

HISTÓRIA

Questões
& Debates



Reitor

Ricardo Marcelo Fonseca

Vice-Reitora

Graciela Inês Bolzón de Muniz

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Francisco de Assis Mendonça

Pró-Reitor de Extensão e Cultura

Leandro Franklin Gorsdorf

História: Questões & Debates, ano 38, volume 69, n. 1, jan./jun. 2021
Publicação semestral do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR e da
Associação Paranaense de História (APAH)

Editora

Priscila Piazzentini Vieira

Conselho Editorial

Marion Brepohl (Universidade Federal do Paraná, Presidente do Conselho), Álvaro Araújo Antunes (Universidade Federal de Ouro Preto), Ana Paula Vosne Martins (Universidade Federal do Paraná), Ana Silvia Volpi Scott (Universidade Estadual de Campinas), Angelo Piori (Universidade Estadual de Londrina), André Macedo Duarte (Universidade Federal do Paraná), Antonio Cesar de Almeida Santos (Universidade Federal do Paraná), Carlos de Almeida Prado Bacellar (Universidade Estadual de São Paulo), Carlos Jorge Gonçalves Soares Fabião (Universidade de Lisboa), Claudia Rosas Lauro (Pontificia Universidade Católica do Peru), Claudine Haroche (Universidade Sorbonne), Christian Laval (Universidade Paris Nanterre), Euclides Marchi (Universidade Federal do Paraná), José Guilherme Cantor Magnani (Universidade Estadual de São Paulo), José Manuel Damião Rodrigues (Universidade de Lisboa), Luiz Carlos Villalta (Universidade Federal de Minas Gerais), Márcio Sergio Batista Silveira de Oliveira (Universidade Federal do Paraná), Luiz Geraldo Santos da Silva (Universidade Federal do Paraná), Marcos Napolitano (Universidade Estadual de São Paulo), Maria Elena Barral (Universidad Nacional de Luján), Maria Laura Rosa (Universidad de Buenos Aires), Marilene Weinhardt (Universidade Federal do Paraná), Montserrat Duch Plana (Universidad Rovira i Virgili), Orazio Irrera (Universidade Paris 8), Pablo de la Cruz Dias Martinez (Universidade de Salamanca), Pedro Paulo Abreu Funari (Universidade Estadual de Campinas), Philippe Sabot (Universidade de Lille), Sergio Odilon Nadalin (Universidade Federal do Paraná), Roseli Boschilia (Universidade Federal do Paraná), Renato Augusto Carneiro Júnior (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias), Renan Frighetto (Universidade Federal do Paraná), Stefan Rinke (Universidade Livre de Berlim), Wolfgang Heuer (Universidade Livre de Berlim)

Endereço para correspondência

História: Questões & Debates
Rua General Carneiro, 460 – 6.º andar
80060-150, Curitiba/PR
Tel.: +55 (41) 3360 5105
<http://revistas.ufpr.br/historia>

Revisão e Diagramação:

Programa de Apoio à Publicação Científica Periódica da
Universidade Federal do Paraná

Elaboração da capa e designer:

Andrew Gipe-Lazarou, Diakron Institute

Foto da capa:

Yannos Kourayos. Vista aérea do santuário de Despótiko

Os textos da revista estão licenciados com uma Licença Creative Commons
Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional,
Podendo ser reproduzidos, citados e distribuídos, desde que com a devida
atribuição de autoria e para fins não comerciais.

Indexada por Ulrich's, Latindex, Periódicos CAPES, IBICT, RCAAP,
PubMed e Medline (artigos relacionados com a história da saúde)



Sistema Eletrônico de Revistas - SER
Programa de Apoio à Publicação de Periódicos da UFPR
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
www.prppg.ufpr.br

O Sistema Eletrônico de Revistas (SER) é um software livre e permite a submissão de artigos e acesso às revistas de qualquer parte do mundo. Pode ser acessado por autores, consultores, editores, usuários, interessados em acessar e obter cópias de artigos publicados nas revistas. O sistema avisa automaticamente, por e-mail, do lançamento de um novo número da revista aos cadastrados.

Coordenação de Processos Técnicos de Bibliotecas, UFPR

HISTÓRIA: Questões & Debates. Curitiba, PR: Ed. UFPR, — ano 1, n. 1,
1980.

Volume 69, n. 1, jan./jun. 2021

ISSN 0100-6932

e-ISSN 2447-8261

1. História – Periódicos

Samira Elias Simões CRB-9/755

PUBLICADA NO BRASIL

PUBLISHED IN BRAZIL

Curitiba, 2021

SUMÁRIO

7 *Introdução*

Religião na Grécia e Roma Antigas: contatos, encontros e trocas
Erica Angliker e Lorena Lopes da Costa

12 *Introduction*

Religion in Ancient Greece and Rome: contacts, encounters and exchanges
Erica Angliker e Lorena Lopes da Costa

*DOSSIÊ – Religião na Grécia e Roma Antigas:
contatos, encontros e trocas*

*Religion in Ancient Greece and Rome:
contacts, encounters and exchanges*

18 Despótiko: Escavações e restauração de um Santuário de Apolo
Excavation and Restoration of the Sanctuary of Apollo
Yannos Kourayos e Kornilia Daifa

47 Myths and cults of ancient Tenea
Mitos e cultos na antiga Tenea
Elena Korka, Aspasia Gioka, Antonio Corso, Konstantinos Lagos, Ioannis Christidis e Argyro Pissa

81 Of Human Sacrifice and Barbarity: A Case Study of the Late Archaic
Tumulus XVII at Istros
*Sobre o sacrifício humano e a barbárie: Um estudo de caso do Tumulus
XVII da Era Arcaica Tardia em Istros*
Michael Anthony Fowler

121 The Cult of Poseidon *Helikonios*: From Helike of Achaea to Asia Minor and
the Black Sea
*O culto de Poseidon Helikonios. Da Helike da Acaia à Ásia Menor e ao
Mar Negro*
Dora Katsonopoulou

- 136** Crotona e suas conexões religiosas e políticas com Olímpia nos séculos VI, V e IV a.C.: As evidências das imagens monetárias de águias e raios
Crotone and its religious and political connections with Olympia in the sixth, fifth and fourth centuries BC: the coin types evidences of eagles and thunderbolts
 Lilian de Angelo Laky
- 163** Enlèvements de statues divines en bord de mer : de l'Artémis Taurique à Héra Reine
Abduction of divine statues on the sea-shore: from Taurian Artemis to Hera the Queen
 Pierre Ellinger
- 183** Héracles et les Scythes dans la mémoire des Grecs de la mer Noire. Quelques réflexions sur Hérodote, IV, 8-10
Herakles and the Scythians in the Greek memories on the Black Sea region. Thoughts about Herodotus, IV, 8-10
 Lucio Maria Valletta
- 212** Os deuses no exílio: rituais religiosos e cultos romanos na poesia de Ovídio
The Gods in Exile: Religious Rituals and Roman Cults in Ovid's Poetry
 Júlia Batista Castilho de Avellar
- 241** Archiloque et Dionysos autour de l'Égée: Le dithyrambe archaïque, le festival et le komos
Arquíloco e Dioniso em torno do Egeu: o ditirambo arcaico, o festival e o komos
 Rafael Guimarães Tavares da Silva e Teodoro Rennó Assunção

Artigos

- 272** Movimentos de luta pela terra no norte do RS: o acampamento Capão da Cascavel na Fazenda Sarandi (1960/62)
Land fighting movements in northern RS: Capão da Cascavel camp at Fazenda Sarandi - 1960-62
 João Carlos Tedesco e Joel João Carini
- 302** Memórias Coletivas, Traumas Individuais: as memórias dos desastres socioambientais no sul de Santa Catarina (1974-2004)
Collective Memories, Individual Traumas: memories of social and environmental disasters in the south of Santa Catarina (1974-2004)
 Alfredo Ricardo Silva Lopes
- 332** Cidade, natureza e urbanização: proposições para uma história ambiental da Região Metropolitana de Porto Alegre/RS
City, nature and urbanization: propositions for an environmental history of the Metropolitan Region of Porto Alegre/RS
 Danielle Heberle Viegas, Eduardo Relly e Cleusa Maria Gomes Graebin

INTRODUÇÃO

RELIGIÃO NA GRÉCIA E ROMA ANTIGAS: CONTATOS, ENCONTROS E TROCAS¹

A natureza fragmentária e variada do Mediterrâneo foi estudada por pesquisadores que se dedicaram, de fato, a entender a região. As ideias revolucionárias da obra pioneira de Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), mudaram o foco do espaço mediterrânico, deslocando-o de suas fronteiras continentais para a bacia marítima, bem como reorientaram a pesquisa histórica da região, encaminhando-a da política para a cultura e a economia. É certo que, depois de Braudel, foram necessários muitos anos para que os estudos na escala mediterrânica se tornassem tendência. A nova contribuição significativa foi feita por Peregrine Horden e Nicholas Purcell, com a publicação *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History* (2000), que identificou elementos comuns ao longo dos mais de três mil anos de história no Mediterrâneo. Explorando a extrema fragmentação da região em suas paisagens terrestres e marinhas, os autores produziram uma análise inovadora das relações entre suas diferentes microecologias. Horden e Purcell evidenciaram o peso do elemento da incerteza nos microcosmos mediterrânicos, seja quanto ao clima e à quantidade de precipitação, seja quanto à direção e a intensidade do vento, e ainda quanto à possibilidade de catástrofes vulcânicas e sísmicas. Por outro lado, se o Mediterrâneo passa então a ser pensado enquanto uma área de incerteza, entende-se que ele se constituiu também como região de grande mobilidade, dados seu elevado número de ilhas e a extensão de sua área costeira, a maior do planeta. Com efeito, o fato de seus navegadores raramente perderem de vista a terra e do sol

1 Nós gostaríamos de agradecer o convite para organizarmos este dossiê e toda a assistência durante a confecção do número à Renatta Garraffoni (UFPR) e Priscila Vieira (UFPR), agora à frente da editoria da Revista *História: Questões & Debates*. Somos também enormemente gratas a Yannis Kourayos, que cedeu os direitos de uso da foto de capa, com o recém-restaurado edifício A do santuário de Despótiko. Estendemos nosso agradecimento ainda a Andrew Gipe Lazarou (Diakron Institute) que produziu a capa e fez a revisão do texto em inglês desta introdução. Qualquer erro que persista é, no entanto, de nossa inteira responsabilidade.

brilhar durante todo o ano fez do Mediterrâneo um espaço de oportunidades, o que encorajou os homens a diversificarem, produzirem e explorarem.

Esse poder que o Mediterrâneo tem de conectar mundos é explorado num outro livro monumental do século XXI, *The Making of the Middle Sea* (2014). Seu autor, Cyprian Broodbank, utiliza uma vasta quantidade de dados arqueológicos para desvelar a história da região, de um milhão e oitocentos mil anos atrás até o Período Clássico, demonstrando como o mundo mediterrânico, facilmente navegável e ecologicamente fragmentado, evoluiu para uma *oecumene* através da agência dos habitantes de suas ilhas e costas.

A natureza fragmentária da região mediterrânica é, com efeito, uma de suas características mais distintivas. Ela atua como estímulo histórico para a formação de redes de transporte complexas, responsáveis por ligarem lugares de tamanhos e importância desiguais, da família aos estados imperiais, e por envolverem todo tipo de atores, do comerciante ao monarca (MALKIN; CONSTANTAKOPOULOU; PANAGOPOULOU, 2011). O Mediterrâneo, por isso, permitiu o movimento de multidões em torno da sua vasta área, não só devido à proximidade dos seus locais costeiros e suas ilhas, mas também devido às condições climáticas (ou seja, um verão semi-árido e um inverno úmido) amplamente favoráveis à disseminação de produtos e técnicas (agricultura, perfumaria, cerâmica, navegação) (BROODBANK, 2014). A extensa circulação de pessoas e bens no Mediterrâneo reflete-se também na natureza das práticas religiosas da região. Objetos provenientes de todo o mundo antigo eram apresentados como ofertas em túmulos e santuários pela região mediterrânica. As práticas religiosas, por sua vez, eram transmitidas durante diferentes ciclos de convulsões sociais e migrações, o que envolvia o contato tanto de habitantes de áreas próximas entre si quanto daquelas situadas a grandes distâncias, cuja comunicação se dava por meio da rede de rotas.

Este dossiê apresenta então estudos de caso que enfatizam a diversidade cultural e os intercâmbios religiosos no mundo greco-romano, centrando-se nas relações entre fragmentos da região mediterrânica (MALKIN, 2011). Com nove artigos em múltiplas áreas temáticas, os primeiros cinco se desenvolvem no campo da Arqueologia Clássica, e os quatro seguintes em História e Literatura. As contribuições (feitas em português, inglês e francês) provêm de pesquisadores que trabalham sobre diferentes aspectos da religião no mundo greco-romano. Iniciamos com uma investigação sobre trocas e práticas de culto no coração das Cíclades, onde se deu uma das mais importantes descobertas arqueológicas realizadas na

Grécia nos últimos dez anos. Yannis Kourayos e Kornilia Daifa, que dirigem as escavações em Despótiko, apresentam em seu texto um panorama deste que é um importante santuário cicládico, só conhecido a partir de evidências arqueológicas. Localizado no centro da região cicládica, o santuário em questão foi erigido pela poderosa ilha de Paros e revelou uma quantidade impressionante de oferendas votivas originárias de múltiplos pontos das Cíclades e também de partes mais afastadas do Mediterrâneo. O segundo trabalho deste volume, escrito por Elena Korka e membros de sua equipe, divulga alguns dos recentes resultados das escavações em Tenea, situada nos arredores da aldeia de Chiliomodi em Corinto, um local cuja cultura material e ciclo de mitos estão ligados à Guerra de Tróia. Depois de sumarizar o trabalho arqueológico realizado até agora, os autores discutem a principal divindade adorada em Tenea, o deus Apolo, e os artefatos encontrados ali, importantes para a interpretação e o entendimento do antigo culto. Vale destacar que alguns dos objetos escavados têm suas imagens publicadas pela primeira vez neste dossiê. O próximo artigo, escrito por Michael Fowler da East Tennessee State University, examina os quatro monumentos tumulares arcaicos tardios da Necrópole Setentrional do povoado grego de Istros. O autor explora as características desses monumentos comparáveis à descrição das cerimônias heroicas de cremação, tal como narradas na poesia épica (particularmente, no caso do funeral de Pátroclo na *Ilíada*) e discute, ainda, a possibilidade surpreendente de sacrifício humano. Para além dos hábitos religiosos incomuns entre os gregos e das reconsiderações sobre a Pira A em Orthi Petra (Eleutherna, Creta), a discussão de Fowler inclui também em seu estudo um sítio arqueológico situado no Mar Negro, região que segue pouco estudada fora dos círculos acadêmicos russos. Do Mar Negro, nosso dossiê retorna para Corinto, desta vez às margens do golfo. Dora Katsonopoulou, diretora das escavações em Helike, discute o culto de Poseidon *Helikonios* com ênfase nos antigos altares ancestrais dos jônicos. Ela examina o estabelecimento do culto de Poseidon *Helikonios*, trazido pelos aqueus para a costa da Ásia Menor, transmitido em seguida para a já mencionada região do Mar Negro. O próximo trabalho, escrito por Lilian Laky da Universidade de São Paulo, explora a interconectividade do Mediterrâneo examinando a iconografia das moedas com imagens de águias e relâmpagos, atributos de Zeus. A autora utiliza como fontes moedas cunhadas por Crótone na Magna Grécia e por Olympia no Peloponeso para discutir a difusão do culto de Zeus Olympios. Contribuindo para o tema da relação entre Olympia e

Sicília, o artigo, ademais, dá um importante aporte para os estudos sobre a disseminação regional dos epítetos locais, tema pouco abordado que, porém, está lentamente ganhando a atenção necessária.

Os próximos quatro textos de nosso dossiê examinam os contatos e as trocas entre as religiões gregas e romanas pelas lentes da História e da Literatura antiga. Esta seção é aberta com um artigo de Pierre Ellinger, da Université de Paris. O autor analisa os raptos de estátuas divinas de santuários à beira-mar, a partir de mitos gregos, especialmente o de Ártemis Táurida, tal como elaborado pela tragédia euripideana, enfatizando-o. O texto explora a presença do mar nesses registros antigos, dando destaque às rotas mediterrânicas e sua articulação com determinados pontos, à experiência de partida e de chegada e ao contexto em que tais estórias teriam sido narradas. Ao ressaltar a dimensão marítima dessas fontes, o autor põe em questão a nossa familiaridade com o espaço grego, reorientando nossa perspectiva da visão da cidade para a visão do mar ao longo de suas margens. O artigo, portanto, não só lança luz sobre o culto enigmático de Ártemis Táurida, cujo culto continua a confundir e intrigar os estudiosos modernos, como apresenta uma grande contribuição para os estudos emergentes sobre as religiões mediterrânicas.

Em seguida, o texto de autoria de Lucio Maria Valletta da École Pratique des Hautes Études, discute novos cultos da região do Mar Negro. O autor examina uma passagem de Heródoto sobre o povo cita para refletir sobre a existência de elementos culturais que seriam próprios a povos que viveram e se deslocaram nas regiões circundantes da bacia do Mediterrâneo, incluindo o Mar Negro. O dossiê segue com o trabalho de Júlia Avelar, da Universidade Federal de Uberlândia, que aborda cultos romanos e festivais religiosos do início do Império por meio do trabalho do poeta romano Ovídio. Avellar examina as intersecções entre cultos privados e festivais públicos na Roma antiga. A autora demonstra de que forma os cultos religiosos da poesia ovidiana seriam recriações poéticas que, através de elementos religiosos, provocam reflexões sobre as relações de poder na Antiguidade. Voltando às Cíclades e a Paros, o último trabalho deste volume, escrito por Rafael Silva e Teodoro Rennó Assunção da Universidade Federal de Minas Gerais, parte de fragmentos ditirâmbicos atribuídos a Arquíloco (fr. 120 W, fr. 96 Lasserre) para desenvolver considerações sobre a relação entre o culto de Dioniso e a difusão do ditirambo.

Juntos, os artigos apresentados neste volume expõem a riqueza das trocas religiosas no Mediterrâneo, particularmente no mundo greco-romano. Enquanto alguns revelam pesquisas arqueológicas originais sobre regiões sócio-políticas estratégicas, outros apresentam autênticos quadros teóricos, capazes de iluminar a complexidade dos intercâmbios culturais observados pela disseminação tanto da cunhagem oficial quanto dos mitos vernáculos.

Erica Angliker (Institute of Classical Studies, University of London).

Lorena Lopes da Costa (Universidade Federal do Oeste do Pará).

Esta edição da História Questões & Debates ainda conta com contribuições de três artigos que compõem a sessão livre da Revista. Em “Movimentos de luta pela terra no norte do RS: o acampamento Capão da Cascavel na Fazenda Sarandi (1960/62)”, João Carlos Tedesco e Joel João Carini analisam o contexto de desenvolvimento das ações do Movimento dos Agricultores Sem Terra no norte do Rio Grande do Sul, centralizando sua análise no acampamento Capão da Cascavel. Já Alfredo Ricardo Silva Lopes, em “Memórias Coletivas, Traumas Individuais: as memórias dos desastres socioambientais no sul de Santa Catarina (1974-2004)”, dá destaque para as memórias coletivas produzidas pelos entrevistados sobre desastres socioambientais, que ocorreram no sul de Santa Catarina, entre 1974 e 2004. O último artigo, “Cidade, natureza e urbanização: proposições para uma história ambiental da Região Metropolitana de Porto Alegre/RS”, é escrito por Danielle Heberle Viegas, Eduardo Relly e Cleusa Maria Gomes Graebin e tem como proposta pensar a história de cidades da Região Metropolitana de Porto Alegre por meio das ferramentas analíticas e conceituais da história ambiental, utilizando como material de pesquisa fotografias, cartografia, documentação administrativa e expressões das memórias dos moradores. Agradecemos a contribuição das autoras e dos autores e desejamos a todos uma excelente leitura!

Priscila Piazzentini Vieira (Editora da Revista)

INTRODUCTION

RELIGION IN ANCIENT GREECE AND ROME: CONTACTS, ENCOUNTERS AND EXCHANGES¹

The fragmentary and varied nature of the Mediterranean was perceived by scholars who dedicated to the study of this region. The revolutionary ideas of Fernand Braudel's ground-breaking work, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (1975), shifted the focus on Mediterranean space from its continental boundaries to its marine basin, and reoriented historical inquiries in the region from politics to culture and economy. After Braudel, it took many years for Mediterranean-wide studies to emerge as a trend in modern scholarship. The next significant contribution was made by Peregrine Horden and Nicholas Purcell, with their publication, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History* (2001), which traced common themes underlying over 3,000 years of history in the Mediterranean. The authors explored the region's extreme fragmentation into various land- and seascapes, producing a novel analysis of the relationships between differing micro-ecologies. They notably demonstrated the influence of uncertainty on the region's microcosms, in the timing and amount of rainfall, the direction and intensity of wind, and the possibility of volcanic and seismic catastrophe. But if the Mediterranean was an area of uncertainty, it was also a place of great mobility, with an incalculable number of islands and the most extensive coastal area of the planet. That its navigators rarely lost sight of land and the sun illuminated it year round made the Mediterranean a land of opportunity, which encouraged people to diversify, produce and explore.

¹ We would like to thank to Renata Garraffoni (Federal University of Paraná) for inviting us to organise this volume and to Priscila Vieira (Federal University of Paraná), who is charge of the *Revista História: Questões & Debates*, for assisting us in all the stages of the production of this dossier. We are mostly indebted to Yannis Kourayos who kindly gave to us a photo from the recent restored building A at the sanctuary of Despotiko which is used as the cover photo of this volume. We extend our thanks to Andrew Gipe Lazarou (Diakron Institute) who produced the cover of this volume and who made the English editing of this introduction. Any errors that may remain is our responsibility. This dossier also encompasses a section on Brazilian history with three articles. For further information see the introduction in Portuguese written by Priscila Vieira.

The connecting power of the sea is explored in another monumental book written in the 21st Century, titled *The Making of the Middle Sea* (2014). Using the vast amount of archaeological data available in this region, its author, Cyprian Broodbank, unpacks the region's history from 1,8 million years ago to the Classical period, demonstrating how the easily-navigable, ecologically-fragmented world of the Mediterranean evolved into an *oecumene* through the agency of inhabitants on its islands and shores.

The fragmentary nature of the Mediterranean region is one of its most distinctive characteristics, acting as a historical stimulus for the formation of complex transportation networks, which have connected places of various scale and significance, from the family farm to imperial states, and have involved all manner of players, from the merchant to the prince (MALKIN; CONSTANTAKOPOULOU; PANAGOPOULOU, 2011). The Mediterranean has enabled the movement of countless multitudes around its vast area, not only because of the proximity of its coastal sites and islands, but also because of its broadly-compatible climatic conditions (i.e. a semi-arid summer and wet winter) which facilitated the dissemination of products and skills (e.g. crops, perfumes, vase-making, and seafaring techniques) (BROODBANK, 2014). The extensive circulation of people and goods in the Mediterranean is also reflected in the nature of the region's religious practices. Objects originating from around the ancient world were presented as offerings in tombs and sanctuaries throughout the Mediterranean region. And religious practices were transmitted during different cycles of upheaval and migration, which involved areas in close proximity and at great distances across the terraqueous network.

The present dossier presents several case studies about cultural diversity and religious exchanges in the Greco-Roman world by focusing on the relationships between various fragments of the Mediterranean region (MALKIN, 2011). It includes nine papers in multiple subject areas; the first five in the field of Classical Archaeology, and the following four in History and Literature. The contributions (made in Portuguese, English and French) come from scholars working on different aspects of religion in the Greco-Roman world. The dossier begins its investigation of exchanges and cultic practices at the heart of the Cyclades, which hosted one of the most important archaeological discoveries made in Greece in the past 10 years. Yannis Kourayos and Kornilia Daifa, overseers of the excavations at Despotiko, give an overview of this important Cycladic sanctuary, which is known only from archaeological evidence. Located at the centre of the Cyclades, at a connective

node of the archipelago, this sanctuary was erected by the powerful island of Paros, and has revealed a multitude of votives originating from various regions of the Cyclades and more distant parts of the Mediterranean. The second paper of this volume, written by Elena Korka and several members of her team, presents some of the recent results of excavations at Tenea, around the village of Chiliomodi in Corinth, a site whose material culture and cycle of myths are linked with the Trojan War. After presenting a summary of the work conducted so far, Korka discusses the main deity worshiped at Tenea (the god Apollo) and the found artefacts which shed further light on his ancient cult following. A number of the ancient objects included in these accounts will be published for the first time in this paper. The next paper, written by Michael Fowler of East Tennessee State University, examines the four Late Archaic tumular monuments in the Northern Necropolis of the Pontic Greek settlement of Istros. It explores several features of these burials which are comparable to heroic cremation burials as described in epic poetry (particularly the funeral of Patroklos in Homer's *Iliad*) and discusses the striking possibility of human sacrifice. In addition to unusual religious habits amongst Greeks and reconsiderations of Pyre A at Orthi Petra (Eleutherna, Crete), this paper also discusses a site on the Black Sea, a region that remains understudied outside Russian scholarly circles. From the Black Sea, our dossier moves to the shores of the Corinthian Gulf. Dora Katsonopoulou, Director at the excavations at Helike, discusses the cult of Poseidon *Helikonios* with emphasis on the ancient ancestral altars of the Ionic race. She also examines the establishment of the cult of Poseidon *Helikonios*, brought by the Achaeans to the coast of Asia Minor, then transmitted to the Black Sea region. The next paper, written by Lilian Laky of the University of São Paulo, discusses the interconnectivity of the Mediterranean by examining the iconography of coins with images of eagles and thunderbolts (the attributes of Zeus). The author uses coins minted by Croton (Magna Grecia) and Olympia (Peloponnese) to discuss the spreading of the cult epithet of Zeus Olympios. In addition to illuminating the relationship between Olympia and Sicily, the paper also makes an important contribution to scholarship about the regional dissemination of local epithets, an underexplored topic which is slowly gaining the attention required for its explanation.

