o segundo (*choès*), associado ao vinho. É um momento de queda das proibições. O casamento entre Dioniso e a basilina se revestia (68) de um caráter inaugural para as uniões humanas. Poderíamos ser tentados a interpretar este casamento como um indício de “integração”, mas parece que lidamos com algo de mais antigo, com uma hierogamia, um rito de aliança com as forças da vida (69). Mas, traço muito interessante para nós, este contacto estreito com o deus provocava uma sensação de impureza e uma necessidade de purificação, traduzida por libações, fechamento dos templos (salvo um), fórmulas apotropaicas. Segundo Jeanmaire (70), não há contradição alguma aqui, já que Dioniso era a uma só vez o deus da renovação primaveril e o emissário do mundo subterrâneo. É possível, mas parece que as Antestérias, na Grécia da Ásia, apresentavam apenas o aspecto alegre; o aspecto nefasto do terceiro dia poderia ser uma transformação posterior à migração dos gregos em direção à costa da Ásia Menor (71). Tratar-se-ia de um Dioniso ameaçador, com relação ao qual se tentava, após a efetivação do contato estreito e benfazejo, tomar uma certa distância (em consequência, uma transformação recente atenuando o seu aspecto selvagem)? A complexidade das Antestérias torna tal hipótese imprudente demais.

As Grandes Dionisíacas aparecem de forma bastante mais clara; são um dos exemplos mais significativos da integração do dionisismo.

Em primeiro lugar, elas são as mais recentes de todas as festas de Dioniso, e o fato de terem sido as festas mais importantes da cidade depois das Grandes Panatenéias mostra que elas foram “escolhidas” pelos tiranos como uma peça importante da sua política religiosa. Por que as Grandes Dionisíacas? Uma primeira resposta pode estar no fato de que elas se desenrolavam mais tarde. As Antestérias, no início da primavera, mal correspondiam à retomada da navegação. No momento das Grandes Dionisíacas (março-abril), ao contrário, com a estação da navegação aberta, “toda a Grécia” podia vir assistir à manifestação do brilho e do poder de Atenas. Isto era certamente muito importante, desde o início, como elemento da propaganda tirânica. Mas a explicação mais importante não é esta.

(67) — Jeanmaire, H., *op. cit.*, pp. 48-55; Martin, R. e Metzger, H., *op. cit.*, pp. 124-130.

(68) — Jeanmaire, H., *op. cit.*, p. 51.

(69) — Lévêque, P. e Séchan, L., *op. cit.*, p. 298.

(70) — Jeanmaire, H. *op. cit.*, p. 55.

(71) — Martin, R. e Metzger, H., *op. cit.*, pp. 126-127.

O orgiasmo dioníaco não estava presente nas Grandes Dionisiacas. Havia faloforias, sacrifícios e banquetes (72), mas nada dos “excessos” das outras festas. Religião caracterizada, no seu “estado puro”, pela intimidade do contacto entre o fiel e o deus, qual não é a nossa surpresa ao ver intervir um padre, personagem importante nos dias das representações. O que poderia ser mais políade do que o cortejo que abria as cerimônias, liderado pelo arconte epônimo e os efebos em armas (73); o que poderia ser mais políade do que as honras rendidas aos benfeitores da cidade (74)? Falamos há pouco do ditirambo; compreendemos muito bem, sob esta luz, que Lasos de Hermione (na Argólida) tenha introduzido em Atenas o ditirambo, tendo vivido na corte de Pisístrato. Quer o ditirambo esteja ou não na origem da tragédia, a organização dos concursos de teatro mostra a distância percorrida desde as manifestações rituais (ou funerárias) até uma arte profundamente mergulhada na realidade políade.

“O que tem isto a ver com Dioniso?”; poderíamos retomar esta fórmula, que ilustra muito bem a evolução que encontramos nas festas. Uma festa nova (século VI?), muito distanciada do dionisismo original), favorecida pelos tiranos em detrimento das festas mais antigas, porém menos adaptáveis às suas necessidades. Um compromisso entre a necessidade de dar uma satisfação às reivindicações do demos, componente essencial das bases sociais do poder tirânico. e a necessidade de reforçar as estruturas de um estado centralizado contra o particularismo aristocrático, necessidade que um dionisismo desabrido e corrosivo não poderia jamais satisfazer (75).

Dioniso em Delfos

Os problemas da integração do dionisismo nos levam diretamente à questão do seu papel em Delfos. Rohde (76) sublinhava já a coexistência entre Dioniso e Apolo, e explicava a mântica por inspiração como o resultado de uma influência de Dioniso, já que a Pítia era frequentemente descrita como uma mênade ou quase. Nilsson não nega esta predição do futuro num estado de transe (77), em oposição a uma mântica por

(72) — Lévêque, P. e Séchan, L., *op. cit.*, p. 299.

(73) — *ibid.*, p. 299.

(74) — Martin, R. e Metzger, H., *op. cit.*, p. 132.

