

Representações da Cidade Antiga

*categorias históricas
e discursos filosóficos*

Gabriele Cornelli (Org.)

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
ANNABLUME

Representações da Cidade Antiga

***categorias históricas
e discursos filosóficos***

Gabriele Cornelli (Org.)

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
ANNABLUME

TODOS OS VOLUMES DESTA SÉRIE SÃO SUJEITOS A ARBITRAGEM CIENTÍFICA INDEPENDENTE.

TÍTULO • REPRESENTAÇÕES DA CIDADE ANTIGA. CATEGORIAS HISTÓRICAS E DISCURSOS FILOSÓFICOS
ORGANIZADOR • GABRIELE CORNELLI

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM

COORDENADOR CIENTÍFICO DO PLANO DE EDIÇÃO: Maria do Céu Fialho

CONSELHO EDITORIAL

José Ribeiro Ferreira
Maria de Fátima Silva

Francisco de Oliveira
Nair Castro Soares

DIRECTOR TÉCNICO: Delfim Leão

OBRA REALIZADA NO ÂMBITO DAS ACTIVIDADES DA UI&D
CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
E-mail: imprensauc@ci.uc.pt
Vendas online:
<http://www.livrariadaimprensa.com>

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEPÇÃO GRÁFICA & PAGINAÇÃO

Rodolfo Lopes

PRÉ-IMPRESSÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

www.artipol.net

ISBN

978-989-26-0284-4

ISBN DIGITAL

978-989-26-0295-0

DOI

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-8281-20-3>

DEPÓSITO LEGAL

347006/12

1ª EDIÇÃO: CECH / ARCHAÍ • 2010

2ª EDIÇÃO: IUC • 2012

© JULHO 2012.

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

CLASSICA DIGITALIA VNIVERSITATIS CONIMBRIGENSIS (<http://classica.digitalia.uc.pt>)

CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Reservados todos os direitos. Nos termos legais fica expressamente proibida a reprodução total ou parcial por qualquer meio, em papel ou em edição electrónica, sem autorização expressa dos titulares dos direitos. É desde já excepcionada a utilização em circuitos académicos fechados para apoio a leccionação ou extensão cultural por via de *e-learning*.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	7
PARTE I	
Babel e a Representação do Sagrado na Cidade Antiga Katia Maria Paim Pozzer	13
Monumentalidade e Representações do Poder Tirânico no Ocidente Grego Elaine Farias Veloso Hirata	23
A Origem da Pólis: os Caminhos da Arqueologia Maria Beatriz Borba Florenzano	39
Diálogos da Vida Comum: os Espaços Funerários e a Cidade Antiga Marta Mega de Andrade	51
As Festas Dionisiacas e a Pólis: Novos Espaços Clara Britto da Rocha Acker	69
Uma Pequena Roma no Norte da África: uma Análise de <i>Leptis Magna</i> Ana Teresa Marques Gonçalves	75
PARTE II	
Santuário, Jardim e Pólis: Pitagorismo, Epicurismo, Urbanidade e Política Edrisi Fernandes	89
Considerações Introdutórias sobre a Noção de <i>Doxa</i> no Livro II da <i>República</i> Carla Francalanci	115
O <i>Logos</i> Unificador de Protágoras Eliane Christina de Souza	123

O Papel da Mulher na Cidade: Atividades Femininas na Antiguidade e a Idéia de Guardiã em Platão Karen Franklin	135
Os Fantasmas da Cidade Justa: uma Análise do Mito da Atlântida Maria da Graça Gomes de Pina	147
Platão: a Cidade das Leis e o Poder do Rumor Solange Norjosa	161
ABREVIATURAS UTILIZADAS	169
CRÉDITOS DAS IMAGENS	171

PREFÁCIO

“Ninguém sabe melhor do que você, sábio Kublai Khan, que não se deve jamais confundir a cidade com o discurso que a descreve”. É o que diz Marco Polo ao Imperador de todo o Oriente, ansioso por conhecer as cidades de seu próprio Império pelas palavras do célebre explorador, no romance *Cidades invisíveis* de Italo Calvino.

Este mesmo cuidado metodológico – por assim dizer –, de separar o discurso sobre a cidade da própria cidade, em sua complexidade e ambigüidade real, orienta as pesquisas do *Grupo Archai: as origens do pensamento ocidental*, grupo de pesquisa sediado na Universidade de Brasília e cadastrado no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). À exploração das relações do pensamento antigo com o espaço urbano, entendido como local de manifestação social de conteúdos ético-políticos, o grupo Archai dedicou, em Brasília, de 2 a 6 de junho de 2008, seu *V Seminário Internacional Archai: A cidade Antiga*.

Com a intenção de uma crítica historiográfica às estratégias da construção do discurso sobre a política no mundo antigo, a cidade antiga resultou, assim, como um espaço privilegiado de representações sociais e, ao mesmo tempo, como indutora de modos de vida e relação característicos do mundo antigo. As contribuições aqui recolhidas são uma parte significativa daquelas que articularam os debates sobre o tema no referido seminário. Filósofos, historiadores, filólogos e arqueólogos reuniram, na ocasião, seus esforços exploratórios na representação interdisciplinar da cidade na Antiguidade.

A presente obra representa bem o trabalho e ao objetivo do *Grupo Archai* (www.archai.unb.br), que desde 2001 desenvolve projetos de pesquisa, organiza seminários e publicações com a intenção de estabelecer uma própria metodologia de trabalho e de constituir um espaço interdisciplinar de reflexão sobre o pensamento ocidental em suas origens. Compreender *de onde viemos* para compreender nossos caminhos presentes e nossos desejos futuros é o objetivo fundamental das pesquisas do grupo. O problema que orienta a pesquisa do Grupo Archai é de ordem histórica, ética e política: nasce do mal-estar experimentado diante de uma maneira de contar a história de cunho excessivamente *presentista* que pensa a filosofia antiga – e o pensamento clássico em geral – como saber *estranque*, independente de seu contexto, de maneira especial em seu período formativo. A proposta de trabalho historiográfico-filosófico do Grupo Archai entende, portanto, lançar um diferente olhar nas origens do pensamento ocidental, em busca de novos caminhos de interpretação que permitam compreender as origens ocidentais dos conceitos éticos, políticos, artísticos, culturais e religiosos como um processo enraizado no solo da cultura antiga, em contraposição às *lectiones maiores* de uma historiografia filosófica racionalista que se apropria da identidade cultural “ocidental” como algo “outro” ou “contrário” ao complexo e variado mundo da cultura antiga em geral. A questão é atualmente relevante em virtude das conseqüências que a “narrativa” sobre as origens do pensamento ocidental acarreta na compreensão da própria episteme ocidental hoje: de fato, a ciência

e as culturas ocidentais lançam mão, genealogicamente e, às vezes, quase que etiologicamente, na tentativa de justificar sua pretensão de verdade absoluta e universal de *cultura dos vencedores*, de um *mito das origens*, fundamentado nesta mesma visão presentista e asséptica do pensamento e das instituições clássicas em suas origens. Mito este que leva a utilizar a diversidade cultural ocidental em contraposição e não em diálogo com as outras culturas e visões do mundo que a globalização aproximou de maneira mais forte nos últimos anos. A abordagem em perspectiva histórica das origens (*archai*) das idéias, dos paradigmas científicos e culturais que orientam atualmente o pensamento ocidental torna-se dramaticamente relevante num contexto intelectual e político internacional de crise dos paradigmas das culturas ocidentais, desafiadas a redescobrirem os “tesouros” em suas identidades num diálogo aberto e enriquecedor com as culturas “outras”. Não deixa de ser significativo, nesse sentido, que o pensamento ocidental seja aqui pensado a partir de sua *outra margem*, aquela americana.