The next four papers of this dossier will examine connections and exchanges among Ancient Greek and Roman religions through the lens of Ancient History and Literature. The section opens with a paper by Pierre Ellinger (Université de Paris), who analyses Greek myths (especially the legends of Taurian Artemis, as portrayed in Euripidean tragedy) concerning

the abductions of divine statues from seaside sanctuaries. The paper explores the maritime dimension of a number of ancient tales, focusing on seafaring routes and their articulation around particular nodes, the experience of departure and landing, and the context in which these stories would have been told. By emphasizing the maritime dimension of these tales, the author subverts our familiarity with Greek space, reorienting our perspective from the *landscape* of the city to the *seascape* along its margins. The paper, therefore, not only sheds light on the enigmatic cult of the Taurian Artemis, whose worship continues to elude and intrigue modern scholars, but also presents an important contribution to emerging studies on maritime religions.

The next paper, presented by Lucio Maria Valletta of the École Pratique des Hautes Études, discusses cults in the Black Sea region. The author examines a passage of Herodotus about the Scythian people to reflect on the existence of cultural elements, held by peoples that lived and moved in the surrounding regions of the Mediterranean basin, including the Black Sea. The dossier continues with a paper by Júlia Avellar, of the Federal University of Uberlândia, which discusses Roman cults and religious festivals of the early Empire through the work of the Roman poet Ovid. Avellar examines the intersections between private cults and public festivals in ancient Rome. The author demonstrates that the religious cults in Ovidian poetry are poetic recreations which, through religious elements, provoke reflections about relationships of power in Antiquity. Returning to the Cyclades and Paros, the last paper of this volume, written by Rafael Silva and Teodoro Rennó Assunção of the Federal University of Minas Gerais, departs from the dithyrambic fragments attributed to Archilochus (fr. 120 W, fr. 96 Lasserre) and develops considerations about the relationship between the cult of Dionysus and the dissemination of the dithyramb.

Together the papers presented in this volume shed light on the richness and complexities involving religious exchanges in the Mediterranean and the Greco-Roman world. While some make important contributions by presenting original archaeological research about strategic socio-political regions, others present authentic theoretical frameworks to explain the complexities of cultural exchange observed by the dissemination of institutional coinage and vernacular myths.

Erica Angliker (Institute of Classical Studies, University of London).

Lorena Lopes da Costa (Federal University of Western Pará).

BRAUDEL, Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, vols. I-II. (transl. from the French by Siân Reynolds). New York, Evanston Harper & Row, 1975.

BROODBANK, Cyprian. *The Making of the Middle Sea: A History of the Mediterranean*. London, Thames & Hudson, 2014.

HORDEN, Peregrine and Nicholas Purcell. *The Corrupting Sea. A study of Mediterranean History*. Oxford, Blackwell Publishers, 2001.

KNAPPETT, Carl. *Network Analysis in Archaeology. New Approaches to Regional Interaction*. Oxford, Oxford University Press, 2013.

MALKIN, Irad. *A Small Greek World. Networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford, Oxford University Press, 2011.

MALKIN, Irad, Christy Constantakopoulou and Katerina Panagopoulou (eds.). *Greek and Roman networks in the Mediterranean*. London, Routledge, 2011.

Dossiê

*Religião na Grécia e Roma Antigas:
contatos, encontros e trocas*

*Religion in Ancient Greece and Rome:
contacts, encounters and exchanges*

Organizadoras: Erica Angliker e Lorena Lopes da Costa

DESPÓTIKO: ESCAVAÇÕES E RESTAURAÇÃO DE UM SANTUÁRIO DE APOLO^{1 2}

Excavation and Restoration of the Sanctuary of Apollo

Yannos Kourayos³

Kornilia Daifa⁴

RESUMO

As escavações em Despótiko (considerado pelas autoridades arqueológicas gregas uma das descobertas mais importantes da última década) trouxeram à luz um vasto santuário de Apolo jamais mencionado por fontes literárias (Despótiko é o segundo maior santuário de Apolo nas Cíclades e, no início do Período Arcaico, chegou a ser maior do que o de Delos). Os edifícios e materiais descobertos estão impactando o entendimento sobre as atividades religiosas na Cíclades e na região mediterrânica em questão. Este breve artigo pretende fazer uma apresentação geral do santuário de Apolo em Despótiko destacando alguns dos edifícios votivos encontrados no sítio. O presente texto também introduz brevemente o projeto de restauração do principal edifício de culto do santuário.

Palavras-chave: Apolo; Santuários Cícládicos; Paros; Despótiko.

ABSTRACT

The excavations at Despotiko (considered by Greek archaeological authorities as one of the most important discoveries of the last decade) have brought to light a vast sanctuary of Apollo that is mentioned in no surviving literary source. The sanctuary of Apollo at Despotiko is the second largest sanctuary dedicated to this god in the Cyclades, and one

1 Texto com a tradução de Erica Angliker, Research Fellow at Institute of Classical Studies, School of Advanced Study (University of London) e Lorena Lopes da Costa, Associate Professor at Federal University of Western Pará.

2 Gostaríamos de agradecer a Alexandra Alexandridou (membro da equipe científica de Despótiko) por ter compartilhado conosco avaliações e estudos em andamento (muitos ainda não publicados) sobre Despótiko. Também agradecemos a Erica Angliker (membro científico das escavações em Despótiko) pela revisão geral dos dados arqueológicos deste texto e pela organização das fotos e mapas. A ela novamente e também a Lorena Lopes da Costa, agradecemos ainda a tradução para o português.

3 Minister of Culture and Sports, director at the excavations on Despotiko. E-mail: kourayos@hotmail.com

4 Member of the excavations at Despotiko. E-mail: kodaifa@yahoo.gr

that early in the Archaic Period, was even greater than that of Delos. The buildings and materials discovered are impacting our understanding of religious activities in the Cyclades and the Mediterranean region around them. This brief article offers a general presentation of the sanctuary of Apollo in Despótiko while highlighting some of the votive buildings at the site. It also briefly introduces the restoration project for the chief cult structure at the sanctuary.

Keywords: Apollo; Cycladic Sanctuaries; Paros; Despótiko.

Introdução

A ilha desabitada de Despótiko fica a apenas 700m de Antiparos, em uma posição estratégica no centro das Cíclades, possuindo pequena extensão (apenas 7,65 km²) (figura 1) (KORAYOS, 2012). Com Siphnos a leste e Paros e Antiparos a oeste, Despótiko fica entre as ilhotas de Strongylo (a oeste) e Tsimintiri (a leste). A ilha é caracterizada por clima seco, terreno rochoso e montanhas altas no interior. Ao norte, sua costa é íngreme e, sempre varrida pelo vento, não permite acesso. O único ponto acessível nessa parte da ilha é a baía de Livadi. A costa oriental confronta Antiparos; juntas, as duas ilhas formam também uma espécie de baía que serve como porto natural protegido (Estrabão, 10.5.3; Plínio, 4.66). Fotos de satélite e observações geológicas revelam, aliás, que, antes do aumento do nível do mar, essa reentrância natural estava fechada no extremo norte, quando Tsimintiri se juntava a Despótiko (figura 2) (KOURAYOS, 2005; 2006b; 2018; no prelo).

Até agora, não foi encontrado nenhum documento epigráfico que mencione o santuário de Despótiko, tampouco o enorme santuário de Apolo da ilha foi citado por algum escritor da antiguidade. A ilha, porém, é mencionada duas vezes por geógrafos antigos. Em seus catálogos, Plínio e Estrabão se referem a Prepesinthos, nome que foi associado a Despótiko, embora não esteja claro se esse nome foi usado pelos devotos de Apolo que visitaram o santuário. Depois do abandono completo da ilha no Período Romano, Despótiko foi habitada apenas esporadicamente por grupos diminutos, e os últimos habitantes moraram na ilha nos séculos XVI e XVII (figura 3). De fato, mapas desse período trazem a representação da ilha, a qual nomearam Sigilo, com um pequeno castelo. Hoje, enfim, Despótiko é uma ilha de pastagem de cabras usada para microtransumância.

O silêncio dos antigos e o longo abandono do local não sugerem, então, que a ilha tenha abrigado um santuário muito ativo de Apolo. Os antigos também nada dizem sobre as ilhotas em torno de Despótiko (Tsimintiri e Strongylo), igualmente desabitadas nos dias de hoje. Embora nenhuma dessas ilhas possuía um santuário grandioso como o de Despótiko, elas testemunharam atividades humanas no passado na Idade do Bronze. Pesquisas realizadas em Tsimintiri descobriram fragmentos de cerâmica que variam desde a era Pré-Histórica até o Período Helenístico. Foram ainda descobertos vestígios de três grandes edifícios, ainda não totalmente estudados (KOURAYOS, BURNS, 2005). Sabemos que Tsimintiri foi usada como local de sepultamento, o que explica o significado de “Koimitiri” (uma variação no nome de Tsimintiri), local de repouso. A cerâmica de períodos variados também foi encontrada em Strongylo, aqui existindo ruínas de uma pequena igreja pós-bizantina construída parcialmente com espólio, como é o caso das duas colunas monolíticas não vazadas de mármore de Paros, provavelmente provenientes de algum edifício helênico (KOURAYOS, 2005; 2006b; 2006b; 2018; no prelo; KOURAYOS, DOHNESORG, PAPAJANNI, 2012).

Por séculos, as construções antigas de Despótiko permaneceram esquecidas por estudiosos da cultura grega antiga. Após o sítio ter sido definitivamente abandonado no Período Romano, as antiguidades da ilha não foram aludidas em nenhum tipo de escrito. Despótiko passou a ser objeto de atenção somente no final do século XIX, quando o viajante inglês Theodore Bent visitou o campo de Mandra na ilha e mencionou ter encontrado construções ancestrais. Bent, que registrou as escavações que conduziu na ilha por um curto período, relata a descoberta de um templo. Seus trabalhos em Despótiko se inseriam numa vigorosa busca por necrotérios da antiguidade nas Cíclades, semelhantes aos que escavara ilegalmente em Antiparos (BENT, 1885, p. 199-206).

Uma vez que Bent era um viajante interessado mas não um arqueólogo profissional, as primeiras investigações arqueológicas científicas de fato sobre Despótiko ocorreram no final do século XIX pelo renomado pesquisador Christos Tsountas, que escavou dois cemitérios da Idade do Bronze das Cíclades (terceiro milênio a. C.) na parte sul da ilha, nos locais de Zoumbaria e Livadi, bem como parte de um assentamento das Cíclades no local de Cheiromylos (Tsountas, 1898) (figura 4). Na sequência, mas apenas em 1959, N. Zaphiropoulos realizou em Zoumbaria uma escavação de resgate a fim de evitar atos de pilhagem. Ele revelou, então, mais vinte túmulos das Cíclades Primitivas. Muitos anos depois, em 2001, descobrimos

parte de outro assentamento datado do início da Idade do Bronze na mesma área. Tal assentamento fornece importantes evidências para o entendimento dos primeiros habitantes da ilha de Despótiko (KOURAYOS, 2005; 2006a; 2006b; 2018; no prelo).

Em 1985, os arquitetos alemães G. Gruben, M. Schuller e A. Ohnesorg da Escola Politécnica de Munique visitaram Mandra em busca de vestígios das construções antigas e descobriram que as estruturas identificadas por Zapheiropoulos, em 1959, haviam sido cobertas pela terra; vários de seus elementos tendo sido usados num abrigo de cabras. Apesar disso, Schuller realizou um estudo sobre os restos arquitetônicos e propôs a reconstrução de um dos edifícios. Observando que tais vestígios tinham dimensões complementares, propôs que pertencessem à mesma estrutura. O edifício teria sido construído até o final do Período Arcaico, haja vista as bases do perfil dos capitais. Vendo que se tratava da ordem dórica, Schuller localizou a estrutura estilisticamente entre o Héraion de Delos e o templo de Ártemis em Paros (ambos anteriores a 500 a. C.). Ele também observou que a construção tinha peculiaridades de outros edifícios dóricos da região, como a ausência de guta nos mísseis (como no templo de Ártemis em Paros) e o uso de colunas não caneladas com as capitais dóricas (como em Paros e Delos).

Independentemente desses esforços iniciais, a ilha de Despótiko permaneceu inexplorada por um longo tempo (SCHULER, 1985). O trabalho arqueológico foi retomado apenas em 1997, por nossa equipe (sob direção de Yannis Kourayos), que conduziu, primeiramente, uma escavação de resgate. Após uma rápida pesquisa de superfície, no decurso da qual detectou-se pedras antigas de mármore espalhadas dentro e ao redor do estábulo de cabras, as escavações sistemáticas do local foram iniciadas e, finalmente, revelaram um extenso estabelecimento e um grande centro de culto arcaico (KOURAYOS, 2005; 2006b; 2018; ANGLIKER, 2017; KOURAYOS, ANGLIKER et al, 2018).

Desde o ano 2000, conduzimos escavações sistemáticas no sítio de Mandra em trabalhos que contam com a participação de voluntários de diversos países (KOURAYOS, 2005; 2006b; 2018; KOURAYOS, ANGLIKER et al, 2018).⁵ Vinte anos de pesquisa têm trazido à luz um

5 Graças aos esforços da arqueóloga Erica Angliker e da Profa. Maria Cecília Coelho (UFMG) (coordenadoras do projeto *Tocando o Passado*) voluntários da UFMG, da UFPR e de outras universidades brasileiras têm participado regularmente das escavações de Despótiko desde 2016.

extenso santuário arcaico com 22 edifícios e inúmeras revelações (figura 5). Com efeito, a descoberta do santuário mudou seriamente o cenário do sagrado das Cíclades, pois nada se sabia sobre sua existência ou seus fundadores; seu tamanho e sua riqueza estando ausentes de outros santuários arcaicos das ilhas, com exceção de Delos. Dentre os achados, destacam-se cerâmicas grafitadas com o nome de Apolo (figura 6), certamente o principal deus do santuário, ao menos durante os séculos VI e V a. C. Estatuetas femininas, joias, acessórios de toilette, uma cabeça de *kóre* e partes do torso de uma colossal estátua feminina indicam que uma deusa feminina também era adorada, provavelmente a irmã gêmea de Apolo, Ártemis. No Período Clássico tardio, tal como mostra a inscrição feita num altar, Héstia, com o epíteto Isthimia, também foi venerada (KOURAYOS, SUTTON, DAIFA, 2018; KOURAYOS, DIFA no prelo) (figura 7).

Embora o apogeu do desenvolvimento do santuário de Apolo tenha sido no século VI a. C., quando o *temenos* do santuário foi construído, já desde os primeiros anos da escavação fica evidente que a atividade no local precedeu a formação do *temenos* arcaico. Ora, dentro do templo arcaico, uma grande coleção de artefatos foi revelada, alguns datando do século VIII a. C. Também foram encontrados vestígios similares ao que se encontram em outras áreas concernentes à cerâmica do século VIII e início do século VII a. C. Nesse sentido, a evidência mais nítida das primeiras atividades no local vem da área do *temenos*, onde, logo abaixo do edifício arcaico Δ, parte de um edifício apsidal foi escavada (edifício O). Deve-se salientar que edifícios ápsides são raros, este sendo um dos poucos descobertos nas Cíclades; outros dois em Páros (figura 8).

A cerâmica mais antiga encontrada no edifício O data do final do século IX a. C., enquanto a mais recente, encontrada na camada que cobria sua estrutura, data do início do século VII a. C. As peças mais recentes fornecem uma indicação do período de uso. Apenas a alguns metros ao sul, em frente ao edifício, o estilóbato do templo foi descoberto (KOURAYOS, DAIFA, 2017). Com um plano retangular, ele data do final do século VIII/início do século VII a. C. Ao norte dessas estruturas, e logo abaixo do edifício Δ, foi escavada ainda uma espessa camada de solo preto, contendo numerosos ossos de animais, como porcos, pássaros e ovelhas, além de cerâmica bastante decorada do Período Geométrico ao Período Arcaico. Tal camada continha grandes quantidades de vasos de forma aberta, com predominância de utensílios típicos do período Geométrico Tardio de Paros, conforme observado por A. Alexandridou. Não obstante não se tenha ainda certeza da

função da estrutura, o conjunto do material indica atividades marcantes tanto de sacrifício quanto de banquete. Em relação a outras estruturas relacionadas às fases Geométrica e Arcaica iniciais do local, a construção semicircular que mais tarde serviu como altar do *temenos* arcaico foi erguida em algum momento no final dos séculos VIII e VII a. C., sendo, desde então, foco das atividades de culto (ALEXANDRIDOU, 2019; ALEXANDRIDOU, no prelo; ALEXANDRIDOU, DAIFA, no prelo).

Pouco antes da metade do século V a. C., o sítio foi arquitetonicamente transformado. Um *temenos* sagrado foi construído progressivamente acima das estruturas anteriores. Desse modo, o coração do santuário foi delimitado por um períbolo de aproximadamente 2.250 metros quadrados e três portas (norte, sul e leste). O *temenos* incluía o templo, o estiatório, o altar semicircular e o edifício Δ (que também estava relacionado às atividades de culto). Dos lados norte, sul e leste dos períbolos foram encontradas várias *stoai* (KOURAYOS, ALEXANDRIDOU, PAPAJANNI, DRAGANATIS, 2017). O edifício E foi encontrado do lado de fora, mas quase em contato com os períolos sagrados. No passado, possivelmente existiam mais estruturas dentro dos *temenoi*, mas distúrbios no local na Antiguidade Tardia e nos tempos modernos podem ter causado sua destruição.

A evidência arqueológica e a arquitetura dos edifícios indicam que os *temenoi* assumiram sua forma final, gradualmente, entre os anos 550 a. C. e 500-490 a. C. A preservação de muitos membros arquitetônicos das colunatas — todos esculpidos em mármore de Paros — permitiu a restauração das fachadas do templo e o estiatório. O último foi restaurado com oito colunas dóricas não caneladas em antis, com três metros de altura, enquanto a fachada do templo pôde ser restaurada com sete colunas não caneladas em antis, com quatro metros de altura, apresentando uma arquitrave e um friso com triglifos e métopas, coroados por uma cornija (figura 9). O templo tinha um telhado de duas águas com acrotérios de mármore em forma de palmeiras (KOURAYOS, OHNESORG, PAPAJANNI, 2012; KOURAYOS, DAIFA et al., 2020) (figura 10).

Além dos edifícios relacionados ao *temenos*, dois grandes complexos de edifícios (13 edifícios e uma torre, todos datando dos séculos VI e V a. C.) foram escavados. A alguns metros ao sul do *temenos* existiam as instalações auxiliares do santuário, atendendo às necessidades do sacerdócio e dos visitantes. As escavações em andamento revelaram ainda os edifícios Π, Μ, Ν; uma cisterna; o Complexo Leste com doze quartos e o Complexo Sul. Este último incluía um loutron usado para a purificação simbólica dos adoradores

antes de sua entrada no *temenos* (figura 11). As necessidades diárias de água no santuário eram atendidas por dois poços profundos medindo dois metros e meio de diâmetro. Um deles foi descoberto dentro dos períbolos do Complexo Sul e o segundo do lado de fora, mas nas imediações do *temenos*. A leste dos *temenoi* havia mais dez prédios e uma torre (B, Γ, Z, H, K, Λ, P, Σ, T, Y). Esses edifícios cobrem uma extensa faixa de terra, desde a costa até o platô do santuário ao longo de toda a rota que os visitantes seguiriam do porto até os *temenoi* (KOURAYOS, OHNESORG, PAPAJANNI, 2012; KOURAYOS, ANGLIKER et al, 2018).

Cabe notar que várias estruturas, a saber, os edifícios e uma torre, foram igualmente encontrados na ilha Tsimintiri, vizinha de Despótiko. Localizada a leste de Despótiko, Tsimintiri se conectava com aquela por um estreito istmo antes da elevação do nível do mar a que se referiu anteriormente. Seus edifícios devem, portanto, ser incluídos na área maior do santuário de Despótiko. Até o momento, ademais, seis estruturas retangulares foram escavadas na ilha, e as escavações encontraram uma estrutura circular particularmente notável com 15 metros de diâmetro. Talvez utilizada para danças, a estrutura ainda precisa ser analisada para que seja possível definir com certeza sua função (figuras 12, 13 e 14). Vale notar, a propósito, que os edifícios de Tsimintiri foram investigados somente superficialmente e uma escavação intensiva resta a ser feita.

Por outro lado, em Despótiko, outros edifícios foram intensamente analisados. As descobertas do templo principal (edifício A) e de outros edifícios de culto, quais sejam, vasos, estatuetas, joias, pedras de foca, ferramentas, armas, *kouroi* arcaicos de mármore, indicam a riqueza do santuário (OHNESORG, 2017) (figuras 15 e 16). No edifício A também foi encontrado um raro selo arcaico com cena de dança (ANGLIKER, 2019 e 2020) (KOURAYOS, BURNS 2017; KOURAYOS, SUTTON HASSAKI, no prelo) (figura 17).

Com base no estudo do material arqueológico de Despótiko, do alfabeto utilizado nas cerâmicas com nome de Apolo e de outras escritas dedicatórias do santuário, concluiu-se que o santuário de Despótiko foi estabelecido e protegido pela polis de Paros. Essa polis sofreu uma obra ambiciosa na segunda metade do século VI a. C.: o estabelecimento de um santuário extra-urbano, que permaneceria sob sua proteção e influência, e poderia atrair visitantes de diferentes partes da Grécia para efetuarem atividades comerciais, trocas, circulação de produtos.

O santuário em Despótiko seria um caso incomum de um santuário extra-urbano, que segundo o modelo de François de Polignac (1995), pode ter funcionado como uma demarcação simbólica do território de Paros e de sua extensa esfera de influência. O objetivo seria o de demonstrar o desejo de Paros de expandir seu território de culto, fortalecer uma identidade religiosa comum em uma esfera geográfica mais ampla e se envolver em um quadro complexo de competição e interação orientadas pela religião. No período, afinal, os habitantes de Paros desejavam consolidar sua presença nas Cíclades centrais, possivelmente devido à rivalidade com os vizinhos de Naxos e ao crescente domínio dos atenienses nas ilhas, incluindo Delos (KOURAYOS, SUTTON, DAIFA, 2018). Talvez a construção simultânea de templos e a reorganização de cultos em sua terra natal também servissem a essa ambição. De fato, Paros possuía inúmeros santuários. Os nomes de quase todos os deuses olímpicos são atestados ali, e achados arqueológicos testemunham que um programa ativo de construção religiosa ocorreu na ilha nos séculos VI e V a. C., que incluía o estabelecimento ou reorganização de locais de culto, não só na cidade, mas em áreas periféricas (KOURAYOS, DAIFA, 2017). Se, por um lado, a construção de templos e altares majestosos, monumentos votivos, juntamente com as esculturas, devem ter apresentado uma enorme carga de trabalho para os habitantes de Paros, por outro, essas obras testemunham a riqueza da ilha. Não deve ser coincidência, por isso, que Paros tenha mais santuários arcaicos e clássicos do que qualquer outra polis das Cíclades.

Panteão

Como mostraram os estudos iniciais de A. Alexandridou sobre o edifício Δ, no Período Deométrico, uma divindade (provavelmente feminina) foi venerada em Despótiko num culto ligado à fertilidade. No Período Arcaico, contudo, Apolo se tornou o principal deus venerado no santuário. Seu culto é atestado por fragmentos de cerâmica com o nome do deus inscrito (KOURAYOS, 2006). Os inúmeros fragmentos dos *kouroi* encontrados no santuário também podem ter sido dedicados a ele (figuras 18, 19, 20, 21 e 22). Em Despótiko, como já mencionamos, inscrições atestam ainda o

culto de Héstia sob o epíteto de Isthimia. É possível, por fim, que também Ártemis tenha sido venerada na ilha (KOURAYOS, OHNESORG, DIAFA PAPAJANNI, 2012; KOURAYOS, ANGLIKER et al, 2018). Brevemente, a adoração dos deuses em Despótiko deve ser entendida conforme o panteão de Paros, uma vez que o santuário pertencia à ilha.

A Estátua de culto

O depósito da sala A1 do principal edifício de culto do santuário inclui uma estátua feminina de terracota, que funcionou como estátua de culto do santuário (figura 68). A figura está preservada apenas da cintura para cima (altura de 25 centímetros) (figuras 23 e 24). Na parte esquerda, o antebraço e todo o braço direito são preservados (KOURAYOS, ANGLIKER, no prelo).⁶ A estátua está vestida com uma roupa cuja estampa com padrão de losango sugere um tecido bordado. A figura em terracota tem uma cabeça de estilo dedálico muito distinta, plana no topo com um rosto mais largo nas têmporas do que no queixo. Este triângulo facial é delimitado em ambos os lados por cunhas de cabelo em posição inversa que terminam pouco abaixo dos ombros. Seis cachos em espiral emolduram sua testa, e uma coroa de polos repousa sobre sua cabeça. Embora a coroa sinalize se tratar de uma divindade, a ausência de qualquer iconografia específica dificulta a identificação da estátua como uma deusa em particular.

Cotejando a estátua de terracota com figuras do mesmo estilo, é possível propor uma data de cerca de 650 a. C. (KOURAYOS, BURNS, 2005). Não obstante a parte inferior do corpo estar ausente, pode-se reconstruí-la a partir da comparação com outras duas estatuetas de terracota de Siphnos muito semelhantes à de Despótiko. Naquelas, a parte inferior dos corpos assume uma forma cilíndrica. Reconstruída, a estátua mede 65 centímetros de altura. As análises estilísticas de sua cerâmica sugerem se tratar de um produto de Paros que imita as esculturas dedalianas em cerâmica (KOURAYOS, 2018).