(75) — Aurelio Privitera, G., *op. cit.*, pp. 39-42, reconhece a política anti-aristocrática de Pisístrato mas nega que tenha havido transformações religiosas de grande alcance. Dioniso é, segundo este autor, uma divindade políade como Atena. Ele dá como prova o favor dos tiranos às Grandes Dionisiacas (e não às Lenéias). Nossa análise já respondeu a esta objeção, implicitamente.

(76) — Rohde, E., *Psyché. Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*. Paris, 1952, pp. 305-313.

(77) — Nilsson, M., *Les croyances religieuses de la Grèce antique*. Paris, 1955, pp. 23 sq.

interpretação dos signos. Negar o caráter inspirado da Pítia falando de iluminação serena — o que alguns pretenderam — não convence. Uma argumentação mais interessante seria mostrar que Dioniso não era um deus normalmente associado a uma atividade oracular. De fato, não conhecemos mais do que um oráculo de Dioniso em toda a Grécia, o oráculo médico de Anficléia (mas em compensação na Fócida, sobre o Parnasso) (78).

A tradição reconhece a chegada tardia de Apolo a Delfos (79). Segundo certos autores, Dioniso teria precedido Apolo. O túmulo de Dioniso no *adyton* não é atestado para antes do século IV (80), o que não prova nada, e a afirmação de Plutarco fazendo de Dioniso o igual de Apolo é verdadeira para a sua época (81), mas também não prova nada quanto ao arcaísmo.

Segundo Jeanmaire (82), a mântica em Delfos é anterior tanto a Dioniso quanto a Apolo, e ele situa a chegada dos dois deuses na época histórica como uma repartição das tarefas, Apolo conservando sozinho o monopólio da mântica e o lugar de Dioniso sendo aquele outrora ocupado pelas divindades ctonianas do sítio, considerado sagrado desde o período micênico. Este processo no qual Dioniso vinha substituir cultos ctonianos mais antigos tinha o interesse de, uma vez conciliado com Apolo, integrar as velhas crenças e permitir um controle maior e uma difusão mais fácil para Apolo. Ele explica também o caráter fortemente ctoniano do Dioniso que encontramos em Delfos.

Um problema se coloca neste momento. Como mostrou M. Delcourt (83), o Dioniso de Delfos comporta a idéia de um deus que morre, estranha à Grécia propriamente dita, mas comum em Creta; não podemos entrar aqui no problema de um Dioniso minóico e micênico, mas ele poderia tornar mais confiável esta antiguidade de Dioniso em Delfos.

Mas, voltemos à idéia de Jeanmaire, porque ela apresenta um grande interesse para nós. Parece que o oráculo de Delfos desempenhou papel importante na difusão do dionisismo, assim como na colonização e na política em geral (84). Com relação aos tiranos, é certo que sua atitude

(78) — Jeanmaire, H. *op. cit.*, p. 194; Delcourt, M. *L'oracle de Delphes*. Paris, 1955, p. 195.

(79) — Jeanmaire, H., *op. cit.*, p. 189.

(80) — Jeanmaire, H., *op. cit.*, p. 188.

(81) — Delcourt, M., *op. cit.*, p. 194.

(82) — Jeanmaire, H., *op. cit.*, pp. 191-195.

(83) — Delcourt, M., *op. cit.*, pp. 34, 154; o mesmo para Semele, cf. Assemat, A., "Um personnage mythique foudroyé. Semele", *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice*, II, 1970, pp. 47-50, que conclui por uma herança das tradições pré-helênicas.

(84) — Delcourt, M., *op. cit.*, p. 109.

variou bastante, mas ela foi, em determinados momentos, de um forte apoio. Não há, pois, nada de inverossímil na tese de um apoio délfico à política religiosa dos tiranos. Seriam duas forças consideráveis agindo no sentido de destituir o dionisismo dos seus aspectos mais perigosos para a cidade (85).

Esta influência não deve ser posta de lado; apesar da existência de um Dioniso Limnaios em Atenas, o *xoanon* que foi instalado ao sul da Acrópole veio da fronteira beócia (Eleutheres), no século VI (86); e Jeanmaire vê no Dioniso de Delfos o deus da lenda tebana (87). O calendário délfico corresponde ao calendário ático: caráter hibernal e popular das festas de Dioniso, caráter estival e aristocrático das festas de Apolo (88). Encontramos com freqüência confusões entre Dioniso, Apolo e os seus atributos (89), como o Dioniso que é chamado “musageto” numa inscrição de Naxos (90).

Dioniso em Naxos e alguns elementos da sua lenda

A ilha de Naxos nos oferece também um exemplo importante da difusão do dionisismo. Beneficiária da intensificação do comércio marítimo e de um início de cunhagem muito precoce, é bem possível que esta evolução tenha acirrado os conflitos sociais. Certo é que no século VI os conflitos entre os “gordos”, a aristocracia fundiária, e elementos descontentes provocaram graves discórdias. Não é uma evolução exclusiva de Naxos, já que a encontramos um pouco em toda parte no mundo das ilhas neste momento, como em Mitilene, em Samos ou, no continente, em Mileto (91). E, se para Lesbos temos apenas a prova da presença do dionisismo (91), para Naxos temos maiores informações.