Não confundir a cidade real antiga com o discurso historiográfico que dela se apropria, para nos remetermos às palavras acima de Calvino – é o objetivo que articula as páginas a seguir. Em sua diversidade de temas e abordagens, as contribuições aqui recolhidas desenham um discurso sobre a cidade que pretende descrevê-la sem se apropriar indiscriminadamente dela; compreendê-la em sua alteridade, sem ceder à tentação de reduzi-la às expectativas genealógicas de nossa identidade atual.

A *Primeira Parte* das contribuições aqui reunidas é dedicada à história e à arqueologia, como ponto de partida para uma apreensão histórica das representações políticas no mundo antigo. Nesta seção insere-se o artigo de Katia Maria P. Pozzer, que volta seu olhar para o Oriente e aborda a relação entre religião e poder em suas origens pela análise do complexo arquitetônico do *zigurate*, espécie de pirâmide-santuário, síntese da concepção religiosa da cidade mesopotâmica. A representação do poder tirânico orienta o estudo comparado de Elaine Farias V. Hirata entre a monumentalidade política siciliana dos séculos VI e V a. C. e a exaltação dos governantes na poesia lírica de Píndaro: pedras e poesia se encontram para definir um momento crítico da representação do poder no mundo antigo. Com a intenção de seguir de perto os caminhos metodológicos que a arqueologia utiliza há pelo menos três décadas para desvendar os elementos materiais da construção política antiga, Maria Beatriz B. Florenzano enfrenta os problemas da monumentalização dos templos, da instalação de *herôa* e do plano ortogonal nas novas *apoikiai* das cidades gregas antigas. A contribuição de Marta Mega de Andrade, dedicada aos espaços funerários atenienses, procura revelar o diálogo que suas estelas e epitáfios mantêm com o cotidiano da cidade, contribuindo para a definição dos espaços da cidadania. Clara Britto da Rocha Acker dedica sua contribuição à análise da festa das Antestérias como lugar de transgressão urbana e afirmação cidadã das mulheres, resgatando, assim, pelos textos da religiosidade dionisíaca, sua voz e seus olhares. Enfim, Ana Teresa M. Gonçalves estuda o caso de Leptis Magna e as estratégias de romanização do território por parte de Otávio Augusto.

A *Segunda Parte* compreende ensaios da área de filosofia, de maneira especial dedicando-se a Platão e seus *arredores*, notadamente por causa da importância do filósofo para a definição do pensamento político antigo. Edrisi Fernandes, analisando as tradições filosóficas referentes a Delfos e seu santuário, detecta influências inéditas sobre as origens do pensamento ocidental que atravessam todo arco da Antiguidade, desde a tradição pitagórica até o epicurismo helenístico. Carla Francalanci dedica-se a desvendar o sentido político de uma passagem central da *República* de Platão, procurando abraçar a ambigüidade da relação entre opinião e verdade, no interior do esforço de definição do pensamento platônico sobre a cidade. A significativa contribuição dos sofistas para o pensamento político antigo, marcada, em muita parte, pela sua extraordinária *modernidade*, é abordada por Eliane Christina de Souza, que dedica seu ensaio a Protágoras e sua tese do homem-medida: o resultado político da tese é o do universalismo relativo e da ação argumentativa como busca do consenso ao fundamento da vida política. Karen Franklin nos apresenta o Platão pensador de uma teoria política capaz de contemplar em sua projetualidade novas funções para as mulheres, incluindo em sua arquitetura da cidade ideal a figura das Guardiãs. Maria da Graça G. de Pina acompanha os movimentos do Sócrates da *República* pelos mares da mitologia até o mito de Atlântida, compreendendo esse célebre mito como parte central do esforço dialético de construção de um discurso sobre a cidade perfeita. O último diálogo de Platão, as *Leis*, é enfim objeto do ensaio de Solange Norjosa: Platão projeta neste a fundação de sua última pólis, e dedica uma especial atenção ao poder do rumor, ligado à deusa *Phéme* (rumor), que age na educação da cidade a partir dos coros públicos.

Cabe, à guisa de conclusão, sublinhar aqui o *kairós* pelo qual, com esta publicação, inaugurarmos a colaboração entre o *Grupo Archai* da Universidade de Brasília e o *Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos* da Universidade de Coimbra: colaboração que me apraz pensar como um renovado encontro entre o antigo e o novo, a *metrópolis* e a pólis, a Europa e a América, entre uma margem e outra do Ocidente. Encontro este que acontece através do mar, a relativizar velhas distâncias transoceânicas, aqui reduzidas nas instâncias mínimas de uma língua, aquela portuguesa, que soube traduzir e representar, com beleza ímpar e coragem exploratória, parte significativa da tradição dos estudos clássicos na modernidade.

Brasília, agosto de 2009.

Gabriele Cornelli

Coordenador do Grupo Archai
Departamento de Filosofia
Universidade de Brasília
www.archai.unb.br

PARTE I

de ferramentas e, conseqüentemente, um importante marcador de valor e de prestígio. O seu aumento nos santuários comuns implica que a comunidade como um todo estava disposta e tinha recursos suficientes para valorizar mais a atividade religiosa de todos do que aquela individualizada.

Articulada à construção monumentalizada dos templos e santuários, a freqüência aumentada de ricas oferendas nesses mesmos edifícios aponta para a organização da comunidade em torno da religião: o culto a uma divindade comum integra a comunidade, confere-lhe uma identidade e promove a consolidação dos laços e compromissos negociados.

O templo na organização do espaço

Como mencionamos anteriormente, nossa definição de pólis passa pelo espaço territorial ocupado pela comunidade políade. Espaço que inclui todo o terreno ocupado, usado e organizado pela comunidade. A realidade territorial da pólis inclui não apenas a *ásty*, mais urbanizada e muitas vezes amuralhada, mas também a *khóra*, terreno aproveitável do ponto de vista da agricultura e ainda a *eskhatiá*, área periférica, limítrofe, de bosques e terrenos menos aproveitáveis sobretudo devido à distância que os separava da área mais central. A Arqueologia mostra como, desde o século VIII, a edificação dos templos não estava limitada às áreas urbanas e centrais do assentamento, mas estes foram também construídos no território, em meio à *khóra*. Há, com efeito, registros claros do posicionamento de templos no que seria a área central do assentamento, enquanto há também descobertas significativas de templos instalados em localidades distantes desse centro, longe da área mais densamente ocupada, no que chamaríamos propriamente de território. Na classificação mais recente elaborada pelos estudiosos, esses seriam os templos ou os santuários extra-urbanos (Marinatos, 1993: 230).

Mas, note-se que não apenas templos foram descobertos no território das pólis: outros edifícios religiosos, pequenos locais de culto, pequenos santuários, locais de grandes quantidades de oferendas religiosas, são escavados com freqüência na *khóra* de inúmeras cidades gregas. O conjunto dessas descobertas começa a mostrar a composição intencional de uma paisagem religiosa ao que tudo indica com a finalidade de marcação de fronteira ou mesmo de posse do território de uma pólis. A religião então, de forma pervasiva, mostra-se como um elemento indispensável na própria consolidação da realidade material da cidade grega no momento mais recuado de sua formação.

A questão do posicionamento de edifícios religiosos no território da cidade grega como marcadores de posse e como articuladores do espaço central com o espaço mais periférico foi pela primeira vez levantada pelo arqueólogo francês G. Vallet (1967). Retomada mais tarde por Fr. De Polignac (1984), essa hipótese tem sido discutida e complementada a cada nova descoberta. O contorno dado por Polignac à interpretação do posicionamento dos templos na origem da pólis grega prevê que um grande templo na área central da pólis se articularia com outros edifícios sagrados – monumentalizados – no território (Polignac, 1985 e 1995).

Assim, por exemplo, podemos considerar como centrais o templo da deusa Atena localizado desde época arcaica na acrópole de Atenas, em uma posição privilegiada, com vista para todas as direções da Ática; ou o templo dedicado à deusa Hera, em Samos, posicionado no núcleo central do assentamento; ou, ainda, o templo descoberto no espaço central de Mégara Hibleia, mencionado acima. Estes seriam exemplos de templos poliades, centrais.