6 Uma outra interpretação foi apresentada por Alexandridou, 2018.

Durante o desenvolvimento das escavações, outra estatueta de argila apareceu na sala A1, parecendo ser única. Essa estatueta, igualmente do século VII a. C., está mal preservada. Seu corpo é também cilíndrico, trabalhado em vermelho e preto, decorado com linhas horizontais pintadas, entre as quais há escamas. O padrão lembra tecidos luxuosos adornados com placas de metal. Se a cabeça está muito danificada, no pescoço está pintado o que parece ser um colar duplo com um pingente redondo do qual pende um objeto em forma de cruz. A cabeça, porém, mesmo estando danificada, é uma peça que revela o interessante processo de fabricação da peça, pois é separada do corpo, encaixando-se nele. Finalmente, em 2013, parte de outra grande estatueta de argila veio à tona no nível das fundações da pré-construção do Edifício D. Somente parte do torso inferior está preservada, decorada com tinta vermelha, preta e branca, em um padrão que parece representar tecidos luxuosos.

A presença dessas estatuetas no santuário indica que elas não poderiam todas funcionar como o ídolo do culto do santuário. Fenômeno semelhante ocorre em Siphnos, onde duas grandes estátuas de barro, datando do mesmo período que as encontrados em Despótiko, foram descobertas entre os depósitos votivos. Embora alguns estudiosos tenham classificado os ídolos de Siphnos como as estátuas de culto do santuário, seríamos mais cautelosos ao fazer tal afirmação (ANGLIKER, 2014). De fato, uma leitura cuidadosa dos relatórios arqueológicos revela que as duas estátuas de argila de Siphnos foram acompanhadas por outras estátuas de argila de tamanho e material semelhantes. Braços e até uma cabeça que não combinam com as duas estátuas revelam que o número de estátuas de argila em Siphnos, certamente, consistia em mais de dois itens.⁷ No caso de Despótiko, no entanto, pode haver uma distinção entre as três estatuetas. Apenas a de estilo dedálico é significativamente maior que as outras duas e a arte empregada nela, para além de seu significado, revela o gasto em sua fabricação. Essas características nos levam a ver a imagem como ídolo do culto, devido a seu tamanho incomum, para uma estátua de terracota, e à posição de seus braços (KOURAYOS, BURNS, 2005). Também sustentamos que a estatueta de argila pode ter sido substituída por outra estátua de culto por volta de 500-490 a. C. Das três grandes bases descobertas no edifício A, há características

⁷ Para um panorama dos cultos em Siphnos ver: Angliker, 2014.

que mostram claramente que uma estátua foi anexada a ela. Mais importante, a base é comparável à de uma estátua de culto de Ártemis encontrada no Delion em Paros (500-490 a. C.). Ademais, as características do torso de uma estátua feminina, encontrado num curral em 2002, nos permite conectá-lo à base mencionada. O torso mostra, claramente, uma mulher curvada com a perna para a frente e, embora menor, se assemelha à colossal estátua de culto de Ártemis, de Delion em Paros (KOURAYOS, 2017).

Restauração

Despótiko foi, recentemente, declarado patrimônio cultural-arqueológico. Com isso, nenhuma construção é permitida no local. O objetivo principal do Projeto Despótiko é, com efeito, a proteção e aprimoramento dos monumentos e do sítio arqueológico como um todo. O templo e o Estiatório do santuário não são apenas únicos em termos de layout e construção arquitetônicos, mas também em termos de função, pois constituem o único caso atualmente conhecido nas Cíclades em que um Estiatório Arcaico fica ao lado de um templo Arcaico. Assim, desde que as escavações e a documentação arquitetônica completa foram concluídas, o projeto de restauração foi iniciado em 2014, permitindo o aprimoramento dessas estruturas.

O estudo de restauração foi precedido pela gravação de todos os elementos que integravam a arquitetura no local (figuras 25-31). Cada um desses elementos foi gravado em 3D em qualidade fotorrealista e alta precisão por meio de fotogrametria. A restauração proposta, indicada pela reconstrução teórica, tem como requisito incorporar a quantidade máxima possível de material antigo, mantendo-se em proporção de cerca de 40% com relação ao material novo. Os trabalhos de estudo e restauração aprovados incluem ainda a restauração do estilóbato dos dois edifícios, de partes de suas colunatas, bem como a restauração de suas paredes. Uma quantidade considerável de elementos arquitetônicos antigos que sobreviveram ao tempo, considerados suficientemente preservados e capazes de serem integrados a novos materiais, será usada dessa mesma forma (KOURAYOS, DAIFA et al, 2020) .

O projeto de restauração busca benefícios técnicos, educacionais e estéticos. Após a conclusão do projeto de restauração, um único monumento arcaico das Cíclades será acessível a todos os visitantes. O resultado almeja ser instrutivo e educacional, não apenas para estudiosos, portanto, mas também para o público em geral. Nosso objetivo é criar em Despótiko um parque arqueológico protegido que reacenda o interesse pela cultura das antigas Cíclades.

Lista de Figuras

Figura 1 – Mapa das ilhas cicládicas mostrando a localização do santuário de Despótiko.

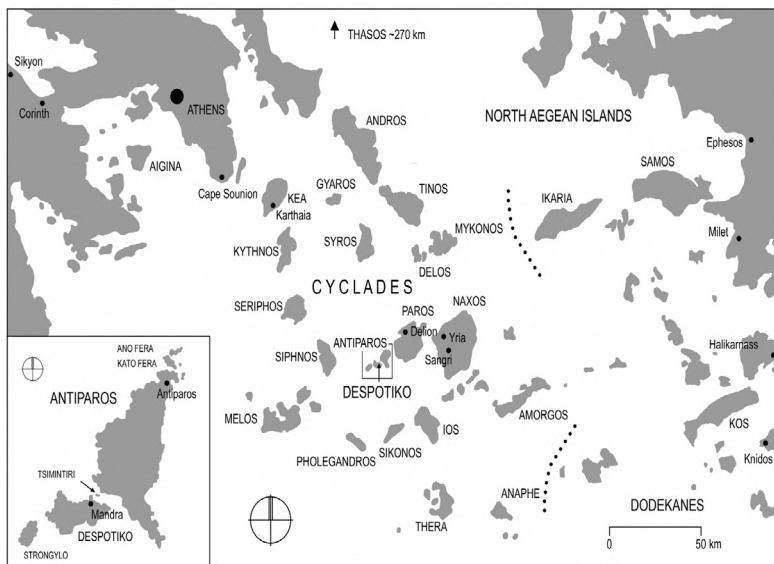


Figura 2 – Foto aérea de Despótiko e Tsimintiri mostrando que as duas ilhas estiveram ligadas, formando um istmo antes da elevação do nível do mar.

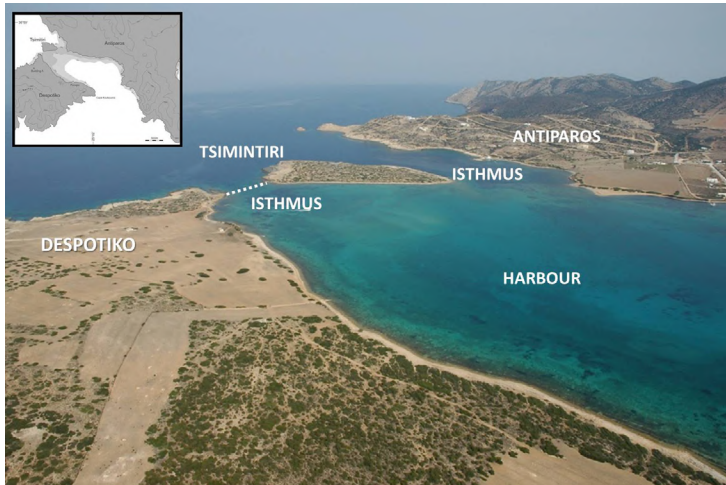


Figura 3 – Mapa de Olfert Dapper (1688) mostrando um castelo na ilha de Despótiko.



Figura 4 – Zoumbaria, onde foram encontradas as tumbas da idade do Bronze.



Figura 5 – Vista aérea do santuário de Apolo em Despótiko.



Figura 6 – Cerâmicas com o nome de Apolo inscrito.



Figura 7 – Inscrição com o epíteto Isthimia.

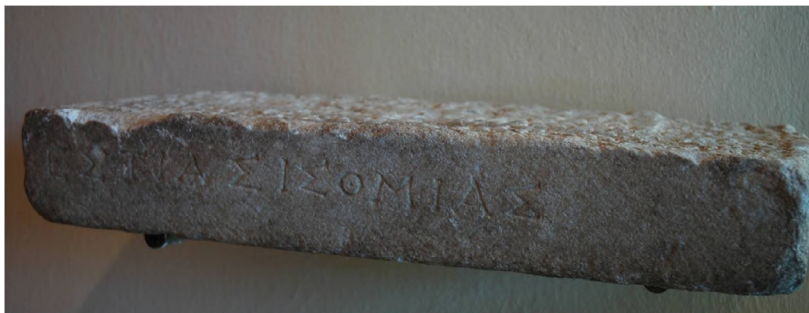


Figura 8 – Edifício arcaico Δ dentro qual foi encontrado uma estrutura apsidal.



Figura 9 – Plano do edifício A com suas 3 fases de restauração de acordo com A. Ohnesorg e K. Papajanni (2009). Desenho feito por S. Papagrigoriou (2002).

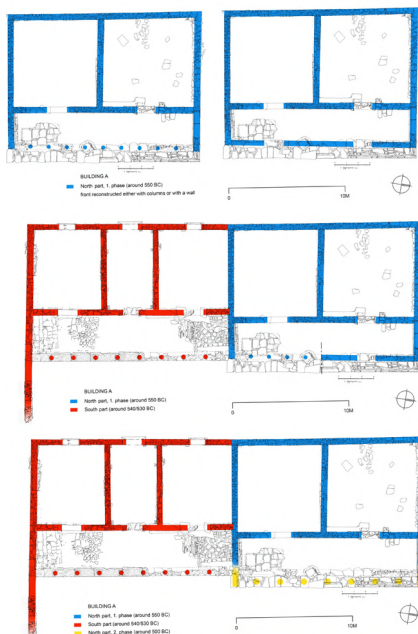


Figura 10 – Representação hipotética 3D do templo e estiatório e períbolos (temenos norte) feita por G. Orestidis and S. Koulis (2012).

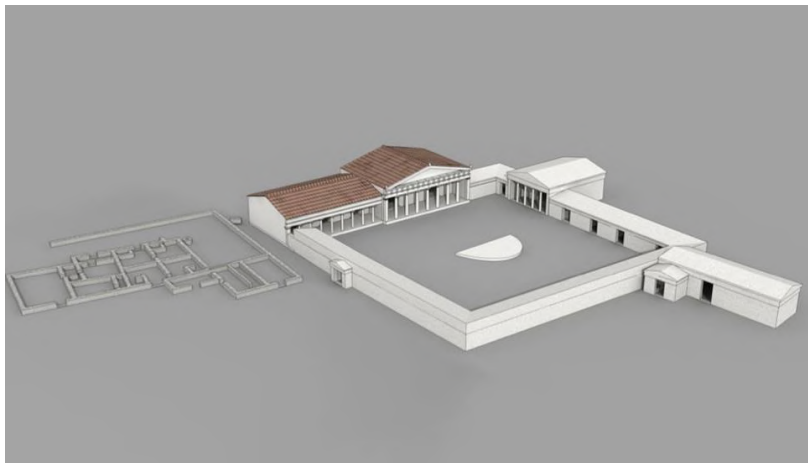


Figura 11 – Loutron.



Figuras 12, 13 e 14 – Estruturas arquitetônicas encontradas na ilha de Tsimintiri.



Figura 15 e 16 – Votivos encontrados no edifício A.



Figura 17 – Selo encontrado no edifício A com cena de dança.



Figuras 18, 19, 20, 21 e 22 – Kouroi de Despótiko.





**Figuras 23 e 24 – Estátua arcaica em argila
(estátua de culto, provavelmente representando Artêmis).**



Figuras 25, 26, 27, 28, 29, 30 e 31 – Fotos da restauração do edifício A em Despótico.









Referências bibliográficas

ALEXANDRIDOU, A. “‘The Lady of Despotiko’ Reconsidered: Cult Image or Cult Utensil?” In: E. Angliker and J. Tully (eds.). *Cycladic Archaeology: New Approaches and Discoveries*, Oxford: Archeopress, 2018, p. 87-100.

ALEXANDRIDOU, A. “Geometric Despotiko: On the Borderline Between Sacred and Profane”. In: A. Tsingarida and I. Lemos (eds.). *Beyond the Polis: Ritual Practices in Early Greece*. Bruxelles: CReA-Patrimoin, 2019, p. 193-211.

ALEXANDRIDOU, A. (no prelo). “Πήλινα ειδώλια της Πρώιμης Εποχής του Σιδήρου από τη θέση Μάντρα του Δεσποτικού: μια πρώτη παρουσίαση”, In Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου «Περὶ τῶν Κυκλάδων νήσων. Το Αρχαιολογικό Έργο στις Κυκλάδες», Τετάρτη 22 έως και Κυριακή 26 Νοεμβρίου 2017, Αθήνα.

ALEXANDRIDOU, A.; DAIFA, K. (no prelo). “Αναζητώντας την Αντίπαρο της πρώιμης εποχής του Σιδήρου στο Δεσποτικό”. *Πρακτικά ημερίδας. Οι Αρχαιότητες της Αντιπάρου 15/09/2019*.

ANGLIKER, E. “The Treasuries of the Siphnians: Myth, Wealth and Decline Through the Exam of Archaeological Evidence.” *Phaos* 14, 2014, p. 5-35.

ANGLIKER, E. “Worshiping Divinities at Archaic Sanctuaries in the Cyclades”. In: A. Mazarakis-Ainian (ed.). *Les Sanctuaries archaïques des Cyclades*, Rennes: Press Université de Rennes, 2017, 29-53.

ANGLIKER, E. “Musical Instruments and Festivals of Apollo: A Study on the *Auloi* Dedications on the Sanctuary of Delos”. In: A. Bellia and S. D. Bundrick (eds.). *Musical Instruments as Votive Gifts in the Ancient World*, («*TELESTES. Studi e Ricerche di Archeologia musicale nel Mediterraneo*», IV), Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2019, p. 25-37.

BENT, J. H. *The Cyclades or Life Among the Insular*. London: Longmans, Green and co, 1885.

KOURAYOS, Y. “Despotiko Mandra. A sanctuary dedicated to Apollo”. In: YEROULANOU, M.; STAMATOPOULOU, M. (eds.). *Architecture and Archaeology in the Cyclades. Papers in Honour of J. J. Coulton*. Oxford, Archaeopress, 1885, p. 105-133.

KOURAYOS, Y. “Fouilles du sanctuaire de Despotico, 2001-2003”. 2006. In: GRENIÈRE, J. (ed.). *Les clients de la céramique grecque actes du colloque de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 2006a, p. 30-31.

KOURAYOS, Y. «Η ανασκαφική δραστηριότητα του 2005 στο Ιερό του Απόλλωνα στην θέση Μάντρα της νησίδας του Δεσποτικού». In: N. Stampolidis (ed.). *Γενέθλιο (τόμος προς τιμή της Ντόλλης Γουλανδρή)*. Cycladic Museum, Athens, 2006b, p. 147-158.

KOURAYOS, Y. *Despotiko. The sanctuary of Apollo*. Athens, P&A Canellopoulos Foundation, 2012.

KOURAYOS, Y. *Δεσποτικό. Ταξίδι στο Χρόνο*, Αντίπαρος: Δήμος Αντιπάρου, 2018.

KOURAYOS, Y. (no prelo). “Παρατηρήσεις στη σχέση της παριανής τέχνης με την κοινωνικο-πολιτική εξέλιξη της Πάρου κατά τους αρχαϊκούς χρόνους”. In: KATSONOPOULOU, D. (ed.). *Paros V. Paros Through the Ages from Prehistoric Times to the 16th Century AD*. Athens: Ekdoseis Paragogeis.

KOURAYOS, Y.; ANGLIKER, E. (no prelo). “Figurines in Context: An Overview on the Figurines from the Sanctuary of Despótiko”. In: KATSONOPOULOU, D. (ed.). *Paros V. Paros Through the Ages from Prehistoric Times to the 16th Century AD*. Athens: Ekdoseis Paragoges.

KOURAYOS, Y.; OHNESORG, A.; PAPAJANNI, K. “The sanctuary of Despótiko in the Cyclades. Excavations 2001-2011”. *Archäologischer Anzeiger*, 2, 2012, p. 93-176.

KOURAYOS, Y.; DAIFA, K. “Politics, Territory, and Religion in the Cycladic During the Archaic Period”. In: MAZARAKIS-AINIAN, A. (ed.). *Les Sanctuaries archaïques des Cyclades*, Rennes: Press Université de Rennes, 2017, p. 307-134.

KOURAYOS, Y.; ALEXANDRIDOU, A.; PAPAJANNI, K.; DRAGANITS, E. “Ritual Dinning at thr Sanctuary of Apollo on Despótiko: The Evidence from Building Δ”. In: A. Mazarakis-Ainian (ed.). *Les Sanctuaries archaïques des Cyclades*. Rennes: Press Université de Rennes, 2017, p. 345-366.

KOURAYOS, Y.; BURNS, B. “Deposit of Small Findings from the Sanctuary of Apollo in the Island of Despótiko”. In: A. Mazarakis-Ainian (ed.). *Les Sanctuaries archaïques des Cyclades* .Rennes: Press Université de Rennes, 2017, p. 327-344.

KOURAYOS, Y.; ANGLIKER, E.; DAIFA, K.; TULLY, J. “The Cult Topography of Paros from 9th to 4th century BC: A Summary” In: ANGLIKER, E.; TULLY, J. (eds.). *Cycladic Archaeology: New Approaches and Discoveries*, Oxford: Archeopress, 2018, p. 135-165.

KOURAYOS, Y.; SUTTON, R.; DAIFA, K. “Miltiades on Paros: New Evidence from Despótiko” In: ANGLIKER, E.; TULLY, J. (eds.). *Cycladic Archaeology: New Approaches and Discoveries*, Oxford: Archeopress, 2018, 113-5-165.

KOURAYOS, Y.; DAIFA, K.; ORESTIDIS, G.; EGGLEZOZ, D.; PAPAVASILEIOU, V.; TOUMBAKARI, E.E. “The Temple Hestiatorion of the Danctuary on Despótiko: Archaeology, Architecture, and Restoration”. In: P. Sapirstein and D. Scahill (eds.). *New Directions and Paradigms for the Study of Greek Architecture. Interdisciplinary Dialogues in the Field*. Leiden, Brill, 2020, p. 135-150.

KOURAYOS, Y.; DAIFA, K. (no prelo). “Τα νέα ευρήματα από το ιερό του Απόλλωνα”. In: *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου Περί τῶν Κυκλάδων νήσων. Το Αρχαιολογικό Έργο στις Κυκλάδες, Αθήνα, 22-26 Νοεμβρίου 2017*.

KOURAYOS, Y.; SUTTON, R.; HASAKI, E. E. (no prelo a). *The Temple of Despotiko and its deposits*. Babesch Supplement.

KOURAYOS, Y.; ALEXANDRIDOU, A.; DAIFA, K. (no prelo b). “Απόλλωνας; Ποιος Απόλλωνας; Λατρεία και αναθήματα στο Δεσποτικό Αντιπάρου”, In: *Πρακτικά Συνεδρίου: ΙΕΡΑ ΚΑΙ ΛΑΤΡΕΙΕΣ ΣΤΟ ΑΙΓΑΙΟ. Από τους Πρώιμους Ιστορικούς Χρόνους έως και την Ύστερη Αρχαιότητα (11ος αι. π.Χ.- 6ος αι. μ.Χ.), Λήμνος 11-15 Σεπτεμβρίου 2019*.

OHNESORG, A. “Island-Ionic and Island-Doric Architecture on the Cyclades. An Overview”. In: *Les Sanctuaries archaïques des Cyclades* A. Mazarakis-Ainian (ed.). Rennes: Press Université de Rennes, 2017, p. 55-72.

POLIGNAC, F. de. *Cults, Territory and the Origins of the Greek City-State*. Translated by J. Lloyd. Chicago: The University of Chicago Press, 1995a.

SCHULLER, M. “Die dorische Architektur der Kykladen in spätarchaischer Zeit.” *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 100, 1985, p. 319-398.

TSOUNTAS, C. “Κυκλαδικά.” *Archaiologike Ephemeris*, 1985, p. 136-211.

RECEBIDO EM: 04/09/2020
APROVADO EM: 17/09/2020

MYTHS AND CULTS OF ANCIENT TENEA

Mitos e cultos na antiga Tenea

*Elena Korka*¹

*Aspasia Gioka*²

*Antonio Corso*³

*Konstantinos Lagos*⁴

*Ioannis Christidis*⁵

*Argyro Pissa*⁶

ABSTRACT

Since 2013, archaeological excavation have been carried out at Chiliomodi in the region of Corinth, where ancient Tenea was located. Ancient sources give us important information about the topography and location of the site with which important mythological traditions are associated, such as the myths of the Trojan cycle and the myth of Oedipus. According with ancient literary sources, the main deity of Tenea was the god Apollo. Archaeological excavations reveal important remains that inform us about Tenea's religious life.

Keywords: Tenea, Troy, Tenedos, Apollo Smintheus, Oedipus, padded dancers, Dionysus.

RESUMO

Desde 2013, escavações arqueológicas têm sido conduzidas no sítio de Chiliomodi na região de Corinto, onde se encontrava a antiga Tenea. Fontes antigas nos fornecem informações importantes sobre a topografia

We thank mrs Paraskevi Evaggeloglou as she has supervised the documentation of the objects presented.

1 Honorary director general of antiquities and cultural heritage, director of the excavation of ancient Tenea.

E-mail: ekorka@otenet.gr

2 Member of the Tenea project team. E-mail: aspasiagioka@yahoo.gr

3 Member of the Tenea project team. E-mail: antoniocorso@hotmail.com

4 Member of the Tenea project team. E-mail: calagus@yahoo.com

5 Member of the Tenea project team. E-mail: teneaproject@hotmail.com

6 Member of the Tenea project team. E-mail: teneaproject@hotmail.com

e localização do sítio ao qual estão associadas importantes tradições mitológicas, como os mitos do Ciclo de Troia e os mitos de Édipo. De acordo com fontes literárias antigas, a principal divindade de Tenea foi o deus Apolo. As escavações arqueológicas revelam materiais importantes que informam sobre a vida religiosa de Tenea.

Palavras-chave: Tenea; Troia; Tênedos; Apolo Esminteu; Édipo; *padded dancers*; Dioniso.

Since 2013, a systematic archeological excavation is being carried out in Chiliomodi, Corinthian, which has revealed burial sites (Archaic, Hellenistic, and Roman), part of the city's central civic center, complexes of private and public building and a variety of movable finds belonging to ancient Tenea (fig. 1, 2 ,3) (KORKA, 2013, p. 305-311; KORKA, AGELARAKIS, 2018, p. 549-556; KORKA et al, 2019, p. 6-21; KORKA-EVAGGELOGLU, 2019, p. 101-113; CORSO, KORKA, LEFANTZIS, 2020, p. 172-21). From the remains of the buildings, it is worth mentioning an area possibly connected to religious activities of Archaic times, an above-ground funerary monument of the Roman period and a Hellenistic cistern of ritual purposes⁷ (fig. 4) as well as a public bath complex of the Roman period⁸ (fig. 5).

Prior to the excavation, Tenea was little known⁹ and the information about it mostly before came from ancient sources. More specifically, Xenophon in his work *Ελληνικά* (4, 4, 19) states that Agesilaos, during the Corinthian war, left Argos and, to get to Corinth quickly, passed through

7 The monument consists of an above ground funerary hall and an ante-chamber, which communicates with the first hall through an entrance opening. In the main hall, on its three sides, there were five built graves. At the entrance traces of burnt material were found along with certain later children burials. Underneath the monument's ante-chamber, a rectangular underground cistern dating to the Hellenistic times was excavated. Inside it a large concentration of cremations, zooarchaeological material, a number of painted tiles, as well as pottery consisting mainly of burial offerings and ritual vessels were found. In a cremation outside the northwest corner of the cistern, a concentration of eleven intact miniature vessels of the 3rd century BC was found.

8 The public bath complex, extending to an area of 600 m² and dating to the Roman period, is still partly excavated. The complex mostly contained warm spaces (caldarium) with underfloor heating with systems of hypocausts and galleries for their supply and cleaning (praeefurnium), a hall with bathtubs which communicated with a swimming pool, and an off-center room with built-in benches and a colonnade.

9 A rescue excavation was carried out in the 1970s that identified a Roman workshop, building foundations, traces of an ancient wall and others, ΔΕΙΑΑΚΗ, 1970, p. 159-160. Also, ΠΑΠΑΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, 1969, p. 103-104.

a road outside Tenea¹⁰. Then the geographer Strabo (8, 380) gives the information that Tenea was a κώμη, a town in Corinth, which due to its fertile plain and its location on the road to Argos, was considered a privileged place for permanent settlement.¹¹ He also states that when Corinth, in the 8th century BC, colonized Syracuse, most of the settlers were Teneans. He himself associates Tenea with Tenedos and Tenes, the son of Kyknos, and the cult of Apollo of Tenedos, and also mentions that Oedipus was raised in this city by the king of Corinth, Polyvos. The ancient traveler Pausanias also offers information about the topographic location of the ancient city, which was sixty stades (approximately 11 kilometers) away from the Teneatis Gate of Corinth. This is the area between the present villages of Chiliomodi and Klenia (south) and Athikia to the north (Παπαχατζής, 1994, p. 87). He also mentions that its inhabitants believed that they were Trojans, who were captured in Tenedos by the Greeks and then settled in Tenea with the permission of Agamemnon. For this reason they honored Apollo more than any other god (Pausanias, II, 5, 4; ΠΑΠΑΧΑΤΖΗΣ, 1994, p. 87-88).