Naxos é particularmente associada ao dionisismo e à cultura da vinha (assim como a Naxos do Ocidente) e o dionisismo das ilhas é

(85) — *Ibid.*, pp. 116-117, tem uma opinião cautelosa quanto a este encorajamento, por Apolo, do culto de Dioniso. Mas ela não nega a influência de Delfos. Por exemplo, p. 197: “Isto permite precisar a originalidade da Fócida na religião dionisiaca que raramente tem lugar nos cultos oficiais das cidades; em Delfos, ela é uma instituição de Estado. Se ela também o foi em Atenas, Esparta, Élis, talvez tenha sido por influência de Delfos. Os oráculos que atribuem à Pítia uma intervenção em favor de Dioniso são todos apócrifos; mas um impulso decisivo veio, com efeito, não do *manteion*, mas da comunidade, em virtude da vida religiosa que, inteiramente independente do centro fatídico, era própria dela”.

(86) — Lévêque, P. e Séchan, L., *op. cit.*, p. 296.

(87) — Jeanmaire, H., *op. cit.*, p. 188.

(88) — Delcourt, M., *op. cit.*, pp. 199 *sq.*

(89) — *ibid.*, p. 203, para exemplos.

(90) — *IG*, XII, 5, 46, citado por Lévêque, P. e Séchan, L., *op. cit.*, p. 293.

(91) — Mossé, C., *La tyrannie...*, pp. 11-12.

(92) — cf. por exemplo, Will, Ed., “Autour des fragments d’Alcée récemment retrouvés: trois notes à propos d’un culte de Lesbos”, *Revue Archéologique*, 39, 1952, pp. 156-169.

original porque menos influenciado pela lenda tebana (93). Assim, nas representações sobre as moedas, desde o início, encontramos elementos tipicamente dionisíacos como o cântaro, a hera, o tirso, a vinha, a cratera, e a cabeça do deus. Sem que possamos determinar o sentido da influência, os contatos com os tiranos como Polícrates e sobretudo Pisístrato, num momento em que o dionisismo e a vinha recebiam todo o incentivo do tirano não podiam ter por resultado senão o reforço do culto.

Somos mesmo levados a acreditar que a influência, se é que há influência, se exerceu a partir de Naxos, onde a importância do dionisismo e da vinha parece anterior a Ligdamis. Finalmente, certos elementos da tradição podem nos ajudar, tanto mais que grande parte dela foi criada, redigida ou transformada no intenso movimento intelectual das cortes tirânicas. A toponímia da lenda revela ou locais de difusão do culto, como Creta, a Frígia, a Trácia, ou locais onde os conflitos sociais levaram a um reconhecimento de promoção do dionisismo, no século VI, como Argos, Naxos, Atenas, Tebas, etc (94).

A participação de Ariane na lenda é também reveladora; ela não deve surpreender pois Ariane estava ligada à vegetação, e dissimulava uma divindade minóica muito difundida nas ilhas. Sua redução a heroína obedece ao mecanismo de difusão do dionisismo que recobre formas religiosas mais antigas, como acontece com as Horas e as Cárites (95). Na *Teogonia* ela recebe de Zeus o dom da imortalidade porque se torna a mulher do seu filho, o que corresponde ao movimento de organização do mundo divino, mas revela também a integração de Dioniso e do seu círculo de acompanhantes a este último. O episódio de Teseu, acrescentado mais tarde (96) à lenda primitiva, introduz em um mito que reúne duas divindades de mesma natureza, um herói manifestadamente póliade. Somos levados a pensar que isto, mais a importância de Naxos no episódio, mais as relações estreitas entre Naxos e Atenas, supõe uma tradição forjada na corte dos tiranos de Atenas.

O testemunho da cerâmica

As representações na cerâmica nos fornecem alguns dados preciosos. De início constatamos que os temas dionisíacos aparecem tardiamente. Os primeiros vasos onde podemos reconhecê-los são o alabastro coríntio do Louvre (97). Trata-se aqui de representação de dançarinos retorcidos, um tocador de lira e um flautista, além de uma grande cabeça que, no

(93) — Jeanmaire, H., *op. cit.*, p. 221.

(94) — Para os episódios da lenda, Martin, R. e Metzger, H., *op. cit.*, pp. 133-139; Lévêque, P. e Séchan, L., *op. cit.*, pp. 286-289.

(95) — Jeanmaire, H., *op. cit.*, pp. 33 sq.

(96) — Lévêque, P. e Séchan, L., *op. cit.*, p. 287.

(97) — (S1104), ver Metzger, H., *Recherches sur l'imagerie athénienne*. Paris, 1965, p. 49; Martin, R. e Metzger, H., *op. cit.*, pp. 114-115.

meio destas personagens, emerge do solo. É quase certamente uma epifania de Dioniso e o vaso pertence ao primeiro quartel do século VI; poderíamos recuar até o final do século VII, sempre em Corinto, se reconheçêssemos como Dioniso o “filho da natureza selvagem” de um vaso do Museu Britânico, o que é tanto mais provável quanto a cena reúne vários elementos característicos, como uma pele de pantera, uma máscara, dançarinos, etc.