Por outro lado, templos como o Heraion, na Foz do Rio Sele, a 8 km do centro de Poseidônia (Greco, 2008: 13-15); o Heraion do Cabo Lacínio, localizado a 11 km do centro de Crotona; o templo conhecido pelo nome de Tavole Palatine, localizado nas aforas da cidade de Metaponto (4 km); ou, ainda, o Heraion argivo, também distante de Argos 13 km ao nordeste, são exemplos de templos extra-urbanos, territoriais, de fronteiras (Hall, 2007: 86-87). O Heraion na foz do rio Sele, ao norte de Poseidônia e datado do século VI, por exemplo, não apenas marcava o território até onde devia ir a jurisdição da cidade, mas era um centro importante de culto, não apenas dos gregos, como da população interiorana não grega, que também por ali aparecia para deixar suas oferendas. Além disso, o fato de estar localizado na foz de um rio, facilitava a comunicação do interior com a cidade e vice-versa, ao mesmo tempo que controlava todo o movimento. No caso do Heraion de Argos, situado na planície argiva entre Argos, Micenas, Tirinto e Midea, a documentação arqueológica parece indicar que este foi sempre um local sagrado disputado por estas pólis, que o tomavam como marco de fronteiras, até finalmente ser controlado por Argos em 460 (Hall, 2007: 87). De toda forma, podemos considerar que sua posição no território marcava a posse da planície por Argos e por essas outras pólis diante das pretensões territoriais de Mégara e de Corinto (Polignac, 1995: 32 ss.).

O fato de se encontrarem tantos templos nas periferias dos núcleos urbanos, fora mesmo das muralhas, e o estabelecimento de elos espaciais (relação direta com as portas nos muros, por exemplo) entre esses e o assentamento demonstra como a definição de um território preciso estava na agenda dessas comunidades que começavam a se estruturar no que mais tarde foi conhecido pelo nome de pólis. A definição de um território implicava no estabelecimento de fronteiras que deviam ser reconhecidas por todos, membros da comunidade e vizinhos, e na reserva de terreno passível de emprego para a própria sustentação do grupo. Os dados arqueológicos nos permitem afirmar que este é um traço que, já no século VIII, despontava na primeira organização das pólis, e que, no século VII, estará plenamente consolidado.

Podemos concluir, assim, com bastante segurança, que – e esta é uma das opiniões mais aceitas atualmente entre os pesquisadores – estrategicamente situados nos confins dos assentamentos, esses templos tinham a função de marcar o território sob jurisdição de uma pólis emergente, como se fossem um marcador de posse; deviam também desempenhar a função de proteger esse território comum em relação aos ‘outros’, fossem eles gregos ou bárbaros. Em contrapartida, aceita-se hoje que o posicionamento desses templos nas fronteiras permitia a realização de uma passagem simbólica da pólis com o

exterior (Polignac, 1995: 32 e ss.). Podemos dizer ainda que os membros da comunidade, ao percorrerem o trajeto entre um templo central e um templo extra-urbano, durante as festividades ou durante os rituais de culto à divindade, ‘experimentavam’ o espaço de sua cidade, apossavam-se dele, e integravam-se com o conjunto dos demais membros da comunidade nessa posse sobre um terreno definido. Sentiam-se parte de um mesmo todo, a pólis.

A instalação dos herôa

Há ainda um outro elemento material vinculado aos aspectos simbólicos elaborados pela religião que marca a pólis incipiente: trata-se de uma estrutura construída denominada pelos gregos de *herôon*. Por definição, o *herôon* é um local de culto a um herói, ancestral, ou de alguém assumido por aqueles que o cultuam como um ancestral. Boa parte das vezes, essa estrutura se associa ao túmulo desse ancestral, túmulo verdadeiro ou representado. A ancestralidade do herói cultuado nesses locais relaciona-se quase sempre ao seu papel de fundador da pólis (Snodgrass, 1980: 38-40).

Um exemplo bem conhecido pelo documento textual e que pode ser elucidativo nesse contexto é o episódio narrado por Plutarco (séc. I d.C.), no qual Kimon, na Atenas do século V, promove a conquista da ilha de Skiron porque, afinal, lá estavam depositados os restos mortais de Teseu, responsável pelo sinecismo ático e conseqüentemente pelo início de Atenas como pólis. Diz o texto antigo que Kimon, depois de ter encontrado os restos mortais, ou seja os ossos de Teseu, ele os traz para Atenas em ato político de grande sensacionalismo (Plu., *Thes.*, XXXVI, 1-2; *Cim.*, VIII, 3-6).

Apela-se também com freqüência para as observações de Pausânias (século II d.C.) que em suas visitas às cidades na Grécia continental menciona a existência de vários *herôa* – que ele define sempre como sendo os túmulos de heróis fundadores – nas ágoras, praças centrais da pólis grega (Martin, 1951:194-196).

A passagem de Plutarco e as várias indicações encontradas em Pausânias a respeito da importância atribuída ao túmulo de um herói fundador são meros exemplos, entre tantas outras passagens referentes a essa prática, que são recuperáveis nos textos dos autores gregos de época clássica, helenística e também romana. Plutarco, mas sobretudo Pausânias, revela de forma genérica um *tópos* sobre a instalação do culto a um herói fundador na parte central da cidade grega. A arqueologia, no entanto, por suas descobertas, consegue pontuar o aparecimento desse *tópos* na tradição helênica e destrinchar o seu papel na própria origem da pólis.

As menções aos *herôa* em Plutarco e em Pausânias, e em tantos outros textos antigos, no fundo, reelaboram uma tradição muito mais antiga que, na verdade, parece ter tido início em torno dos séculos IX e VIII, na Grécia, quando, de acordo com as pesquisas arqueológicas, sepulturas da Idade do Bronze (na Ática, Beócia, Messênia e em algumas ilhas do Egeu) foram reabilitadas, recebendo oferendas e dedicações, indicando a atribuição de uma sacralidade passível de

ser cultuada. São túmulos de época micênica, de tempos antigos que haviam sido esquecidos e que agora, no século IX ou VIII, são recuperados recebendo um novo significado (Coldstream, 1976: 8-17). Lembremos que, durante esses séculos, o campo grego estava minado pela *stasis*, pela crise de falta de terras agriculturáveis e pela instabilidade política (como a própria colonização do Mediterrâneo ocidental no século VIII deixa entrever); e que foi durante esses séculos que teve início a reestruturação paulatina da sociedade em um novo modelo sociopolítico que embasaria a criação da pólis (Whitley, 2001, *passim*; Bintliff, 1999; Austin; Vidal-Naquet, 1972: 63 ss.).

Pois bem, alguns autores acreditam que, em uma época como essa, o processo de recuperação desses túmulos antigos por alguns grupos e de reconhecimento de que eles pertenciam a um seu ancestral deve ser interpretado no contexto da busca por legitimidade de posse de território. Busca por legitimidade que deve ser inserida em um contexto de criação de um discurso de 'autoctonia' e, portanto, de validação de um direito antigo de posse de terras. O respeito a um túmulo desse tipo por parte de todos, membros do grupo e também por aqueles externos ao grupo, representaria uma segurança à instalação de um grupo definido no local.

Mas, o interesse em tudo isso é que a arqueologia revela, igualmente, que também no Mediterrâneo ocidental, nas *apoikias* recém-fundadas a partir de 750 no sul da Itália e na Sicília, são encontrados túmulos dos que seriam heróis fundadores. São os casos bastante conhecidos do túmulo de Batos, o fundador de Cirene; do túmulo do fundador da pólis de Poseidônia; e daquele do fundador de Mégara Hibleia (Greco, 2008: 24; Vallet et al., 1976: 403 e ss.). Todos datados dos séculos VIII, VII e VI. Podemos entender que, nessas fundações novas, as *apoikias* ocidentais, esse discurso visual de legitimidade fosse mais vigoroso, ainda tendo em vista sua fundação *ex novo*. Discurso esse que adquiria aspectos materiais relevantes para a marcação da identidade do grupo e de seu direito ao território ocupado.

