

## 2. Rumor (Φήμη) e Razão (Λόγος) em Marcel Detienne

*“Assim, na torre, assentes, os chefes  
troianos. Ao ver Helena ao topo dirigir seus  
passos, uns aos outros  
Disseram palavras aladas: “Ninguém de nós  
se indigne se Tróicos e Dânaos, belas-  
cmênides, tantos males sofram por uma tal  
mulher! Diva imortal assemelha, terrível de  
beleza!”  
Ilíada, III, 153 – 159*

### 2.1

#### Quando φήμη se sobressai ao λόγος

Na organização do espaço comum, *koinón* (κοινόν) ou daquele que é comum a todos os iguais, os gregos organizam seus ritos, suas cerimônias e estabelecem calendários. As *hierá*<sup>1</sup>, coisas sagradas, são levadas ao centro das discussões na *ágora*. Héstia é a deusa do fogo comum; presente nos debates e na lareira das casas. Mas a toda ordem, impõe-se a desordem; ao espaço fixado, impõe-se o movimento. E deste modo, a obra de Marcel Detienne nos apresenta como a contra face desta ordem cívica os deuses que se movimentam à sua margem: Hermes e, sobretudo, Dioniso.

Para Detienne, o espírito humano ‘mitologiza’ de maneira espontânea, “nada parece mais grego do que a mitologia, a palavra e a coisa”<sup>2</sup>, e, neste sentido, a Grécia é o lugar da exceção, onde se opera o que os helenistas denominam “a passagem do pensamento mítico ao pensamento positivo abstrato”<sup>3</sup>, ou do mito ao λόγος.

<sup>1</sup> *Hierá*: coisas sagradas; da ordem do sagrado.

<sup>2</sup> DETIENNE, op. cit., 2008, p. 25.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 31.

Conforme vimos anteriormente em relação às duas orientações que a evolução do pensamento grego pareceu seguir, retomamos que primeiramente, estabelece-se uma distinção entre natureza, o mundo humano e o divino; e em segundo lugar, afasta-se todo modo de raciocínio que proceda do ambíguo do λόγος, em nome do ideal e do ordenado. É válido recuperar também que o “crer” para os gregos não é separável do conjunto das práticas sociais e da vida cotidiana dos homens, constituído nos ritos, nas imagens dos deuses e nos mitos. Vernant menciona que, “para o helenista que é Marcel Detienne, a análise precisa da cultura grega, entre os séculos VI e IV antes de nossa era, quando *mythos* passa lentamente a opor-se ao λόγος, impõe um quadro muito diferente da imagem que temos de mito”.<sup>4</sup> Assim, partindo da afirmação de Detienne na qual o mito se aplica às realidades mais diversas – teogonias, cosmogonias, gestas de heróis – este estudo agora propõe uma reflexão acerca do o estatuto de existência do mito com relação àquilo que o afasta, mas não nega.

O *mythos* nasce do rumor. Desenvolve-se, segundo Detienne, com os relatos enganosos, com as palavras desviadoras que seduzem e violentam a verdade.<sup>5</sup> Sua realidade é inseparável, no entanto, do movimento que o rejeita; ele é a sombra projetada pelo discurso, pelo λόγος.<sup>6</sup> Argumento que reforça, citando Xenófanes<sup>7</sup> e também Heródoto, autores cujo afastamento das narrativas míticas é marca desta passagem. Deste modo, relaciona os elementos fantásticos do mito ao escândalo. A ruptura derradeira é para ele produzida com a atividade historiadora de Tucídides, cuja obra *História da Guerra do Peloponeso*, delimita o domínio do saber histórico e recorta seu território conceitual, “enclausurando o fabuloso”.<sup>8</sup> Contudo, é importante ressaltarmos que a tradição está presente em sua obra, lembrando que a epopéia homérica faz parte da *paidéia* grega, constando destarte, na obra do ateniense.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> VERNANT, “O mito na voz reflexiva” In: Vernant, op. cit., 2002, pp. 290-291.

<sup>5</sup> DETIENNE, op. cit., 2008; p. 41.

<sup>6</sup> VERNANT, op. cit., 2002, p.291.

<sup>7</sup> Cf. Detienne, por volta de 530 a.C., Xenófanes, em nome da filosofia primeira, condena brutalmente o conjunto dos relatos sobre os Titãs, os gigantes, os centauros, aí compreendidos os de Homero e Hesíodo. Seriam, no duplo estatuto atribuído, invenções, *plasmata*, e relatos bárbaros. Para o argumento completo, ver: Ibid., pp. 40-41.

<sup>8</sup> Idem., pp. 42-43.

<sup>9</sup> Refiro-me à passagem do Livro I: “Quem melhor comprova isso é Homero: ele que viveu já muito tempo depois da guerra de Tróia, em nenhuma passagem deu esse nome à totalidade, nem a outro, senão aos companheiros de Aquiles, originários da Ftíótida, que justamente foram os primeiros helenos, mas no seu poema, emprega os nomes de dânaos, argivos e aqueus.”

Através dos dois aspectos - o mito e a autoctonia - apresentar-se-ão o “mesmo” e o “outro”. Não nos termos de J-P Vernant, segundo sua própria reflexão abordada no capítulo I. Mas sim, constituídos naquilo que representa o pensamento grego organizado e representado na “origem e no desenvolvimento da idéia do divino” entre os gregos.

“Que os deuses sejam bons objetos não é uma descoberta da Antropologia contemporânea”.<sup>10</sup> No campo da reflexão sobre a religião grega Detienne reforça sua escolha afirmando que, “é no espelho de Homero que o Olimpo se descobre”, pois ele é aquele que dá a medida dos afastamentos e das distâncias perceptíveis.<sup>11</sup>

Em sua obra escrita com Giulia Sissa, inaugura o primeiro capítulo com Homero. O poeta é a referência para abordar a vida cotidiana dos deuses; as fontes são a *Ilíada* e a *Odisséia*. O helenista denota que nas cidades da Grécia clássica quando as obras referidas são cantadas todos os anos, para todos, “é uma idéia deste cotidiano que se oferece aos ouvidos”<sup>12</sup>, como uma larga porção dos tempos habitados pelos deuses que se revela aos homens em “récitas e imagens literárias”.<sup>13</sup>

Em sua obra *Comparar o Incomparável*, Detienne oferece uma ampla rede de possibilidades para o trabalho com o politeísmo grego. Este é lido na Grécia, sobre o chão, sobre os altares, nos templos, nos regulamentos sacrificiais e nas representações figuradas. Os gregos vivem o religioso como parte integrante de sua experiência política e social. Para o autor, os panteões gregos são cheios de agrupamentos de deuses, cada qual com suas funções e territórios, os quais – para ele – Homero já explicitava. Detienne nos propõe uma perspectiva comparativa entre as potências; um estudo que reflita sobre as relações (complementares ou não, entre dois ou mais deuses), estabelecendo, desta maneira, as relações de complementaridade que permeiam a própria ordenação da comunidade dos homens traduzida na *pólis*.

---

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Livro I, III, 3. (Texto grego estabelecido por Jacqueline de Romilly; tradução de Ana Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2008).

<sup>10</sup> DETIENNE, M. *Comparar o Incomparável*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2004; p. 94.

<sup>11</sup> DETIENNE, M. ; SISSA, G. « Une Littérature ? Une Anthropologie » In: *La vie quotidienne des dieux grecs*. Paris : Hachette, 1989, I, pp. 25-40

<sup>12</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 27.

O fazer cívico não se separa do fazer religioso, do qual fazem parte os sacrifícios, as libações e os calendários. À margem da ordenação na qual o sagrado repousa na *pólis*, os rumores, os boatos, os cultos “de fora” da cidade compõem o “outro” deste ideal. Detienne apresenta assim a deusa Héstia, em sua função nas lareiras das casas, e o deus Hermes, como a fixidez da ordem e o movimento que lhe complementa; e Dioniso, como aquele vem de fora, alterando as fronteiras da autoctonia.

A partir da preeminência de φήμη sobre o λογός - e da partilha - notemos o que o autor define como a marca do mito: o avesso; o outro do discurso. Tudo o que faz parte da esfera do que “se ouviu dizer”, dos sussurros, da oralidade.<sup>14</sup> Ou seja, o que se inscreve numa tradição oral que atribui à memória coletiva a tarefa de conservá-los, transmitindo-os de geração em geração; aquilo que Platão chama, para o melhor e o pior, de *Phéme*, boato. O deus dos sussurros é Hermes (também mensageiro); é aquele que vaga entre os dois mundos – o humano e o dos deuses; é o deus do movimento. “*Phêmios*”, o *aedo*, “traz em seu nome, como um presságio seguro, a potência da voz, una e múltipla que dá o renome e a glória.”<sup>15</sup> Detienne vai à *Odisséia* de Homero buscar as origens desta tensão na qual o rumor remete tanto os sussurros e burburinhos sonoros entre os homens, quanto à *kléos*, a glória cantada pelo poeta.

A idéia é referir-se ao rumor como uma potência, “brisa que sopra de regiões salubres; eflúvio, hálito da terra e das águas, que penetra nos seres vivos pelos olhos e pelos ouvidos”<sup>16</sup>, na qual se aloja o segredo da unanimidade profunda e das crenças mudas partilhadas em comum. A esta adesão unânime de uma cidade às narrativas fundadoras, lembra Detienne, Platão chamou de “mitologia”.<sup>17</sup>

Sua contra face é o λόγος. Os mestres da verdade, dos quais fala Marcel Detienne, são três os personagens<sup>18</sup> que detém o privilégio que não está separado de seu papel institucional: dizer a verdade, palavra grega, ἀλήθεια (*alétheia*).<sup>19</sup> *Alétheia*, assim como *Phéme*, define-se como potência, segundo Detienne,

<sup>14</sup> DETIENNE, “O rumor também é um deus” In: op. cit., 1991, pp. 107-114

<sup>15</sup> Ibid., 110.

<sup>16</sup> Ibid., 113.

<sup>17</sup> Ibid., 113.

<sup>18</sup> Cf. Detienne, o rei, o *aedo* e o adivinho.

<sup>19</sup> Ἀλήθεια, vem da palavra λήθω (esquecer) adicionada a partícula de negação α (não). *Alétheia* também pode ser definida como ‘aquilo que não podemos esquecer’.

solidária de todo um sistema de entidades religiosas que lhe são ao mesmo tempo associadas e opostas. Deste modo, aproxima-se da *Dike* (Justiça), articulada à Memória; opondo-se a *Léthe* (Esquecimento).<sup>20</sup>

Neste ponto a proposta do estudo consiste em acompanhar a pesquisa do autor examinando como à palavra mágico-religiosa, dotada de eficácia, sucedeu outro tipo de palavra, de caráter racional, engajada no diálogo e na argumentação contraditória. Ao conduzir sua pesquisa para a análise do grupo dos guerreiros, nos quadros de uma instituição bem definida (a assembléia militar), o autor aponta para a ‘partilha’ da palavra: a *isegoria*, o direito igual à palavra reconhecido a todos os *áristoi*, na discussão das questões comuns.