Eis que voltamos à Corinto dos tiranos, onde vimos a difusão do dionisismo; podemos dizer que, se o tema não aparece antes isto se deve aos imperativos políticos e religiosos da sociedade aristocrática. Estas primeiras representações são ainda mais interessantes na medida em que associam Dioniso aos demônios rústicos, o que põe em relevo seu caráter de divindade dos campos (98), logo no início do processo de integração. E isto está em perfeita sintonia com o apoio camponês ao novo regime e à política de promoção dos rurais.

Depois destas representações coríntias, passamos a Atenas, onde é preciso esperar o segundo quartel do século VI para reconhecer Dioniso pela primeira vez. Isto corresponde ao duplo “atraso” de Atenas: atraso na produção de cerâmica, que apenas neste momento começa a tomar o lugar eminentemente ocupado antes por Corinto; atraso sobretudo na evolução social e política, onde a mudança de regime, pré-condição da difusão do dionisismo, acontece bem mais tarde. Uma diferença fundamental é que aqui as representações de Dioniso mostram melhor ainda, e desde o início, o movimento de integração do deus no novo equilíbrio religioso instaurado pela tirania, influenciado também pela “moderação” dos tiranos de Atenas.

Isto é claro desde o início: no vaso François, que devemos situar por volta de 570, sua imagem é característica do século VI, ou seja, lembrando muito máscaras com espessa barba e cabelereira, com olhos muito grandes; carregando uma grande ânfora sobre os ombros, ele aparece como o deus do vinho, um deus benfeitor. Podemos ler a representação, com Jeanmaire (99), como sendo Dioniso ao lado dos silenos reconduzindo Hefesto ao Olimpo. Hefesto sendo associado aos artesões, a cena seria um exemplo da política de nivelamento das classes promovida por Pisístrato. Podemos também, com Beazley (100), ressaltar o próprio fato da entrada de Dioniso no Olimpo, por intermédio de Hera. Contrariamente aos outros deuses, mas de acordo com seu caráter anti-aris-

(98) — Metzger, H., *op. cit.*, p. 50; sempre em Corinto, Dioniso aparece com o mesmo aspecto rústico na descrição que Pausânias nos dá do cofre de Cipselos — Jeanmaire, H., *op. cit.*, p. 9 — o que nos traz de volta à mesma época.

(99) — Jeanmaire, H., *op. cit.*, pp. 10-11., 279.

(100) — Beazley, J., *The development of Attic black-figure*. Los Angeles-Londres, 1951, p. 31.

tocrático, Dioniso é representado a pé. Ao redor do deus aparecem os sátiros, as ninfas, um tocador de flauta, essencial numa procissão, mas também um tocador de címbalo, instrumento orgiástico.

As representações dionisiacas não aparecem antes desta época (101); desde o início, em Atenas, o deus aparece associado aos olímpicos: eis dois fatos que associados às lendas, à tradição literária, à organização das festas, não permite mais qualquer dúvida quanto ao caráter do dionisismo: popular, revolucionário e perigoso para a polis, utilizado pelos tiranos como solvente da religião tradicional e sistema alternativo, mas ao mesmo tempo desprovido da violência que poderia colocar em perigo a existência da polis, onde apesar do alargamento da sua base política os nobres conservavam um papel importantíssimo e onde a ideologia aristocrática, reelaborada, continuava a garantir a reprodução das estruturas sociais.

Nas representações que se escalonam até o final do século VI a associação com os olímpicos e com aspectos essenciais da ordem poliade continua a se manifestar, seja na insistência a respeito do episódio de Hefesto (102) ou, como em um vaso de Berlim (103) onde Dioniso aparece no alto, no friso, com sátiros (um deles tocando flauta), mênades que dançam, e Ariane — tema que ocupa também o outro lado do vaso — e onde a cena mais importante é a que mostra um guerreiro que recebe seu armamento. A integração se manifesta assim em dois níveis: no conteúdo das cenas dionisiacas e no fato de que cenas típicas da vida e da ideologia da polis são representadas nos mesmos vasos. Assim, por exemplo, numa ânfora de Rycroft (104), onde Dioniso volta ao Olimpo, ou uma ânfora de Oltos (105) onde figuram hetairas, silenos e mênades (106) ou ainda uma assembléia de divindades em um vaso de Oltos (107), além de muitos outros.

As representações de Dioniso têm uma certa unidade até a metade do século V. Ele aparece maduro, viril, barbudo; mas mesmo no interior desta primeira fase uma certa humanização das cenas é perceptível (108), à medida que nos aproximamos do início do período clássico. Dioniso

(101) — Kraker, *Early representations of Dionysos. Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 23.

(102) — Beazley, J., *op. cit.*, p. 56.

(103) — *ibid.*, pp. 59-60.

(104) — Arias, P. e Hirmer, M., *Le vase grec*. Paris, 1962, prancha 70.

(105) — *ibid.*, prancha 98.

(106) — *ibid.*, prancha 101.

(107) — *ibid.*, pranchas 57 e 163.