A organização ortogonal do espaço

A inclusão, a partir dos anos de 1980, das áreas 'coloniais' gregas, sejam aquelas do Mar Negro, sejam aquelas do Mediterrâneo Ocidental, na agenda de estudos sobre a origem e natureza da pólis enriqueceu sobremodo o debate, permitindo que se construísse um conhecimento mais amplo a respeito da formação sociopolítica criada pelos gregos antigos. Como sabemos, a movimentação de gregos em direção ao Mediterrâneo ocidental, a partir do século VIII, provocou a fundação de inúmeras *apoikias* que, por força, foram organizadas espacialmente de modo que todos os participantes da empreitada tivessem seus direitos preservados em termos de posse de terras e, conseqüentemente, de espaço para a sobrevivência. É comprovada arqueologicamente a instalação de grades ortogonais desde o início na maioria dessas fundações. A ortogonalidade da malha territorial denota uma organização espacial funcional e especializada. A planta ortogonal grega revela

o pacto social que fundamenta a organização do grupo: áreas públicas e de uso comum estão perfeitamente delimitadas; desde os séculos VIII ou VII, áreas pertencentes a divindades cujo culto promove a integração dos membros da comunidade também estão bem marcadas; e ficam marcadas, inclusive, os lotes designados individualmente aos participantes do pacto. Assim, em um momento em que na Grécia continental são visíveis – materialmente falando – os primeiros passos dados em direção à criação da pólis, os gregos instalados no sul da Itália, da França e na Sicília, materializam a sua organização em um novo território pelo disciplinamento do espaço territorial.

A malha ortogonal percorrerá um longo trajeto na história da Grécia antiga: foi normatizada por Hipódamo de Mileto, no século V (cf. Arist., *Pol.*, V, 1268^a e X, 1331^a); foi aplicada em assentamentos de época clássica como o Pireu, Rodes, Túrio, Priene e Mileto; e conheceu um fabuloso sucesso em época helenística, quando foi refinada e aplicada nas fundações e refundações de cidades promovidas por Alexandre, o Grande, e por seus sucessores, monarcas helenísticos.⁶ Pode-se dizer que juntamente com o templo é outro elemento que marcou a helenidade e que esteve presente entre as pólis gregas desde sua formação.

Comentário

Procuramos mostrar, por meio do rápido panorama apresentado neste artigo, algumas das várias maneiras pelas quais a Arqueologia tem contribuído para a definição de pólis, para a cronologia de seu aparecimento e para o estabelecimento de sua natureza como organização sociopolítica na Grécia antiga.

O quadro que se desenha a partir desses estudos é aquele da formação de comunidades que se valiam da religião como instrumento de integração, ao mesmo tempo em que se mostravam intensamente preocupadas com a criação de uma identidade que fosse reconhecida e respeitada também pelos vizinhos. A arqueologia revela como a posse do território pela comunidade e pelo indivíduo e a marcação do direito ao seu uso fazia-se sentir tanto na instalação de templos fronteiriços quanto no estabelecimento de grades ortogonais de repartição de lotes de uso comum, de uso dos deuses e de uso individual/familiar.

Bibliografia

- Alcock, S. (1991). Tomb Cult and the Post Classical Polis. *American Journal of Archaeology*, n. 95. p. 447-467.
- Antonaccio, C. (1999). Colonization and the Origins of Hero Cult. *Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*. Series 8, XVI, Estocolmo. p. 109-121.

⁶ Cf. projeto do Laboratório de Estudos Sobre a Cidade Antiga, do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (Labeca/MAE/USP). Disponível em: <www.mae.usp.br/labeca>.

- Austin, M.; Vidal-Naquet, P. (1972). *Histoire économique e sociale de la Grèce Antique*. Paris: A. Colin.
- Bintliff, J. (1999). The Origins and Nature of the Greek City-State and its Significance for World Settlement History. in Ruby, P. *Le Princes de la Proto-histoire et l'émergence de l'état*. Naples: Centre Jean Bérard. p.43-56.
- Coldstream, N. (1976). Hero cults in the age of Homer. *Journal of Hellenic Studies*, n. 96, p. 8-17.
- Greco, E. (2008). *Magna Grecia*. Bari: Laterza.
- Hall, J. M. (2007). *A History of the Archaic Greek World*. Londres: Blackwell.
- Hansen, M. H. (2006). *Pólis*. An Introduction to the Ancient Greek City-State. Oxford: University Press.
- Marinatos, N. (1993). What were Greek Sanctuaries. A Synthesis. in Marinatos, N.; Hägg, R. *Greek Sanctuaries*. New Approaches. Londres: Routledge. 228-233.
- Martin, R. (1951). *Recherches sur l'agora grecque*. Paris: E. De Boccard.
- Polignac, F. de. (1995). *Cults, Territory and the Origins of the Greek City-State*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Snodgrass, A. M. (1981). *Archaic Greece*. The age of Experiment. Los Angeles: University of California Press.
- Snodgrass, A. M. (2006). *Archaeology and the emergence of Greece*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vallet, G. (1968). La cité et son territoire. *Atti del Settimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, 8-12 out. 1967. Tarento: l'Arte Tipografica Napoli. p. 67-142.
- Vallet, G.; Villard, F.; Auberson, P. (1976). Le quartier de l'agora archaïque. *Megara Hyblaea*. v. 1. Roma: École Française de Rome.
- Whitley, J. (2005). *The Archaeology of Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.

DIÁLOGOS DA VIDA COMUM: OS ESPAÇOS FUNERÁRIOS E A CIDADE ANTIGA

Dialogues from Ordinary Life: Funerary Spaces and the Ancient City

Marta Mega de Andrade¹

Resumo: Este texto procura fazer uma reflexão sobre a dimensão pública dos espaços funerários na cidade antiga, discutindo sua importância para modalidades de *exposição*, e assim de *publicização* não tanto de idéias e valores, mas de imagens, proposições de identidade, requisições de *status*, em uma palavra, *reconhecimento*. Trata-se de uma reflexão inicial, pois, no que tange àquilo que podemos compreender como *contexto funerário*, arrolamos aqui apenas alguns fragmentos de uma primeira tentativa de aproximação dos espaços funerários, pela menção à “necrópole” do *Keirameikos*, junto aos resultados da primeira fase da pesquisa *Contextos Funerários e Exposição Feminina em Atenas*, que aborda um conjunto de dedicações funerárias feitas para e por mulheres na Ática, entre os séculos VI e IV a.C. A idéia é fazer dialogar o *espaço* e o *texto*, reaproximá-los para fundamentar a hipótese de que os espaços funerários, com suas estelas e epitáfios gravados na pedra, constituíam o que se pode definir como um contexto dialógico cotidiano, onde se podem encontrar inextricavelmente conectadas certas “funções” de publicização e exposição ligadas aos monumentos em pedra e a necessidade de expressão das famílias em um contexto mais amplo do que a esfera de trânsito dos cidadãos e da cidadania.

Palavras-chave: Contextos funerários, espaço público, morte, epigramas femininos, gênero e poder.

Abstract: This text is about the public dimension of funerary spaces in the ancient city. It discusses its importance on some modalities of exposure and making (oneself) public, not only by values or ideas but also by images, identity propositions, status claims, *social acknowledgment*, to be sure. Yet it represents a primary reflexion, so that in what we can understand as *funerary contexts*, we bring here only some fragments on a first attempt on approaching funerary spaces through an overview of the *Keirameikos* “necropolis”, together with the results of the research on *Funerary Contexts and Female Exposure in Athens*, that’s so far about a group of funerary dedications to and by women of Attica, within VI and IV centuries b.C. The idea is to create a dialogue between *space* and *text*, bonding and connecting them to give basis to the hypothesis that funerary spaces, with their steles and engraved epitaphs formed something as a dialogical context in everyday life, in which one could find deeply connected public functions of exposure tied to the monuments made of stone and the family will of expression in a broader context than the citizens/citizenship self-defined civic space.