À partilha da palavra, complementa-se a partilha dos limites da própria cidade. A autonomia da *pólis* é associada por Marcel Detienne à figura da deusa Héstia; deusa das lareiras; do fogo comum. O autor, adotando uma visão panorâmica do mundo grego, estabelece para a identificação de “formas elementares” desta partilha, os gestos de consumir a carne – o que trataremos como a partilha do alimento – e os de oferecer em sacrifício. Importa, em ambos, compreender e situar a paisagem institucional no meio da qual a partilha surge, mas, sobretudo, compreender o que excede a partilha: seu horizonte político, prolongamento exato da idéia de comunitário, do *koinón*.

Para tal, acompanhamos a reflexão de Detienne acerca do grupo social mais saliente, este formado pelos guerreiros. O autor refere-se esquematicamente ao grupo dos guerreiros, a sociedade dos *Hómoioi* - dos Semelhantes – situada entre aquela das armas na epopéia e a dos cidadãos de Esparta. As práticas desta comunidade de iguais incluem a partilha dos despojos do inimigo (o butim) e a partilha dos víveres. Para ambas, Detienne apresenta o modelo especial ao qual estavam submetidas. O dever igualitário do ambiente guerreiro considerava o fato de comer em partes iguais os sacrifícios, um domínio de exercícios que remetiam ao seu lugar específico na própria esfera do pensamento, além das práticas sociais e institucionais: “*isomoiria, isokratia, isonomia*, partilha igual das terras, partilha igual dos direitos, já políticos.”<sup>21</sup> O que nos remete à fixidez da ordem e do seu necessário movimento.

<sup>20</sup> Ver nota anterior.

<sup>21</sup> DETIENNE, “Héstia misógina. A cidade em sua autonomia” In: op. cit., 1991, pp.66-79.

“É precisamente a ordem do dia da assembléia, as ‘coisas sagradas’, as *hierá*: no coração do político”.<sup>22</sup> Já determinadas as fronteiras entre ordem e movimento na *koiné*, a reflexão do autor nos leva ao tema da autoctonia. Sua afirmação exprime a direção que o estudo opta por tomar neste ponto da argumentação. Quando no século VI os gregos, (com Sólon) decidem colocar aos olhos de todos as regras fundamentais da cidade, fazem-no na forma escrita. Regras que prescrevem sacrifícios e estabelecem calendários, além de atores e beneficiários das cerimônias sacrificiais. A legislação de Sólon engloba as *hierá*, e os *hósioi*, assuntos civis, apontando para o fato de que todo o esforço do homem grego até aqui apresentado indica a busca da construção de um ideal. O ideal é a medida; o conhecimento dos limites, que no que concerne ao presente estudo, são os limites da própria fronteira que separa o homem dos deuses, fronteira esta denominada “intransponível” por Jean-Pierre Vernant, à qual se estabelece uma das regras principais da sabedoria grega relativa à sua relação com os deuses: o homem não pode pretender, de forma alguma, igualar-se a eles.

Ao nível do culto público e da religião da cidade a vida religiosa aparece integrada à vida social e política, da qual constitui um aspecto. Destarte, a impiedade, falta em relação aos deuses, é também atentado ao grupo social. Neste contexto, Detienne afirma que o indivíduo estabelece sua relação com o divino pela sua participação em uma comunidade. “Achar seu lugar”, diz Detienne, “possui suas virtudes para quem pretende comparar e pôr em perspectiva aquilo que identifica o ateniense, que se autoproclama autóctone”.<sup>23</sup>

O objetivo é trabalhar o pertencimento e o não pertencimento no sentido grego. O autor afirma que no grego de Atenas, a palavra “autóctone” surge tardiamente, por volta de 460 a.C..<sup>24</sup> Ser *athenaios*, ateniense, assim como *spartiates*, espartano, implica em uma série de compromissos cívicos. Assim, ser cidadão de uma *pólis* significa participar não só das discussões da *ágora*, mas, sobretudo, participar da partilha do alimento nos banquetes, e dos sacrifícios determinados pelo calendário cívico de cada comunidade. Detienne lembra que em torno de um primogênito na mitologia exangue, os atenienses assumem a

<sup>22</sup> C’est exactement l’ordre du jour de l’assemblée des ‘choses sacrées’, des *hierá* : au coeur du politique In: Detienne, op. cit., 1989, p. 226.

<sup>23</sup> DETIENNE, “Achar seu lugar, entre o Édipo de Tebas e nossas identidades nacionais” In: op. cit., 2008, pp. 99-125.

<sup>24</sup> Ibid., 99.

postura de autóctones puros, certos de nunca terem mesclado o seu sangue com o de um *ksénos*, estrangeiro.<sup>25</sup> É válido lembrar que o período em questão se refere ao das Guerras Médicas (490 a 448 a.C.), no qual ao sentido de grego conforma-se seu par antônimo, o não-grego. Neste caso, o bárbaro, mas ao longo do referido século também o estrangeiro.

Neste ponto, acompanhamos a digressão realizada pelo autor em direção à mitologia. “Fundação e autoctonia se entrelaçam em uma poça de sangue, sob os pés de Cadmo, e no sítio de Tebas”<sup>26</sup>, narrativa que remete ao homem primordial; ao primogênito que funda a cidade de Tebas.<sup>27</sup> Na cidade de Cadmo e Édipo, diz Detienne, autoctonia e fundação misturam-se para originar uma história cheia de mortes, de mácula e de dívida insaciável. À mácula, associa-se a ordem; ordem esta que os homens buscam estabelecer no espaço reservado ao político.

Assim, se expulso dos altares domésticos, excluído dos templos de sua cidade, o homem acha-se desligado do mundo divino. Perde ao mesmo tempo seu ser social e sua essência religiosa. Para voltar a ser o homem (neste sentido, o homem político, o cidadão, que pertence a uma comunidade), deverá apresentar-se como suplicante em outros altares, restabelecendo seus cultos. A integração social de um culto cívico tem como função a sacralização da ordem, tanto humana quanto natural. Permite ao homem reintegrar-se, ajustando-se ao ideal da ordem.

Sua contra face complementar é apresentada por Detienne como aquele aspecto inverso a *pólis*, mas necessário: o dionisismo. Através do estudo realizado pelo autor acerca da figura do “deus estrangeiro”, esta dissertação acompanha aquilo que Detienne chama de “pulsão epidêmica de Dioniso”, o que o afasta dos outros deuses de epifanias regulares.<sup>28</sup> Divindade sempre em movimento, forma em perpétua mudança, Dioniso nunca sabe se será reconhecido. O helenista o define, “o divino diferente do que é próprio dos deuses helênicos”; diferente na medida em que subsiste em sua face algo estranho e algo estrangeiro.<sup>29</sup> Se a

<sup>25</sup>Ibid., 103.

<sup>26</sup>Ibid., 104.

<sup>27</sup> Cf. a análise do *Mito das Raças* de Hesíodo realizada por Jean-Pierre Vernant, os freixos, dos quais nasceram os homens de bronze, têm função importante em outras narrativas sobre este homem primordial. Entre essas, Vernant ressalta a da origem mítica dos tebanos que, nascidos da terra, conformariam o homem em sua condição de guerreiro. Segundo afirma, os tebanos seriam descendentes dos chamados “Semeados”, ou Espartos. Ver capítulo I, nota 70.

<sup>28</sup> DETIENNE, M. “Esse deus epidêmico” In: *Dioniso a Céu Aberto*. Tradução Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, pp. 11-49.

<sup>29</sup> Ibid., 21.

impiedade - falta em relação aos deuses - é também um atentado ao grupo social, Dioniso, por suas virtudes epifânicas, conhece intimamente as afinidades da presença e da ausência. Para o autor, o deus se apresenta sempre sob a máscara do estrangeiro. “É o deus que vem de fora; ele vem de Outro lugar”.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Ibid., 18-19.

## 2.2 Rumor e Partilha

*“Deusa, diriges a palavra a um deus. Não  
poderia ocultar-te a verdade. Exponho-te  
palavras sem véus.”  
Odisséia, V, 96 – 98*

A religião grega arcaica e clássica apresenta, entre os séculos VIII e IV a.C., traços característicos que devem ser apontados. Mergulha suas raízes numa tradição que engloba todos os elementos constitutivos da civilização helênica: a língua, as gestas, a maneira de viver, a esfera do pensamento e os sistemas de valores e regras da vida coletiva.<sup>31</sup>

É dentro de um quadro composto por um vasto repertório de narrativas conhecidas, em versões suficientemente diversas e em variantes numerosas, que as crenças em relação aos deuses ganham corpo, e que se produz quanto ao seu papel, sua natureza e suas exigências o consenso de opiniões seguras. Desde a rejeição, a denegação pura e simples, até as múltiplas formas de interpretação que permitem ‘salvar’ o mito<sup>32</sup> - por detrás da fábula, daquilo que Marcel Detienne aponta como φήμη, privilégio do sábio - abre-se a única via de acesso ao divino.<sup>33</sup>

Segundo J-P Vernant, os gregos têm uma palavra para designar a reação afetiva imediata e irracional diante do sagrado: *thámbo*.<sup>34</sup> Além do temor reverencial e do sentimento difuso do divino, a religião grega apresenta-se como uma vasta construção simbólica, complexa e coerente, que abre para o pensamento em todos os seus aspectos, inclusive o culto. O mito faz parte deste conjunto do mesmo modo que as práticas rituais e os outros modos de figuração do divino. Mito, rito e representação figurada; três formas de expressão pelas quais a experiência religiosa grega se manifesta. No que concerne a este estudo, o mito e os rituais são aspectos pertinentes, apresentados a seguir na reflexão de Detienne.

---

<sup>31</sup> VERNANT, op. cit., 2006; p.14.

<sup>32</sup> Ibid., 19.

<sup>33</sup> Ibid., 20.

<sup>34</sup> Temor reverencial. A tradução é de J-P Vernant. Ibid., 22.