(108) — Metzger, H. *Les représentations dans la céramique attique du IV siècle*. Paris, 1951, p. 153, onde ele explica a mudança nas representações relacionada ao destino e objetivo do vaso.

se afasta cada vez mais do seu caráter original. No fim do século V, quando um novo momento de crise é vivido pela cidade, o dionisismo, agora integrado e transformado, terá sua influência renovada e as representações de menadismo se multiplicam. Mas o Dioniso que vemos então é um Dioniso imberbe, jovem, semi-nu e às vezes efeminado. Transformação artística e transformação religiosa, que assinalamos por serem também testemunhos de uma crise, mas que não podemos estudar aqui.

As moedas

As relações entre a cunhagem de moeda e a política são as mais estreitas possíveis; a moeda é, desde as origens, um instrumento de troca social e de justiça. As reformas monetárias tinham uma enorme importância política, no exterior (freqüentemente através de mudanças de padrão e no interior as desvalorizações, por exemplo). Se este instrumento é tão importante, podemos supor que as representações nas moedas deviam mudar de acordo com as vicissitudes da luta política. Isto aconteceu, às vezes. A tirania ateniense fez da moeda um instrumento de publicidade da sua política, privilegiando os emblemas cívicos, como Atena, a coruja, a oliveira, o nome da cidade (109); sabemos, por outro lado, que a instalação das Grandes Panatenéias é acompanhada por uma nova cunhagem, as duas medidas tendo por objetivo combater os cultos oligárquios. Durante o exílio de Pisístrato — e ainda que se cunhe moeda com emblemas nacionais (110) — constatamos a volta dos emblemas das grandes famílias como os Eteoboutade (111), que desaparecem em seguida sob Hípias, substituídos por emblemas cívicos (112) e as cunhagens coincidem de novo com as Grandes Panatenéias. Ainda uma vez antes do estabelecimento definitivo da tendência cívica das cunhagens a partir de Clístenes, os aristocratas marcam a sua vitória sobre os tiranos com uma última cunhagem que retoma os velhos emblemas (113).

Mas, apesar de todas estas evidências, o testemunho das moedas é, na minha opinião, secundário. Mesmo integrado à cidade, Dioniso guarda muito do seu caráter original de deus “diante da cidade”. Ele quase nunca será um deus poliáde; sua lenda e seu culto fazem dele um deus do espaço aberto que não está “em casa” em parte alguma. Raríssimos são os templos de Dioniso, se levarmos em conta a sua importância. Além disso, uma explicação de outra ordem intervém aqui: a tendência das moedas à estandardização, ou seja, a adoção de certo tipo monetá-

(109) — Seltman, C., *Greek coins*. Londres, 1960, p. 48, pr. II, 16, 17; pr. IV, 1.

(110) — *ibid.*, p. 50, pr. III, 18, 20.

(111) — *ibid.*, pr. III, 19.

(112) — *ibid.*, pr. IV, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

(113) — *ibid.*, p. 52, pr. IV, 11, 12.

rio de uma vez por todas. Como a coruja para Atenas, Pégaso para Corinto, etc

Se tentarmos desenhar um mapa das moedas com tema dionísíaco para o período que nos interessa (até as guerras médicas), notaremos que a maior parte das moedas pertence ao domínio traco-macedônico, às ilhas do Egeu, à Itália do sul e à Sicília. Cízico, Lâmpsaco, Jacinto, Lete, Mende, Terone, Tasos, Andros, Céos, Naxos, Naxos da Sicília são, de longe, as mais importantes. Trata-se de regiões onde as tradições dionísíacas são muito importantes e/ou a vinha é o produto do qual depende a vida da comunidade inteira.

Mas, mesmo nestes locais, outros elementos do dionisismo são representados com maior freqüência que o deus, salvo nos casos excepcionais das duas Naxos. O caso da Naxos egéia poderia nos fornecer um elemento importante porque as cunhagens de moeda com a cabeça de Dioniso são contemporâneas de Lygdamis e Pisístrato, mas não temos nem uma garantia cronológica nem testemunho literário de qualquer ligação entre a moedagem e as lutas entre o tirano e os "gordos". A Naxos siciliana, onde Dioniso ocupa um lugar de primeiríssimo plano, fornece uma indicação que vai no mesmo sentido das nossas conclusões quanto à cerâmica: a cabeça de Dioniso muda de aspecto depois de 480, com uma amenização progressiva da sua rudeza primitiva (114).

Em síntese diríamos que, das moedas arcaicas podemos, no máximo, tirar uma conclusão negativa, ou seja, a de que o dionisismo, a despeito da sua integração a partir da época dos tiranos, não é um par perfeito para a polis, o que, aliás, sua extraordinária difusão no período helenístico parece confirmar.

Píndaro e os líricos: uma última polêmica

Não tenho a intenção de fazer, ao término deste trabalho, uma análise do lugar de Dioniso na poesia lírica. É um assunto muito delicado, que exige um domínio muito grande de questões bem complexas. Gostaria apenas de contestar uma tese famosa de Aurelio Privitera que, na sua tentativa de negar o caráter popular do dionisismo, dá uma interpretação do lugar de Dioniso nos líricos que me parece inteiramente equivocada. Tomemos o exemplo de Píndaro. Aurelio Privitera (115) critica Wilamowitz quando este afirma que Píndaro prestou homenagem a Dioniso mas que na

(114) — Babelon, E. *Traité des monnaies grecques et romaines*. 2ª parte tomo I, Paris, 1907, pr. V, VII, XVI, XXVIII, XXXVII, XXXIX, XLVI, L, LI, LII, LV, LVIII, LX, LXII, LXXII; datações mais precisas, porém menos exaustivas em Kraay, C., *Archaic and classical greek coins*. Londres, 1976, e Seltman, C., *op. cit.*.