Keywords: Funerary contexts, public space, death, female epigrams, gender and power

Espaço

Quando falamos em espaços funerários, em nossa formação de historiador ou arqueólogo, somos levados diretamente às chamadas necrópoles, características das paisagens das ruínas de cidades antigas. São estruturas mais

¹ Professora do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutora em História pela USP. Este artigo apresenta resultados da pesquisa *Contextos Funerários e Exposição Feminina em Atenas*, realizada com apoio do CNPq.

- Curtis, C. D. (1908). Roman Monumental Arches. In *Supplementary Papers Of The American School Of Classical Studies In Rome*. v. 2. London: Macmillan, 26-73.
- Di Vita-Evrard, G. (1994). Leptis Magna. In *Actas del XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica*. Tarragona: Editora de la Universitat, 159-163.
- Di Vita-Evrard, G. (1998). Lepcis. In Di Vita, A. et al. *Libya: The Lost Cities of the Roman Empire*. Cologne: Konemann, 44-145.
- Edwards, C.; Woolf, G. (2004). Cosmopolis: Rome as World City. In Edwards, C.; Woolf, G. *Rome: The Cosmopolis*. Cambridge: University Press, 1-20
- Ghedini, F. (1982). Il Pannello Nord Ovest dell'Arco dei Severi a Leptis Magna: Una Proposta di Lettura. *Rivista di Archeologia*, Roma, v. 6, 68-79.
- Grant, M. (1999). *The Collapse and Recovery of the Roman Empire*. London: Routledge.
- Guidi, G. (1929). La data di costruzione della basilica di Leptis Magna. *Africa Italiana*. Bergamo, v. 2, n. 4, 231-245.
- Johns, C. (2003). Art, Romanisation and Competence. In Scott, S.; Webster, J. eds. *Roman Imperialism and Provincial Art*. Cambridge: University Press, 9-23.
- Key, S. J. (1994). Towns in the Roman World: Economic Centers or Cultural Symbols? In *Actas del XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica*. Tarragona: Editora de la Universitat.
- Konstan, D. (2005). *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus.
- Kotula, T. (1986). Thèmes de la Propagande Impériale à travers les Inscriptions Africaines du Bas-Empire Romain. *Bulletin Archéologique*. Paris, v. 19, 257-263.
- Kotula, T. (1990). Le Culte de la Gens Impériale: son Éclipse au IIIe. Siècle? In Croisille, J.M. (ed.). *Neronia IV*. Bruxelles: Latomus, 52-57.
- Kotula, T. (1985). Septime Sévère, A-T-il Visité l'Afrique en tant qu'Empereur? *Eos*. Gdansk, v. 73, 151-165.
- Kyle, D. G. (2007). *Sport and Spectacle in the Ancient World*. Oxford: Blackwell.
- Romanelli, P. (1959). *Storia delle Province Romane dell'Africa*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Romanelli, P. (1925). *Leptis Magna*. Roma: Arte Illustrata.
- Sennett, R. (1997). *Carne e Pedra*. Rio de Janeiro: Record.

- Townsend, P. W. (1938). The Significance of the Arch of the Severi at Lepcis. *American Journal of Archaeology*. Boston, v. 42, n. 1, 512-524.
- Vittozzi, S. E. (1992). Forum Novum Severianum di Leptis Magna: La Ricostruzione dell'Area Porticata e i Clipei com Protomi di Gorgoni e Nereidi. *Atti del X Convegno di Studio su "L'Africa Romana"*. Sassari, v. 10, n. 2, 719-751.
- Wallace-Hadrill, A. (1990). Roman Arches and Greek Honours: The Language of Power at Rome. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*. Cambridge, v. 216, 143-173.
- Ward-Perkins, J. B. (1981). *Roman Imperial Architecture*. New York: Penguin.
- Ward-Perkins, J. B. (1951). The Art of the Severan Age in the Light of Tripolitanian Discoveries. *Proceedings of the British Academy*. London, v. 37, 269-304.
- Ward-Perkins, J. B. (1952). Excavations in the Severan Basilica at Lepcis Magna. *Papers of the British School at Rome*. London, v. 20, 111-121.
- Ward-Perkins, J. B. (1953). The Arch of Septimius Severus at Lepcis Magna. *Archaeology*. New York, v. 4, n. 4, 226-231.
- Ward-Perkins, J. B. (1948). Severan Art and Architecture at Lepcis Magna. *Journal of Roman Studies*. v. 38. London, 59-80.
- Webster, J. "Art as Resistance and Negotiation", in Scott, S.; Webster, J. eds. (2003) *Roman Imperialism and Provincial Art*. Cambridge: University Press.
- Zanker, P. (2005). *Augusto y el Poder de las Imágenes*. Madrid: Alianza.
- Zanker, P. (1998). *Pompeii: Public and Private Life*. Harvard: University Press.

PARTE II

SANTUÁRIO, JARDIM E PÓLIS

PITAGORISMO, EPICURISMO, URBANIDADE E POLÍTICA

Sanctuary, Garden and polis: Pythagoreanism, Epicurism, Urbanity and Politics

Edrisi Fernandes¹

Resumo: Os edificadores de Delfos e os filósofos epicúreos pretenderam pôr abaixo barreiras artificiais entre a humanidade e a ordem natural da existência. Apresentamos algumas evidências do que parece ter significado, para os antigos gregos, considerar Delfos como “umbigo do mundo”, e destacamos alguns pontos de vista que interpretam a disposição urbanística das suas edificações à luz de uma “chave órfica/pitagórica” que poderia nos revelar um entendimento não-convencional da religiosidade grega e de sua articulação com o nascimento da Filosofia. Filodemo de Gádara, por sua vez, recordou que Epicuro soube se conduzir por muitos anos “de um modo não inativo em relação à cidade”, tendo “tomado parte em todos os festivais e sacrifícios tradicionais”. O santuário e o jardim epicúreo são formas peculiares de engajamento em assuntos da pólis grega.

Palavras-chave: Pitágoras, pitagorismo, Epicuro, epicurismo, urbanismo grego.

Abstract: The builders of Delphi, and the Epicurean philosophers also, intended to put down artificial barriers between humanity and the natural order of existence. We present some evidences of what may have meant, for the ancient Greeks, to consider Delphi as the “navel of the world”, and we present some views that interpretate the urbanistic disposition of its buildings in the light of an “Orphic/Pythagorean key” that could reveal to us an unconventional understanding of Greek religiosity and its articulation with the birth of Philosophy. Philodemus of Gadara, on his turn, remembered that Epicurus knew how to behave for many years “in a manner not inactive towards the city”, having “taken part in all the traditional festivals and sacrifices”. The sanctuary and the Garden are peculiar ways of dealing with the affairs of the Greek *polis*.

Key-words: Pythagoras, Pythagoreanism, Epicurus, Epicurism, Greek urbanism.