Na obra intitulada *A Invenção da Mitologia*, o autor apresenta um profundo estudo acerca do objeto – o mito – inventado pela mitologia, saber rigoroso desde o século XIX. Construída no mesmo passo que seu objeto, a mitologia tem uma história, cujo primeiro capítulo, segundo Detienne, foi escrito pelos gregos, território este sempre aberto e mutante; fronteira da memória e do esquecimento, da tradição e da invenção:

(...) nas civilizações mais adiantadas, os mitos acabaram se fossilizando sob a forma da superstição – *resquícios* que tanto podem ser rejeitados como absurdas mentiras quanto aceitos pela história.<sup>35</sup>

Em referência ao *Dicionário Filosófico* de Voltaire, o autor define a mitologia: “Ciência do escandaloso, a nova mitologia entrega-se a certo conjunto de atitudes cuja dinâmica é determinada pela idéia do escândalo, termo da Sagrada Escritura – relembra Voltaire”.<sup>36</sup> Segundo afirma o helenista na obra referida, o lugar do escândalo é assim constituído por um duplo movimento: repulsa e atração. Para afastá-lo, distanciando-o de si e dos outros – de si sob o olhar dos outros – fica-se indignado e escandalizado.<sup>37</sup> O ato é o de apontar com o dedo; negar o outro, pois se corre o risco de ser seduzido ou ludibriado por ele. Ao se propor como objeto do infame, monstruoso e do que causa o horror, a nova mitologia oferece o espetáculo onde aquilo que a repugna é também o que a seduz.<sup>38</sup>

Mas Detienne alerta que é preciso fazer urgentemente uma nova distinção entre a mitologia e a religião. Para ele os deuses gregos são um produto da inteligência<sup>39</sup>, contrapondo o argumento ao vocabulário que figura o escândalo: indecente, grosseiro, abominável, infame e absurdo; o que, “convoca todos os fantasmas da alteridade”.<sup>40</sup> Compondo essas figurações da exclusão, Detienne argumenta que a mitologia se desloca, passando a ser o incrível que a religião tem

<sup>35</sup> DETIENNE, M. *A Invenção da Mitologia*. 2ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, D.F.: UnB, 1998, p.35.

<sup>36</sup> VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. Apud. Detienne, Ibid., op. cit., 1998, p.36.

<sup>37</sup> Ibid., 36.

<sup>38</sup> Ibid., 36.

<sup>39</sup> Ibid., 37.

<sup>40</sup> Ibid., 46.

diante de si; o irracional com que a razão se defronta.<sup>41</sup> O mito, deste modo, é o ausente, o silêncio consumado; aquilo que Detienne traduz como o Rumor.

Na tradição grega, o Rumor vivia numa paisagem onde as palavras agourentas faziam eco aos sons e aos sopros oraculares. Surgiam em meio ao burburinho sonoro das criaturas humanas tais como os velhos, os *aedos* e as criadas tagarelas.<sup>42</sup> Detienne realiza um estudo minucioso acerca do Rumor como uma potência sob o título “O Rumor também é um Deus”, no qual recorre à tradição para compor a atmosfera dos cochichos malévolos e dos rostos que se desviam ao som dos boatos:

No topo das muralhas de Tróia, um ruído e vozes. Príamo e os velhos sentam-se no Conselho dos Anciãos. Uma assembléia de bons faladores. (...) Eles vêm Helena subir em sua direção, e, em voz baixa, trocam palavras aladas: “Ela tem marcadamente o ar das deusas imortais quando está diante de nós”.<sup>43</sup> Murmúrios dos troianos que não vêm perturbar evocação alguma do presságio funesto ligado ao nome de Helena: a mulher fatal, a destruidora de naus (*helenas*), a matadora de guerreiros (*helândros*), a ruína das cidades (*helêptolis*).<sup>44</sup>

Para o autor esta era a voz da cidade – representada pelo seu conselho – que clamava pela partida de Helena, mas que reconhecia em sua beleza a presença irrefutável do divino. Nos murmúrios e nos rumores era a glória de Helena que se dizia e ouvia.<sup>45</sup> E recorda a querela entre Ulisses e Ajax pelas armas de Aquiles, destinadas ao melhor dos gregos, durante a qual os rumores que corriam pelo acampamento e pela cidadela de Tróia ‘diziam’ da predileção por Ulisses. O duplo rumor troiano anunciado no poema épico, segundo o autor, conduz aos caminhos seguidos pelas palavras do *aedo* homérico, quando ele punha na boca dos heróis o elogio da palavra memorável.<sup>46</sup> Assim, o rumor é acompanhado tanto do ruído abafado daquilo que não deve ser pronunciado, como também da potência que dá voz, una e múltipla; que dá o renome e a glória. Uma glória que os gregos chamavam de *kléos*, “o rumor que corre”.<sup>47</sup>

Detienne diz que aí reside uma atividade de memória na qual a reputação de quem é bem afamado está tão próxima do alarde elogioso que o poeta leva o

<sup>41</sup> Ibid., 47.

<sup>42</sup> DETIENNE, op. cit., 1991; p 109.

<sup>43</sup> *Iliada*, III, 150-160. *Apud.* Ibid., 109.

<sup>44</sup> ÉSQUILO, *Agamêmnon*, 687. *Apud.* Ibid., 109.

<sup>45</sup> Ibid., 109.

<sup>46</sup> Ibid., 109

<sup>47</sup> Ibid., 110.

nome de *Phêmios*, “o homem do rumor”,<sup>48</sup> segundo o autor, um dos *aedos* da *Odisséia* que canta a morte de Ulisses, a viagem impossível, diante dos pretendentes no banquete, mas também o retorno do herói quando a mesa e as lajes sonoras se cobrem do sangue dos participantes dos jantares.<sup>49</sup>

Para quem sabe escutar, todo rumor faz sinal. Conforme afirma o autor em obra publicada recentemente, “o *mythos* nasce com o rumor”<sup>50</sup>. Desenvolve-se com relatos enganosos e com palavras desviadoras que seduzem; possui a aparência daquilo que falseia o confiável; “é sempre o relato dos outros, daqueles que usurparam em nome de Ulisses, o renome merecido por Ajax; aqueles que vão repetindo a versão escandalosa do festim de Tântalo, onde os deuses teriam comido a carne de Pélops, seu filho”.<sup>51</sup> E para consultar esse oráculo de rumores, o autor afirma que se procedia como era usual em Fara, perto de Patras, no espaço consagrado ao deus Hermes e à deusa Héstia.<sup>52</sup> Hermes é o deus dos sussurros, das palavras cochichadas. Sua relação com Héstia reforça o argumento anteriormente referido, no qual a toda ordem – essencialmente cívica – se impõe também um movimento, tema que será abordado à frente quando falarmos da importância da partilha do que é comum na *pólis*.

Para que o mito venha a designar um discurso autônomo é preciso esperar o fim do século V, quando segundo Detienne, se misturam a ele os relatos dos antigos poetas e os escritos dos logógrafos. Heródoto opera nesta mesma partilha, atestando para seus relatos o estatuto de “discursos”, *logói*. Quando invoca tradições e estabelece uma distância entre gregos, citas e amazonas, por exemplo, fala somente de *logói* sagrados (*hierói*), estabelecendo, sobretudo, um olhar do outro – o que não é grego – para o mesmo, ou o próprio grego.<sup>53</sup> E afirma, que em suas investigações, não menos que nos poemas de Píndaro, o ‘mito’ não é um objeto, traduzindo-se apenas como “o rumor excitado, palavra de ilusão, sedução enganadora, às vezes narrativa incrível, opinião sem fundamento”.<sup>54</sup>

<sup>48</sup> Ibid., 110.

<sup>49</sup> J. SVEMBRO, *La Parole et le marbre*. Lund, 1976, 36 e 65. *Apud*. Detienne, op. cit., 1991; p. 110.

<sup>50</sup> DETIENNE, op. cit., 2008, p.41.

<sup>51</sup> Ibid., 41.

<sup>52</sup> DETIENNE, “O Rumor também é um deus” In: op. cit., 1991, p.111.

<sup>53</sup> Para o argumento acerca da autoria de Heródoto sobre o seu λόγος, ver EYLER, F. M. S. *Limites da Violência em Heródoto*. Comunicação na Semana de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2008. (mimeo.)

<sup>54</sup> DETIENNE, “A Ilusão mítica” In: op. cit., 1998; p.35.

Conforme o anteriormente referido, na atividade historiadora de Tucídides se produz um afastamento entre *mythos* e λόγος. O *strategós*<sup>55</sup> ateniense “recorta seu território conceitual, enclausurando o fabuloso, o *mithôdes*, que por sua vez, recebe um domínio que assume outra maneira de narrar”.<sup>56</sup> Ele afirma que o autor da *Guerra do Peloponeso* estava convencido de que tudo que se trama da boca e do ouvido desvia-se para o fabuloso, impedindo a eficácia do discurso, cuja escrita abstrata deveria reforçar a ação na ordem do político. Sobre o pedestal de uma realidade humana estável, Tucídides edifica uma teoria de ação centrada nos conceitos da *arché* e da guerra, para a qual, “o ouvido é infiel e a boca sua cúmplice”.<sup>57</sup> Detienne demonstra-o, recorrendo à passagem a qual o historiador atribui aos atenienses que foram se explicar diante da assembléia espartana sobre as diferenças que tinham com o povo de Corinto.

Por que devo vos falar de acontecimentos muito antigos quando estes são atestados antes por boatos que circulam (*akoai*) do que pelo que se viu com seus olhos (*ópsis*) aqueles que nos ouvem.<sup>58</sup>

Foi em 413 a.C., ano em que o poderio militar ateniense ia conhecer o desastre da campanha na Sicília, que um boato correria por toda a Atenas, dando a funesta notícia. Detienne descreve a passagem, contada por Plutarco, na qual teria sido um barbeiro o primeiro a saber da notícia no Pireu; soube-a de um escravo, sobrevivente do desastre: “a frota destruída, os generais decapitados, o exército dizimado e os sobreviventes acorrentados na Latomias”.<sup>59</sup> Os cidadãos reunidos em assembléia se esforçaram por remontar a origem de φήμη;<sup>60</sup> o barbeiro seria preso e torturado até que a notícia oficial de que a guerra havia sido perdida chegasse.

Ele afirma que quando Platão, no começo do século IV, na *República*, incrimina a poesia em geral e Homero, em particular investe não contra uma obra fixada num livro ou em um texto escrito por filólogos, mas contra o fundador de uma *paidéia*, de um sistema cultural mais ou menos concebido – como define o

<sup>55</sup> General; comandante.

<sup>56</sup> DETIENNE, op. cit., 2008, p.42. Ver também capítulo I do nosso trabalho.

<sup>57</sup> DETIENNE, “A Ilusão mítica” In: op. cit., 1998; p.105.

<sup>58</sup> TUCÍDIDES, I, 73,2. *Apud.* Detienne, “A Ilusão mítica” In: op. cit., 1998; p.107.

<sup>59</sup> DETIENNE “O Rumor também é um deus” In: op. cit., 1991, p.108.