(115) — Aurelio Privitera, G., *op. cit.*, p. 120 sq.

sua mentalidade o deus do êxtase era um estrangeiro (116). Ao contrário, ele pensa que é Píndaro, partidário da tradição heróica e dos valores aristocráticos que cantou Dioniso com maior entusiasmo (117) e isto, segundo ele, porque Dioniso não era considerado como um deus da plebe, recente e bárbaro; nem no passado, nem certamente na época de Píndaro, quando Delfos reconhecia e apoiava seu culto. Na sua opinião, não era exatamente Dioniso que era mal visto pela aristocracia, mas sua intrusão na poesia não-dionisíaca, donde a atitude de Píndaro, tão entusiasmado nos ditirambos mas tão cuidadoso em limitar a sua presença em outras obras

Ora, afirmando isto ele reduz todo o problema a uma questão de forma; já como isto pode ser relativo, a propósito da nivasão de temas não-dionisíacos no ditirambo (118). Além disso, a maior parte dos líricos, e Píndaro notadamente, viveram numa época de plena transformação do dionisismo. Anacreonte, o lírico que atribui maior importância a Dioniso na sua obra, viveu na Atenas dos tiranos. Aliás, da mesma forma que o jovem Píndaro. Eles são, posição política a parte, homens de seu tempo, e que às vezes até trabalhavam diretamente para os tiranos, como Simônides, Lasos, etc (119). Eles não podiam ignorar a força das novas realidades, políticas e religiosas.

Assim, como reconhece Aurelio Privitera, não há contradição, em Píndaro, entre a sua devoção por Apolo e o fato de cantar Dioniso. Mas ele tira desta observação conclusões ilegítimas. Em resposta às suas teses poderíamos lembrar o ditirambo 2, onde, em torno de Zeus, os olímpicos preparam uma festa para Dioniso. Ou, exemplo impressionante de compromisso entre o dionisismo e a cidade, um ditirambo (120) composto verossimilmente para as Grandes Dionisíacas, executado, não no santuário do deus, mas no centro da agora, este símbolo da cidade. E isto sem que alguns traços típicos do dionisismo como a evasão — “na hora em que as preocupações que cansam os homens saem de seus peitos

(116) — Wilamowitz-Mollendorff, U., *Pindaros*, Berlin, 1966, p. 46.

(117) — Aurélio Privitera, G., *op. cit.*, p. 122 parece menos convencido. “Certo un paio di difirimenti nel corso di quarantacinque odi sono ben poca cosa; ma è anche vero que Pindaro avrebbe potuto evitarli del tutto. La prospettiva va, cioè, rovesciata: egli ha menzionato Dioniso malgrado fosse estraneo al mondo delle gare. L’ha menzionato perché ha voluto, e v’è riuscito a due condizioni: che l’accento fosse indiretto e che fosse tebano il destinatario (...)”.

(118) — A evolução foi a mesma para o drama satírico tornado gênero literário a partir de Pratinas de Flionte (entre Sicione, Corinto e a Argólida) no mesmo ambiente social, político e cultural. Cf. Jeanmaire, H., *op. cit.*, p. 305 sq.

(119) — *Lyra Graeca*, v. III, p. 638.

(120) — Píndaro, ditirambo 4, in *Pindare*, tome IV, texte établi et traduit par Puech, A., Collection des Universités de France, Paris, 1952, p. 151.

(...)" —, ou o apagamento das diferenças — "então o pobre é rico, então os ricos..."", deixem de se manifestar, como vemos no Elogio 5.

O testemunho dos líricos não pode, na minha opinião, ser invocado contra a tese de um dionisismo contestador em vias de integração na época dos tiranos arcaicos, muito pelo contrário.

Outros aspectos da renovação religiosa. Conclusão

A extraordinária originalidade e criatividade do arcaísmo grego nos fornece, no domínio religioso, outros elementos de apoio. As novas correntes religiosas, como o orfismo e o pitagorismo, assim como o dionisismo, tomam suas distâncias com relação à cidade e à sua religião (poucas relações com a estrutura social da polis, inexistência de santuários). Além disso, nem órficos nem pitagóricos aparecem antes do século VI, o que coloca o surgimento das seitas como contemporâneo da difusão do dionisismo.

Encontramos os primeiros traços de uma lenda de Orfeu em Ibcus e num monumento votivo em Delfos (121). Os laços tanto do orfismo quanto do pitagorismo com a tirania não são menos explícitos, pois apesar de devermos buscar suas origens nos meios coloniais do Ocidente, podemos encontrá-los em Atenas onde, segundo a tradição (122), se reuniam em torno de Pisístrato, Orfeu de Crotona (autor de escritos órficos), Onomácrita e o pitagórico Zopiro de Heracléia, membros da comissão que teria sido encarregada de organizar uma edição de Homero. Pausânias (8, 31, 5) faz de Onomácrita o organizador das orgias (!) e o que teria tornado os Titãs os responsáveis pela paixão de Dioniso. Mesmo que ela seja falsa, a tradição é eloqüente porque reveladora da idéia que os antigos faziam da política religiosa dos tiranos.