Thus, both ancient writers associate Tenea with Tenedos, the common denominator being the cult of Apollo. In the *Iliad*, Apollo appears as the main god of Troy¹² and with the name Smintheus was worshipped as a local deity of the region. According to the “epos” (I, 37), the territory of the god extended to Chrysis, Killa and Tenedos and in this capacity he heard the calls of his priest, Chrysis, and sent the plague to the Achaeans (I, 43 -52) (LATA CZ, 2005, note 59, p. 68). According to another mythical tradition (CIVITELLO, 2005, p. 261), the founder of Troy was Teukros, the son of Scamander. Father and son decided to establish a colony and sailed from Crete north, having first received an oracle from Apollo about their new place of residence. They followed the advice of the god, reached the shores of Asia Minor near Hellespont, founded Troy and honored Apollo Smintheus. Apollo, named Smintheus, was the patron god of agricultural

10 This road was famous in antiquity, because it shortened the Corinth-Argos route. There was also an ancient road from Kenchreai to Tenea, which could be used if one wanted to reach the Isthmus faster, without passing through Corinth. According to tradition, this was the road followed by the Dorians of Argos toward Corinth. ΠΑΠΑΧΑΤΖΗΣ, 1994, p. 89.

11 According to Strabo, someone from Asia Minor once asked an oracle if it was prudent to settle in Corinth. The answer he received was: “The Corinthian is happy, but I wish I were a Tenean”. Strabo, *ibid*.

12 Indicatively, in the *Iliad* (452 BC) it is mentioned that Apollo participated in the construction of the wall of Troy, when Priam's father, Laomedon, reigned. (LATA CZ, 2005, note 59, p. 68).

work because he was believed to exterminate mice¹³. According to researchers, the legend may be associated with a belief or a ritual¹⁴. It could be assumed that with the transfer of the cult to Apollo Smintheus from Tenedos to Tenea, the relevant agricultural beliefs and rituals that accompanied his cult were also transferred.

Strabo also associates Oedipus with Tenea. The myth of Oedipus belongs to the mythical circle of the Lavdakides, who were often mentioned in poetry and mythology until the end of Hellenistic and Byzantine times, adding, subtracting or combining the existing myths each time in a different way. The result of such a development is that many variations of this myth have survived (Κακριδής, 1986, p. 92-93). In its simplest form, the myth of Oedipus is a variation of the hero's myth¹⁵ and, according to M. Nilsson, its origin must be traced to folktales (1992, p. 113).

The essential points of the myth of Oedipus are considered to date from the Mycenaean Ages and were part of a series of epics for Thebes (NILSSON, 1992, p. 115). Through the accumulation of old and new data, research highlighted and isolated the main nucleus from the original form and structure of the myth. There are two main themes: the death of the father-king by the hand of his son and the hero who saves the country from an evil and as a reward he receives the throne along with the queen. At the same time, the issue relates to the unintentional marriage of a son and a mother, with examples from Asia Minor. Furthermore, the researchers believe that this relationship may have been transferred to the myth by the relationship between the great Mycenaean goddess and her partner, emphasizing the natural role of the partner in reproduction, where the <<paredros>> was paralleled with the hero (Κακριδής, 1986, p. 95).

13 According to another tradition, he took his name from the Trojan city of Sminthi (CIVITELLO, 2005, p. 261).

14 Ψιλάκης 1996, 360. In ancient times people believed in divine beings or demons who could control insects, harmful reptiles or other animals. They believed that with ceremonies and sacrificing animals they could ensure the good will of these powerful demons, who prevented insects or animals from harming humans. In the stage of the anthropomorphism of the gods these old demons appeared as qualities of the great gods. ΠΑΠΑΧΑΤΖΗΣ, 1998, 267. It is possible that Apollo replaced some pre-Hellenic deity. Ψιλάκης 1996, 360. For the presence of the word Smintheus on the plates of Linear B and the Minoan and Mycenaean presence on the coasts of Asia Minor during the Bronze Age, see CIVITELLO, 2005, p. 259-268.

15 It is similar to the myths of Perseus, Jason, Theseus, Pelias, Moses, Romulus and Remus and many others (SEGAL, 2001, p. 79).

In addition to the above interpretations, the reference of Tenea as the place of Oedipus' upbringing may have concealed a historical nucleus and reflected on the relationships between Thebes, Corinth and Tenea in prehistoric times due to the very ancient source of the original myth. Archaeological evidence suggests that there may have been a prehistoric settlement on the hill of Agioi Asomatoi in Klenia, and it has been suggested that this area may be connected to the tradition that Oedipus was brought up in Tenea by the king of Corinth (Παπαχατζής, 1994, p. 87).

The traditional core of the myth may be connected to the transportation and installation of prisoners of Tenedos in Tenea, as Pausanias suggests. The issue is related to the kingdom from Agamemnon and the kingdom of Mycenae. According to the list of ships recorded by Homer in the Second Rhapsody of the *Iliad*, 29 kingdoms took part in the campaign against Troy. Agamemnon was the general, as he campaigned against Troy with more ships than all the other kings (100 ships) and, as recorded on the list, in his territory, among other areas, Corinth was included. Pausanias, also referring to the mythical hero of Corinth, Bellerefontis, considers that he was not a king with absolute power, but that was after he was dependent on Proetus and the Argives. He believes that even when Bellerefontis moved to Lycia, the Corinthians were still subjects to the rulers of Argos or Mycenae. They did not have their own army chief against Troy, but they took part with the Mycenaeans and those whom Agamemnon commanded (Pausanias, II, 2-4).

Archaeological evidence to date suggests that Corinth belonged to the Mycenaean sphere of influence during the Late Bronze Age. According to Pullen and Tartaron, it seems that Mycenae began to expand to southwest Corinthi, at least during the early Late Helladic period. The excavations in Tsoungiza and Zygouries confirmed the close relationship between the communities living there and Mycenae. Their ceramic production bears a strong resemblance to the LH IIIA ceramics of Mycenae. In addition, an extensive system of roads starting from Mycenae undoubtedly served to control the southwest of Corinth (PULLEN, TARTARON, 2007, p. 148). It has been argued that the failure to find a Mycenaean palace to this day may indicate the absence of a palace and, consequently, of a strong local government in the Corinthian region¹⁶. After the Bronze Age, Corinth developed into a powerful

16 Corinth was at that time one of the most powerful centers: on the one hand Mycenae and on the other Colonna in Aigina formed a powerful axis of influence at the time. PULLEN, TARTARON, 2007, 157-158.

center due to its strategic location on the Gulf of Corinth, with its proximity through its port at Lechaion to the Adriatic Sea and Italy, which were sources of a new iron ore. Its key position in the new commercial areas network and the collection of tolls sent a once insignificant settlement areas to the top of the Greek city-states (PULLEN, TARTARON, 2007, p. 157-158).

In relevance to the cults of ancient Tenea, the archaeological data that we have at our disposal so far do not give clear evidence of the public and private cults that were practiced in this ancient city. This is because no relevant epigraphic testimony has been found. As a result, the information we offer regarding the cults are based on a plethora of mobile findings. These findings date from the Archaic, Hellenistic and Roman eras.

From the Archaic period, extremely important data for the worship of Dionysus comes from a unique askos, which was found at the burial of a child in a monolithic sarcophagus (Gr 2) of the period¹⁷. This burial dates from the first half of the 6th century B.C. and was very rich¹⁸. In a prominent position in the ceramic cluster that was placed outside the grave, a double spouted askos was found with a rope handle.

The shape of this askos and a trifoil spout (fig. 6, 7, 8) are a unique find for the Greek territory according to the archaeological data existing so far. The decoration is typical Corinthian of this period. At the top of the vase, between the spouts and under the handle, there is a hunting scene with two dogs running to catch a rabbit. The upper body is decorated with a frieze with a man riding a horse on one side and on the other four male figures are depicted as “padded dancers” or komasts dancing from left to right around a crater¹⁹ (fig. 9, 10, 11). Finally, a third frieze surrounds the lower part of the vase depicting a figure between two sphinxes, which alternate with panthers and stags, while on the other side of the frieze, under the scene with the padded dancers, a siren appears between two sphinxes. Iconographically, the theme of “padded dancers” is difficult to analyze (PEMBERTON, 2000, p. 86; PAYNE, 1931, p. 118; ZISKOWSKI, 2012, p. 212) and various interpretative approaches have

17 In 2013, during the excavation of ancient Tenea, and more specifically in area “Faneromeni-Kamareta”, a rich child burial was found in a monolithic sarcophagus (Gr 2). This sarcophagus was located in an organized cemetery of archaic times, part of which came to light and consisted of five burials (Gr2, Gr3, Gr4, Gr, 5, Gr6), dating from the first half of the 6th century BC until the 3rd B C (KORKA, EVAGGELOGLU, 2019, p. 103-105).

18 Inside the grave there were five intact vessels and outside the sarcophagus forty-eight intact vessels were also found. Ibid.

19 For the typology of the depiction of the komasts, see SEEBERG, 1971, p. 2. For painters, see SEEBERG, 1971, p. 59-62; AMYX, 1988, p. 101-118.

been proposed.²⁰ According to H. Payne, “the padded dancers “were a favorite subject from the latter part of the seventh century, but are unknown in the Protocorinthian and Transitional styles” (PAYNE, 1931, p. 118).²¹

Many scholars associate the “padded dancers” with various forms of early theater, such as the dance of “komos”, satyric plays, and the first dithyramb.²² The iconographic association of these scenes with wine and Dionysus is reasonable, despite the actual absence of the figure of Dionysus in these scenes.²³ The dance of the “padded dancers” has also been linked by scholars to the *kordax*.²⁴ As Payne notes, “... *the fact that the dancers are constantly grouped round a wine crater and have drinking – horns in their hands, combined with the fact of their presence in the company of Dionysos on at least two vases, leaves no doubt at all of their Dionysiac character*”.²⁵

Early drama is connected to the Corinthian area. According to Herodotus (I. 23), Arion composed the dithyramb, gave it this name and presented it in Corinth. As A. Lesky observes, the contribution of Arion consists in making the *dithyramb* a choral and lyrical artistic kind, and this happened in Corinth at the time of Periander.²⁶ The fact is that the popular worship of Dionysus during the archaic period was particularly strengthened by many tyrants, who viewed the Dionysiac cult as the ideal basis for strengthening their power. For this reason, they promoted the cult of this god and used it as a weapon against the official religion of the aristocrats, who were their political opponents (ΠΑΠΑΧΑΤΖΗΣ, 1996, p. 80). The similarity between komasts and satires may offer an explanation to link drama to “padded dancers”. However, the komasts differ from the satyrs because they have no tails, horns, animal ears or masks, and rarely carry a raised phallus. In some cases the komasts appear together with satyrs (ZISKOWSKI, 2012,

20 For a brief overview of various interpretative approaches, see SEEBERG, 1971, ix. Also ZISKOWSKI, 2012, p. 214.

21 According to A. Ziskowski, “padded dancers appear on Corinthian pottery as early as the Transitional Period (630-615 BC) and as late as Corinthian I (570-550 BC). But it is during the Early Corinthian (615-590 BC) and Middle Corinthian (590-570 BC) stages that their iconographic production intensifies” (ZISKOWSKI, 2012, p. 212-213). For dating issues of Corinthian pottery, see, *ibid.*, footnote 3. Also, BOARDMAN, 2001, p. 213-225.

22 ZISKOWSKI, 2012, p. 214. SMITH, 2010, p. 2.

23 PEMBERTON, 2000, p. 87-88. Generally on the Archaic Corinthian vases there are no depictions of gods, especially compared to those existing in Attica. PEMBERTON, 2000, p. 87.

24 Payne 1931, p. 121. According to Payne, it is not clear whether the dancing of the komasts is the *kordax*. *Ibid.*

25 *Ibid.*, p. 121.

26 LESKY, 1990, p. 329.

p. 215). Of course, as we have seen, it is not possible to connect all komasts with the theater or worship of Dionysus, because the first examples were produced in a “pre-drama” scene. Nevertheless, their clothes, the act of dancing, the similarity to satyrs and their presence in scenes that include Dionysus or a symposium, represent some of the most important features that connect them to drama (ZISKOWSKI, 2012, p. 214-215).

Important information about the cults of Tenea from the Archaic to the Roman period is also offered by the sculptures and fragments of sculpture that have come to light in Tenea to this today.

Some of them come from early finds, others from illicit trafficking and some from the systematic excavation of Tenea by Dr E Korka. Three statues belong to the genre of the *Kouroi* and date from the Archaic period. Unfortunately, these *Kouroi* come from clandestine excavations. Two were confiscated in 2010. These two *Kouroi* (fig. 12) come from ancient Tenea and are now exhibited at the Archaeological Museum of Corinth. They are products of a Corinthian workshop and date around 530 BC.²⁷

The third *kouros* (fig. 13) was acquired in the 1840s by the Austrian ambassador to Greece at the time and was illegally exported, and it is now kept at the Glyptothek of Munich (STEWART, 1986, p. 54-70). It also comes from ancient Tenea and was sculptured by a more innovative Corinthian master. These three statues are true masterpieces and are among the best surviving examples of archaic Corinthian sculptures. It is not known if they were originally set up in sanctuaries or cemeteries, as their original locations are not exactly known.

Moreover, from the systematic excavation of Tenea a marble thigh of the left of a statue of a male sculpture was found in September 2019, near the Roman baths of Tenea (fig. 14, no. 2). It was associated with Archaic ceramics. The marble of this fragment looks Parian and its polishing is typical of the early 5th century BC. Its quality is outstanding.²⁸ The thigh looks similar to the corresponding parts of Apollo Omphalos type examples (fig. 15) (PAFUMI, 2002, p. 55-84). Perhaps this statue of Tenea was also an Apollo and may have remained in the temple of Apollo Teneatis, which is known by Strabo 8. 380.²⁹

27 Both these *kouroi* may have been sculptured in the same Corinthian workshop and perhaps by the same master.

28 The thigh is well worked on the front and on both sides: this fact implies that the statue was characterized either by open legs or by one leg more advanced than the other.

29 The surface of the thigh is well preserved and not weathered, thus this statue, which had an approximate height of 1,60 – 1,65 m. high, once stood inside a building.

Other sculptures of marble statues of types, which are known from many examples especially in Delos (JOCKEY, 1998, p. 177-184) and in the Agora of Athens (STEWART, 2012, p. 267-342) and date from the late 2nd century BC or in the early 1st century BC³⁰ were found at the excavation of Tenea in 2019. A fragment preserves a female right shoulder crossed by a strap, which probably implies the original presence of a quiver in the back of the statue: the right arm was raised, probably to take an arrow from the quiver (fig. 14, no. 5). Perhaps the statue is Artemis: the goddess might have been represented according to the Dresden (fig. 16) or Versailles or Malta types of this goddess, which are characterized by the action above of the right arm of the goddess.³¹ Another possibility is that it represents a fragment of a smaller Sciarra (fig. 17) or Sosikles copy of the Amazon.³² Another marble statue is female, what survives is the lower belly, bottom, pubes and thighs (fig. 14, no. 1). This section makes it clear that the statue was once a copy of the Cnidian Aphrodite (fig. 18), which was similar to the many marble statues of the late Hellenistic goddess in this style, which have been found in many places in the Aegean world (CORSO, 2015, p. 72-81).

Finally, a female torso of a headless marble statue was also found: the upper parts of the arms survive: the left arm was lowered, while the right arm was raised (fig. 14, no. 3). Thus, the statue was a miniature copy of the cult statue of Aphrodite made by Hermogenes of Cythera for the temple of Aphrodite in the Agora of Corinth. This goddess had her left arm lowered to hold the mirror, while her right arm was raised to wreath herself (fig. 19) (CORSO, 2015, p. 80-89).

These statuettes reveal the existence of copies of masterpieces by renowned important masters in Hellenistic Tenea from middle to end.

Moreover, reliefs were previously found in the area of ancient Tenea. Three of them probably concern the same monument, an altar from the Augustan period, and in particular the external *sekos* of this altar. Unfortunately, only one of these three reliefs is still extant.

30 These small sculptures are not fully polished but the natural brilliance of marble surfaces is preserved in some parts. There is not a clear distinction between the small bases and the marble statuettes on them.

31 About these types of Artemis, see CORSO, 2014, p. 121-123.

32 About these types of Amazons, see BOL, 1998. Another possibility is that this fragment represents a right foot. In that case, the thin strip would be that of the ground on which the foot is standing.

One panel, totally preserved, is now kept at the Archaeological Museum of Corinth (fig. 20). It has a frame in the shape of a swastika maeander, which defines the central rectangle in relief from the left, right and above. The frame is slightly tapered from below to top. This swastika maeander is similar to the analogous pattern on the *Ara Pacis* (CONLIN, 1977, fig. 157). On the right side of the display panel, there is a semi-pillar which is topped by a Corinthian capital with the three rows of canon leaves and the high leaves at the corners. This type of capital is typical of the standard Corinthian capital pillars in the Augustan period (SAURON, 1993, p. 75-97).

In the center of the panel, the god Hermes is represented in relief. He is depicted in profile as he moves towards the right of the viewer. The remote model of his head is the Andros type of Hermes, which is attributed to the Praxitean environment around 340-330 BC (KAROZOU, 1969, p. 143-157). The general scheme of the figure is taken from the Cambridge-Vatican type Hermes, known from the reliefs of these museums and dated from the end of the Hellenistic times (SEEBERT, 1990, p. 320, nos. 377-378 a-b). The presence of the *sakkos* for coins identifies the god as Mercurius (SIMON, 1992, p. 500-501) rather of Hermes. This panel must have been located on the left side of the spectator's *sekos*, because Hermes' movement toward the right of the spectator implies that the center of the monument was in this direction.

A fragment of a panel once preserved in the local Church of *Agios Nikolaos* in Klenia, but now lost, carries the same swastika maeander as the panel with Hermes and thus probably pertained to the same monument. It depicted in the middle Dionysos as a young god without beard, standing in full perspective, wearing himation and holding a thyrsus in his left hand (KORDOSIS, 1997, p. 576, fig. 23). Clearly this Dionysos is the Hope type of the god, conceived in the Praxitean environment at the end of Classical times and known thanks to paintings and late Classical reliefs, as well as several Roman copies (CORSO, 2000, p. 26-29).

Finally, a stone relief is placed on the walls of the main church of Chiliomodi, and it is said to have come from the ancient theatre of Tenea. The panel represents a young naked Dionysus, held by a Satyr (fig. 21). This type of *symplegma* is well known from many examples from many parts of the Hellenistic world and cover a chronological period from the end of the 4th century BC until the 4th century AD (POCHMARSKI, 1990, pls. 8-15; 22; 24-25; 28-29; 34-39; 41-43; 54-59; 61-82). The Dionysos of the Argos

Archaeological Museum (SCHROEDER, 1989, 40, no. G 5, pl. 13), is also naked, with his right arm brought on top of his head and legs crossed and is dated to the end of the AD 2nd century. Probably the same date should also apply to the relief of Tenea, which for this reason may be attributed to a workshop in Argive.

This example reveals the reception in Tenea of the imperial equivalent of a visual culture based on *schemata nobilia*. These sculptures can be used as evidence for a still tentative reconstruction of the pantheon of Tenea. The sculptures probably pertaining to images of Apollo and Artemis may suggest the importance of the Apollonian cult, which is also mentioned by Strabo stating that the Apollo Teneatis cult was the most important of this city.

Representations of deities in lamps, which were found mainly in the Tenea cemeteries, probably also provide clues for the deities that may have been worshipped. An interesting set of lamps comes from Roman tombs. Among them, three stand out. The first of them was found in a child's grave (Grave 15) next to the dead child's head (fig. 22). It bears a representation of the goddess Aphrodite, and two cupids on eachside of her, and is attributed to the end of the 1st century AD. It was made by the popular craftsman Lucius, as the signature on the base reveals. The goddess is depicted naked with a robe covering her right leg and the pubic area. With her right hand she touches a mirror, which is held by a cupid. To her left a second cupid holds an object, probably a wreath. The goddess is depicted in the Emerging Aphrodite type, which represents the birth of the goddess from the sea. This is a very popular type (NAGEL, 2010, p. 241), both inside and outside Greece, which is described in ancient texts as existing in monumental paintings. The chthonic nature of Aphrodite is derived from the attribute "Aphrodite of the Dead", which is better known in the Hellenistic and Roman times, but is considered to have ancient roots. This image may be the continuation of one of nature's great deities, who had control of fertility in relation to flora and fauna, while ruling the birth and death of every living being (ΠΑΠΑΧΑΤΖΗΣ, 1996, p. 138). In Corinth, outside the old Kenchreai Gate, there was a large cemetery, with a forest, inside which there was a temple of Aphrodite with the attribute "black" due to its connection with the underworld (ΠΑΠΑΧΑΤΖΗΣ, 1996, p. 139-140).

The next lamp has a representation of Artemis Laphria, and is dated from the middle or end of the 2nd century AD (fig.23). The goddess is represented wearing a short tunic and robe. An altar is depicted behind her and she is accompanied by a dog. This lamp was also found at a burial

(Grave 2) of three children, at the height of their feet. This iconographic type is known for its depictions on the coins of Domitian, Lucius Verus, Commodus and Caracalla (ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΣ, 1999, p. 81, note 430), and its inspiration may have been a cult statue of the goddess that existed in Patras. As a “hunter”, Artemis maintained her strict character in historical times, because as “πότνια θηρών” she protected the wild fauna and did not favor its reckless extermination. Gradually, Artemis became the guardian of all the animals and even fruits useful for human consumption. At the Laphria festival in Patrai, wild and domestic animals, even fruits, were burned in a big fire. These offerings were offered to the goddess so that in the following year she would give more abundance to the items that were burned in the fire (Παπαχατζής, 1996, p. 133-134).

The third lamp bears a rare representation of the goddess Hygeia and is dated from the end of the 2nd-beginning of the 3rd century AD (fig.24). This lamp was also found at a child’s burial (grave 29). The goddess is depicted with a maneuvering snake in her right hand, which she feeds from a bottle, which she holds in her left hand. The goddess is depicted according to her statues from the classical times (LEVENTI, 2003, p. 71), such as Hygeia Hope, Hygeia Broadlands / Conservatori, as well as her original cult statue from the sanctuary of Asclepius in Epidaurus, early 4th century BC.

We can also deduce important information about the deities, which were worshiped in the city from the coins of Tenea. More specifically, three coins are known today from the Tenea mint which allude to the local cults (KORKA, LAGOS, 2018, p. 199-211; 203-204; 2019, p. 349-362). All of these belong to the Roman Imperial period and were attained during the reign of Septimius Severus (193-211 AD). Two have the same inverted type of Dionysus standing left, wearing a short chiton and holding a thyrsus with the left hand and pouring wine from a cantharus with the right. The obverse of these coins carries either the portrait of Severus or his wife, Julia Domna. Although there are no literary sources mentioning a temple or sanctuary of Dionysus in Tenea, the fact that his image appears as a type of coin in two different but contemporary local editions probably shows that this cult would have been important in the region (fig. 25, 26).

The third coin issue has as obverse type a portrait of Julia Domna and on the reverse Artemis walking on the left holding with her left hand a bow and with the right taking an arrow from her quiver suspended on her back; while a hound at her feet is ready to attack (fig. 27). During the archaeological excavations of Tenea, a ceramic lamp of the Roman period

was unearthed bearing as decoration a depiction of Artemis similar to the local coin issue. The type is reminiscent of Artemis Laphria, known mainly in Patras, Peloponnese. However, in the Tenea issue, Artemis is not static, as is the case for Laphria, but seems to be in motion. Therefore, we cannot exclude the possibility that Artemis depicted in the coin issue of Tenea is a hitherto unknown local type.

These issues of Tenea are today extremely rare with only two coins registered of the first one (Septimius Severus/Dionysus), three of the second (Julia Domna/Dionysus), and a unique coin of the third (Julia Domna/Artemis). Until recently only the coins of the second edition were known, one in the British Museum and the other two in the Athens Numismatic Museum. All coins of the first and third issues appeared in coin auctions from 2006 outside Greece. These coins have no recorded provenances and appear to have been smuggled abroad as a result of illegal antiquities trade (*Ibid*).

An interesting find from the archaeological excavation of Tenea that may be related to the worship of the god Sarapis is an iron ring³³ with a dark red precious stone (fig. 28). The ring was found in grave Gr 31 and dates between the 1st century BC to the 1st century AD. It was found in the area of the fingers of the skeleton of the main burial, which belongs to a female aged 20-30 years³⁴. The deity is depicted seated on a throne. It is a typical representation of the god Sarapis, who in his left hand holds a sceptre, while with his right he touches Cerberus, who is at his feet (STAMBAUGH, 1972, p. 14-22; TAKÁCS, 1995, p. 179-190; MARTENS, 2015, p. 53). The god is dressed in a tunic, which covers the upper part of the body, and a robe. His hairstyle seems to follow the standards of depiction of this deity (HILL, 1946, p. 60-68). Sarapis' is depicted as a bearded man with rich curly hair, while on his head he wears an unadorned basket. The basket is a common feature in Sarapi's iconography and has been linked by many researchers to fertility or chthonic characteristics (STAMBAUGH, 1972, p. 14-22. MALAISE, 2009, p. 130-136).