<sup>60</sup> PLUTARCO, *Nícias*, 30,1; *Do falatório*, 13, 508 A-C. *Apud.* Detienne, *Ibid.*, 108.

helenista – na forma de enciclopédia do saber coletivo, transmitido pela boca e pelo ouvido.<sup>61</sup>

Para o autor, Platão foi o único a compreender que o Rumor não era um deus como outro qualquer.<sup>62</sup> E denota que o rumor é como uma voz pública que seria o elemento mais sutil do ar ambiente, e do qual o essencial está no quase silêncio daquilo que o filósofo chama de “uma palavra muito pequena”.<sup>63</sup> Em cada pessoa, afirma Detienne, o rumor é uma lei não escrita e que não tem necessidade alguma de falar. É no rumor, e somente nele, que se aloja o segredo da unanimidade profunda das crenças mudas partilhadas em comum; da adesão inteira da *pólis* a princípios e narrativas fundadoras. Àquilo que Platão chama de mitologia.<sup>64</sup>

Destarte, no coração da palavra pronunciada pelos mesmos três personagens (o *aedo*, o adivinho e o rei), onde se instala *Alétheia-Verdade*, potência solidária de um grupo de entidades religiosas que lhe são associadas e opostas,<sup>65</sup> sucederá a palavra diálogo, que rejeita o fantástico atribuindo-lhe um outro lugar. Logo, “próxima da Justiça, *Dike*, *Alétheia* faz par com a palavra cantada, *Moûsa*, com Luz e Louvor, contrastando com Esquecimento, *Léthe*, cúmplice do silêncio, da censura e da obscuridade”.<sup>66</sup> Nesta ordem de pensamento, Detienne apresenta a complementaridade entre as potências, cujos pólos não se excluem, mas conformam a tensão e a ambigüidade presentes na construção de todo o espaço político e religioso da cidade.

O que se desenha é o quadro de uma religião que é essencialmente cívica. Assim, crenças e cultos remodelados satisfazem uma exigência dupla e complementar, conforme o anteriormente referido acerca da palavra. Com a mudança da palavra mágico-religiosa para a palavra diálogo, que supõe relações de igualdade e disputa,<sup>67</sup> o próprio sistema religioso é profundamente reordenado em estreita conexão com as novas formas de vida social representadas pela *pólis*. Detienne expõe que suas pesquisas paralelas sobre o ambiente pitagórico fizeram-no entrever o que parecia preparar o que ele chama de processo de laicização da

<sup>61</sup> DETIENNE, “Pela boca e pelo ouvido” In: op. cit., 1988; p.48.

<sup>62</sup> DETIENNE, “O Rumor também é um deus” In: op. cit., 1991, p.112.

<sup>63</sup> Ibid., 113.

<sup>64</sup> Ibid., 113.

<sup>65</sup> DETIENNE, op. cit., 2008, p.77.

<sup>66</sup> Ibid., 77.

<sup>67</sup> Cf. apresentado no capítulo I desta dissertação, na reflexão sobre a argumentação acerca do par *Éris-Phília* de J-P Vernant.

palavra.<sup>68</sup> Este ambiente seria o meio guerreiro do mundo homérico (tradição), que praticava o direito à palavra, estendido ao conjunto dos convidados na discussão dos assuntos comuns.<sup>69</sup> Mais do que nunca as práticas da assembléia e as representações do espaço de atuação do meio guerreiro parecem essenciais ao autor para sua compreensão do surgimento da *ágora* nas primeiras *poleis* do século VIII, assim como o modelo isonômico no mundo político dos séculos VII e VI.

Quando a “reforma hoplítica”<sup>70</sup> entra nos usos da cidade, por volta de 650 a.C., com a imposição de novas práticas e do novo tipo de armamento e comportamento próprio à coesão da falange, a palavra-diálogo – que Detienne chama também de palavra profana – aquela que age sobre o outro, persuadindo, referindo-se aos negócios do grupo, ganha terreno e torna obsoleta a palavra eficaz, detentora da verdade.<sup>71</sup>

No mesmo período em que se implantam as mudanças técnicas, econômicas e demográficas, as cidades apresentam sua fisionomia religiosa singular. J-P Vernant afirma que toda *pólis* tem suas divindades políades cuja função é cimentar o corpo dos cidadãos para fazer dele uma comunidade autêntica, velando assim pela integridade do espaço comum.<sup>72</sup> No estudo realizado com a helenista Giulia Sissa, Detienne aponta para um “Homero antropólogo”<sup>73</sup>, o que atesta o desenvolvimento de uma literatura épica desligada de raízes locais, pela edificação de grandes santuários comuns, pela instituição dos Jogos, pelo ciclo das festas e de um panteão igualmente reconhecido por toda a Hélade. Para o autor, na epopéia, a sociedade dos imortais convida à história e à etnografia. Ele afirma que a grande partilha cultural que divide o mundo da *Iliada* em dois não é aquele que separa gregos de troianos: “a semelhança entre os homens mortais é quase total”.<sup>74</sup> Estes homens falam a mesma língua; sacrificam aos mesmos deuses. Em face deles, são os imortais que figuram a “nação heterogênea”.<sup>75</sup>

<sup>68</sup> Para a pesquisa mais detalhada acerca deste estudo, ver Detienne, op. cit. 1991, III, pp. 91-107.

<sup>69</sup> Para o argumento ver: DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. (1995).

<sup>70</sup> DETIENNE. op.cit., 2008, p.78.

<sup>71</sup> Ibid., 78.

<sup>72</sup> VERNANT. op. cit., 2006, p. 41.

<sup>73</sup> DETIENNE, “Homère Anthropologue” (Première Partie) In : op. cit., 1989, pp. 25-40.

<sup>74</sup> Ibid., 30.

<sup>75</sup> Ibid., 30.

Obra da tradição, a *Ilíada* mostra, segundo Detienne, os imortais nesta dupla dimensão: seres elevados, que se metamorfoseiam, de poderes inomináveis; e os habitantes do Olimpo, comedores de néctar e *ambrosía*, amantes da música apolínea.<sup>76</sup> Deste modo, o autor define o *aedo*, literalmente antropólogo, no senso moderno do termo, “quando ele faz viver os imortais”.<sup>77</sup>

Mito, rito e figuração. Segundo as particularidades de cada cidade, santuário e as tradições do οἶκος, cada deus compõe uma trama variada de combinações com outros deuses estabelecendo o quadro da ordem e daquilo que ela exclui como “de fora”. Neste sentido, rito e sacrifício representam figuras centrais da religião e da sociedade solidária grega. Eles levam à compreensão da partilha. Partilha do alimento, que passa também pela partilha da palavra no universo do político, seguindo regras que delineiam o Mesmo grego e também as fronteiras que o separam do selvagem, do que não pode ser permitido; o Outro deste Mesmo.

Para J-P Vernant, os deuses são tornados presentes neste mundo em espaços que lhes pertencem. Primeiramente os templos onde residem, mas também locais e objetos que lhes são consagrados.<sup>78</sup> Entre esses *hierá*, locais sagrados, estão os bosques, riachos, montes encruzilhadas, que segundo Vernant não servem de local de culto. Esta função é preenchida pelo *bomós*, o altar exterior, em torno do qual – e sobre o qual – cumpre-se o rito, ou mais precisamente, o sacrifício (*thysía*).

Na obra, *A cozinha do sacrifício em terra grega*<sup>79</sup>, Marcel Detienne diz que a *thysía* trata-se de um sacrifício cruento, de tipo alimentar. Esta pode servir a duas funções: uma que determina a partilha entre homens e deuses (*bomós*), e outra que se destina a um tipo de apaziguamento do deus, chamada *eschára* - geralmente dedicada aos deuses ctônios; deuses da terra, ou primordiais. Toda essa estrutura está ligada à narrativa órfica da morte de Dioniso que lhe atribui o estatuto de mito sacrificial de referência.<sup>80</sup>

Conforme o relato do autor, a intriga é simples. Um deus com aparência de menino é devorado pelos Titãs, régios do tempo antigo. Cobertos com máscaras

<sup>76</sup> Ibid., 30.

<sup>77</sup> Ibid., 40.

<sup>78</sup> VERNANT. op. cit., 2006, p. 53.

<sup>79</sup> Os escritos órficos datam do VI século a.C. Cf. DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *La Cuisine du sacrifice em pays grec*. Paris : Gallimard, 1979.

<sup>80</sup> Ibid., 7.

de gesso, atraem o menino com jogos que o fascinam: um pião, marionetes, um espelho.<sup>81</sup> E quando Dioniso menino se vê refletido no metal polido, os Titãs o despedaçam, partindo seus membros, jogando-os em um caldeirão, no qual irão cozinhá-lo ao fogo. As partes da vítima, uma vez acomodadas, intencionam devorar; e têm tempo de tudo engolir – exceto o coração, salvo à parte, em partes iguais – até que a ira de Zeus venha castigar seu crime, reduzindo os Titãs convivas em fumaça e cinzas, de onde surgirá a espécie humana de hoje.<sup>82</sup>

Destarte, alimentar-se de carne, para os gregos, coincide com a prática sacrificial, e o exercício do sacrifício é social, diretamente ligado a todos os níveis do político, no interior do sistema que os gregos chamam de cidade.<sup>83</sup> Deste modo, nenhum poder político pode ser exercido sem o sacrifício: entrar em campanha, guerrear contra o inimigo, abrir a assembléia, etc.

Dois exemplos atestam para esta relação intrínseca: o primeiro está reservado ao espaço do cárcere, que convoca os cidadãos a atenderem ao tribunal ou à execução de uma pena. Todos os prisioneiros nesta ocasião, diz o autor, partilham o fogo e a mesa. Somente está excluído da celebração dos sacrifícios o indivíduo tipicamente “de fora”<sup>84</sup>, rejeitado pelo grupo.<sup>85</sup> O segundo exemplo concerne à extensão do espaço político na fundação de uma nova colônia, ou de uma nova cidade: “para fundar uma nova colônia, é preciso levar consigo um espeto e um recipiente que contenha o fogo para o sacrifício”.<sup>86</sup>

O espeto e o caldeirão constituem, com a faca, os instrumentos solidários do ato de comer que, nas descrições do Egito, Heródoto inscreve no coração da diferença, da alteridade que permitem aos gregos se pensar em relação ao outro.<sup>87</sup>

Colofonte, na Ásia Menor, entre Smyrna e Éfeso,<sup>88</sup> no final do século IV a.C., figura o quadro do segundo exemplo supracitado. A antiga cidade do filósofo Xenófanes seria o palco de reformas urbanísticas, aonde uma comissão de dez

<sup>81</sup> Ibid., 7.

<sup>82</sup> A tradução é minha. Ibid., 8.

<sup>83</sup> Ibid., 10.

<sup>84</sup> O autor utiliza o termo em francês *asocial*, que é traduzido como anti-social, ‘de fora’. (*Dicionário Larousse*. São Paulo: Larousse do Brasil, 2005).

<sup>85</sup> Ibid., 10.

<sup>86</sup> ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 43-45, 356-360, 387-391. *Apud*. Detienne, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice » In : op. cit., 1979, p.11.

<sup>87</sup> DETIENNE. Op. cit., 1979, p.09.