Jeanmaire vê (123), assim como Nilsson, no episódio da lenda de Dioniso no qual o deus, irritado pelas honras rendidas por Orfeu a Apolo, faz com que bacantes o despedacem, a prova de um certo conflito entre os meios órficos e dionisíacos, porque o orfismo condenava práticas como o orgiasmo e a homofagia. Esta ligação Orfeu-Apolo pode-se explicar através da evolução do dionisismo em Delfos, onde ele se despoja dos seus aspectos selvagens e perigosos (124). Da mesma forma, a presença do orfismo na corte tirânica em Atenas representa uma das medidas dos tiranos para fundar um equilíbrio religioso diferente, onde o dionisismo tinha um papel muito importante, mas onde os seus as-

(121) — *ibid.*, p. 191.

(122) — Jeanmaire, H., *op. cit.*, p. 392; Gernet, L. e Boulanger, A., *op. cit.*, p. 120; Cornford in CAH., v. IV, p. 522 sq.

(123) — Jeanmaire, H., *op. cit.*, p. 392.

(124) — *ibid.*, p. 407.

pectos corrosivos não deviam predominar, sob pena de arruinar a política de reforço da coisa pública. A melhor prova de tudo o que acabamos de falar é a hídria ática de figuras vermelhas do início do IV século, que mostra a repugnância de Dioniso em face de uma cena de homofagia. O orfismo era, deste ponto de vista, muito eficaz, já que frequentemente se confundia com o dionisismo (125), e a importância do mito dionisíaco para o orfismo — é bom lembrar que os textos constituíam seu elemento central — dava a este último a possibilidade de agir “do interior” do dionisismo.

Quer consideremos o sacrifício, com R. Girard (126), um meio de desviar a violência cega que ameaça se desencadear no seio da sociedade em direção a uma vítima sacrificial (“vítima expiatória”), ou com M. Detienne, a prática que funde a diferença entre homens, bestas e deuses, de qualquer forma ele é a prática central da religião grega e da eficácia dos sacrifícios depende a vida e a morte, a felicidade e a desgraça, a prosperidade e a miséria dos homens. Isto é transparente nos relatos dos primeiros sacrifícios, onde os animais foram sacrificados porque responsáveis por uma injustiça contra os homens, devantando as colheitas, comendo a vinha e destruindo as sementes (127).

O sacrifício está na base da vida civilizada, da vida política; é inútil retomar aqui a excelente leitura que M. Detienne faz, em torno das práticas sacrificiais, das formas de contestação, pelo alto e por baixo, do sacrifício poliáde e através dele, da ordem social da cidade grega (128). Gostaria apenas de acrescentar algumas reflexões.

Já em Hesíodo, simples testemunha da crise, as forças ctonianas são concebidas como um elemento que põe em perigo a ordem do mundo (129). Esta ordem, ele não a contesta, ele é até o seu organizador e o seu sistematizador. A permanência da crise social lança o descrédito sobre

(125) — Guthrie, W. *Orphée et la religion grecque*. Paris, 1956, p. 60, dá a mesma explicação que Jeanmaire. Heródoto (II, 81) fala de “cultos ditos órficos e báquicos”; no *Hipólito* lemos: “dócil ao regime de Orfeu faze o bacante”; citados por Lévêque, P. *La religion grecque au I millénaire*. Cours polycopié de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Besançon. Besançon, s.d.

(126) — Girard, R. *La violence et le sacré*. Paris, 1972, em especial os cinco primeiros capítulos, pp. 9-212.

(127) — cf. Détienne, M., *Les jardins d'Adonis*. Paris, 1972, p. 103.

(128) — Ele desenvolveu suas teses em várias publicações; análise que me parece mais completa é a que encontramos em Detienne, M., *Dionysos mis à mort*. Paris, 1977, capítulos 3 e 4, pp. 134-217.

(129) — Fazemos a descoberta ao seguir Vernant, J. P., *Les origines de la pensée grecque*, pp. 102-103: “O relato da batalha que opõe as duas gerações rivais de titãs e olímpicos evoca explicitamente a volta do universo a um estado original de indistinção e desordem. Abalados pelo combate, as potências primordiais, *Gaia, Uranos, Pontos, Okeanos, Tartaros* que se tinham anteriormente dis-

as práticas religiosas tradicionais, que aparecem como ineficazes. As transformações no equilíbrio social e político promovidas por tiranos e legisladores abrem o caminho à difusão de práticas até então violentamente contestadoras, mas que devem se acomodar neste novo equilíbrio. Estudamos ao longo deste trabalho muitas das provas desta integração. M. Detienne lembra uma outra, quando assinala (30) a sobrevivência de uma forma atenuada de homofagia num gesto realizado pela sacerdotiza (em Mileto, no século III), “em nome da cidade”, o de depositar na “corbeille” sagrada um pedaço de carne crua.