According to written sources, Tenea's patron was Apollo Smintheus. The transfer of his worship from Tenedos and, more generally the coasts of Asia Minor to Tenea indicates the interactions between the two regions,

33 Its maximum diameter is 3.9 cm on the inner ring and 4.5 cm on the outside, while the dimensions of the seal stone are 3.5 cm long and 2.5 cm wide.

34 A similar ring of the same construction but with a different representation has been found in the painted tomb in Cheliotomylos, dating between the 1st century BC. And 1st century AD (SLANE, , 2017, pl. 77).

which probably date back to prehistoric times. In fact, the relevant myth of the founding of Troy by Teukros and the establishment of the cult of Apollo Smintheus may indicate the Minoan origin of the god (CIVITELLO, 2005, p. 266). Since a temple dedicated to this god has not yet been excavated, the indications of his worship are indirectly derived from the surviving statues. In addition, it is interesting to note that the two kouroi mentioned above may have been offerings in an archaic temple (ΠΑΠΑΧΑΤΖΗΣ, 1996, p. 173). In general, we hope that further excavations will provide additional data for the cults and religious practices of ancient Tenea.

Captions

Fig. 1 – Tenea. Map with sites.

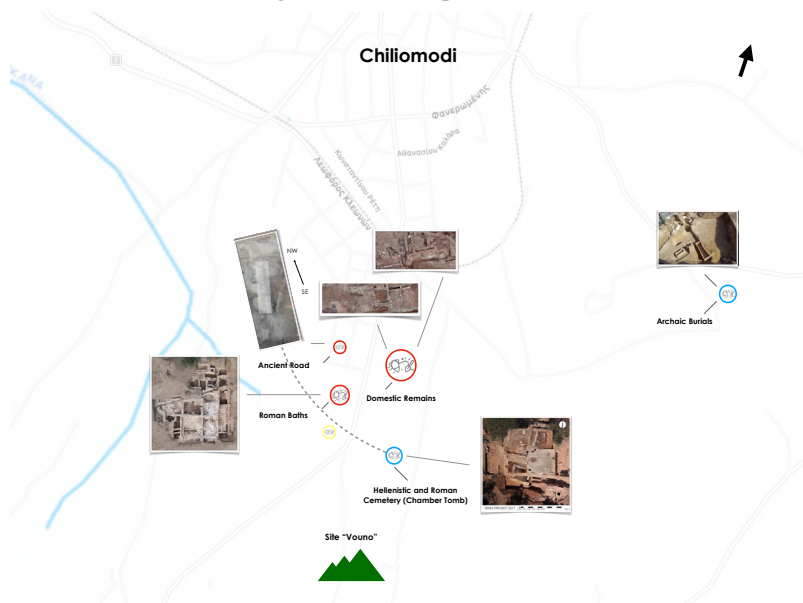


Fig. 2 – Ancient road.



Fig. 3 – Domestic remains.



Fig. 4 – Roman chamber tomb.



Fig. 5 – Roman bath complex.



Fig. 6, 7 and 8 – The double spouted askos with a rope handle.



Fig. 9, 10 and 11 – Designs of the scenes depicted on the double spouted askos.



Fig. 12 – Two Kouroi from Tenea at Corinth, Archaeological Museum.



Fig. 13 – Kouros from Tenea at Munich, Glyptothek

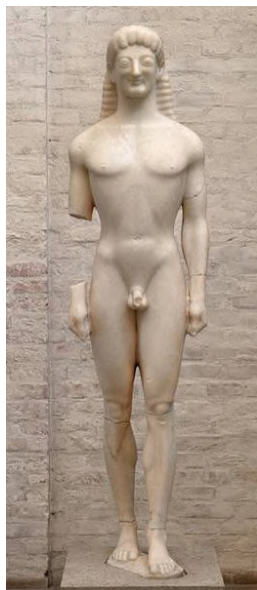




Fig. 14, no. 1 – Fragment of small statuette of Knidian Aphrodite, at Chiliomodi, Storeroom.

Fig. 14, no. 2 – Fragment of Apollo perhaps of the Omphalos type, at Chiliomodi, Storeroom.

Fig. 14, no. 3 – Fragment of Aphrodite Stephanusa, at Chiliomodi, Storeroom.

Fig. 14, no. 4 – Fragment perhaps of the Skopadic type of Meleager, at Chiliomodi, Storeroom.

Fig. 14, no. 5 – Fragment perhaps of Artemis or Amazon, at Chiliomodi, Storeroom.

Fig. 14, no. 6 – Angle of pediment, at Chiliomodi, Storeroom.

Fig. 15 – Omphalos type of Apollo, Athens, National Archaeological Museum.



Fig. 16 – Dresden Artemis, Dresden, Staatliche Museen, Skulpturensammlung.



Fig. 17 – Sciarra type of Amazon, Berlin, Altes Museum, Skulpturensammlung.



Fig. 18 – Knidian Aphrodite, Colonna copy, Rome, Vatican Museums.



Fig. 19 – Aphrodite Stephanusa, Berlin, Altes Museum, Skulpturensammlung.



Fig. 20 – Left, panel with Hermes, Corinth, Archaeological Museum.



Fig. 21 – Panel with Dionysos and Satyr walled in the main Church of Chiliomodi.



Fig. 22 – Roman lamp. Aphrodite.



Fig. 23 – Roman lamp. Artemis Laphria.



Fig. 24 – Roman lamp. Hygeia.



Fig. 25 – Coin.



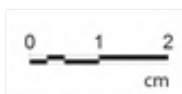
Fig. 26 – Coin.



Fig. 27 – Coin.



Fig. 28 – Iron ring. Representation of the god Sarapis.



Bibliography

Amyx, D.A. *Corinthian vase painting of the archaic period*, Berkley, University of California Press, 1988.

Boardman, J., *Πρώιμη ελληνική αγγειογραφία (Early Greek Vase Painting)*, μτφρ. Λεωνίδα Μπουρνιάς, Αθήνα, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 2001.

Civitello, M., “Si-mi-te-u/ Συμνθεύς: Una testimonianza Cretese dalla Troada?” in R. Laffineur και E. Greco (eds) *EMPORIA. Aegeans in the Central and Eastern Mediterranean*. Proceedings of the 10th International Aegean Conference, Athens, Italian School of Archaeology, 14-18 April 2004, Liège / Austin, Universite de Liège και University of Texas at Austin, (Aegaeum 25), Program in Aegean Scripts and Prehistory, 2005, 259- 268.

Corso, A., Korka, E. & Lefantzis, M. “Archaeological Discoveries from Tenea”, in *Actual Problems of Theory and History of Art, Saint Petersburg State University, Lomonosov Moscow State University, and The State Hermitage Museum 8th international academic conference in St.Petersburg*, УДК: 7.032(38); 904; 730ББК: 63.4; 85.13A43DOI: 10.18688/aa199-1-16, 2020, 172-179.

Corso, A. ‘Retrieving the Aphrodite of Hermogenes of Cythera’, *Hyperboreus* 21. 1, 2015, 80-89.

Corso, A. ‘Retrieving the Style of Cephisodotus the Younger’, *Arctos* 48, 2014, 109-136.

Corso, A. *The Art of Praxiteles II*. Rome 2007.

Corso, A. ‘Praxitelean Dionysi’, *Eulimene* 1, 2000, 25-53.

Conlin, D. A. *The Artists of the Ara Pacis*. Chapel Hill, 1977.

Δεϊλάκη, Ε., *Αρχαιολογικόν Δελτίον, Χρονικά*, 1970, 159-160.

Hill, D. K. «Material on the Cult of Sarapis.», *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, Vol. 15, No 1 (Jan.-Mar.), New Jersey: The American School of Classical Studies. 1946, 60-72.

Jockey, P. ‘Noither school nor koine’, *Regional Schools in Hellenistic Sculpture*, Oxford, 1998, 177-184.

Κακριδής, Ι.Θ., *Ελληνική Μυθολογία*, I-V, Αθήνα Εκδοτική Αθηνών, 1986.

Karouzou, S. ‘Der Hermes von Andros’, *Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Institut. Athenische Abteilung* 84, 1969, 143-157.

Kordosis, M. *Archaia kai protobyzantini Tenea*. *Dodoni* 26, 1997, 465-580.

Korka, E. & Evaggeloglou, P., «A cemetery excavation unearths Tenea's past», in *Beiträge zur archäologie Griechenlands 5, Griechische Nekropolen: Neue Forschungen und Funde*, (επιμ.) Frielinghaus, H. & Sieverling, A. & Valavanis, P., Möhnesee: Bibliopolis, 2019, 101-114.

Κόρκα, Ε., Ευαγγέλογλου, Π., Λαγός, Κ., Μπάρτζης, Δ., Μυλωνά, Β. , Παπαγεωργοπούλου, Χ. & Σύρρου, Μ. «Τενέα. Η ανασκαφή φέρνει στο φως την αρχαία πόλη». *Θέματα Αρχαιολογίας*, τ. 3(1), 2019, 6-21.

Korka, E. & Lagos, C., “Numismatic Grave Finds of the Tenea-Chiliomodi Excavation Project 2013-2017.” *The Journal of Archaeological Numismatics*, V. 9, 2019, 349-362.

Korka, E. & Agelarakis, A. «Νέα στοιχεία περί της πόρινης γραπτής σαρκοφάγου Φανερωμένης Χιλιομοδίου», in E. Zimi A., V. Karapanayotou – M. Xanthopoulou (eds.), *Το Αρχαιολογικό Έργο στην Πελοπόννησο*, (1ο ΑΕΠΕΛ), Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου Τρίπολη, 7–11 Νοεμβρίου 2012, Kalamata 2018, 549–556.

Κόρκα, Ε. & Ευαγγέλογλου, Π., «Συστηματική Ανασκαφική Έρευνα στο Χιλιομόδι Κορινθίας. Αρχαία Τενέα: Στα ίχνη της πόλης που ίδρυσε ο Αγαμέμνωνας.», ανακοίνωση στο συνέδριο με τίτλο *Το Αρχαιολογικό Έργο στην Πελοπόννησο Β Επιστημονική Συνάντηση*, Νοέμβριος 2017 (forth coming).

Korka, E. & Lagos, C., «New Evidence for the Coinage of Tenea», *Numismatica e Antichita Classiche* 47, 2018, 199-211, 203-204.

Κόρκα, Ε. «Η γραπτή πόρινη σαρκοφάγος Φανερωμένης Χιλιομοδίου Κορινθίας» in K. Kissas – W. D. Niemeier (eds.), *The Corinthia and the Northeast Peloponnese, Topography and History from Prehistoric and Classical Antiquities*, the LZ Ephorate of Prehistoric and Classical Antiquities, and the German Archaeological Institute, Athens, Held at Loutraki, March 26–29 2009, *Athenaia* 4, 2013, 305–311.

Latacz, J., *Η Τροία και ο Όμηρος, Ο δρόμος για τη λύση ενός παλιού αινίγματος* (*Troia und Homer. Der Weg zur Lösung eines alten Rätsels*), μτφρ. Κεραμέτση Ι. και Σκουρέλλος Δ., Αθήνα, Εκδόσεις Πατάκη, 2001.

Lesky, A., *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας* (*Geschichte der Griechischen literature*), μτφρ. Αγαπητού Γ. Τσοπανάκη, Θεσσαλονίκη, Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, 1990.

Leventi, I., *Hygeia in Classical Greek Art, Archaïognosia* Vol. 2. Athens, 2003.

Malaise, M. , «Le calathos de Sérapis», *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Bd. 38, Helmut Buske Verlag GmbH., 2009, 173-193.

Martens, B. A. , « Sarapis as Healer in Roman Athens: Reconsidering the Identity of Agora S1068.», in *Autopsy in Athens : Recent Archaeological Research on Athens and Attica*, (ed.) Miles, M. M., Oxford: Oxbow Books, 2015, σ. 51-65.

Nagel, A., “Encountering the World of Aphrodite on the Western Greek Mainland”, in eds. Smith, A.C. – Pickup, *Brill’s Companion to Aphrodite*, S. Leiden, Boston, 2010, 235-250.

Nilsson, M.R., *Η Μυκηναϊκή προέλευση της Ελληνικής Μυθολογίας (The mycenaean origin of Greek mythology)*, μτφρ. Ι. Μαζαράκης Αιινιάν, Αθήνα , Εκδόσεις Δωδώνη, 1992.

Pafumi S. ‘Una nuova replica da Siracusa dell’Apollo tipo Omphalos’, *BdA* 122, 2002, 55-84.

Παπαχατζής, Ν., *Η Θρησκεία στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα Εκδοτική Αθηνών , 1996.

Παπαχατζής, Δ.Ν., *Πανσανίου, Ελλάδος Περιήγησις*, II, *Κορινθιακά και Λακωνικά*, Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών, 1994.

Παπαχατζής, Δ.Ν., *Πανσανίου, Ελλάδος Περιήγησις*, III, *Μεσσηνιακά και Ηλιακά*, Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών, 1998.

Παπαχριστοδούλου, Ι., *Αρχαιολογικόν Δελτίον, Χρονικά*, 1969, 103-104.

Payne, H., *Necrocorinthia: A study of Corinthian art in the Archaic period*, Oxford, 1931.

Pemberton ,E.G., “Wine, Woman and Song : Gender roles in Corinthian Cult”, *Kernos* (2000), 85-106.

Πετρόπουλος Μ., Τα Εργαστήρια των Ρωμαϊκών Λυχνariών της Πάτρας και το Λυχνομαντείο. Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου 70, Αθήνα, 1999.

Pochmarski, E., *Dionysische Gruppen*, Vienna 1990.

Pullen D. and Tartaron T., “Where’ s the palaces? The absence of state formation in the Late Bronze Age Korinthia” in *Rethinking Mycenaean Palaces* II, 2007, 146-158.

Sauron, G., 'La promotion apollinienne de l'acanthé et la définition d'une esthétique classique à l'époque d'Auguste', *L'acanthé dans la sculpture monumentale*, Paris 1993, 75-97.

Seeberg, A., *Corinthian Komos Vases*, University of London, Institute of Classical Studies, 1971.

Segal, C. P. 2001, *Οιδίπους Τύραννος, Τραγικός ηρωισμός και τα όρια της γνώσης*, μτφρ. Ε.Δ. Μακρυγιάννη, Ι. - Θ. Α. Παπαδημητρίου, Αθήνα, Ελληνική Ανθρωπιστική Εταιρεία, 2001.

Siebert G. 'Hermes'. *LIMC* 5, 1990, 285-387.

Simon E. 'Mercurius', *LIMC* 6, 1992, 500-554.

Smith, T.J., *Komast Dancers in Ancient Greek Art*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Stambaugh, J. E., «Sarapis Under the Early Ptolemies», *Études Préliminaires Aux Religions Orientales Dans L'Empire Romain*, Leiden: Brill, 1972.

Stewart A. F., 'Hellenistic Freestanding Sculpture from the Athenian Agora, Part 1', *Hesperia* 81. 2, 2012, 267-342.

Stewart A. F. 'When is a kouros not an Apollo? The Tenea Apollo revisited', M. A. Del Chiaro (ed.), *Corinthiaca*, Columbia, 1986, 54-70.

Stuart J. and Revett N. *The Antiquities of Athens*. London 1787, vol. 2.

Takács, S. A., «Isis and Sarapis in the Roman World», *Religions in the Graeco-Roman World* 124, Leiden: Brill, 1995.

Todisco, L. *Scultura greca del IV secolo*, Milan 1993.

Ziskowski, A., "Clubfeet and Kypselids: Contextualising Corinthian padded dancers in the Archaic period", *The Annual of the British School at Athens*, Vol. 107 (2012), 211-232.

Φιλάκης, Ν., *Κρητική Μυθολογία, Ηράκλειο, Εκδόσεις Καρμάνωρ*, 1996.

RECEBIDO EM: 04/09/2020

APROVADO EM: 24/09/2020

OF HUMAN SACRIFICE AND BARBARITY: A CASE STUDY OF THE LATE ARCHAIC TUMULUS XVII AT ISTROS*

Sobre o sacrifício humano e a barbárie: Um estudo de caso do Tumulus XVII da Era Arcaica Tardia em Istros

Michael Anthony Fowler¹

ABSTRACT

This article consists of a detailed examination of one of four Late Archaic-era funerary monuments that were excavated in the mid-1950s in the Northern Necropolis of the Pontic Greek settlement of Istros. The exploration of this monument, Tumulus XVII (circa 550-525 BC), revealed several features that were immediately compared to the heroic cremation burials, as described in epic poetry (particularly the funeral of Patroklos in Homer's *Iliad*). What most attracted attention were the remains of three human victims of sacrifice. Despite the early connection drawn with Homeric epic, for the next three decades Tumulus XVII was classified as a non-Greek (Thracian) monument, principally due to the presence of human sacrifices. In other words, human sacrifice was regarded as primitive and thus foreign to the more 'advanced' Greek culture. For this reason, the evidence from Istros did not have a prominent place in studies related to Greek human sacrifice. However, the growing body of research on Greek and indigenous settlements and cemeteries on the western coast of the Black Sea, along with the more recent discovery of the remains of a bound and decapitated man next to

* I wish to thank Erica Angliker and Lorena Lopes for their invitation to contribute to this volume, as well as the anonymous reviewers for their critical comments. This article expands upon a section of my Ph.D. dissertation "Human Sacrifice in Greek Antiquity: Between Myth, Image, and Reality" (Columbia University, 2019); accordingly, I would also like to thank the members of my doctoral committee, especially Ioannis Mylonopoulos, for their guidance and feedback on my overall project. The initial stages of research and writing on the Late Archaic tumuli at Istros were completed in summer 2014 at the Institute for Classical Archaeology, University of Tübingen, where I held a Teach@Tübingen Fellowship. I am grateful to my colleagues and seminar students at the Institute for their hospitality, support, and interest in my research. Additional critical support of this research came in 2015-2016 in the form of an Alexander S. Onassis Foreigners' Fellowship and a C.V. Starr Dissertation Finishing Grant (Columbia). Any errors or shortcomings that remain are, of course, my own.

¹ Assistant Professor of Art History. East Tennessee State University. Email: fowlerma@etsu.edu.

Pyre A at Orthi Petra (circa 700 BC; Eleutherna, Crete), has occasioned the reconsideration of the original barbarian characterization of Tumulus XVII. The funerary rituals and resulting tumular monument seem to have been developed by a subset of the elite of the Greek colonial community as a means to distinguish and elevate themselves among the ever-growing population of the city. While epic may have lent general inspiration and significance to the particular rituals performed, a more immediate model for the tumular form may have been taken from the 'heroon' (late 7th cent. BC) in the necropolis of the nearby Greek settlement of Orgame. Although the precise circumstances surrounding the funerary human sacrifices escape us, this short-lived ritual phenomenon seems rather to have been introduced to the region by Greek settlers.

Keywords: Human sacrifice, archaeology of ritual, Archaic Greece, Thrace, Black Sea, cultural interaction.

RESUMO

Este artigo consiste em um exame detalhado de um dos quatro monumentos tumulares da Era Arcaica Tardia que foram escavados em meados da década de 1950 na necrópole do norte do assentamento grego de Istros. A investigação desse monumento, Tumulus XVII (circa 550-525 a.C.), revelou várias características que foram imediatamente comparadas às sepulturas de cremação heróicas, conforme descrito na poesia épica (particularmente no funeral de Pátroclo na *Iliada* de Homero). O que mais chamou atenção foram os restos mortais de três vítimas humanas de sacrifício. Apesar da conexão inicial com a epopéia homérica, nas três décadas seguintes, o Tumulus XVII foi classificado como um monumento não grego (trácio), principalmente devido à presença de sacrifícios humanos. Ou seja, o sacrifício humano era considerado muito primitivo e, portanto, estranho à cultura grega mais "avançada". Por essa razão, a evidência de Istros não teve um lugar proeminente nos estudos relacionados ao sacrifício humano grego. No entanto, o crescente *corpus* de pesquisas sobre assentamentos e cemitérios gregos e indígenas no oeste do Mar Negro, junto com a descoberta mais recente de um homem amarrado e decapitado, ritualmente, ao lado da Pira A em Orthi Petra (cerca de 700 a.C., em Eleutherna, Creta), ocasionou a reconsideração da caracterização bárbara original de Tumulus XVII. Os rituais funerários e o monumento tumular resultante parecem ter sido desenvolvidos por um subconjunto da elite da comunidade colonial grega como um meio de se distinguir e se elevar em relação à população cada vez maior da cidade. Enquanto a epopéia pode ter emprestado inspiração e significado aos rituais específicos realizados, um modelo mais imediato para a forma tumular pode ter sido retirado do "heroon" (ao final do século 7 a.C.) na necrópole do assentamento grego próximo de Orgame. Embora as circunstâncias precisas em torno dos sacrifícios humanos funerários nos escapem, esse fenômeno ritual de curta duração parece ter sido introduzido na região pelos colonos gregos.

Palavras-chave: Sacrifício humano; Arqueologia do ritual; Grécia Arcaica; Trácia; Mar Negro; Interação cultural.

Introduction

By the Archaic period, traditional epic tales were collectively elaborated in poetic forms and diffused across time and space through vocal performance. Despite the social and political transformations that occurred in communities across the Archaic Greek world, elites continued to compete for power and pre-eminence within their localities and regions. While epic tales began to take shape in the Early Iron Age and thus probably reflect, to a great degree, the contemporary culture and the ethos of the aristocracy, in the Archaic era, epic acquired even more significance as a potential source of inspiration for elites seeking to elevate their status by adapting and adopting behaviors of the generation of heroes and/or by directly appropriating aspects of their storied pasts.

Funerary human sacrifice is one of the most intense and extraordinary ritual behaviors that are attested in extant Greek myth and epic (cf. the 12 Trojan youths slaughtered at the pyre of Patroklos in Homer's *Iliad*; or the Trojan princess Polyxena sacrificed at the tomb of Achilles in the *Iliou Persis* of the Epic Cycle, according to the prose plot synopsis relayed in Proklos' *Chrestomathy*).² That said, historical instances of such sacrifices have been proposed, based on archaeological remains, at Geometric- and Archaic-era sites in Greece.³ In this contribution, I focus on an archaeologically documented case from the periphery of the Greek world: Tumulus XVII in the Northern Necropolis of the Milesian Pontic colony of Istros, where the evident practice human sacrifice is just one of several material features that

2 Hom. *Il.* 23.175-176, 181-182: δώδεκα δὲ Τρώων μεγαθύμων υἱέας ἐσθλοῦς χαλκῷ δηϊόων... δώδεκα μὲν Τρώων μεγαθύμων υἱέας ἐσθλοῦς τοὺς ἅμα σοὶ πάντας πῦρ ἐσθίει (And twelve valiant sons of the great-souled Trojans slew he with the bronze... Twelve valiant sons of the great-souled Trojans, lo all these together with the flame devoureth; trans. MURRAY, 1925 [1976], pp. 507-509). Proklos *Chrest.* 2 (wherein the lost poem is attributed to a certain Arktinos of Miletos): ἔπειτα ἐμπρήσαντες τὴν πόλιν Πολυξένην σφαγιάζουσιν ἐπὶ τὸν τοῦ Ἀχιλλέως τάφον ("Then they set fire to the city, and slaughter Polyxena at Achilles' tomb"; trans. WEST, 2003, p. 147). Dissimilar to the slaughtering of the Trojan youths, the sacrifice of Polyxena is represented on multiple Archaic-era works of art, principally vases, dating as far back as the 7th century, providing precious, early visual testimony of this mythic episode in default of an intact textual record of the abovementioned poetic version. For a succinct presentation of the iconographic evidence see MYLONOPOULOS, 2013.

3 Most notably and unambiguously, the beheaded and dismembered adult man found at the corner of Pyre A in the Orthi Petra cemetery at Eleutherna (Crete; circa 700 BC). For the principal publication of this find see STAMPOLIDIS, 1996. The earliest (Middle Protogeometric), though far less certain, instance of funerary human sacrifice in post-Mycenaean Greece has been argued in the case of the young woman inhumed within the Toumba building at Lefkandi, for which see POPHAM; CALLIGAS; SACKETT, 1993.

scholars have compared to epic funerals.⁴ Pointing to opinions preserved in literary sources from the Classical period and beyond, however, several scholars have held the view that human sacrifice was repugnant to the Greeks, who saw it as a perversion or inversion of sacrificial norms and, by extension, a barbaric act.⁵ The present case study of Tumulus XVII in Istros and the history of the scholarship relevant to it will show why maintaining too firmly a literary understanding of ancient Greek culture can cause scholars to miss or misunderstand unusual or supposedly ‘foreign’ phenomena in the archaeological record. Indeed, at Istros, this is exactly what happened when it was discovered that multiple tumuli contained skeletal remains interpreted as those of sacrificial victims. Invoking the barbarity of human sacrifice as an interpretative *a priori*, the tombs were immediately categorized as belonging to non-Greeks. The upcoming examination of the entire assemblage of one of these tombs, Tumulus XVII, coupled with the evidence from the more recent discovery at the Orthi Petra cemetery of Eleutherna (Crete), indicates that such an *a-priori* judgment is problematic.⁶ Irrespective of how our

4 In the realm of Greek myth, human sacrifice is famously associated with the Black Sea, and particularly the area in and around the Crimean Peninsula. As told in Euripides’ tragedy *Iphigeneia in Tauris*, it is here that Iphigeneia – delivered by divine intervention from her own sacrificial death at Aulis – was installed, among barbarians, as priestess of the Taurian Artemis, whose cult required the sacrifice of foreigner arrivals to the land. For an illuminating discussion of the cult of Parthenos/Artemis in the Crimea and its broader significance, see now BRAUND, 2018, esp. pp. 15-60; add USTINOVA, 1999, pp. 98-99.