<sup>88</sup> DETIENNE « De l’ autel au terroir: L’ habitat des puissances divines » In :op. cit., 1989, Cap. XII, p. 202.

membros que conduzia os trabalhos, estabelecia com o arquiteto o local reservado à *ágora*. Mas, a assembléia, precavidamente, decide perfazer o caminho de todos os altares elevados pelos ancestrais e cumprir os sacrifícios tradicionais à *pólis* em questão. “Sob a liderança do sacerdote de Apolo, os demais sacerdotes, as sacerdotisas, o pritaneu, o magistrado supremo, representando o Conselho e seguido pelos dez responsáveis pelo novo projeto se rendem para a oferenda dos sacrifícios na *ágora*”.<sup>89</sup> Detienne afirma que deste modo, o território e a cidade antiga de Cólofon são rendidos aos heróis, às possessões do lugar, às forças do terror, restabelecidas após um período de latência.<sup>90</sup> A fundação de novos altares, santuários e templos – parte da organização das cidades e de novas colônias – está intimamente ligada à questão da autoctonia, outro aspecto trabalhado pelo autor em suas reflexões, e tema da terceira parte do presente capítulo.

Retornando ao aspecto do sacrifício e sua centralidade, apresenta na obra conjunta com J-P Vernant – anteriormente referida – seu modo de pesquisa acerca do tema. Ele expõe como o *Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes* optou por uma estratégia para analisar o sistema sacrificial desta sociedade, que coloca ao centro as práticas alimentares e seu pensamento político religioso,<sup>91</sup> o que no presente estudo está sendo utilizado como forma para abordar a constituição de uma ordem nos esquemas do pensamento grego. Daquilo que Vernant estabeleceu como o Mesmo.

Destarte, o sacrifício figura o ato que consagrou a segregação dos estatutos divino e humano.<sup>92</sup> Honrar aos deuses é crer na prática na qual são englobados na conduta e no cerimonial, mais civilizado do que piedoso. “Crer nos deuses: uma prática social”.<sup>93</sup> Não crê-los, neste sentido, significa estar excluído do *κοινόν*, ou abandonar-se à violência desmedida e aos excessos. A impiedade, portanto, é um delito público.

O ato de comer, em toda a tradição grega, envolve partilha e divisão igual.

<sup>94</sup> Segundo Detienne, “os banquetes em partes iguais (*dais éise*) são os festins dos

<sup>89</sup> Ibid., 202.

<sup>90</sup> Ibid., 203.

<sup>91</sup> Para uma análise mais detalhada acerca do objeto, ver: Detienne, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice » In : op. cit., 1989, pp. 12-13.

<sup>92</sup> VERNANT. op. cit., 2006, p. 62.

<sup>93</sup> DETIENNE. Op. cit., 1989, Cap. XII, p. 191.

<sup>94</sup> DETIENNE, “La commerce des dieux” In : op. cit., 1989, Cap. XII, p. 193.

deuses”.<sup>95</sup> Ele lembra que na sociedade aristocrática da epopéia, a igualdade geométrica supera a aritmética, com as partes de honra, reservadas aos deuses ou às pessoas que celebram o sacrifício. A *thysía* assim se revela indispensável para assegurar às práticas sociais sua validade; o fogo sacrificial, ao fazer subir para o céu a fumaça dos perfumes, da gordura e dos ossos, abre, entre deuses e participantes do rito uma via de comunicação.<sup>96</sup> É J-P Vernant quem conta acerca do primeiro sacrifício, instituído pelo Titã Prometeu filho de Jápeto.

O episódio, passado em um tempo em que deuses e homens ainda não viviam separados, festejando e partilhando da mesma mesa, se dá justamente no momento da partilha das honras e funções de cada um. Prometeu foi encarregado de cumprir o sacrifício. Diante de homens e deuses ele abate e retalha um boi, fazendo de todos os pedaços cortados, duas partes. Segundo a narrativa de Vernant, “a fronteira que deve separar homens e deuses segue a linha de partilha entre aquilo que, no animal imolado, cabe a uns e outros”.<sup>97</sup> Mas o Titã quer enganar Zeus, rei dos deuses. Cada uma das duas partes é um ardil. A primeira, sob a camuflagem da gordura apetitosa, contém somente ossos descarnados; a segunda esconde, sob o couro e o estômago, de aspecto repulsivo aos olhos, tudo que há de comestível no animal. Cabe a Zeus a escolha. Ele sabe dos ardis de Prometeu, mas deixa sua vingança para mais adiante, escolhendo a porção tentadora, dissimuladamente.

Essa é a razão pela qual, nos altares sacrificiais, os homens queimam aos deuses os ossos brancos da vítima cujas carnes irão partilhar. Guardam para si a porção que Zeus não reteve: a da vianda.<sup>98</sup> Dominados pela lei do ventre e pela constante fome, os homens irão doravante se comportar como os animais que povoam a terra; sua fome é a marca de sua natureza perecível e de sua condenação à fadiga, ao envelhecimento e à morte. Destino diferente dos deuses, cuja raça se contenta e satisfaz com os odores e o perfume. No mito prometéico, conforme a descrição de Vernant, o sacrifício consagra a distância que os separa, aonde o ato de cozinhar a carne ao fogo demonstra que é este elemento que ambos

---

<sup>95</sup> Ibid., 193.

<sup>96</sup> VERNANT. op. cit., 2006, pp. 60-61.

<sup>97</sup> Ibid., 62.

<sup>98</sup> Ibid., 62.

compartilham. O fogo sacrificial liga a fronteira entre esses dois mundos, instituindo a comunicação com o divino num cerimonial.<sup>99</sup>

É válido lembrar, no entanto, que para Vernant, os deuses helênicos são forças e não pessoas. Deste modo, o pensamento religioso corresponde aos problemas de organização e de classificação dessas forças, distinguindo diversos poderes sobrenaturais, com sua dinâmica própria e sua complementaridade.<sup>100</sup> Vernant concorda com Detienne quando afirma que o indivíduo estabelece sua relação com o divino pela sua participação na comunidade, ou no κοινόν, e um dos lugares de autonomia do político se edificava em torno daquilo que os gregos chamavam de *Héstia*. Como nome comum, ela era o fogo: fogo da lareira, fogo do altar, que participava do alimentar e do sacrifício. No capítulo de *A Escrita de Orfeu*, intitulado “Hestia Misógina, a cidade em sua autonomia”, o autor alerta sobre a importância se determinar, para a compreensão dos limites excedidos da partilha rumo à idéia do κοινόν, a paisagem institucional no meio da qual ela surge.<sup>101</sup>

É no meio mais afastado da cidade grega, que se destaca o grupo social formado pelos guerreiros. O autor lembra que, ligados entre si por laços contratuais, para além dos *gene*, aos quais nos referimos no capítulo I desta dissertação, e moldados por técnicas de educação e comportamento, eles se reconhecem em práticas fortemente institucionalizadas.<sup>102</sup> Entre a sociedade de armas cantada na epopéia (na *Ilíada*, sobretudo), e os primeiros cidadãos de Esparta, Detienne afirma que o grupo dos guerreiros que se afirmava como a sociedade dos *Semelhantes*, constituía a comunidade dos iguais.<sup>103</sup> Esta similitude com o que o autor se refere “sua sombra igualitária” pode ser lida em essência nas práticas mais significativas do grupo: a partilha dos despojos do inimigo - ou o butim de guerra - a partilha dos víveres, enfim, a partilha em sua acepção plena.<sup>104</sup>

Da mesma forma em que a partilha se fazia no meio (*méson*), a repartição das carnes do grupo era realizada de maneira igualitária durante os banquetes; o que Detienne indica ser um dado fundamental que veiculava o modelo econômico

<sup>99</sup> Ibid., 66.

<sup>100</sup> VERNANT. op. cit., 1990, p. 420.

<sup>101</sup> DETIENNE, “Hestia Misógina, a cidade em sua autonomia” In: op. cit., 1991, pp.66-67.

<sup>102</sup> Ibid., 66-67.

<sup>103</sup> Ibid., p.67. Assim como Vernant em sua obra *As Origens do Pensamento Grego* (2000), Detienne também os refere como os *Hómoioi*.

<sup>104</sup> Ibid., 67.

e político das *póleis* onde a comensalidade se impunha mediante um sistema de divisão não só do alimento, mas da vez à palavra e à participação política dos cidadãos em partes, tamanho e pesos iguais.<sup>105</sup> Assim, o dever-ser igualitário do ambiente guerreiro considerava o ato de comer em partes iguais a carne do sacrifício um domínio que se estendia para outros níveis da vida social. Ali, para Marcel Detienne se inventava um projeto de mundo onde “aqueles que participavam da vida pública o faziam a título de iguais”.<sup>106</sup>

Como emblema da similitude na Grécia, a Esparta arcaica dos *hómoioi*, oferecia no meio do campo repartido a comensalidade absoluta em suas refeições iguais, chamadas *sissitias* lembra Detienne, aonde o comer em conjunto, lado a lado, o mesmo caldo uniformemente, dia após dia, figurava o espírito da *isomoiria*<sup>107</sup> na κοινή (comunidade). O autor destaca que os espartanos comiam e consumiam juntos nas *sissitias* o que havia sido produzido em cada lote de terra, ou seja, as contribuições mensais de cada um - cevada, vinhos, queijos, carne de porco.<sup>108</sup> E conclui que Esparta oferecia o exemplo de uma cidade habitada por uma redistribuição permanente, onde a partilha era finalizada em si mesma. A partilha figura assim nos moldes estabelecidos na reflexão de Detienne, o Mesmo que fixa no κοινόν seu ideal.

Neste sentido, o culto à deusa Héstia designa o lugar do culto fixo, enraizado na terra, mais especificamente na lareira da casa. Para que o altar se transformasse no Fogo Comum, *Hestia-Koiné*, Detienne diz que era necessário que para ele convergissem os valores do centro.<sup>109</sup> Todas essas práticas enunciadoras dos privilégios de Héstia estão ligadas à sua própria origem enquanto divindade, que o autor define na breve sentença:

Ela era a primeira entre as filhas de Cronos, mas também a última, porque seu pai que a engoliu em primeiro lugar, iria devolvê-la sob o efeito da droga.<sup>110</sup> E em

<sup>105</sup> Ibid., 68.

<sup>106</sup> G. BERTHIAUME, *Les roles du Magueiros. Études sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leide-Montréal, 1982, 62-64. *Apud.* Detienne, “Héstia Misógina, a cidade em sua autonomia” In: op. cit., 1991, p.68.

<sup>107</sup> Detienne o traduz como “partilha igual”; das terras, dos direitos. Ibid., 68.

<sup>108</sup> Cf. Sobre os testemunhos de Plutarco, *Licurgo*, 12,3. *Apud.* Detienne, “Héstia Misógina, a cidade em sua autonomia” In: op. cit., 1991, p.68.

<sup>109</sup> Ibid., 69.