Dionisismo integração e seitas (onde alguns pretenderam descobrir formas mais “nobres” do dionisismo) correspondem a este novo equilíbrio, no nível religioso. A renovação do menadismo, a difusão do cinismo (que desafia todas as interdições, promove a demolição completa da sociedade, e vai assim mais longe que o dionisismo inscrito na cidade) e ainda a transformação de certos grupos de pitagóricas em cínicos são algumas das principais características do século IV. Esta transformação dos pitagóricos mostra, segundo M. Detienne (131), “seu fracasso nos planos político e religioso”. Depois de terem constatado o fracasso “pelo alto” eles tomam a via da contestação “por baixo”. É que o equilíbrio estabelecido no fim do arcaísmo e que assegurou a reprodução das estruturas sociais ao longo de todo o classicismo está em processo de rompimento, face a uma nova crise da cidade. Na medida em que esta crise vai levar ao fim da cidade como quadro essencial da civilização grega, a contestação à religião políade se anuncia agora mais radical do que na época que acabamos de estudar.

Como podemos notar, parece que o dionisismo foi uma componente importante da cultura grega em todas as épocas. Mesmo uma noção tão importante como a *sôphrosyne* parece ter sido elaborada nos meios religiosos, como um estado de equilíbrio que se segue à possessão, à *mania* (132). Se não tememos longe demais os laços entre dionisismo e tirania

tínguido e situado, se encontram mais uma vez misturados. *Gaia* e *Uranos*, cuja separação Hesíodo tinha contado, parecem se reunir de novo como se tivessem se chocado um contra o outro. Seríamos levados a acreditar que o mundo subterrâneo irrompeu à luz: o universo visível, ao invés de se inscrever estável e ordenadamente entre os dois limites fixos, a terra em baixo, morada dos homens, o céu no alto, onde moram os deuses, retomou seu aspecto primitivo de caos (Hesíodo, *Teogonia*, v. 700-740): um abismo obscuro e vertiginoso, uma abertura sem fundo, o buraco de um espaço sem direções que turbilhões de vento percorrem ao acaso em todas as direções. A vitória de Zeus recoloca tudo em seu devido lugar. Os titãs, estes ctonianos, são enviados acorrentados ao fundo do Tártaro”.

(130) — Détienne, M., *Dionysos mis à mort*, pp. 199-200; *Les jardins d'Adonis*, p. 209.

(131) — Détienne, M., *Dionysos mis à mort*, p. 156.

(132) — Vernant, J. P., *Les origines de la pensée grecque*, p. 80 sq.

(133) poderíamos evocar o caráter “desmedido” do tirano, que parece apagar na sua própria pessoa a distinção entre o sub-homem e o super-homem, parece suprimir a distância entre bestas e deuses (134). Lembra ainda que a palavra *tyrannos* foi empregada para o mundo divino, de maneira metafórica o mais das vezes, mas também em alguns casos para designar as divindades, verossimilmente divindades ctonianas (135), algumas delas em relação estreita com Dioniso.

Finalmente, há a fórmula de Aristóteles, segundo a qual os tiranos encham de favores as mulheres, elas que são tão ativas no dionisismo; e a imagem segundo a qual a tirania traz consigo prazeres sexuais ilimitados evoca certamente uma imagem de orgia.

E se ao mesmo tempo a preocupação de favorecer os cultos poliádes, de buscar uma imagem de moderação e de respeito das leis, de se apresentar como o primeiro dos cidadãos, estão presentes no tirano arcaico, isto corresponde ao equilíbrio da polis, que ele instaura e representa. Este equilíbrio rompido, estas preocupações deixadas de lado, os dinastas da época helenística serão inteiramente identificados ao deus (136). Mas aqui já estamos num mundo muito diferente do que nós estudamos. Precisaríamos recomeçar a análise do início, a partir de outras bases. Objeto, talvez, para estudo, no futuro; ou sugestão de pesquisa para os que se interessam pelos problemas de religião e sociedade na Grécia antiga.

(133) — Um estudo interessante poderia ser feito sobre uma comparação entre a imagem do tirano grego arcaico e ditadores populistas latino-americanos do século XX. Os perigos deste tipo de estudo são vários, mas podem ser evitados em larga medida se tomarmos a precaução de situar precisamente os contextos respectivos. Apontaria apenas alguns traços de aproximação: momento de alargamento das bases sociais do poder; favorecimento parcial do povo contra os oligarcas para fundar um poder pessoal; não hesitação em utilizar a violência contra os opositores políticos ao mesmo tempo em que buscam uma imagem de justiceiro; desenvolvimento da consciência social das camadas populares mas nos estritos limites do seu interesse; busca de uma imagem de pai do povo; apelo a uma ideologia unificadora do Estado, e uma série de outros pontos que não poderíamos desenvolver aqui.

(134) — Détienne, M., *Dionysos mis à mort.*, pp. 143-144.

(135) — Referências e discussão em Labarbe, J. *op. cit.*, p. 484 *sq.*

(136) — Não é preciso dizer que há muitos outros fatores que entram nesta transformação.