5 Among modern scholars, the most prominent proponent of this view is Pierre Bonnechere. See, for example, BONNECHERE, 2009. Following religious studies scholarship, HUGHES, 1991, pp. 1-12, outlines a terminological distinction between human sacrifice and ritual killing; accordingly, he tends to regard the slaughtering of human beings in funerary contexts as instances of the more general category of “ritual killing,” since they lack the superhuman addressee (and cult thereof) required of “sacrifice” *stricto sensu*. Although I recognize the utility of this distinction, in this paper I shall speak of what HUGHES, 1991, *passim*, calls “funerary ritual killing” as “human sacrifice.” What is meant by this term is sacrifices of the *sphagion* type, which consisted of lethal bloodshed performed on an occasional basis, without the requisite involvement of a priest, an altar, or preliminary rites, and not necessarily with an explicit superhuman recipient.

6 Due to its more recent discovery, the human sacrificial evidence from Orthi Petra was not available for consideration by HUGHES, 1991, pp. 13-48 and BONNECHERE, 1993. That said, BONNECHERE, 2009, p. 190 n. 3, subsequently judged the evidence to be a case of ritual killing but not sacrifice. His stated reason concerned not the ontological status of the recipient, but rather the manner in which the dead was dispatched (*i.e.* decapitation rather than throat-slitting). Yet, there is some iconographic and literary evidence, even if sparse and chronologically scattered, that suggests that sacrificial killings might occasionally entail the victim’s beheading. For example, on a well-known Lucanian kalys krater in Paris (400-375 BC; Cabinet des Médailles 422), the *sphagion*-type sacrifice that Odysseus performs for Teiresias in the *Nekyia* (cf. Hom. *Od.* 11.35) is represented as the decapitation of at least one of two animal victims: the ram. Cf. EKROTH, 2002, esp. pp. 174-175, with fig. 6, and 274-275 (with references). See also a red-figure stamnos now in Basel (Antikensammlung und Sammlung Ludwig BS477; circa 480 BC), on which a ram with an almost completely severed head appears beneath the dueling figures of Achilles and Hektor.

ancient Greek literary sources may have characterized their own culture, archaeological excavations (particularly those conducted since the mid-20th century) have identified a small set of temporally and geographically disparate contexts with material evidence tenably interpreted as the remains of rituals involving human sacrifice; therefore, human sacrifices seem to have been rare but nevertheless a historical reality, and were performed under special or extraordinary circumstances until at least the Late Archaic period.

Scholars generally agree that the evidence for human sacrifice is strong in a group of elite funerary monuments in the Northern Necropolis of Istros: Late Archaic tumuli XVII, XIX, and XII. However, in these cases, the tombs had been attributed, until the early 1990s, to non-Greek peoples. As a result, the site was omitted from Dennis Hughes' well-known study *Human Sacrifice in Ancient Greece* – although he was certainly aware of it and judged the evidence and the excavator's interpretation to be convincing (HUGHES, 1991, pp. 68-69). Likewise, in his study of Late Geometric Pyre A at Orthi Petra (Eleutherna), Nicholas Chr. Stampolidis briefly notes the site as an interesting parallel to human sacrifice in a funerary context, but it is not clear whether Stampolidis regards the burials as 'Greek' (STAMPOLIDIS, 1996, p. 170).⁷ The brevity of the discussion and his references to the earlier reports on the excavations, in which the barbarian classification was advanced, would suggest that he did not.⁸

The merits of the material evidence have never been met with any serious doubts since the tumuli's discovery. Yet, unlike the many alleged cases of Greek human sacrifice that have been scrutinized and questioned by scholars, especially Hughes and Pierre Bonnechere, here the principal issue concerns the omission of the tumuli of Istros from previous discussions on the archaeology of sacrificial killing in *Greek antiquity*. Scholarly research into the funerary customs of Greek colonists and native populations in the Black Sea has progressed considerably in the six decades since the Archaic-era tumuli in Istros were first excavated, seeing the introduction of alternative interpretations of older finds in light of new discoveries and theoretical

7 Stampolidis accepts the excavator's identification of the victims as slaves.

8 He cites ALEXANDRESCU; EFTIMIE, 1959; and ALEXANDRESCU, 1965a. ALEXANDRESCU, 1994 perhaps appeared too late for consultation; in it, the author revisits the evidence over three decades later and reverses his position, arguing that the burials belonged to Greeks. As Stampolidis did in the case of Pyre A, Alexandrescu interprets the evidence with reference to the funeral of Patroklos and argues that the corresponding elements in the text and archaeology suggest a deliberate imitation of epic behavior.

models. Through this process, a great deal of research has been conducted regarding the identity of the entombed individuals. Although for decades researchers regarded the Istrian tumuli as non-Greek constructions, a new wave of scholarship, initiated by the excavator's own interpretative volte-face, has demonstrated that these burials should be resituated within a Greek or colonial hybrid cultural ambit.

Excavation of the Late Archaic Tumuli in the Northern Necropolis

In 1955, a Romanian team of archaeologists led by Petre Alexandrescu embarked on a seven-year campaign of excavations in the vast tumular necropolis to the west and north of Istros, a Milesian colony on the western coast of the Black Sea, in the region of Dobrudja. These activities resulted in the exploration of some 40 tumuli, of which 34 were subsequently published in 1966 in the second volume of the *Histria* series (cf. ALEXANDRESCU, 1966, esp. pp. 163-183 with French summary on pp. 409-422) (**Fig. 1**).⁹ The oldest of these tumuli, unearthed between 1957 and 1959, date to the latter half of the sixth century BC and were concentrated in the southeastern region of the Northern Necropolis, in what is now a marshy peninsula surrounded to the west by Lake Istria and to the east by Lake Sinoe. These tumuli, numbered XII, XVII, XIX, and XX, were special not only because of their relative antiquity, but also because of the unusual finds concealed within them: the unburnt skeletal remains of horses and, in three of these tombs, of humans, who seem to have been slaughtered or deposited *en masse* at the grave as an offering to the deceased (ALEXANDRESCU;

⁹ The following discussion of the finds is drawn largely from the report cited above. The four Archaic-era tumuli were preliminarily published in ALEXANDRESCU; EFTIMIE, 1959; and in the annual reports on the excavation: ALEXANDRESCU, 1959, pp. 289-299; ALEXANDRESCU, 1961, pp. 261-264; and ALEXANDRESCU; VÎLCEANU, 1962, pp. 417-418.

EFTIMIE, 1959, p. 146).¹⁰ The tombs containing the skeletons of human victims all belong to Alexandrescu's JAa I (Tumuli XIX, XII) and JAa II (Tumulus XVII) classifications. Both types consist of primary cremations carried out directly on a prepared surface with an earthen tumulus piled on the remains of the pyre; the latter type also includes a circular combustion pit.¹¹ These types of tombs constitute the oldest in his typological series and are confined chronologically to the second half of the sixth century (ALEXANDRESCU, 1965b, p. 174).

Fig. 1 – Chronological site plan of the tumular necropolis at Istros, showing the vicinity of Late Archaic Tumuli XVII, XIX, and XII (550-490 BC); accompanied by a satellite image of its northern section.



Credit: ALEXANDRESCU 1966, p. 138 fig. 11, with dashed box added by author (left); Google Earth (right).

¹⁰ In the final report, ALEXANDRESCU, 1966, p. 149, the excavator associates the unpublished tomb XLII with the above tombs from the perspective of ritual. The only find from the excavation of this tomb that was discussed is a cup imitating the Class of Agora P 10359, which would seem to date the burial generally to the first quarter of the 5th century BC, i.e. the youngest in the proposed group of tombs. Cf. ALEXANDRESCU, 1978b, pp. 118-119 (cat. no. 772), with fig. 32.

¹¹ On the typology of Istrian cremation burials, see esp. ALEXANDRESCU, 1965b; also, ALEXANDRESCU, 1966, pp. 247-267 and 416 (French); ALEXANDRESCU, 1971. In his typology, Alexandrescu does not distinguish between mantles that enclose the peripheral ditch (as in XVII) and platform and those that do not (ex. XIX).

The date of the colony's foundation has been assigned approximately to the third quarter of the seventh century BC, which places it among the most ancient Greek settlements in the Black Sea area. Istros does not appear to have been established in an area previously inhabited by local populations; native settlements were situated further inland (AVRAM, 2006, pp. 59-62).¹² While no tombs dating from first Archaic decades of the settlement have yet been identified in the necropolis, hundreds – and by some counts thousands – of tumuli remain unexplored and others are thought to have been submerged or eroded by marine incursions and shifting coastlines (ALEXANDRESCU, 1978a; ALEXANDRESCU, 1966, pp. 137-140).¹³ Although comparatively few in number, the excavated tumuli suggest that, during the nearly eight centuries of the cemetery's use, cremation remained the predominant burial method (ALEXANDRESCU, 1965b, pp. 163-164). According to Alexandrescu, it is only in the fifth century that tombs with “a purely Greek character” appear, with the JAaV type tumulus, which contained a primary cremation constructed entirely inside an oval pit with the incinerated remains left *in situ* (5th cent. BC – 2nd cent. CE) (*ibid.*, p. 183). However, as we will see in the discussion that follows, one should question the non-Greek characterization of the earliest tombs – which was predicated on a scarcity of documented Greek parallels and several non-Greek analogues that differ, however, in significant ritual elements (such as the placement of burnt bones in a receptacle) or are much more recent (*ibid.*, pp. 174-180). Moreover, it seems rather unlikely that the Istrians would only later abruptly begin to bury their dead in an area that had been used by indigenous people and was only a short distance from the city center. We will return to this problem after considering the evidence from the Archaic tombs themselves.

Among the Archaic burial mounds, Tumulus XIX provides the best-preserved evidence for their construction and the rites practiced during the funeral (ALEXANDRESCU, 1994, p. 16). The burials were primary cremations, that is, the mounds were raised on the exact spot of the funerary pyre. In their core were the carbonized remains of these pyres, erected on a

12 See also AVRAM, 2003 for a detailed discussion of the city's history, organization, and institutions.

13 ALEXANDRESCU, 1963, p. 258 n. 2 believes that such tumuli exist and that they just have not yet been excavated or were submerged with the shifting of the coastline. Excavation in the Northern Necropolis was resumed in the summer of 2015 under the direction of Mircea Angelescu in the area locally known as Movilele Dese, during which a Roman imperial-era tumulus (no. N-1-413; 2nd-3rd cent. AD) was excavated; due to lack of funding, however, the project was suspended (M. Angelescu, personal comm. 17 January 2016).

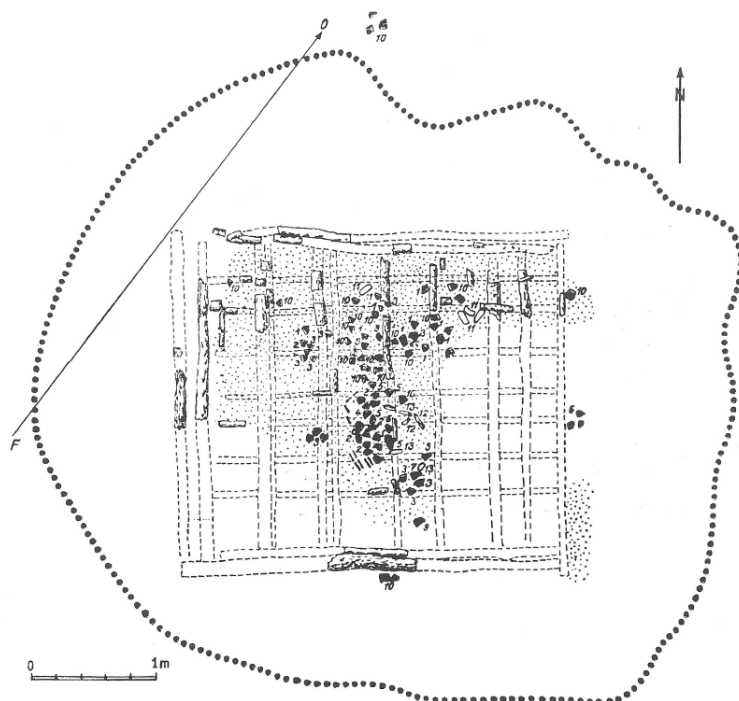
flat earthen platform laid over the virgin soil (composed of loess or sand) and whose centers were reddened and hardened by intense exposure to fire.¹⁴ Based on the remains – organic and artifactual – it was determined that the deceased were placed north-south on a rectangular pyre constructed from rows of wooden planks with parallel spacing, stacked in perpendicularly alternating levels to form a grid (**Fig. 2**). The corpse was surrounded by offerings. During the cremation ceremony, it also appears also that ceramic objects were cast on the pyre, among them vases used for drinking. This suggests that the ritual included some form of drinking activity: group drinking (wine?), libations, or both. After the pyre burned, the burnt remains were either left untouched or carefully amassed at the center of the pyre (ALEXANDRESCU, 1994, pp. 19-20). This stage could also involve the presentation of another round of offerings (ritually broken?) (ALEXANDRESCU, 1965b, pp. 165-166).¹⁵ The area of the cremation was then concealed underneath a mantle of earth, often consisting of two layers of soil. In addition to the elevated platform, on which the above activities transpired, the space of the tomb was inscribed within a trench of a consistently circular shape but with varying dimensions (width: 0.70-1.70 m; depth: around one-half meter).¹⁶ The trench could be hidden under the layers of the tumulus, although this was not always done. It is in these trenches and along the inner perimeter of the cremation platforms that unburned skeletal remains of the human and equine victims were found.

14 Based on the well-preserved remains of the pyre from Tumulus XIX, the pyres were nearly square (3.0 x 2.6 m) and composed of regularly spaced timbers running parallel to one another and alternating directions at each level to form a grid, analogous to what Stampolidis observed at Pyres A and B in the Orthi Petra cemetery of Eleutherna. For the structure of the Orthi Petra pyres cf. STAMPOLIDIS, 1996, p. 29.

15 That there were two separate rounds of offerings made to the dead (first during the cremation, and second before the erection of the tumulus) can be discerned on the presence or lack of traces of burning on their surfaces. Only the unburnt offerings located in the area of the pyre itself can be securely associated with this second stage. Others could have been deposited at any point in the cremation and burial ritual.

16 If part of the earth removed in cutting these trenches was used to create the central podium, as ALEXANDRESCU; EFTIMIE, 1959, p. 145, propose as a possibility, this would suggest that the entire plan of the tomb was realized at once.

Fig. 2 – Drawing of the *in-situ* remains of the funerary pyre erected on the cremation platform of Tumulus XIX.



Credit: ALEXANDRESCU 1966, p. 152 fig. 18

Tumulus XVII

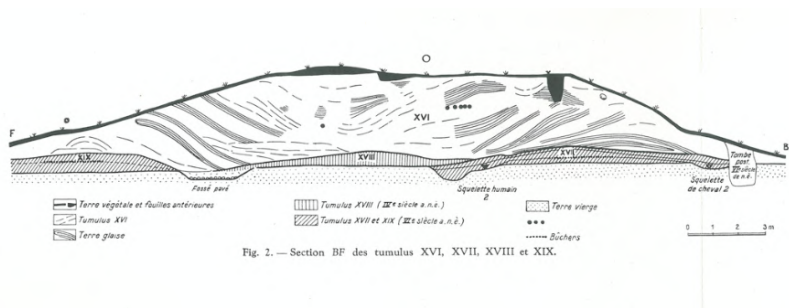
The clearest and most impressive case of human sacrifice performed in the context of the cremation burial is offered by Tumulus XVII (550-525 BC; diameter: 11.0 m; height: 1.50 m; **Figs. 3-5**) (ALEXANDRESCU, 1966,

pp. 146-150; ALEXANDRESCU; EFTIMIE, 1959, pp. 144-149). Here, the unburned bones of three humans and four horses were found dispersed around the inner edge of the cremation platform and inside the peripheral trench. The humans generally occupied the western half of the tumulus and the horses the eastern half.¹⁷ The mantle of the tumulus consisted of two separate layers of brown earth, which hid a circular cremation platform (height: 25-30cm), with much of its surface area (circa 28 m²) intensely hardened by fire (ALEXANDRESCU, 1966, pp. 146-147; ALEXANDRESCU; EFTIMIE, 1959, p. 145). A shallow pit was dug in its center. In and above the pit, as well as just outside its southwestern edge, the incinerated remains from the pyre were collected: small pieces of calcined human bone, charcoal, and the burnt fragment of an unguent container (*lydion*; XVII/1). These materials are another attestation of the intensity of the fire. Several unburned fragments belonging to additional artifacts were found scattered over the surface of the cremation platform, most of them within the area of fire-hardened earth, and with a marked concentration to the immediate east and northeast of the central pit: an Attic black-figure band cup with a frieze of bulls and lions (XVII/2); a Late Corinthian skyphos decorated along its base with a wolf-tooth pattern (XVII/3); an 'Ionian' oinochoe of quotidian use (XVII/4); a hand-made pot decorated with an alveolar cordon (XVII/5), an amphora (XVII/6); and an alabastron made of alabaster (XVII/7) (ALEXANDRESCU, 1966, p. 149; ALEXANDRESCU; EFTIMIE, 1959, p. 146).¹⁸ Although sherds belonging to each of these objects were retrieved from within the zone of baked earth, the absence of carbonization on their surfaces indicates that they were deposited after the flames of the pyre had died down or were extinguished; thus, they are interpreted as additional offerings to the deceased or as objects deposited after use in a post-cremation rite.

17 With the exception of the skeletons of human 3 and horse 4, which were found close together in the south section of the trench: the human was positioned more to the east than the horse.

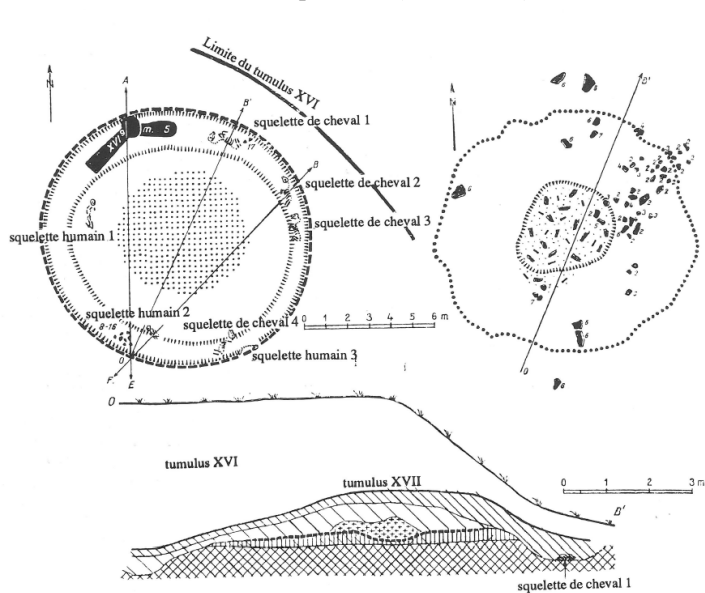
18 The alabastron is not mentioned in the preliminary report.

Fig. 3 – Stratigraphic section drawing showing the relative positions of Tumuli XVI, XVII, XVIII, and XIX.



Credit: ALEXANDRESCU; EFTIMIE 1959, fig. 2.

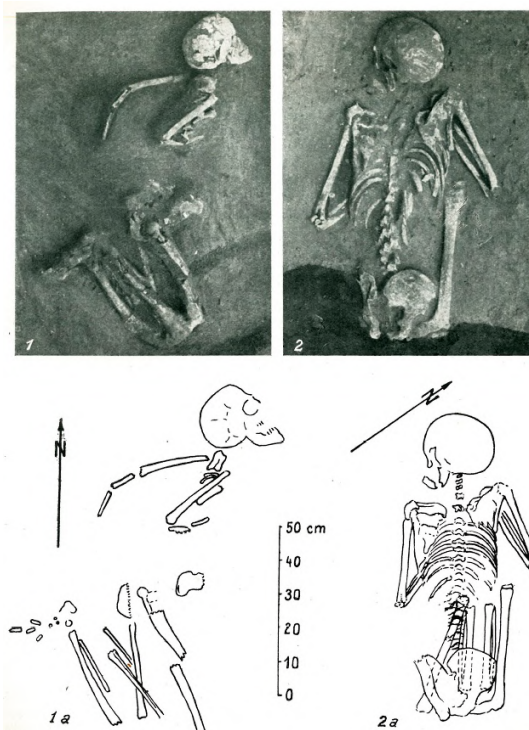
Fig. 4 – Plan and stratigraphic section drawing of Tumulus XVII and its cremation platform (550-525 BC).



Credit: ALEXANDRESCU 1966, p. 143 fig. 14.

Two of the human skeletons were also found on top of the cremation platform, though along its margin – viz. outside the circular area of fire-hardened earth. That each of these human beings was violently dispatched is best illustrated by the posture of skeleton 1 (**Fig. 5**). This skeleton was found on the west-northwest edge of the platform, lying on the left side and facing the direction of the pyre, with the head pulled back to expose the neck, the arms drawn behind the back in position that indicates binding, and the lower legs bent at an extreme angle behind the thighs, bringing the feet close to the pelvis (ALEXANDRESCU, 1994, p. 23; ALEXANDRESCU, 1966, pp. 147-148; ALEXANDRESCU; EFTIMIE, 1959, p. 148). The skeleton of the second individual was deposited in a different, but equally abnormal position, which also suggests binding and forced execution. It was found at the south-southwest end of the platform, facing away from the pyre. The individual's skeleton was lying face down in a compacted position, with the arms together and pressed tightly against the chest and the knees drawn into the ribs and the lower legs bent underneath toward the pelvis (ALEXANDRESCU, 1966, p. 148; ALEXANDRESCU; EFTIMIE, 1959, p. 148). The victim therefore appears to have had their arms fettered in front of the body and was forced to kneel before being murdered. After the act was committed, the victim fell forward or was pushed in that direction. In both instances the legs of the first and second individual could also have been bound (ALEXANDRESCU, 1994, p. 23). The hypothesis of the excavator is that the individuals were naked at the time of their death, as no sartorial accessories (*e.g.* fibulae) were uncovered. While we cannot rule out this possibility, it should be noted that the area of the funeral pyre also did not produce any such objects – even though we can reasonably assume, based on the contemporary iconographic repertoire, that the honored dead would have been clothed and/or shrouded.

Fig. 5 – Excavation photographs and scaled drawing of the *in-situ* positions of human Skeletons 1 and 2, discovered respectively along the WNW and the SSW edge of the cremation platform.



Credit: ALEXANDRESCU; EFTIMIE 1959, fig. 6.

The temporal relationship between these killings and the cremation of the deceased on the pyre cannot be precisely determined. No portion of the victims' skeletal remains were burned – unlike the case of the ritually decapitated man discovered at the northwest margin of Pyre A at Orthi Petra, whose first thoracic vertebra was exposed after the act of beheading and subsequently charred by the fire of the pyre. In the case of the victim at Pyre A, the burning of the exposed *interior* surface of the vertebra demonstrates with uncommon certainty that the killing was performed before the pyre was lit (STAMPOLIDIS, 1996, pp. 32-34,

85-87). The timing of the Istrian victims' deaths may have been similar; however, the placement of their corpses outside the zone affected by the flames of the pyre leaves us without clear chronological evidence. The victims could also have been killed in the process of the cremation or after the pyre had died down or been extinguished. The only certain thing is that the victims' corpses were positioned on the platform before it was sealed within the earthen layers of the tumulus. After this point, they remained undisturbed until their excavation. Before proceeding with our analysis, it is worth noting that the extreme curvature of the spine of the male victim slaughtered next to Pyre A at Orthi Petra suggests that the individual had his arms and legs bound behind his back in a manner similar to skeleton 1 in Tumulus XVII. That said, the skeletal remains of the victim at Pyre A bespeak the performance of a different series of violent actions, including decapitation and, as it seems, bodily mutilation (*ibid.*, p. 77 [McGeorge]). From the extremity of this violence we may infer a negative emotional background and one of a decidedly greater intensity than at Istros.

The cremation platform was surrounded by a circular ditch, which was carved into the virgin loess. The remains of the third human being (skeleton 3) and the four horses were situated inside this ditch. Skeleton 3 was positioned in its southeast sector, along the outer scarp. Although the skeleton's bones are poorly preserved, its posture is akin to that of skeleton 1 (ALEXANDRESCU, 1994, p. 21; ALEXANDRESCU; EFTIMIE, 1959, p. 148).¹⁹ Therefore, this individual also seems to have been bound and slaughtered. Three of the horse skeletons were uncovered intact in the northeast quarter of the trench. The skeleton of horse 1 was, unlike the others, turned away from the center of the tumulus. Deposited near the bones of the hind legs was a fragmented hand-made vase (a jar?; XVII/17) (ALEXANDRESCU, 1994, p. 23).²⁰ The fourth horse, located close by human skeleton 3, was in a poor state of preservation; it appears to have been butchered.

None of the horses were found with riding or driving equipment. Only one other area of the ditch, the southwest quarter, yielded a cluster of nine fragmented and incomplete vessels associated with perfume and the preparation and consumption of food and drink: *drinking* – an

¹⁹ Based on the plan of the tumulus (cf. Fig. 4), the individual faced away from the pyre; cf. ALEXANDRESCU, 1966, p. 147 fig. 15.