<sup>110</sup> HOMERO. *Hino Homérico a Hestia*, (I), 5-6; *Hino Homérico a Afrodite* (I), 21-23. *Apud.* Detienne, M. “Héstia Misógina, a cidade em sua autonomia” In: op. cit., 1991, p.69.

vez do casamento que lhe ofereciam Apolo e Poseidon,<sup>111</sup> (...) Hestia escolheu a virgindade plena e inalterável, a unicidade de si mesma que a punha afastada do desejo dos seus pretendentes. De então em diante, seu quinhão seria tomar posse das gorduras oferecidas à *hestia*, à lareira situada no centro da casa e, pelo mesmo privilégio, receber o culto nos templos de todos os deuses, em toda a parte onde ardesse um fogo sacrificial.<sup>112</sup>

Hestia era o começo e o fim; para quem ia as primeiras e últimas libações; conhecedora, da ubiqüidade mediante o centro fixo e ordenadora do espaço inteiro. Para o homem comum, ela representava o próprio viver (o ato de viver), mas para o governo era a potência, a *δύναμις* (*dýnamis*); sua *arché*.<sup>113</sup> J-P Vernant dedicou um cuidadoso estudo acerca da complementaridade de funções entre Hestia e o deus Hermes em sua obra *Mito e Pensamento entre os Gregos*, intitulado “A organização do espaço”,<sup>114</sup> cujas reflexões são bastante pertinentes para o encaminhamento da discussão.

Para Vernant, Hestia e Hermes se aproximam pela *φιλία*.<sup>115</sup> Esta, não se baseia nos laços de sangue, nem do casamento, nem tampouco de uma dependência pessoal, mas corresponde conforme afirma o autor, a uma afinidade de funções: “as duas forças divinas, presentes nos mesmos lugares, desenvolvem lado a lado, atividades complementares”.<sup>116</sup> Tanto um quanto o outro se referem à extensão terrestre; ao habitat do homem. Hestia senta-se no trono no centro da casa (*μέσσω οἴκο*)<sup>117</sup>. Ela é a fixidez, a permanência, a imutabilidade. Hermes, por sua vez, é aquele que ‘freqüenta’ o mundo. Habita a casa dos mortais à maneira do mensageiro, como um viajante que vem de longe. Ao contrário da deusa, nele nada é fixo. Seu lugar é junto à porta.<sup>118</sup>

<sup>111</sup> HOMERO. *Hino Homérico a Afrodite* (I), 24. *Apud.* Detienne, “Héstia Misógina, a cidade em sua autonomia” In: op. cit., 1991, p.69.

<sup>112</sup> Detienne recorre para esta passagem a inúmeras fontes: *Hino Homérico a Afrodite* (I), 30-32; Cp. Píndaro, *Neméias* XI, 6-7; Sófocles, Fr. 726 Radt; Platão, *Crátilo*, 401 a; Pausânias, V,14,5. *Apud.* Detienne, M. “Hestia Misógina, a cidade em sua autonomia” In: op. cit., 1991, p.69.

<sup>113</sup> O autor descreve que ver a deusa Hestia em si mesma e em suas estátuas significava para os que participavam das atividades públicas (o Conselho, a *Boulé*), o Tesouro Público. Para o argumento, ver a referência na nota anterior. *Ibid.*, 70.

<sup>114</sup> VERNANT, “A organização do espaço. Hestia-Hermes. Sobre a expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos” In: op. cit., 1990, pp.187-243.

<sup>115</sup> O helenista ilustra sua argumentação remetendo à representação da deusa conforme Fídias a esculpiu, ao lado de Hermes, na base da grande estátua de Zeus, em Olímpia. Para o argumento completo, ver referência anterior. *Ibid.*, 190.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 191.

<sup>117</sup> HOMERO. *Hino Homérico a Afrodite*, 30. *Apud.* Vernant, “A organização do espaço. Hestia-Hermes. Sobre a expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos” In: op. cit., 1990, p.191.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 192.

Presente diante das portas, ele também reside nas fronteiras, nas entradas das cidades, nas encruzilhadas e nos túmulos. Hermes é o deus que testemunha os acordos, os tratados, as tréguas e os juramentos. É também embaixador no estrangeiro; deus errante é o elo e o mediador entre deuses e homens.<sup>119</sup> Vernant afirma que o par formado por Hestia e Hermes conforma, na consciência religiosa dos gregos, sua ação no domínio do real, em funções conexas. Assim, Hestia implica na solidariedade, no espaço da ordem, em contraste com o deus veloz que reina sobre o território do viajante.<sup>120</sup> A Hestia, o interior, a intimidade do grupo no que o iguala; a Hermes, o exterior, a mobilidade; o contato com o *outro*.

O casal Hestia-Hermes exprime, em sua polaridade, a tensão que se observa na representação arcaica do espaço: o espaço exige um centro, um ponto fixo, a partir do qual se possam orientar e definir direções (...); o espaço, porém se apresenta, ao mesmo tempo, como lugar do movimento, o que implica uma possibilidade de transição e de passagem de qualquer ponto a um outro.<sup>121</sup>

Detienne reforça, no entanto, que a autonomia de Hestia em sua vontade de ser a cidade ideal, reforçava-se por um interdito: nenhuma mulher podia entrar no Pritaneu, à exceção das tocadoras de “flauta dupla”, indispensáveis às festas de Dioniso e Apolo.<sup>122</sup> E a exclusão do feminino acentua a distância entre o Fogo público e a divindade feminina que residia no coração da casa.<sup>123</sup> Para ser mais seguramente política, Hestia negava qualquer conluio com o universo feminino, relegado aos cultos marginais. O que a tragédia Ática iria tornar tema para o horror e a compaixão, em plena democracia ateniense do V século.

Como outras potências divinas, as figuras simbólicas do político portam a marca do pensamento em exercício na cidade. Mas, para a delimitação mais pontual deste território, que se estende da casa ao espaço público da *ágora*, este estudo se debruça sobre a questão da autoctonia, tema recorrente nas pesquisas contemporâneas de Marcel Detienne e objeto do qual trataremos a seguir.

---

<sup>119</sup> Ibid., 193.

<sup>120</sup> Ibid., 194.

<sup>121</sup> Ibid., 194.

<sup>122</sup> DETIENNE, “Hestia Misógina, a cidade em sua autonomia” In: op. cit., 1991, p. 76.

<sup>123</sup> Ibid., 76.

### 2.3 Autóctone & Arquegeta: os modos de fundar territórios

*“L'on nâit grec mais  
l'on devient citoyen »  
Marcel Detienne*

A questão da autoctonia passa obrigatoriamente, tanto pelo pertencimento do indivíduo a um território e seu reconhecimento pela comunidade, quanto pelos modos de fundar este território. Para o helenista Marcel Detienne a idéia de “fundar” no âmbito de “territorializar” coloca perguntas que merecem uma maior atenção, como: O que é um lugar? O que é um limite? Ao propor um estudo comparativo que se debruce sobre semelhanças e contrastes entre os ‘traçados de fundação’<sup>124</sup>, Detienne escolhe a Grécia como seu objeto para refletir sobre o tema; e apresenta dois caminhos para esclarecê-lo, logo de início: o do arquegeta, e o da autoctonia. O primeiro, na época arcaica, entre uma série de pequenas cidades, desvela uma figura inaugural, aquele que vem de fora. O segundo, filho da terra, configuração a qual o autor intitula ‘arrogante’, alardeada pelos atenienses diante de todos os outros gregos, configura o mesmo.<sup>125</sup>

Acerca do fundador-arquegeta - o que vem de fora – Detienne descreve suas relações com os caminhos traçados. Como ele separa uma porção da terra declarada vazia e desenha o espaço do altar sobre o qual irá sacrificar a vítima com o cutelo. Sacrificar, para depois cortar e partilhar, cujos pedaços de pesos iguais serão reservados aos membros da nova comunidade. Segundo afirma, “o fundador-arquegeta anda com o passo firme na direção de um modelo político da territorialização”.<sup>126</sup> Entre o altar, o santuário, o templo, primeira marca do território a ser fundado, estabelecer-se-á o laço fundamental entre o humano e o divino, inaugurado no primeiro sacrifício, doravante perpetuado pela *koiné*.

---

<sup>124</sup> DETIENNE, M., “Construir Comparáveis” In: *Comparar o Incomparável*. 2004, II, p.45.

<sup>125</sup> Ibid, 60.

<sup>126</sup> Ibid, 59.

Nesta atividade grega de criação repetida de cidades, Detienne lembra que os deuses não são esquecidos. “Eles possuem seu lugar”,<sup>127</sup> recuperando da epopéia homérica o rumor que corria entre os feácios. Entre o porto e a *ágora* a história do fundador emblemático da cidade é repetida entre eles: “a cidade de Alcínoos, rei dos Feácios, anfitrião de Ulisses, por ocasião de seu retorno à Ítaca”.<sup>128</sup> Detienne descreve que o fundador se chamava Nausítoo, e que para fundar a vila dos feácios cumpriu quatro etapas: traçou uma muralha; edificou templos aos deuses; construiu casas; e partilhou a terra entre os cidadãos.<sup>129</sup>

O autor afirma que entre os altares mais antigos edificados, o de Samos, no santuário de Hera, seria contemporâneo aos descritos na *Ilíada* e na *Odisséia*. O altar grego, desde o século VIII a.C., se define assim por um marco inaugural; é sobre ele que o fogo é aceso, que o sangue das vítimas da *thysía* corre, que a parte dos deuses é consumida pelas chamas. Com o altar inicia-se o processo de territorialização, fabricação e construção de um espaço,<sup>130</sup> que ele indica na obra com Giulia Sissa, ser objeto, primordialmente, da partilha divina.<sup>131</sup> Recuperando um episódio referido por Heródoto nas *Histórias*, ilustra-o:

Por um dia de grande vento,<sup>132</sup> o deus Bóreo tornou-se cidadão da vila de Túrio, nova Sibaris. (...) Mais especificamente, em 379 a.C., Denis de Siracusa em guerra contra os cartagineses, lança uma expedição naval contra Túrio. Trezentos navios carregados de homens armados, de hoplitas, de homens de bronze. O Vento do norte soprou, Bóreo fez quebrarem as embarcações. Desastre para Denis. Ao passo que os cidadãos de Túrio, salvos pelo deus Bóreo, votaram um decreto concedendo a cidadania ao Vento: atribuíram-lhe uma casa como a um novo cidadão, concederam-lhe um lote de terra, e, todo ano, celebravam uma festa em sua honra.<sup>133</sup> (...) Os atenienses, por sua vez, que haviam tido um papel central na fundação da nova Sibaris, decidiram tomar Bóreo por um parente aliado. Tinham doravante, na fronteira de Ilissos um santuário reservado ao Vento do norte que lhes havia dado a mão anteriormente contra a armada persa, próximo ao cabo de Artemísio.<sup>134</sup>

<sup>127</sup> DETIENNE, « Faire du territoire, créer des dieux pour chaque cité » In : op.cit., 1989, IX, pp. 167-169.