A cidade-santuário de Delfos e o pitagorismo

Pode-se inicialmente vincular o pitagorismo e a cidade-santuário de Delfos pela etimologia do nome do “fundador” do pitagorismo. Aristipo de Cirene (citado em D.L., VIII, 21) explicou a etimologia do nome Pitágoras (Pythagóras; n. 580-569 a.C.; m. 500-475 a.C.) a partir das palavras para a Pítia (Pythía), o oráculo de Apolo na cidade, e *agoreúein*, “falar” (D.L., 1964),² donde Pitágoras = “proclamador pítico”. Por sua vez, o neopitagórico/neoplatônico Jámblico diz (VP, 2, 5) que “Mnemarco” (Mnesarco), o pai de Pitágoras, recebeu da Pítia notícia de que sua esposa Partênia daria à luz um filho “mais belo e sábio que todos que já tivessem vivido”. Mnesarco, aceitando que a criança por nascer teria sido enviada pelos deuses, rebatizou sua esposa de Pítias (Pythæes)

¹ Pesquisador em Filosofia e Professor Colaborador, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

² Nossas traduções baseiam-se nessa edição.

e chamou ao seu filho neonato de Pitágoras (Giamblico, 1991: 124-5). Porfírio (VP, 2) nos diz que um poeta de Samos foi o responsável pelo mito de que Pitágoras seria filho de Apolo e da Pítia (Fideler, 1987: 123). Outra tradição, legada por Aristóxeno (cf. D.L., VIII, 8), apregoa que Pitágoras adquiriu a maior parte de suas doutrinas éticas de Temistocléa, sacerdotisa de Delfos. Pitágoras também teria gravado, conforme Porfírio (D.L., 16), uma inscrição no túmulo de Apolo em Delfos (Guthrie, 1987: 126).

Inexistem evidências de culto a Apolo em Delfos antes do séc. VIII a.C. Conforme a tradição, Apolo nasceu na ilha de Delos e, ao partir de Cnossos rumo a Delfos, este local já havia sido ocupado pelos cultuadores da deusa-mãe Gê ou Gaia (*delphys* = útero), sendo guardado por seu filho, o deus-serpente Píton. Apolo venceu Píton,³ mas se reservou a reverência de manter o nome desse como um epíteto para o culto em Delfos (Apolo Pítio),⁴ com sua sacerdotisa sendo conhecida como a Pítia e seus jogos sendo conhecidos como pítios. O santuário de Apolo Pítio (ou Apolo Febo,⁵ “o pítio”) foi o oráculo mais famoso do mundo antigo, “a força mais duradoura e influente da sociedade [grega]”, “uma instituição tão duradoura a ponto de seus próprios guardiões terem dificuldades para entender sua longa história” (Broad, 2007: 23 e 22).

Ésquilo (525 a.C.-455 a.C.) principia sua peça *Eumênides* com um relato detalhado, feito pelo Oráculo, da história do santuário e da chegada de Apolo. Conforme esse relato, o santuário de Delfos teve origem antes dos tempos históricos, com o culto à deusa Gaia. Píndaro (c. 522-443 a.C.) escreveu doze *Odes Píticas*, e os sacerdotes de Delfos mantinham em lugar de destaque um trono de ferro onde o poeta-sacerdote sentava durante o festival da *Theoxenia*. Heródoto (c. 490-480 a.C.-c. 420 a.C.), o “pai da história”, descreveu as preleções do Oráculo, narrou como a aparição de dois misteriosos guerreiros gigantes afastou de Delfos os persas e reportou que a orientação do Oráculo proporcionou aos gregos a vitória final nas guerras contra aqueles. Eurípedes (c. 480 a.C. -c. 407 a.C.) situou toda a ação de sua peça *Ion* no interior e arredores do templo de Apolo délfico, descrevendo detalhadamente os detalhes dos templos, o Oráculo e seus rituais (Parke; Wormell, 1956).

A arqueologia sugere que o local onde se encontra Delfos, habitado desde o período neolítico, foi originalmente uma vila micênica sob o domínio da vizinha Medeon (Morgan, 1990: 106 e ss.). Com o declínio comercial de Medeon, as pessoas de Delfos encontraram um novo papel para o seu povoado, o que foi feito pela promoção de um lugar de culto,⁶ que cresceu espontaneamente em um sítio de reconhecido poder natural (Broad, 2007: 32-3) e de grande beleza,⁷ a um centro oracular incontestado, com caráter pan-helênico pelo menos

³ *Hino homérico a Apolo*, 300-306; Apolodoro, *Biblioteca*, 1.4.1; Higino, *Fábulas*, 140 (“Píton”). Cf. Joseph Eddy Fontenrose, *Python: A Study of Delphic Myth and its Origins*. Berkeley: University of California Press, 1959; Nova York: Biblo & Tannen, 1974.

⁴ O nome do oráculo na Odisséia (VIII, 80) é Pythô (Πυθῶ).

⁵ *Phoibos*, “brilhante; puro”.

⁶ Pelo menos desde 1600 a.C. (Morgan, 1990: 106 e ss.; Broad, 2007: 33).

⁷ “Durante séculos, os escritores se esforçaram para descrever sua magnificência, retratando a cidade como um lugar onde as forças primevas haviam revelado os segredos da terra aos

desde o séc. VIII a.C., época em que a pólis⁸ aparece como forma distinta de organização social (Giesecke, 2007: 3-4 e referências na n. 13). Desde remota antiguidade, Delfos parece ter sido vinculada a outros lugares de culto por meio de importantes alinhamentos geodésicos que situam, por exemplo, Delfos e Sardis numa mesma latitude e na base de dois triângulos emborcados com vértices em Delos e Ammoneion (Siwa), numa mesma longitude. A obtenção de um alinhamento adequado mediante o emprego de grandes fogueiras acesas em pontos elevados em noites claras, com sua história remontando até o período homérico, foi laboriosamente reconstituída (Quincey, 1963;⁹ Richer, 1994: 269, n. 1). Fortunadamente, conhece-se hoje um pouco mais acerca da precoce capacidade grega de determinar latitudes e longitudes com bastante precisão, empregando recursos bem mais avançados do que fogueiras.¹⁰

A natureza oral e velada dos ensinamentos pitagóricos torna difícil distinguir a antiguidade de alguns elementos do “pitagorismo”, como a cosmovisão, as referências astronômicas, a doutrina dos números e a teoria musical. A tradição ensinou (VP, 146) que um sacerdote de Orfeu, Aglaofamo, foi o iniciador de Pitágoras (Giamblico, 1991: 296-301), e pensa-se que Pitágoras foi pesadamente influenciado pelo orfismo (Fideler, 1987: 31, 51, n. 30),¹¹ enquanto o conhecimento atual sugere que Pitágoras derivou seu ensinamento de fontes órficas (Trépanier, 2004: 123). Importantes evidências acerca das crenças órficas relativas ao mundo subterrâneo vêm de Pausânias (*Descrição da Grécia*, X. 25-31), que descreveu a pintura de Polignoto de Tasos (séc. V a.C.) na *Lésché* dos Cnidianos em Delfos (Jahn, 1841; Schreiber, 1894; Stansbury-O'donnell, 1990), reconhecendo-se prontamente as representações da descida de Odisseu ao reino de Hades (na *Nekyia* de Polignoto) como similares àquelas encontradas nos poemas órficos. Os chamados “vasos do submundo”, dos séculos IV e III a.C., da Itália meridional (Puglia ou Apúlia), com sua forte tradição “pitagórica”, foram ligados à *Nekyia* de Polignoto e ao orfismo (Harrison, 1903: 600-614; Sarian, 1990; Schmidt, 1991, 2000; Moret, 1993). Também em Delfos localiza-se o primeiro monumento conhecido em que figura Orfeu, o Tesouro dos Siracusanos (meados do séc. VI a.C.), cuja *métopa*¹² mostra o cantor com sua lira assistindo aos argonautas (Souza, 1973: 266). O testemunho da presença de Orfeu em Delfos é de suma relevância:

Todos sabem que a morte de Orfeu teria suas causas no compromisso entre o culto de Dioniso, que constituía o próprio cerne da mitologia cosmogônica e antropogônica do

humanos que os buscavam. (...) É como se todas as paisagens favoritas que colecionamos numa vida inteira de expedições se juntassem num único local” (Broad, 2007: 16).

⁸ Sobre a caracterização da *pólis* “apropriada” cf. Giesecke, 2007: 6.