²⁰ In the excavation report, ALEXANDRESCU, 1966, p. 146, incorrectly lists the find spot as “underneath the skeleton of horse 2” (and which contradicts the plan given in the same report at p. 147 fig. 15).

undecorated Attic black-figure lip cup (XVII/8); a Fikellura-style amphora (XVII/9); a locally-made trefoil oinochoe (XVII/11); a 'miniature' black-figure krater (XVII/13); and two amphorae (XVII/14-15); *cooking and dining* – a kitchen pot (chytra; XVII/12); and a locally made lekanis with vertical handles (XVII/10); *unguents* – a second alabaster alabastron (XVII/16) (ALEXANDRESCU, 1966, pp. 149-150 with pls. 69 and 85; ALEXANDRESCU; EFTIMIE, 1959, p. 148).²¹ These objects were deposited, to judge by the plan of the tumulus, approximately one meter to the east of human skeleton 2. While the tumular mantle also covers the area of the ditch, its two layers are not evenly spread over the entire surface of the tomb. According to the stratigraphy of profile O-B', the lower layer of the mantle does not extend to the region of the trench where the horse skeleton 1 was deposited; instead, this area is covered only by the upper layer. The lower layer, however, does appear to cover the part of the ditch where the assemblage of broken vessels was brought to light.²²

The diagnostic ceramics recovered from the circular trench and the cremation platform are contemporary and include some objects of the same type, notably the Little-Master cups and the alabastra. Furthermore, the stratigraphic profiles cut through the tumulus indicate that the pyre and the trench were generally covered with the same layers of soil, which are internally consistent throughout (ALEXANDRESCU; EFTIMIE, 1959, pp. 148-149). These two facts suggest that the human beings and horses were killed and deposited in the context of the funerary ritual, at some point between the construction of the cremation platform and the raising of the mound. In the Roman Imperial Period, the tumulus would be included inside an even larger tumulus (the so-called 'Belvedere tumulus'; a cenotaph), into which numerous graves would be cut in the sixth century AD. One of them, the catacomb-like inhumation grave XVI⁹ (late 6th cent.), was sunk into the part of the Belvedere tumulus overlying the north-northwest section of the peripheral ditch of tumulus XVII.²³ Its considerable depth, 4.70 m, resulted

21 Cf. ALEXANDRESCU, 1978b, p. 53 (cat. no. 158 = XVII/9); p. 108 (cat. 701 = XVII/10), with fig. 25; p. 100 (cat. no. 649 = XVII/11); and p. 124 (cat. no. 819 = XVII/12), with pl. 71.

22 One other profile cut through the tumulus (F-B), which happened to cross over human skeleton 2 and horse skeleton 2, provided further evidence that these depositions belong to the same chronological frame as the cremation. Cf. ALEXANDRESCU; EFTIMIE, 1959, pp. 148-149, with figs. 2-3 and 5.

23 Another sixth-century grave (XVI⁸) was dug in proximity to Tumulus XVII, though just outside the northeast limits of the peripheral ditch. For both graves, see ALEXANDRESCU, 1966, pp. 227-228, with p. 147 fig. 15 and p. 205 fig. 45; ALEXANDRESCU, 1961, p. 258, with fig. 24-25 and p. 261 pl. 8.

in the disturbance of the fill layers in this portion of the ditch. Just to the east of this grave, also inside the peripheral ditch, was another burial shaft (M5). But, unlike the previous tomb, M5 lay beneath the layers belonging to the Belvedere Tumulus; its shaft is carved into the fill of Tumulus XVII. M5 was a 'flat' inhumation grave containing several artifacts, which assign it to the mid-fourth century BC (ALEXANDRESCU, 1966, p. 231).²⁴ Fortunately, these intrusions into the fill layers of Tumulus XVII's peripheral ditch were limited in scope; they do not interfere with the stratigraphic and contextual integrity of any of the aforementioned funerary deposits.

What is more, the outermost edge of the mantle belonging to the Classical-era Tumulus XVIII (circa 400 BC) overlaps the fill layer that covers the southwest quarter of Tumulus XVII's peripheral ditch. Even so, the people who constructed Tumulus XVIII respected the position of the existing tomb mound, since the fill for Tumulus XVIII stops short of obscuring the area of Tumulus XVII that would then have been visible above ground; the filling over Tumulus XVII's peripheral ditch would have been nearly flush with the ancient ground level (cf. ALEXANDRESCU, 1966, pp. 176-177).²⁵ The discovery of these Classical-era tombs in and above the ditch of Tumulus XVII shows that this area of the necropolis remained in use after the Archaic period. The consistency of the fill layers in the peripheral trench and the absence of any later material therein is further evidence that Tumulus XVII constitutes a chronologically unitary context.

While the bodies of the three human victims were contained within the tumulus, they were not, properly speaking, accorded a burial. Like the decapitated man from Pyre A at Eleutherna, no object seems to have been deposited with the victims as a personal item or gift. All the small finds are rather associated with the cremated deceased, either as burial offerings

24 Tomb M5 is one of a small group of 'flat tombs' that were excavated in and around the Belvedere tumulus, ranging in date from the sixth and third centuries BC; for which see ALEXANDRESCU, 1966, pp. 229-232. 25 See further ALEXANDRESCU, 1966, p. 203 fig. 44 and p. 205 fig. 45. ALEXANDRESCU, 1961, p. 261 pl. VIII and p. 262 fig. 26; and ALEXANDRESCU; EFTIMIE, 1959, p. 145 fig. 2-4 for plans and profiles H-D and F-B of the 'Belvedere Tumulus,' which shows the respective stratigraphic situations of the underlying Tumuli XVII and XVIII. Like these tumuli, the Classical-era flat graves M4 and M5 also respected the elevated zone of the tomb; even if we grant the possibility that the cenotaph M4 (5th cent. BC) was originally covered with barrow (a possibility the authors admit), its position relative to Tumulus XIX would suggest that it, too, respected the boundaries of existing mounds; indeed, its central location between Tumulus XIX and the Late Classical-Early Hellenistic Tumulus XXI may evince the existence of a circular mound. For the 'flat' graves and their relative locations within the Belvedere Tumulus, see ALEXANDRESCU, 1966, pp. 230-231 with fig. 44.

to him or her, or as objects utilized in the funerary rites (such as communal feasting and libations). Unfortunately, the skeletal remains – both of the cremated individual and of the unburnt victims – were never submitted to forensic examination. Because of this, we lack critical information about their identities, *e.g.* their sex, age, health, origins, and whether their bones exhibit signs of peri-mortem trauma. The physical anthropologist affiliated with the excavation, Dardu Nicolăescu-Plopșor, only notes that the highly irregular and unnatural postures of the peripheral skeletal deposits are redolent of binding (NICOLĂESCU-PLOPȘOR, 1959, pp. 165, 170).²⁶ In the absence of other evidence, like a serviceable weapon, he leaves open the matter of how they were killed (namely, buried alive or mortally wounded: NICOLĂESCU-PLOPȘOR, 1959, pp. 168, 170, 178). The fact that these victims lacked accompanying grave goods, were not cremated like the dead in the center of the platform, and were found in unusual postures that evoke captivity at the time of their death is, nevertheless, strong evidence that they were not among the honored dead. Rather, the individuals were conveyed to the site of the cremation and killed at some point before the conclusion of the funeral process, with the mounding of the tumulus. From the standpoint of the timing of these ritualized killings, no further specificity can be gleaned from the available evidence.

It is tempting to see the four slaughtered horses as a team; but their lack of equipment and scattered disposition around the ditch, in addition to the apparently different treatment of the body of one (butchering), militates strongly against such an identification. However, it is not inconceivable that they were indexically associated with a quadriga and thus another means to associate the dead with the generation of heroes.²⁷ Whether or not the respective killings of the horses and human beings were performed at once or in succession, the choreographic dimension of the sacrificial rites would have necessitated the active involvement of several people – just to keep each victim in their designated place. We will return momentarily to the notion of ‘epic’ imitation/emulation, particularly as it pertains to the interpretative trope of Patroklos’ funeral.

26 Even with the publication of the final report on the excavations, the bones remained unstudied: NICOLĂESCU-PLOPȘOR, 1966, pp. 372-373.

27 For similar lines of interpretation with respect to elite tombs in Cyprus, which draw upon the Homeric account of Patroklos’ funeral, see KARAGEORGHIS, 2003, pp. 344-345 and pp. 347-348; KARAGEORGHIS, 1965, pp. 310 and 312; KARAGEORGHIS, 1963; and promoted by COLDSTREAM, 2003, pp. 349-350; heavily qualified in BLACKWELL, 2010.

Initial Interpretation of the Material Traces of Human Sacrifice within Tumulus XVII

When Alexandrescu and Eftimie first set out to make sense of the evidence from the Late Archaic tumuli, they were confronted with a lack of archaeological precedent for these burials (ALEXANDRESCU; EFTIMIE, 1959, p. 159). The blood sacrifices of human beings, suggested by the skeletal evidence and its stratigraphic position within the tumuli, had never been found at any Romanian site dating to the sixth century BC; and the human sacrifices documented in Scythian contexts were dissimilar in form (*ibid.*, pp. 160-161).²⁸ Rather than being retainers, intended to accompany the deceased to the afterlife, the authors proposed that the victims were instead executed in an ostentatiously violent fashion as ‘expiatory’ sacrifices, “destiné[s] peut-être à venger la mort de personnes ayant péri elles-mêmes par violence” (*ibid.*, p. 161). Curiously, they go on to cite the funeral of Patroklos (Hom. *Il.* 23.105-257) as a loose literary parallel for this sort of ritualized killing, but do not ultimately propose a Greek identification for the observed rites. As at Pyre A in Eleutherna, we lack any direct forensic evidence that the deaths of the cremated deceased were violent. Despite the proximity of the tumuli to the city and their overwhelmingly Greek-made contents,²⁹ Alexandrescu and Eftimie contended that the burials must have belonged to barbarians (*i.e.* local chieftains), since “le rite si primitif des sacrifices humains est *incompatible* avec le degré qu’avait atteint à cette époque la civilisation hellène” (*ibid.*, p. 162, emphasis mine).

After excluding a Greek attribution based on this judgment, the excavators attempt to find another ethnic identification (Getic/Thracian) by adducing a number of archaeological comparisons, none of which date to

28 The authors identify a number of distinctions between the Istrian victims and Scythian ‘retainers’, for instance, the Archaic tumuli at Istros lack any evidence of care for the victims; the victims lack personal items, which might suggest that they were killed and deposited nude; and they were not given the same type of burial as the deceased. Rather than accompanying the dead to the afterlife as attendants, the evidence suggests to them that the significance of the killings consisted in the violence and bloodshed itself. The whole act was meant to expend human life, perhaps in order to avenge or appease the dead. On Scythian elite burials see IVANTCHIK, 2011.

29 It was not the habit of Thracians prior to the Hellenistic period to site their tombs nearby zones of habitation; cf. RABADJIEV, 2016, pp. 281-311, esp. p. 284: “the space for the dead in Thrace was in the natural landscape, not close to the human one.”

the same period of time or exhibit a similar collection of features found in the Istrian tumuli. In successive presentations of the evidence Alexandrescu elaborated on this reading.³⁰ All the while, the presence of human sacrifices, as the author admits in the summary to the official excavation report on the *tumuli*, remained “un facteur décisif dans nos tentatives d’attribution ethnique de ces tombes anciennes en dirigeant notre attention sur les populations établies dans le voisinage d’Histria” (ALEXANDRESCU, 1966, p. 421).³¹

Alexandrescu’s initial interpretation is thus predicated upon the assumption that the tumuli should be attributed to non-Greeks because the sacrificial slaughter of humans is ‘primitive’ and thus inconsistent with the more ‘advanced’ Greek culture. Although geographically and temporally removed from Istros, the more recent and undeniable evidence of the sacrifice of an adult man from Pyre A at Orthi Petra (circa 700 BC) shows that the violent, ritual murders of individuals at the side of a funerary pyre could be performed within Greek communities, and not just ones enveloped in the mists of myth or remote prehistory.³²

30 ALEXANDRESCU, 1963, p. 261, where the group of *tumuli* with peripheral offerings are deemed firmly “de caractère indiscutablement autochtone”; ALEXANDRESCU, 1965a, p. 339; ALEXANDRESCU, 1966, p. 421.

31 This reasoning was first given in the initial report on Tumuli XVII and XIX: ALEXANDRESCU; EFTIMIE, 1959, p. 162. The authors believe that Homer is a reflection of Mycenaean times, when such practices were done (and of which they believe there is isolated evidence), but that this act had long since been abandoned.

32 Additional corroboration has also been sought in the cemeteries of Cypriot cities, for example, in Salamis Chamber Tomb 2. Here, too, the excavator, Vassos Karageorghis, saw material reflections of – or potential inspiration for – the funerary behaviors described in epic literature (most notably the funeral of Patroklos); see *supra* n. 26. Incidentally, Greek prehistory is not without proposed archaeological evidence for human sacrifice: One of the most recent and compelling discoveries of this nature was made in the last decade, during the excavations of the Mycenaean-era palatial complex of Kydonia (Crete). Here, within a colonnaded courtyard and in proximity to an altar-like structure, excavators uncovered a dense, commingled deposit of disarticulated skeletal remains belonging to a teenage human female and 49 domesticated animals (overwhelmingly ovicaprids and female). The stratigraphy of the deposit strongly suggests that the killing of these 50 individuals and their placement in a shallow, purpose-made recess in the courtyard’s floor was contemporary, and that these actions were performed as a ritual response to a highly destructive seismic episode (dating to 1300-1250 BC/LM IIIB). On this find, see now ANDREADAKI-VLAZAKI, 2015 (synthetic analysis); MCGEORGE, 2015 (human remains); and MYLONA, 2015 (faunal remains).

The Interpretation Revisited

Three decades after the discoveries, Alexandrescu revisited the evidence, noting once again the general parallels between the funeral of Patroklos and the Archaic tumular burials at Istros (ALEXANDRESCU, 1994, p. 29):³³ among them, construction of a funerary pyre on a prepared ground, offerings of horses and humans (though not their incineration!), separation of the body of the deceased from these offerings, pouring of libations, extinction of the pyre with wine, circumscription of the tomb area, and the erection thereupon of an earthen tumulus. However, this time, Alexandrescu reversed his initial opinion, arguing particularly on the basis of related finds from Cyprus that epic imitation supplies a sufficient explanation for these burials (*ibid.*).³⁴ While, as in Eleutherna, there are important discrepancies between text and archaeology that complicate any case for direct correspondence, the resonances with the funerary rites as narrated in Homeric epic cannot be entirely ruled out. One of these connections, human sacrifice, is, to my knowledge, not attested in any contemporary Thracian necropolis (cf. SIMION, 1998, p. 169; SÎRBU, 1993 [1997], p. 196). Since Alexandrescu's 1994 article, scholarly opinion has swung in this new interpretative direction, with various nuances added in light of research on the complexity of ethnic identity in the pre-Classical era (DAMYANOV, 2012, pp. 42-43; DONNELLAN, 2011; DONNELLAN, 2004-2005, esp. pp. 201-217; HJARL PETERSEN, 2010, pp. 117-118; cf. HALL, 2002, esp. pp. 104-111).³⁵

The tumuli of Istros are now conceivable within a Greek colonial context, thanks to the excavation of the tumuli in the northwest vicinity of the settlement identified as the Ionian colony of Orgame. The most notable among them is the 'heroon' (tomb T-A95; third quarter of the seventh cent. BC; **Fig. 6**) (LUNGU, 2000-2001; LUNGU, 2002; LUNGU, 2007, pp. 346-348; LUNGU, 2008, pp. 155-162; LUNGU, 2017).³⁶ The 'heroon', the

33 And recently reprised by LUNGU, 2008, esp. pp. 154-155.

34 In so doing, he references the skeletal remains from the dromos of Tomb 2 at Salamis, the principal publication of which is KARAGEORGHIS, 1967, pp. 6-24.

35 One exception is OPPERMANN, 2004, pp. 22-36, who retains the original Getic/Thracian identification, while admitting that the Greek attribution cannot be removed from consideration.

36 As DAMYANOV, 2005, p. 88, notes, the discovery of the 7th-century tumuli at Orgame helped dispel doubts over the Greek affiliation of the earliest tumular burials at Istros. Like Istros, Orgame seems to have been founded in a then uninhabited area.

alleged tomb of a revered oikistic figure, is interesting because not only does it date more than one half century before any excavated tumulus at Istros, but it also comes from a West Pontic Greek – perhaps also Milesian – context. The tumulus was much more monumental in size than any other in the region (more than 42.0 meters wide). It was raised over the site of the funerary pyre on which the deceased was cremated. In the center of the tumulus were the incinerated remains of the wooden pyre, rectangular in plan, which had been built over a shallow cremation pit (60 cm deep; cf. that of Tumulus XVII at Istros); the intensity of the fire led to the baking of the surrounding earth to a maximum diameter of 8.0 meters. The area of the pyre was covered with a 30-centimeter thick layer of ash, burnt bone, and fragmentary ceramics. The cremation pit was covered with a pile of burnt stones, which were either used in some manner during the burning of the pyre or were used to help extinguish the pyre. Outside the eastern side of the cremation pit was another burned area with the remains of animal offerings in the form of incinerated animal bones. Few human bones, identified as belonging to a man, were recovered from the cremation pit, which led the excavators to speculate that they were collected and stored in a special container that may have been illicitly obtained from one of the numerous pits that marred the tumulus. Among the ceramics found inside the tomb, two Chian amphorae and a Samian band cup helped establish the chronology of the burial. Non-ceramic objects are rare, limited to a fragmentary bronze object and a small undecorated gold sheet.

Fig. 6 – Aerial photograph of the excavation of the ‘Heroon’ (Tumulus T-A95) at Orgame (third quarter of the 7th cent. BC). Image courtesy of Vasilica Lungu.



The cremation zone was surrounded by a thick stone ring (up to 7.0 m wide at the base) and enclosed within a mantle of earth and stones (height: circa 1.25 m) (LUNGU, 2000-2001, p. 173). The exterior of this stone enceinte was surrounded by a discontinuous peripheral trench that was carved into the bedrock at a depth ranging between 0.1 m and 1.35 m. It evidently remained exposed and frequented by visitors into the third century BC, as shown by the plethora of objects of a corresponding range in date that were deposited in it, principally (imported) vessels for the transportation, preparation, and consumption of wine; alimentary vessels were also retrieved, as were burnt bones.³⁷ Accordingly, the peripheral trench is interpreted as a sort of *bothros* and the moveable finds as votives or sacrifices given in veneration of the deceased.

The precise permutation of an offering trench dug around a prepared cremation zone and used for the deposition of artifacts and unburnt offerings of horses and human beings has no close parallels in the extra-Pontic Greek world. Although it is also an *unicum* in Greek mortuary archaeology, the Attic ‘Opferrinne’ may nevertheless be cited inasmuch as they too were pits constructed on a prepared ground, used for an ostentatious ceremonial destruction of offerings in conjunction with the cremation of the deceased (ALEXANDRIDOU, 2015; KISTLER, 1998; HOUBY-NIELSEN, 1996; HOUBY-NIELSEN, 1992). While the formal characteristics of the pits and ritual particularities of this ceremony differ vastly from those at Istros, both practices were developed by the elites in response to specific circumstances in their respective communities. The Opferrinne ceremony is essentially a Protoattic phenomenon, emerging at the end of the eighth century and diminishing in the first half of the sixth century BC. The whole ceremony, including the return to primary cremation, is thought by Sanne Houby-Nielsen to be a “conscious archaism” performed in imitation of Homeric funerary ritual (HOUBY-NIELSEN, 1992, pp. 353-355).

Houby-Nielsen argues that these offering pits represent a shift in ritual communication away from the dead – who were cremated less visibly at the bottom of a shaft and buried with fewer grave goods – and toward the living community. The objects, principally banqueting implements, and small animals (birds) that were burned on the raised wooden platforms constructed over the Opferrinnen are not so much offerings to the dead as outward

37 Other notable classes of objects uncovered from the circular trench of the Orgame tumulus include inscribed potsherds, a bronze stylus, and fragmentary parts of game boards. See LUNGU, 2015 and LUNGU, 2016.

expressions of the aristocratic lifestyle that the deceased led (HOUBY-NIELSEN, 1996, esp. pp. 47-51). The ritual is seen as an integral component of elite self-definition and the projection of identity in the formative decades of the Athenian *polis*. The peripheral pits at Istros are more short-lived than this: their use is confined to the latter half of the sixth century BC. Yet, they can also be considered a distinct iteration of atavistic epicizing behavior on the part of the colonial elite and as a means of asserting, in spectacular fashion, the distinction and distinctiveness of their dead (and, by extension, themselves). We will return to this point later.

It would be helpful to know if any elements of Istrian burial customs were translated from the mother city. Information about contemporary burial practices in Miletos is, however, on short supply. The documented tombs of Archaic date are inhumations dating to the second half of the sixth century. The most impressive of these is the so-called 'Lion tomb' at Kazartepe, which was a well-furnished monumental grave complex consisting of a large chamber and subterranean corridor cut into the hillside, accessed by a long dromos carved into the bedrock (FORBECK; HERES, 1997). In addition, a small number of Archaic-era monolithic sarcophagi have been uncovered in varying states of preservation during two different salvage operations in the same area of the modern village of Yeni Balat (which corresponds to the area of the ancient necropolis) (MÜLLER-WIENER; GÖKSEL; VON GRAEVE, 1988). These discoveries, which provide but a tantalizing glimpse into Archaic burial customs in Miletos, are unparalleled in the Istrian necropoleis. Yet, as Gillian Shepherd's comparative diachronic survey of Late Geometric to Late Archaic burial customs observed in the cemeteries of three neighboring Greek *poleis* in Sicily (Syracuse, Megara Hyblaia, and Gela) and their respective *metropoleis* has convincingly shown, colonies developed deliberately distinct burial practices, which did not simply duplicate those of the mother city (SHEPHERD, 1995).³⁸ The relationship between Miletos and Istros may have possessed a similar dynamic, focused more on the expression of a distinct political identity than on the deferential adoption of the cultural forms and usages of its mother-city.

38 The conclusions in SHEPHERD, 2005, p. 132, are also instructive with respect to the presence of indigenous people or elements in West Greek *necropoleis*: "No site has produced graves which supply an ideal complete package of indigenous burial...This does not mean that cohabitation did not occur, but rather than any local traditions were largely subsumed to a prevailing Greek culture...What is more conspicuous is an overall subscription to a coherent burial system incorporating methods which cannot be connected readily with any one source and specifically not the historical mother-city."

Of especial relevance to the interpretation of the Istrian tumuli is Shepherd's comparison of the customs of the neighboring Sicilian colonies. For instance, she finds that mid-seventh-century Megara Hyblaia saw the 'revival' of the monolithic stone sarcophagus, which one might see as a return to the customs of the mother city; yet, the late appearance of this development makes this reading less plausible. Instead, Shepherd argues that the use of such sarcophagi could have been inspired by nearby Syracuse, where such objects had already been commonly utilized but were becoming more restricted to the elites. That the monolithic sarcophagi were used for the burials of the general population at Megara Hyblaia can be understood as an act of "competitive emulation"; that is, "what was a statement of wealth and rank at [Syracuse] became at Megara Hyblaea merely the standard form of interment for the masses" (SHEPHERD, 1995, pp. 58-59).

Focusing in particular on the apparent chronological precedence not only of the 'heroon' of Orgame but also of the settlement itself *vis-à-vis* Istros, as well as their shared Milesian origin, Vasilica Lungu has conjectured instead that the Istrians revered the heroized Orgamean founder as a pioneer for their own community. In fact, following Alexandrescu, she posits that the Istrians may have ultimately settled, as it were, on the site of Istros after first occupying the naturally fortified position of Orgame. Accordingly, Lungu analogizes the potential significance of the Orgame 'heroon' for the Istrians to the etiological and ritual importance that the contemporary Archaic tumulus and later heroon 'of Aeneas' at Lavinium (which according to legend the Trojan hero founded) had for the Romans (LUNGU, 2008, pp. 160-162).³⁹ If a common oikistic lineage was claimed by Orgameans and Istrians, then the adoption of ostentatious tumular burials in the Northern Necropolis of Istros might be understood as complementary rather than competitive in nature – at least on the *inter-communal* level. Within Istros itself, the Archaic tumuli could have functioned in a variety of competitions between different classes of people in the city and/or within the aristocracy itself. This competition may have generated interpersonal violence, even resulting in death – especially if we admit the possibility that the ritual killing of the three human victims from Tumulus XVII was meant to appease the deceased through retribution.