<sup>128</sup> Ibid., 167.

<sup>129</sup> *Odisséia*, VI, 10. Cf. Claude MOSSÉ, « Ithaque ou la naissance de la cité » *Annali dell' Instituto Universiatrio Orientale. Archeologia e storia antica*, II, Naples, 1980, pp. 7-19. *Apud* Detienne, op.cit., 1989, IX, p.167.

<sup>130</sup> DETIENNE, “De l’ autel au terroir: l’ habitat des puissances divines” In: op.cit., 1989, p.207.

<sup>131</sup> DETIENNE, “Quand les Olympiens prennent l’ habit du citoyen” In: op.cit., 1989, IX, p.159.

<sup>132</sup> A tradução é minha.

<sup>133</sup> ELIEN, *Histoires variées*, XII, 61. *Apud* Detienne, op.cit., 1989, IX, p.159.

<sup>134</sup> HERÓDOTO, VII, 188-189. *Apud*. Ibid, p.159.

Deste modo, quando chega o momento da decisão sobre a partilha das cidades nas quais cada um irá receber honras particulares, somente uma palavra de ordem se instaura: querela, *éris*. Detienne conota que como nos Bons tempos da guerra de Tróia, os deuses se enfrentam, se desafiam se combatem e envolvem os mortais e as gerações porvir, “cidadãos de Atenas ou Argos”,<sup>135</sup> nessas disputas. O mito de disputa pelas terras da Ática, descrito a seguir, figura um bom exemplo quanto à questão do fazer território e da autoctonia.

É na Ática, terra chamada de *Aktê*, (costa escarpada),<sup>136</sup> que se ergue o *Erechtéion*, entre todos os nichos sagrados, de altares aglomerados, com muitos deuses, reis ancestrais, heróis veneráveis, signos de altas epifanias. De um lado, Posêidon, fincando seu tridente na rocha, fazendo brotar a fonte de água salgada no próprio seio da Acrópole; de outro, Atena, que planta a primeira oliveira nesta terra contestada. Cada um produz, assim, suas marcas de poder sobre o território em questão.

Entre Erecteu, nascido das sementes lançadas por Hefesto (deus das forjas) diretamente na Terra, e Cécrops, o primeiro angüípede, há para o autor ‘leves deslocamentos’. O ponto importante, no entanto, é a revanche de Posêidon, que após perder para Atena na unanimidade do júri, em pleno século de ouro, vem à frente da cavalaria trácia, socorrer seu filho Eumolpo contra o rei Erecteu. Entre o clã de Posêidon e de Atena, uma guerra começa. O rumor de um oráculo diz que para que a cidade fosse salva, o sangue de Erecteu deveria ser derramado. Uma de suas filhas é então degolada no altar da “lúgubre Perséfone”<sup>137</sup> e o próprio Erecteu é derrotado pelo deus na Acrópole, aonde se ergue doravante o santuário que leva o nome de ambos: Posêidon-Erecteu.<sup>138</sup>

Detienne afirma que a oliveira aparece como um presente dos deuses no mito das origens de Atenas<sup>139</sup> e no curso da disputa que a opunha a Posêidon pela posse da Ática, Atena faz surgir do solo a primeira oliveira. Em face às manifestações da soberania de Posêidon, que tomavam a dupla forma de um lago salgado e de um cavalo indômito, a oliveira de Atena significava o advento da

<sup>135</sup> DETIENNE, “Choisir une cité” In: op.cit., 1989, p.162.

<sup>136</sup> Ibid, 163.

<sup>137</sup> DETIENNE, op.cit., 2004, II, p.62.

<sup>138</sup> Segundo afirma Detienne, “o santuário dito de Posêidon-Erecteu, ou aquele de Apolo em Delfos, é um templo paisagem”. Para o argumento, ver: “Singularité du temple grec”, In: op. cit., 1989, p.211.

<sup>139</sup> DETIENNE, “Um Efebo, uma Oliveira”, In Marcel Detienne, *A Escrita de Orfeu*. 1991, 2, p.55.

vida cultivada e da instauração do grupo social na terra.<sup>140</sup> E da disputa em questão, da qual a deusa sai vitoriosa, o sacrifício de Erecteu figura a própria relação de complementaridade entre as duas potências, cicatrizes de uma história; aquela da autoctonia.

No que concerne ao presente estudo, os inventores da cidade irão fabricar os deuses cidadãos e as divindades ditas políades que regem o panteão de uma *pólis*. “Deuses”, afirma Detienne, “estritamente implicados no cotidiano social e político”.<sup>141</sup> Assim, o templo grego não é um microcosmo; ele faz parte da cidade, pertence ao universo espiritual, à sua ordem social ou ao *cosmos*. Ao que Detienne conclui terem seu papel no espaço da publicidade, assim como a *ágora* ou o *prítaneu*, centro de decisão aonde se reúnem os magistrados responsáveis pelos negócios comuns, e onde as leis escritas estão expostas às vistas de todos os cidadãos.<sup>142</sup>

No entanto, isso não impede que os deuses tenham vínculos estreitos com os territórios de uma cidade. Divindades essas, mais profundamente ligadas a terra e sensíveis aos tipos de sacrifício e oferendas feitas em seu nome: os cereais, as ervas de cada santuário, provenientes das terras vizinhas aos seus templos, cujas formas e sabores lhes são únicos, e que atestam para a territorialização à qual Detienne se refere.<sup>143</sup> O autor lembra que se é verdadeiro que os gregos se reconhecem entre si em um tipo de sacrifício que os distingue dos não-gregos, dos bárbaros, eles também são atentos aos particularismos culturais que recuperam as formas originais de suas condutas alimentares. Secretamente, territórios inteiros parecem ser confiados às possessões divinas ou aos heróis, cujos locais cuidadosamente escondidos recebem os sacrifícios devidos. O que nos leva, de certa maneira, à questão da construção da autoctonia ateniense.

Detienne inicia o quinto capítulo de *Os Gregos e nós* com a afirmação: “Achar seu lugar (*son trou*); isso não parece grego”,<sup>144</sup> no qual aborda o tema em questão. Há em autóctone um peso e uma força telúrica: “nascido da própria terra

<sup>140</sup> Para o argumento acerca da longevidade da oliveira e das virtudes que lhe são atribuídas, ver o capítulo supracitado.

<sup>141</sup> DETIENNE, “Choisir une cité” In: op.cit., 1989, p.168.

<sup>142</sup> Ibid, 211.

<sup>143</sup> DETIENNE, “Questions de terroir” In: op.cit., 1989, p.216.

<sup>144</sup> DETIENNE, “Achar seu lugar, entre o Édipo de Tebas e nossas identidades nacionais” In: op.cit. 2008, 5, p.99.

onde estou.”<sup>145</sup> Conforme o anteriormente citado, a proposta do autor passa pelo que indica a primeira expressão, no sentido em que *faire son trou* permite pôr a autoctonia em perspectiva, intrinsecamente ligada à fundação e aos modos de fundar. Ora, em torno de um primogênito e da própria mitologia exangue os atenienses assumem no século V a postura de autóctones puros, certos de nunca terem mesclado seu sangue com o de um estrangeiro.<sup>146</sup> Detienne, então, propõe um olhar em perspectiva sobre o tema, que passa diretamente pelo que vem sendo discutido até aqui, no diz respeito a este ‘fazer território’ entre o divino e o humano, e o que é da *pólis* e marginal a ela.

À autoctonia, impõe-se seu ‘outro’, a exclusão. Nicole Loraux atesta que na Grécia do período em questão, a exclusão envolvia mulheres, escravos e metecos de maneiras diferentes.<sup>147</sup> Às mulheres a exclusão era política e não social, afinal elas participavam de alguns cultos;<sup>148</sup> aos escravos, era estrutural. Para o meteco, condição do estrangeiro declarado como tal, desde que residente em território ático por longo tempo, a exclusão era deste modo figurada: se assassinado, seria por homicídio involuntário; o imposto lhe era compulsório, assim como ter um patrono ateniense. Loraux aponta, no entanto, que “a *pólis* dos cidadãos não pode existir sem a presença dos estrangeiros”,<sup>149</sup> afirmando que quanto à democracia ateniense, esta tinha a necessidade dos metecos para os múltiplos serviços que prestavam à coletividade da *koiné*.

E ainda acerca da exclusão, Catherine D. Peschanski vai além, lembrando que os bárbaros fazem parte desta imbricada trama. Em seu artigo “Os bárbaros em confronto com o tempo”, afirma que tanto em Heródoto quanto em Tucídides, o tempo dos povos não gregos não é nem homogêneo aos dos gregos, nem intrinsecamente homogêneo, e que, na organização desses desequilíbrios, o par

<sup>145</sup> Ibid., 100.

<sup>146</sup> Ibid., 103.

<sup>147</sup> Nicole Loraux, “A democracia em confronto com o estrangeiro” In: CASSIN, B., LORAUX, N., PESCHANSKI, C. *Gregos, Bárbaros e estrangeiros*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993, p.11.

<sup>148</sup> E. R. Dodds afirma que os festivais das Tiades existiam em Tebas, Opus, Melos, Pérgamo, Priene e Rodes, atestadas por inscrições em Aléia na Arcádia, feita por Pausânias, em Mitilene por Aeliano, e em Creta por Firmicus Matrenus. Cf. Paus. 8.23 1; Ael., *Var. Hist.* 13.2; Firm. Mat., *Err. Prof. Rel.* 6.5 τριετηριδες também surge entre os budini semi helenizados da Trácia (Heródoto 4. 108). *Apud* Dodds, « Apêndice I. Menadismo » In : op. cit., 2002, pp. 271-285.

<sup>149</sup> Citação de M. Austin e P. Vidal-Naquet, *Economies et sociétés em Grèce ancienne*. A. Colin, Paris, 1972, p.118. *Apud* Nicole Loraux, op.cit., 1993, p.16.

antônimo grego/bárbaro<sup>150</sup> é apenas uma maneira de por face a face os gregos: tais como desejamos ou lastimamos que sejam, e os gregos que censuramos ou acusamos.<sup>151</sup>

Acoplado ao nome próprio, *Héllenes*, uma designação genérica, *bárbaroi*. As Guerras pérsicas (480-448 a.C.) desempenharam um papel catalisador neste sentido. A clivagem entre o excesso, representado pelos persas, e a medida, figurada nos gregos, é fundamentalmente política, pois discerne os que conhecem a *pólis* dos que, ignorando-a viveriam submetidos a um rei. Segundo a autora, também Heródoto instaura entre os bárbaros e os gregos do passado, uma dissimetria temporal. Tratando, desta vez, da origem dos atenienses e dos espartanos, ele chega igualmente a colocar em cena o povo pelásgico e o helênico, referindo-se ao que seria o povo ateniense – membro do *génos* jônico – ser de origem pelásgica. Já os espartanos, seriam dóricos relacionados ao *éthos* helênico.<sup>152</sup> Assim ou se nasce grego, ou se torna um, e o tempo serve à helenidade.