⁹ Texto e mapa.

¹⁰ Marchant (2006); Charette (2006); Freeth; Bitsakis; Moussas et al. (2006).

¹¹ Para uma apreciação dos elementos órficos no pitagorismo, ver West (1983: 7-15), como sugere Fideler.

¹² Espaço entre dois tríglifos de um friso dórico.

orfismo, e o culto de Apolo,¹³ divindade bem presente no mito de Orfeu, como Músico e Musageta,¹⁴ e no orfismo, como instituidor de ritos catárticos (Souza, 1973: 267-8).

Por mediação de Orfeu preparou-se a harmonização entre Apolo e Dioniso que resultou no poderio e na fama de Delfos, local onde os gregos cuidaram de alojar conjuntamente essas duas divindades ou dois aspectos de uma mesma divindade (Detienne, 2001; Robertson, 2003: 223; Broad, 2007: 51). Delfos contribuiu para abrandar as tensões da sociedade grega e minorar a ignorância e a insegurança em relação àquilo que se percebia como sobrenatural (Dodds, 2002: 81). Ademais, ao extrair dos encadeamentos relacionais¹⁵ implicitamente apresentados pelos mitos (convergentes em Delfos) suas teorias metafísicas, resultado de intelecções unificantes de possibilidades e probabilidades variadas, os racionalistas gregos prepararam o terreno para o nascimento da Filosofia. Acreditando perceber uma ordem inerente à natureza, os gregos não tardaram a começar a interpretá-la.

Conforme Aristóteles (2002: 26; *Metaph.*, Alpha 5, 986a 2-3), os pitagóricos concluíram que “o céu todo é harmonia e número”.¹⁶ Jámblico (VP, 28, 147) considerou “evidente que Pitágoras derivou dos órficos a doutrina segundo a qual a essência dos deuses é definida pelo número” (Giamblico, 1991: 300-31), e sabe-se da existência de um Hino ao número¹⁷ atribuído por Proclo (Proclus, 2006: 104 c/ n. 182) a Orfeu (*In Rem publica*, II, 169. 25) ou aos pitagóricos (*In Timaeum*, III, 53. 2). Sentimo-nos tentados a perguntar: os antigos pitagóricos e seus precursores buscaram a harmonia no número ou teriam buscado o número na harmonia, ao estudarem astronomia? O astrônomo Kônstantinos Chasapês (1914-1972), ex-diretor do observatório estelar de Pentelis, mencionou, em sua tese doutoral *A astronomia grega no 2º milênio a.C. nos hinos órficos* (Chasapês, 1967),¹⁸ a aparição de uma peculiar disposição zodiacal que tem lugar a cada 10.000 anos e dura cerca de 500 anos. Esse fenômeno parece ser mencionado duas vezes nos hinos órficos, permitindo uma melhor estimativa da data de sua composição primeira: acredita-se hoje que o núcleo mais antigo dos hinos órficos¹⁹ foi composto muito mais antigamente do que se acreditava antes – a

¹³ Divindade “relacionada aos princípios celestiais da ordem harmônica e do *logos*” (Fideler, 1987: 51, n. 26).

¹⁴ Isto é, chefe das Musas, divindade tutelar das artes. O texto traz, por erro de impressão. “Masageta”.

¹⁵ Relações (proporções, razões), configurações ou arranjos, equivalências, afinidades, aproximações, uniões, sínteses, harmonias, tensões, afastamentos, disarmonias, oposições, confrontos, divisões, complementaridades, continuidades, multiplicações. Isso propriamente constituiu o domínio da matemática pitagórica porquanto ensinamento (*máthêma*) da arte/técnica de acesso aos conteúdos do saber superior.

¹⁶ Cf. tb. Alpha 5, 986a 15-17: “Parece que eles [= os pitagóricos] consideram que o número é princípio constitutivo material dos seres, mas também de suas modificações e estados”.

¹⁷ Kern (1963, test. 309-17).

¹⁸ Cf. tb. o “Sumário de observações astronômicas nos hinos órficos”, em Passis (1980).

¹⁹ “Poemas hexâmetros atribuídos ao poeta mítico Orfeu, mas que devem ter sido escritos o mais precocemente após Hesíodo, e que continuaram a ser produzidos até o final do paganismo” (Trépanier, 2004: 117).

deusa *Peithó*, da persuasão, do convencimento, pois é a garantia e fundamento para efetivar os *nomoi* no diálogo *Leis* de Platão. É a meta de Platão nas *Leis* como já observara M. Detienne:

O mais suave murmúrio, o menor “diz-que-diz” podem transformar-se em uma dessas histórias “que não cessamos de repetir e que obtém o assentimento de todos”. Como se uma das propriedades mais fundamentais do país da mitologia determinasse que lá todo rumor se metamorfoseasse em “mito” pelo efeito misterioso da repetição. Quando o ouvir-dizer se insinua tão francamente numa mitologia habitada pelas vozes mais anônimas, é a própria noção de cultura que muda o sentido. (Detienne, 1992: 166).

Bibliografia

- Detienne, M. (1992). *A invenção da Mitologia*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Gazolla, R. (1999). Platón y la censura a los poetas em La República: algunas reflexiones acerca de la técnica. *Jornadas de Filosofia de Córdoba*, Córdoba/ Argentina, 01-08.
- Jaeger, W. (2003). *Paidéia: a formação do homem grego*. (1986) Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes.
- Larivée, A. (2003). Du vin pour le Collège de veille? Mise em lumière d'un lien occulté entre le Choeur de Dionisos e le νυκτερινού συλλογοῦ dans *Lois* de Platon. *Phronesis*, Leiden: Brill NV, 48 (1), 29-53.
- Morrow, G. R. (1993). *Plato's Cretan City: a Historical Interpretation of the Laws*. New Jersey: Princenton.
- Norjosa, S. M. (2006). *O homem como marionete dos deuses: uma leitura das Leis de Platão*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Campinas, Campinas, São Paulo.
- Pangle, T. (1976). The Political Psychology of Religion in Plato's Laws. *The American Political Science Review*, NY, n. 70, 1.059 -77.
- Platão. (2001). *Leis - Crátilo - Filebo - Sofista - Timeu*. (1973). Belém: UFPA.
- Platão. (2007). *A República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 10 ed. edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Platon. (1956). *Les Lois*. (1951). Paris: Les Belles Lettres.
- Schuhl, P-M. (1968). *La Fabulation Platonicienne*. Paris: Vrin.
- Strauss, L. (1990). *Argument et Action des Lois de Platon*. Paris: Vrin.
- Vanahoutte, M. (1954). *La Philosophie Politique de Platon dans les "Lois"*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain.

ABREVIATURAS UTILIZADAS¹

- A. – Aeschylus (Ésquilo)
Adv. Col. – *Adversus Coloten* (Contra Colotes)
Adv. haeres. – *Adversus haereses* (Contra os Hereges)
Andr. – *Andromache* (Andrômaca)
Ant. – *Antigone* (Antígona)
Ap. – *Apologia*
Arist. – Aristoteles (Aristóteles)
Aristoph. – Aristophanes (Aristófanes)
Ath. Pol. – *Athênaiōn Politeia* (Constituição de Atenas)
Ba. – *Bacchae* (As Bacantes)
CIL – *Corpus Inscriptionum Latinarum*
Cim. – Cimon (Vida de Kimon)
Cra. – *Cratylus* (Crátilo)
Criti. – *Critias* (Crítias)
D. – Demosthenes (Demóstenes)
D.L. – Diogenes Laertius (Diógenes Laércio)
De Is. et Os. – *De Iside et Osiride* (Ísis e Osíres)
E – *Epigramata* (cf. Friedländer, 1987)
E. – Euripides (Eurípides)
Ec. – *Ecclesiazusae* (A Assembléia das Mulheres)
Epiph. – Epiphanius (Epifânio)
Eum. – *Eumenides* (As Eumenidas)
Euthd. = *Euthydemus* (Eutidemo)
GAe – *Gravestone and Epigram*
Grg. – *Gorgias* (Górgias)
GV – *Griechische Vers-Inschriften*
Hec. – *Hecuba* (Hécuba)
Heraclit. – Heraclitus (Heráclito)
Hes. – Hesiodus (Hesíodo)
Hom. – Homero
IA – *Iphigenia Aulidensis* (Ifigênia em Aulis)
Iamb. – Iamblichus (Jâmblico)
Il. – *Ilias* (Ilíada)
Lg. – *Leges* (As Leis)
Lys. – *Lysisitrata* (Lisístrata)
Mem. – Memorabilia (Ditos e feitos memoráveis de Sócrates)
Metaph. – *Metaphysica* (Metafísica)
Od. – *Odyssea* (Odisséia)
Ph. – *Phoenissae* (As Fenícias)
Phd. – *Phaedo* (Fédon)
Phdr. – *Phaedro* (Fedro)
Pl. – Plato (Platão)
Plu. – Plutarchus (Plutarco)