Detienne afirma que, nasce-se grego, mas torna-se cidadão, progressivamente, indicando serem três os níveis cumulativos de participação em uma comunidade: o reconhecimento por uma fratria, a inscrição num *dêmos* e a atividade (função) em uma cidade.<sup>153</sup> Uma fratria (unidade territorial menor que o *dêmos*) engloba ricos e pobres, aristocratas e pessoas de menor nascimento. Sem hierarquia, ela funciona como uma estrutura de acolhimento. Entra-se numa fratria sob a presença do grupo familiar, primeiramente pelo nascimento. Reconhecido pelo pai, integrado à lareira e ao fogo da casa, o indivíduo recebe um nome, doravante sua primeira identidade pelos deuses da família e do *génos*.<sup>154</sup> À idade de dezesseis anos, momento da puberdade legal, dois anos antes da maioridade civil, o futuro *frére* (irmão), é introduzido diante da assembléia dos Iguais.<sup>155</sup>

<sup>150</sup> François Hartog aponta que é entre o sexto e o quinto século a.C. que “bárbaro”, no sentido de não-grego, forma, associado a “grego”, um conceito antônimo e assimétrico. Para o argumento ver, HARTOG, F., “Invenção do Bárbaro, inventário do mundo” In: *Memória de Ulisses. Narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Belo Horizonte: UFMG, 2004, III, p.93.

<sup>151</sup> PESCHANSKI, C.D. “Os bárbaros em confronto com o tempo” In: op. cit., 1993, p.58.

<sup>152</sup> Ibid, pp.61-62.

<sup>153</sup> DETIENNE, “Affaires des dieux, affaires des hommes” In: op. cit., 1989, XIII, p.218.

<sup>154</sup> Ibid, 219.

<sup>155</sup> A unidade territorial do *demos* dispõe de uma assembléia, de magistrados e de um chefe. Ao contrário das fratrias, que não possuem calendários e santuários próprios (autônomos), o *demos* redige seus calendários e organiza seus sacrifícios e festas muitas vezes desconhecidos alhures. Detienne lembra que é na *pólis*, no entanto, que se impõe a fórmula “negócios dos deuses e negócios dos homens”. Cf. Detienne, op. cit., 1989, XIII, p. 222.

Em uma perspectiva antropológica, J-P Vernant atesta que sobre a invenção de uma autoctonia ateniense, os cidadãos de Atenas, construíram para si modelos de um pai fundador, fiador de sua vida pública. E lembra que em sua descrição da Ática, Pausânias assinala para a presença de um afresco – obra de Eufanor – datado do século IV a.C. A pintura representava três personagens. Teseu e duas figuras alegóricas ligadas a ele, as quais figuravam: *Demokratía* e *Dêmos*.<sup>156</sup> Quando Isócrates faz o elogio ao herói Teseu, as virtudes cívicas que evoca (espírito de justiça, preocupação com a igualdade) são tratadas no mesmo modo de celebração que as lutas e gestas do herói ao combater os monstros, o Minotauro, o touro de Maratona, ao fazer a guerra contra as Amazonas e ao descer ao Hades com Pirítoos.<sup>157</sup> Vernant refere-se aqui à defesa de uma identidade que exclui não só o selvagem, o monstruoso e o bestial, mas também aquele que não é ateniense puro.

Complementando o argumento, Detienne afirma que, em contraste com os puros atenienses, nascidos da terra historial da Ática, com uma identidade tão pura, levam “Isócrates, Platão<sup>158</sup> e Eurípides (com qual ironia, atenção!) a apontar o dedo para os elementos impuros”,<sup>159</sup> referindo-se aos metecos e toda a sorte de excluídos da ordem estabelecida. É válido notar, no entanto, que é Tucídides quem levanta um problema, colocando a pureza desse ideal grego em debate. A guerra civil, *stásis*, serve como pano de fundo para o argumento em questão. Peschanski se pergunta como não aproximar, com efeito, o massacre perpetrado em Mycalessos pelos trácios de outro massacre da *Guerra do Peloponeso*, no qual os corcírenses infligem a si mesmos?<sup>160</sup> “Pois os trácios matam homens, mulheres, velhos e crianças, mas entre os corcírenses, o pai mata seu filho”.<sup>161</sup> Conclui-se destarte, que o historiador da *Guerra* parece convocar os bárbaros para dizer aos gregos não que aqueles estão misturados a eles, mas neles mesmos.

Recuperando a discussão proposta no início deste capítulo acerca dos ‘modos de fundação’ e dos dois caminhos atribuídos para tal – o do arquegeta e o

<sup>156</sup> VERNANT, “Racionalidade e Política” In, *Entre Mito e Política*. SP: Edusp, 2002, 19, p.220.

<sup>157</sup> Ibid, 221.

<sup>158</sup> Refiro-me ao diálogo com Sócrates no *Menexeno*. Para o argumento ver a discussão proposta sobre a autoctonia por Saxonhouse em: SAXONHOUSE, A., “Autoctony and Unity in the *Menexenus* and the *Statesman*” In: *Fear of Diversity. The birth of Political Science in Ancient Greek thought*. University of Chicago Press, 1992, 5, p. 111-131.

<sup>159</sup> DETIENNE, op. cit., 2004, II, p. 60.

<sup>160</sup> PESCHANSKI, C.D., op. cit., 1993, p.73.

<sup>161</sup> TUCÍDIDES III, 81 sqq. *Apud* Peschanski, op. cit., 1993, p.73.

da autoctonia - acompanhamos a narrativa de Detienne sobre a fundação de Tebas. Sob suas origens os dois aspectos se confundem, originando uma história cheia de mortes, máculas do sangue vertido e de dívida insaciável, as quais a tragédia Ática vai explorar. O autor lembra que Tebas foi fundada por Cadmo, então sem Harmonia (filha de Ares e Afrodite, que viria a ser sua esposa e mãe do clã tebano). Conforme descrito no capítulo I dessa dissertação, Cadmo, como o menos afortunado dos arquejetas, seguiu o caminho designado pelo oráculo de Apolo e traçado pela novilha cujo manto é marcado por manchas brancas em forma de lua cheia.<sup>162</sup> No lugar em que a vaca caísse, Cadmo deveria sacrificá-la para então, fundar uma cidade.

O autor então aponta para o que considera ser a primeira singularidade da futura Tebas: quem guarda a fonte onde o herói iria buscar a água para a *thysía* era uma serpente, nascida de Ares e da Erínia Tilfoussa, divindade da vingança de sangue, e por isso, filha da Terra. Para cumprir as libações devidas, Cadmo mata a serpente, ofendendo Ares, o que o obriga a semear os dentes do monstro sobre o *pedíon*, ou planície. Desta sementeira, surgem os *Spartói*, nascidos da própria terra, já guerreiros, totalmente armados e belicosos. De seu total extermínio, após a interferência do próprio Cadmo, apenas cinco Espartos sobrevivem, dando origem assim, à aristocracia tebana. Detienne acredita que o modelo tebano, entrevisto com dificuldade, entrelaça uma série de entradas com orientações divergentes, passando pelos caminhos já referidos da refundação (de uma cidade ou colônia, por exemplo).<sup>163</sup> Em Tebas, marcadamente, sim. Pois esta é uma porta condenada, no que remetemos ao dito pelo próprio autor, “os primogênitos de Tebas”, referindo-se aos autóctones *Spartói*, “armados e que se matam ferozmente entre si como o farão os filhos de Édipo, Polínice e Etéocle. Os sobreviventes dos primogênitos ficam para transmitir a nódoa”.<sup>164</sup> Tebas deste modo torna-se o espaço onde a autoctonia se origina com o horror. Para Detienne, é na configuração ateniense, ao voltar de Tebas, do outro ao mesmo, que se encontra o mais prometededor.

Para ele a autoctonia não singulariza o espaço, não parecendo inquietar-se com um começo no tempo. O primogênito de Atenas não se confunde com a idéia

<sup>162</sup> DETIENNE, op.cit., 2004, II, p. 61.

<sup>163</sup> Ibid, 62.

<sup>164</sup> DETIENNE, op.cit., 2008, 5, p.105.

de nascer da própria terra. O essencial para a autoctonia está no que Detienne diz ser o “próprio”, ou o mesmo, mas com o gesto decisivo e constitutivo da *exclusão*: “a exclusão dos outros, que a configuração de “fundar” não parece implicar imediatamente”.<sup>165</sup> Nessa paradoxal e quase complementar relação entre puros e impuros, autóctones e estrangeiros, mesmo e outro, as festas religiosas são verdadeiras catalisadoras. É Vernant quem lembra,

que quando o sujeito não se inscreve diretamente na ordem social sacralizada, quando ele se evade, não é para afirmar-se como valor singular; é para voltar à ordem por um outro caminho, identificando-se, tanto quanto possível, com o divino.<sup>166</sup>

Neste sentido, a forma de religião política abordada até aqui não esgota, porém, a experiência religiosa dos gregos. E no que nos concerne expõe, face ao aspecto da integração social e do pertencimento, um aspecto inverso, outro, complementar do primeiro, no entanto. O *outro* é Dioniso. Para ambos, um deus à parte. Filho de Zeus e da mortal Sêmele, princesa tebana, ocupa até mesmo no panteão o lugar do “estranho estrangeiro”.<sup>167</sup>

Ambíguo em sua relação com os mortais, ora os lança na loucura, na mácula e no crime, ora lhes oferta a fuga do cotidiano e a alegria. Detienne o define, “o divino diferente do que é próprio dos deuses helênicos”; diferente na medida em que subsiste em sua face algo estranho e algo estrangeiro.<sup>168</sup> Se a impiedade, falta em relação aos deuses, é também atentado ao grupo social, Dioniso por suas virtudes epifânicas, conhece intimamente as afinidades da presença e da ausência. Para o autor, o deus se apresenta sempre sob a máscara do estrangeiro. “É o deus que vem de fora; ele vem de Outro lugar”.<sup>169</sup>

Para o presente estudo, Dioniso é o Outro que precisa ser visto de frente. Eleito como tema do III capítulo conclusivo desta dissertação, ele figura o ponto de encontro das reflexões dos dois autores acerca daquele que já não mais representa o herói homérico ou o *polítes*, mas sim, o que os condensa, interroga e que, sobretudo, escolhe. Este, o herói trágico.

<sup>165</sup> Ibid, p.107.

<sup>166</sup> VERNANT, “A pessoa na religião” In: *Mito e Pensamento entre os Gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, 6, p. 437.

<sup>167</sup> VERNANT, « Longa vida aos deuses gregos » In : op.cit., 2002, 21,p. 235.

<sup>168</sup> Ibid., 21.

<sup>169</sup> Ibid., 18-19.