¹ As abreviaturas de obras e autores aqui relacionadas seguem os padrões de acordo com *A Greek-English Lexicon*.

Pol. – *Politica* (Política)
Prt. – *Protagoras* (Protágoras)
Quaest. conv. – *Quaestiones convivales* (No Banquete)
R. – *Respublica* (A República)
Soph. – Sophocles (Sófocles)
Supp. – *Supplices* (As Suplicantes)
Th. – *Theogonia* (Teogonia)
Thes. – *Theseu* (Vida de Teseu)
Tht. – *Theaetetus* (Teeteto)
Ti. – *Timaeus* (Timeu)
VP – *De vita Pythagorica* (Vida Pitagórica)
X. – Xenophon (Xenofonte)

CRÉDITOS DAS IMAGENS

Primeira Parte

Babel e a representação do sagrado na cidade antiga:

Fig. 1 – Mapa do Antigo Oriente Próximo. elaborado pela autora.

Fig. 2 – Mapa do Sul Mesopotâmico. Fonte: Wikimedia Commons. Permissão de uso nos termos de GNU Free Documentation License, Creative Commons Attribution ShareAlike 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>). Disponível em: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hammurabi's_Babylonia_1.svg>.

Fig. 3 – Reconstrução do portão de Ishtar Gate em Ur (1901). Domínio público. Autor desconhecido. Fonte: LIFE photo archive hosted by Google. Disponível em: <<http://images.google.com/hosted/life/?imgurl=928783bc3e18582a&q=ishtar%20reconstruction&prev=/images%3Fq%3Dishtar%2Breconstruction%26ndsp%3D18%26hl%3Dpt-BR%26client%3Dopera%26rls%3Dpt-BR%26sa%3DN%26start%3D18%26um%3D1>>.

Fig. 4 – Evolução Gráfica do Cuneiforme para o Sinal AN. Reescrito e adaptado pela autora com base em Labat e Malbran-Labat (1988).

Fig. 5 – Zigurate de Ur. Fonte: Wikimedia Commons. Domínio público. Disponível em: < http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ziggurat_of_ur.jpg>.

Fig. 6 – Tablete da Esagila. Fonte: ANDRÉ-SALVINI, B. *Babylone*. Paris: Musée du Louvre; Hazan, 2008, p. 195 (catálogo da exposição). Foto: Jean Schormans/ Réunion des Musées Nationaux (RMN).

Monumentalidade e representações do poder tirânico no ocidente grego:

Fig. 1 – Localização da Sicília. Fonte: Wikipedia. Permissão de uso segundo os termos da Licença de Documentação Livre GNU, sob a licença Creative Commons Attribution ShareAlike 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>). Disponível em: < <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:ItalySicily.png>>.

Fig. 2 – Templo da Vitória, em Himera. Foto: M. Beatriz Borba Florenzano. Gentilmente cedida por: Laboratório de Estudos Sobre a Cidade Antiga (Labeca/MAE/USP).

Fig. 3 – Athenaion de Siracusa, atual Duomo da cidade. Foto: Wagner Souza e Silva. Gentilmente cedida por: Laboratório de Estudos Sobre a Cidade Antiga (Labeca/MAE/USP).

Fig. 4 – Altar do Olímpieion de Agrigento. Foto: M. Beatriz Borba Florenzano. Gentilmente cedida por: Laboratório de Estudos Sobre a Cidade Antiga (Labeca/MAE/USP).

Fig. 5 – Olimpícion de Agrigento. Maquete do Templo de Zeus em Agrigento, do Museu Arqueológico Nacional de Agrigento. Foto: Clemensfranz. Fonte: Wikimedia Commons. Permissão de uso nos termos da GNU Free Documentation License (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>). Disponível em: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Agrirent_Model_Zeus-Tempel.jpg>.

Fig. 6 – Plano de Olimpícion de Agrigento. Autor: Bernhard J. Scheuven. Fonte: Wikimedia Commons. Permissão de uso nos termos da GNU Free Documentation License (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.5/>). Disponível em: <<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Agrirento-TempleB-Plan-bjs.png>>.

Fig. 7 – Olimpícion de Agrigento. Autor: Robert Koldewey (1855-1925). Fonte: Koldewey, R.; Puchstein, O. (1899). *Die griechischen Tempel in Unteritalien und Sicilien*. Asher: Berlin, v. 2 (Tables). Domínio público. Disponível em: Wikimedia Commons <<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Koldewey-Akragas-Olympieion-side-view.png>>.

Fig. 8 – Olímpia. Fonte: Wikipedia (Reprodução). Autores: Wilhelm Lübke, Max Semrau (1908). Domínio público. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Olympia-1.jpg>>. Acesso em: 19 ago. 2009.

Diálogos da vida comum: os espaços funerários e a Cidade Antiga:

Fig. 1 – Plano de Atenas. Fonte: Shepherd, William. Historical Atlas. New York: Henry Holt and Company, 1911. p. 22-23. Acervo da University of Texas Libraries. Domínio Público. Disponível em: <http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd_1911/shepherd-c-022-023.jpg>. Parte. Atenas c. 430 a.C. Por Velhagen & Klafing.

Fig. 2 – Foto do sítio do *Kerameikos*, visto a partir “de dentro”, na saída da Porta sagrada e da Via Sacra. Foto: Kevin Glowacki, The Ancient City of Athens (<http://www.stoa.org/athens>). Gentilmente cedida pelo autor.

Fig. 3 – Reconstituição dos portões Sagrado (esq.) e Dipylon (dir.). Fonte: Knigge (1991: 50) apud Argolo (2006: 82, fig. 6). Gentilmente cedida por: German Archaeological Institute in Athens, Karameikos excavation.

Fig. 4 – Reconstituição em 3D do *Dipylon* e do *Ierá Pyle*; vista externa. Fonte: Dimitris Tsalkanis, em Ancient Athens 3D (<http://ancientathens3d.com/index.html>). Conforme instruções constantes do site, o uso da imagem é autorizado desde que citados o autor e o site.

Fig. 5 – O banho público e o monumento aos espartanos (403 a.C.), na rota noroeste (*dromos*) a partir do portão do Dipylon em direção à Academia. Foto: Kevin Glowacki, The Ancient City of Athens (<http://www.stoa.org/athens>). Gentilmente cedida pelo autor.

Fig. 6 – Cruzamento da Via Sagrada com a Rua das Tumbas. Fonte: Knigge (1991: 9) apud Argolo (2006: 82, fig. 5). Gentilmente cedida por: German Archaeological Institute in Athens, Karameikos excavation.

Fig. 7 – Parte dos *tumuli* e dos períbolos entre a via sagrada e a “rua das tumbas”. Foto: Kevin Glowacki, The Ancient City of Athens (<http://www.stoa.org/athens>). Gentilmente cedida pelo autor.