Whether or not the communities of Istros and Orgame were of shared Milesian origin, they were neighbors and therefore would have been

39 She quotes ALEXANDRESCU, 1999, p. 24: "Les Histriens aussi, qui avaient peut-être hésités entre la place forte d'Orgamé et les larges perspectives du site d'Istros, se sont décidés pour le dernier."

in close contact. In the domain of commerce, for example, the quarries of Orgame (at Babadag) were likely the source of the Turonian limestone used in the construction of Istros' main sanctuary buildings (BÎRZESCU; BALTRES, 2013), which were erected around the same time as the oldest tumuli in the Northern Necropolis (mid-sixth cent. BC). Such interactions could have exposed the Istrians to the tombs of Orgame and served as an impetus for the Istrians to develop their own forms of the monuments. However, as will be discussed shortly, Istros' particular use of the tumulus would have had different implications. Rather than being a common form of burial at Istros, the tumuli also appear to have been restricted to an elite group. In this respect, the Istrians would not have been wholly deflating the (symbolic) value of the Orgame 'heroon' by adopting the practice of primary cremation under tumuli and particularly of unburnt peripheral offerings. Rather, the elite would have been elevating the significance of their own dead through the (modified) incorporation of a feature that at Orgame was unique to the 'heroon': the perimetric offering trench. The previous parenthetical qualification concerning modification refers to the form of the trench itself. While the trench of the Orgamean 'heroon' was discontinuous, the trench of Tumulus XVII is continuous.⁴⁰

As was also proposed for Istros, each Sicilian colony had a variety of burial methods adopted by different social strata: at Syracuse the elite preferred monolithic stone sarcophagi while the larger populace utilized rock-cut pits; at Megara Hyblaia the elite adopted hypogeic cellae while it was the general population that made use of the stone sarcophagi (SHEPHERD, 1995, pp. 58-59). This, I think, provides support for the notion that the Istrian tumuli (with primary cremation) was the custom instituted by the elite and was distinguished from a wider use of inhumation in flat pit graves. On this point, it is also interesting that these monumental tombs, as far as we can tell, first appear in Istros in the mid-sixth century – precisely when habitation of the city's residential zone is markedly more concentrated (cf. TIMOFAN, 2010). One wonders, following Zoe Petre, whether these tombs were adopted by the Istrian elite, or a subgroup thereof, as a strategy of differentiation from the

40 The trench of contemporary Tumulus XIX is also continuous. However, and interestingly, the earliest sixth-century tumulus at Istros (no. XX) has a *discontinuous* peripheral trench. Cf. ALEXANDRESCU, 1994, pp. 24 and 26, with figs. 9 and 11; ALEXANDRESCU, 1966, p. 145 fig. 14, 151 fig. 17.

city's swelling population (PETRE, 2010, p. 33 and n. 14).⁴¹ The suburban cemetery of Histria Bent (2.5 km from the city center), whose earliest graves predate the known tumuli of the Northern Necropolis by roughly fifty years, suggests the existence of distinct groups within the broader Istrian population that made use of different cemeteries and observed distinct burial customs. An exhaustive excavation of this cemetery uncovered 104 *flat* graves evidently belonging to Greeks and containing *inhumations* (pits for adults and *enchytrismoi* for children) and spanning from the beginning of the sixth to the first century BC (TELEAGĂ; ZIRRA, 2003).⁴² Over half of the 56 Archaic-era graves yielded grave goods; in some instances, the quantity and quality of these objects rival those of the tumuli. That being said, these graves could not compete with the ostentatious expenditure of energy, material, and indeed blood required for the construction of the cremation platforms, funerary pyres, and earthen tumuli, as well as the offering of quadrupeds and human beings.

While indigenous people also cremated their dead, they rarely built their tumuli directly over the site of the incinerated remains of the pyre (LUNGU, 2010, p. 538).⁴³ Rather, the incinerated remains were gathered and then deposited secondarily in a pit, urn, stone cist, or on a platform of limestone slabs. Other distinctions may be noted between Greek and non-Greek cremation burials: Lungu notes, for instance, that the degree of burning achieved by Greek cremations was more intense, with the bones reaching full calcination (LUNGU, 2010, p. 539).⁴⁴ This suggests two different incineration techniques. Furthermore, when it comes to animal offerings, it appears that the Greeks cast animal offerings directly into the flames of the pyre, perhaps whole, whereas indigenous people placed them

41 As far as the available archaeological evidence suggests, the transition into the Classical era sees the end of human and/or horse sacrifices in the context of the funerary rites at Istros; what is more, the final decades of the fifth century seem to coincide with a cessation of new tumulus construction in the necropolis. To explain this break in use, Petre proposes that sumptuary laws were implemented after the city's transition from oligarchy to democracy (cf. Arist. *Pol.* 1305b 1-13) in order to curtail ostentatious displays of elite wealth and power. Additionally, PETRE, 2010, p. 40, hypothesizes the existence of a different burial area for non-elites.

42 At a greater distance from the city center of Istros (16 km), at Corbu de Jos, rescue excavations brought to light evidence for another Greek cemetery in the form of seven flat inhumation graves, the earliest of which date from the late sixth to the beginning of the fifth century BC. For the latter cemetery see BUCOVALĂ, 1971. Interestingly, the Northern Necropolis also yielded a few examples of flat pit graves, for which see ALEXANDRESCU, 1966, pp. 230-231, with 203 fig. 44.

43 SIMION, 1998, pp. 168-169, asserts that primary cremations were not a Thracian burial custom.

44 She compares the bones from cremations at Orgame (Greek) with those of Aegyssus, Celic Dere, Enisala, and Murighiol (indigenous).

in vessels and deposited them within the tomb itself (*ibid.*, p. 546). Finally, although Greek ceramics are present in Greek and non-Greek graves alike and are not, therefore, on their own reliable indicators of the ethnic identity of the deceased, the Istrian tumuli lack items typical of Thracian and Scythian tombs: Conspicuously absent among the grave goods are military equipment (e.g. Dacian swords, arrowheads) and jewelry (*ibid.*, pp. 543-546; SÎRBU; ȘTEFAN; DUȚESCU, 2008, pp. 202-203; DAMYANOV, 2012, pp. 42-43). The goods offered to the deceased in the Archaic tumuli at Istros consisted overwhelmingly of ceramics, predominantly imported wares from Athens, East Greece, and Corinth. A few interesting metal objects were found, but nothing that epitomizes a Thracian or Scythian burial: an iron knife (with polishing stone) and the handle of a bronze mirror of the Scythian 'animal style' in Tomb XIX (ALEXANDRESCU, 1966, pp. 154 with pl. 85), and an iron knife in Tomb XII (*ibid.*, p. 159).

Although the identity of the deceased ultimately cannot be determined with certainty, the Istrian tumuli should be incorporated into any consideration of Greek human sacrifice for the following reasons: a) none of the artifactual assemblages are typical of indigenous burials; b) the cremation burials are primary, not secondary; c) relatedly, indigenous cremations do not achieve complete calcination of the skeletal remains, indicating that the pyres do not burn as intensely or as long and thus that a different method was probably employed; d) while earthen tumuli were by no means an exclusively Greek form of sepulchral monument, in the region of Dobrudja the peripheral offering trench (discontinuous or continuous) is an element that is peculiar to the 'heroon' of Orgame and the Archaic tumuli at Istros; e) finally, given the evidence of the ritual slaughter of a human being from Pyre A at Eleutherna, the presence of human sacrificial victims in Tumulus XVII can no longer be considered a reliable indicator of non-Greek identity. Indeed, no contemporary indigenous burial in the region has yet yielded the entombed remains of human victims – or, for that matter, equine ones.⁴⁵ One must venture further afield – to burial sites like those in the area of Sofronievo (NW Bulgaria; NIKOLOV, 1965, pp. 166-170) and Belogradets (NE Bulgaria; Tumulus 4, grave 2; TONČEVA, 1980, p. 11) – to encounter the few documented, roughly contemporary (i.e. 7th-6th cent. BC) Thracian tumuli containing the skeletal remains of horses. But

45 The tumuli may be called Greek, or at least Istrian, in the sense that SHEPHERD, 2005 proposed for West Greek colonies: a form of burial that is distinctive of the *polis* in which it was practiced.

the abovementioned tombs differ substantially from their counterparts in the Northern Necropolis of Istros: Among the differences, the equine remains seem to have been positioned nearby the body of the deceased, toward the center of the tumulus; the equine and human remains are inhumed or show signs of partial cremation; the remains are positioned inside built compartments and/or encased beneath a layer of stones; and articles of horse tack and weaponry are among the burial goods.⁴⁶

Conclusion

Having analyzed in detail the evidence from the Archaic-era tumulus XVII of the Northern Necropolis of Istros, I concur with Alexandrescu's judgment that the unburnt human skeletal remains correspond to victims of funerary sacrifice performed in connection with the cremation and entombment process. Although the tomb and its study did not produce a serviceable murder weapon or osteological evidence of peri-mortem trauma, the unusual positions of the bodies (unnaturally contorted and/or 'bound', and sometimes positioned face down) and the lack of accompanying grave goods nevertheless strongly suggest that the individuals were regarded not only as inferiors, but also that their deaths were violent, involuntary, perhaps even vindictive⁴⁷. The stratigraphy of the osteological remains shows that the killings took place before the tumuli were sealed. The identity of the victims cannot be known, though it seems safe to assume that they were regarded as inferiors based on their lack of proper burial. Beyond their status as victims,

46 While the horse was an important element of Thracian elite society, equestrian burials are rare in indigenous mortuary contexts prior to the Late Iron Age; cf. KOUZMANOV, 2005, with earlier bibliography. Thracians adopt the burial of horses along with human beings much later than the Greeks, as observed by GEORGIEVA, 2016, p. 272. For a recent collation and diachronic interpretation of the archaeological evidence for equine and weapon deposits in tombs in the broader area of Thrace, with further bibliography, see GEORGIEVA, 2016 (wherein Istros is briefly cited without any qualification regarding the ethnic or cultural identity of the deceased). It is important to recall here the paucity of martial equipment in the assemblages of the Late Archaic tumuli at Istros.

47 Face-down depositions of human remains are highly unusual in the mortuary record; they have been interpreted as deliberate, even contemptuous, efforts to dishonor the dead; cf. the comparative study of ARCINI, 2009. If there were such an emotional dynamic, this would point in the direction of sacrifices with a retributive dimension.

we know nothing in particular about the individuals from Tumulus XVII⁴⁸. Based on the analogy of the funeral of Patroklos, it is possible that these killings had a retributive dimension, although in the absence of evidence for the identity of the cremated deceased and the cause of his/her death, one cannot know for sure.

As Lungu has argued for the ‘heroon’ at Orgame, the tumuli at Istros can be seen as a means by which Milesian colonists could mark and shape the landscape of their new home, thereby projecting in a visually prominent way to neighboring peoples their wealth and might.

In the case of the ‘heroon,’ the massive funerary mound was heaped upon the promontory of Cape Dolojman, which would also have additionally made it a visible landmark for passing ships; here too an epic resonance could be detected. In Homeric epic, it is said that Achilles’ tumulus was erected upon a promontory overlooking the Hellespont, to be seen by passing sailors (Hom. *Il.* 23.245-248, 7.84-90; *Od.* 24.80-84). Moreover, by the seventh century, Greeks were associating the tombs of Trojan War heroes (among them Achilles and Patroklos) with various earthen mounds (some actually corresponding to prehistoric settlements) along the northwest coast of the Troad.⁴⁹ It is therefore tempting, albeit speculative, to question whether the early adoption of tumular burials at Orgame and Istros could have been additionally inspired by the experience of (Milesian) settlers sailing through the Hellespont en route to the Black Sea and seeing – perhaps with a stop at one of Miletos’ colonies along the strait – the tumular monuments reputed to be those of celebrated epic heroes. This dynamic is all the more intriguing when one considers the Archaic-era localization of Achilles’ afterlife abode in the once remote and unfamiliar Black Sea, as well as the development of a cult of Achilles along its northern shores – especially at the Milesian colony of Olbia (cf. BURGESS, 2009, esp. pp. 129-131; HUPE, 2006; HEDREEN, 1991). There was evidently an interest among the communities of the Milesian diaspora in engaging with the mortuary and commemorative dimensions of the heroic age in varying ways, each motivated or shaped by the particular social and political dynamics of the community.

48 The sacrificial victims discovered in the contemporary Tumulus XIX (550-525 BC) were both mature adults (in their thirties and early fifties, respectively), probably both men. As such they could have been servants or enemies of the cremated dead. Cf. NICOLĂESCU-PLOPȘOR, 1966, p. 371.

49 For tumular monuments and their role in, and influence upon, competition among communities and elites in the Troad cf. ROSE; KÖRPE, 2016.

Jane Hjarl Petersen builds on Lungu's argument that the adoption of the tumulus form may have been a strategic choice, since this general form of burial monument was also used by indigenous people: Namely, the tumuli were monuments of power whose implications would not be lost on the natives (HJARL PETERSEN, 2010, pp. 119 [Orgame] and 260 [Orgame and Istros]). The performance of human and equine sacrifices at Istros, formerly regarded as the exclusive province of non-Greeks, might also have functioned in this way. By offering such victims, the Istrian elites (whether of Greek or mixed ethnicity) could have further communicated the importance of their dead relatives in a way that would have been readily understood by indigenous spectators. The fact that the tumuli were not heavily or sumptuously outfitted with goods prompts Petersen to propose that the Istrians preferred instead to show off their status outwardly with large mounds "and, possibly, funeral processions with horses and slaves or other humans for sacrifice" (*ibid.*, p. 302).

To this, one may add the generally held belief that cremation and tumular burials were probably reserved for a specific, elite section of the Istrian population, since this necropolis and the burial customs observed therein were distinct from those seen in the cemeteries of the Istrian hinterland.⁵⁰ While the funerary procedures and the tumuli in which they resulted may have been inspired, at least in a general sense, by elements of Greek epic (as known in poetic and/or 'real,' monumental form), as well as by the physically proximate example of the 'heroon' at Orgame, the message of this form of sepulchral monument (with the cremation ceremony that

50 DAMYANOV, 2005, p. 91, speculates that those buried in the tumuli were descendants of the first colonists. The tumular form of burial may have emerged suddenly, up to a century after the initial arrival of the Milesian settlers in the region, and in the context of accelerated population growth (AVRAM, 2006, pp. 63-64, proposes the arrival of a new wave of colonists around the mid-6th cent.; considering the context and proportions of indigenous pottery in Istros and its *chora*, DAMYANOV, 2018, p. 251, suggests that Thracians were gradually attracted to the Greek settlement's "zone of stability" and were part of the sixth-century "demographic surge"). Against this backdrop, the monuments do seem to be playing a highly visible role in the articulation and assertion of a distinct identity group within the Istrian populace. If these tumular burials were in some way associated with descendants of the first colonists, this descent need not have been based on actual, biological relations with the claimed ancestor(s). This is especially the case if the lineage was being traced back to the individual entombed within, and venerated at, the 'heroon' of Orgame; recall, for instance, that this is the only Orgamean tumulus with the peripheral trench, yet this feature is generalized, in continuous and discontinuous forms, among the sixth-century tumuli in Istros' Northern Necropolis. On the multiple kinds of ancestors and their various uses in ancient Greece, see ANTONACCIO, 2016.

preceded it) was nevertheless ‘multilingual’ or polyvalent.⁵¹ Even as these monuments glorified and elevated the status of the deceased and his or her descendants in the eyes of the Pontic Greek communities, which doubtless included people of mixed parentage or ancestry, the significance of their fundamental elements would also have spoken to indigenous witnesses.

To mention indigenous and ethnically mixed people is to remind us of the problem of ethnicity and its discernibility in the archaeological record. The identity of the elite people who were cremated and buried within the tumuli of Istros may never be known with absolute certainty, although multiple factors suggest that they had some connection with the colonial Greek element of the community, through their own lineage or affinity with the particular group of Istrian elites who made use of these distinct mortuary rites. Whatever the reality, this case study of the Late Archaic tumulus XVII at Istros and its history in archaeological scholarship should remind us that human sacrifice cannot be taken as totally foreign to Greek culture or as a feature confined to some distant or even entirely mythical past. In fact, in the context of sixth-century Istros, this rite appears to have been conceived and introduced by an ethnically Greek or hybrid subset of the city’s elite as a means of articulating a distinct group identity and claiming, through creative emulation of ‘epic’ behaviors, a pre-eminent position for themselves within the broader community.

References

ALEXANDRESCU, Petre. Sectorul ‘Necropolei Tumulară’. *Materiale și cercetări arheologice*. Bucharest: Editura Academiei Republicii Populare Romîne, v. 6, 1959, pp. 289-299.

_____. Sectorul ‘Necropolei Tumulare’. *Materiale și cercetări arheologice*. Bucharest: Editura Academiei Republicii Populare Romîne, v. 7, 1961, pp. 255-264.

_____. Les tertres funéraires d’Histria: Recherches archéologiques dans la nécropole tumulaire. *Klio*. Berlin: De Gruyter, v. 41, 1963, pp. 247-266.

51 For the cross-cultural dimension of tumuli see the diverse contributions in HENRY; KELP, 2016.

_____. Les rapports entre indigènes et Grecs à la lumière des fouilles de la nécropole d'Histria. In *Le rayonnement des civilisations grecque et romaine sur les cultures périphériques*. Paris: De Boccard, 1965a, pp. 336-339.

_____. Types de tombes dans la nécropole tumulaire d'Histria. *Dacia*. Bucharest: Cultura Națională, n.s. v. 9, 1965b, pp. 163-184.

_____. Necropola tumulară: Săpături 1955-1961. In CONDURACHI, Emil (org.). *Histria II*. Bucharest: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966, pp. 133-294 [French summary pp. 409-422].

_____. Deux types de sépultures à incinération sur l'emplacement de la tombe. *Dacia*. Bucharest: Cultura Națională, n.s. v. 15, 1971, pp. 319-324.

_____. Notes de topographie histrienne. *Dacia*. Bucharest: Cultura Națională, n.s. v. 22, 1978a, pp. 331-342.

_____. *Histria IV: La céramique d'époque archaïque et classique (VII^e-IV^e s.)*. Bucharest: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1978b.

_____. Un rituel funéraire homérique à Histros. In DE LA GENIÈRE, Juliette (org.). *Nécropoles et sociétés antiques (Grèce, Italie, Languedoc): Acts du Colloque International du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III, Lille, 2-3 Décembre 1991*. Cahiers du Centre Jean Bérard n. 18. Naples: Publications du Centre Jean Bérard, 1994, pp. 15-32.

_____. *L'aigle et le dauphin: Études d'archéologie pontique*, Paris: De Boccard, 1999.

ALEXANDRESCU, Petre; EFTIMIE, Victoria. Tombes thraces d'époque archaïque dans la nécropole tumulaire d'Histria. *Dacia*. Bucharest: Cultura Națională, v. 3, 1959, pp. 143-164.

ALEXANDRESCU, Petre; VÎLCEANU, Dumitru. Sectorul 'Necropolei Tumulare'. *Materiale și cercetări arheologice*. Bucharest: Editura Academiei Republicii Populare Române, v. 8, 1962, pp. 415-423.

ALEXANDRIDOU, Alexandra. Shedding Light on Mortuary Practices in Early Archaic Attica: The Case of the Offering Trenches. In HAGGIS, Donald C.; ANTONACCIO, Carla M. (org.). *Classical Archaeology in Context: Theory and Practice in Excavation in the Greek World*. Berlin: De Gruyter, 2015, pp. 121-147.

ANDREADAKI-VLAZAKI, Maria. Sacrifices in LM IIIB: Early Kydonia Palatial Centre. *Pasiphae*. Pisa: Fabrizio Serra, v. 9, 2015, pp. 27-42.

ANTONACCIO, Carla. Achieving Ancestorhood in Ancient Greece. In HILL, Erica; HAGEMAN, Jon B. (org.). *The Archaeology of Ancestors: Death, Memory, and Veneration*. Gainesville: University Press of Florida, 2016, pp. 102-123.

ARCINI, Caroline. Buried Face Down: Prone Burials. *Current Archaeology*. London: Current Publishing, v. 231, 2009, pp. 30-35.

AVRAM, Alexandru. Histria. In GRAMMENOS, Demetrios V.; PETROPOULOS, Elias K. (org.). *Ancient Greek Colonies in the Black Sea*. Thessaloniki: Archaeological Institute of Northern Greece, 2003, v. 1, pp. 280-340.

_____. The Territories of Istros and Kallatis. In GULDAGER BILDE, Pia; STOLBA, Vladimir F. (org.). *Surveying the Greek Chora: Black Sea Region in a Comparative Perspective*. Black Sea Studies n. 4. Aarhus: Aarhus University Press, 2006, pp. 59-80.

BÎRZESCU, Iulian; BALTRES, Albert. Noi date cu privire la originea și folosirea pietrei în 'Zona sacră' de la Histria în perioada arhaică. *Studii și cercetări de istorie veche și arheologie*. Bucharest: Editura Academiei Republicii Socialiste România, v. 64, 2013, pp. 3-19.

BLACKWELL, Nicholas G. Mortuary Visibility at Salamis (Cyprus): Relationships between and within the Royal Necropolis and the Cellarka Cemetery. *Journal of Mediterranean Archaeology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, v. 23, 2010, pp. 143-167.

BONNECHERE, Pierre. Les indices archéologiques du sacrifice humain grec en question: Compléments à une publication récente” *Kernos*. Liège: Centre d'étude de la religion grecque antique, v. 6, 1993, pp. 23-55.

_____. Le sacrifice humain grec entre norme et anormalité. In BRULÉ, Pierre (org.). *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne: Actes du XIIe Colloque International du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*. Kernos Supplements n. 21. Liège: Centre d'étude de la religion grecque antique, 2009, pp. 189-212.

BRAUND, David. *Greek Religion and Cults in the Black Sea Region: Goddesses in the Bosporan Kingdom from the Archaic Period to the Byzantine Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

BUCOVALĂ, M., Irimia, M. Cimitirul din sec. VI-V î.e.n. de la Corbu, jud. Constanța. *Pontica*. Constanța: Muzeul de Arheologie Constanța, v. 4, 1971, pp. 41-56.

BURGESS, Jonathan S. *The Death and Afterlife of Achilles*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009.

COLDSTREAM, John Nicholas. *Geometric Greece: 900-700 BC*. 2nd ed. London; Routledge, 2003.

DAMYANOV, Margarit. Necropoleis and Ionian colonisation in the Black Sea. *Ancient West & East*. Leiden: Brill, v. 4, 2005, pp. 77-97.

_____. Normative and Nonnormative Burial Practices in the Necropoleis of the Greek Colonies in the Western Black Sea Area. *Ancient West & East*. Leiden: Brill, v. 11, 2012, pp. 35-68.

_____. First Encounters and Further Developments: Greeks Meeting Thracians on the Western Pontic Coast. In GIMATZIDIS, Stefanos; Pieniążek, Magda; MANGALOĞLU-VOTRUBA, Sila (org.). *Archaeology across Frontiers and Borderlands: Fragmentation and Connectivity in the North Aegean and the Central Balkans from the Bronze Age to the Iron Age*. Oriental and European Archaeology n. 9. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2018, pp. 243-268.

DONNELLAN, Lieve. Ethnic Identity in the Western Black Sea Area: The Cases of Histria, Kallatis, and Apollonia Pontika (7th-4/3rd Centuries BC). *Talanta*. Amsterdam: Elsevier, v. 36-37, 2004-2005, pp. 187-268.

_____. Funerary Rites as a Means of Land Appropriation. In AMUNDSEN-MEYER, Lindsay; ENGEL, Nicole; PICKERING, Seen (org.). *Identity Crisis: Archaeological Perspectives on Social Identity. Proceedings of the 42nd (2010) Annual Chacmool Archaeology Conference, University of Calgary, Calgary, Alberta*. Calgary: Chacmool Archaeological Association, University of Calgary, 2011, pp. 62-73.

EKROTH, Gunnel. *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-cults in the Archaic to Early Hellenistic Period*. Kernos Supplements n. 12. Liège: Centre d'étude de la religion grecque antique, 2002.

FORBECK, Elke; HERES, Huberta. *Das Löwengrab von Milet*. Winkelmannsprogramm der archäologischen Gesellschaft zu Berlin n. 136. Berlin: De Gruyter, 1997.

GEORGIEVA, Rumyana. Riders' Burials in Thrace. In HENRY, Olivier; KELP, Ute (org.). *Tumulus as Sema: Space, Politics, Culture, and Religion in the First Millennium BC*. Berlin: De Gruyter, 2016, pp. 269-280.

HALL, Jonathan M. *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*. Chicago: University of Chicago, 2002.

HEDREEN, Guy. The Cult of Achilles in the Euxine. *Hesperia*. Cambridge: Harvard University Press, v. 60, n. 3, 1991, pp. 313-330.

HENRY, Olivier; KELP, Ute (org.). *Tumulus as Sema: Space, Politics, Culture, and Religion in the First Millennium BC*, Berlin: De Gruyter, 2016.

HOUBY-NIELSEN, Sanne. Interaction between Chieftains and Citizens? 7th century B.C. Burial Customs in Athens. *Acta Hyperborea*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, v. 4, 1992, pp. 343-374.

_____. The Archaeology of Ideology in the Kerameikos: New Interpretations of the Opferrinnen. In HÄGG, Robin (org.). *The Role of Religion in the Early Greek Polis: Proceedings from the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Swedish Institute at Athens, 16-18 October 1992*. Stockholm: Svenska Institutet i Athen, 1996, pp. 41-54.

HJARL PETERSEN, Jane. *Cultural Interactions and Social Strategies on the Pontic Shores: Burial Customs in the Northern Black Sea Area c. 550-270 BC*. Aarhus: Aarhus University Press, 2010.

HUGHES, Dennis. *Human Sacrifice in Ancient Greece*. New York: Routledge, 1991.

HUPE, Joachim (org.). *Der Achilleus-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum vom Beginn der griechischen Kolonisation bis in die römische Kaiserzeit; Beiträge zur Akkulturationsforschung*. Internationale Archäologie n. 94. Rahden: M. Leidorf, 2006.

IVANTCHIK, Askold I. The Funeral of Scythian Kings: The Historical Reality and the Description of Herodotus (4.71-4.72). In BONFANTE, Larissa (org.). *The Barbarians of Ancient Europe: Realities and Interactions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 71-106.

KARAGEORGHIS, Vassos. Αρχαιολογικά παρατηρήσεις ἐπὶ τινῶν ὀμηρικῶν ἐθίμων ταφῆς. *Stasinos*. Lefkosia: Syndesmos Hellenon Philologon Kyprou “Stasinos”, v. 1, 1963, pp. 31-39.

_____. Nouvelles découvertes dans la nécropole royale de Salamine de Chypre. In *Le rayonnement des civilisations grecque et romaine sur les cultures périphériques: Huitième Congrès International d'Archéologie Classique (Paris, 1963)*. Paris: De Boccard, 1965, pp. 305-312.

_____. *Salamis III: Excavations in the Salamis Necropolis I*. Nicosia: Published for the Republic of Cyprus by the Department of Antiquities, Cyprus, 1967.

_____. Heroic Burials in Cyprus and Other Mediterranean Regions. In STAMPOLIDIS, Nicholas Chr.; KARAGEORGHIS, Vassos (org.). *ΠΛΟΕΣ... Sea routes: Interconnections in the Mediterranean 16th-6th c. BC. Proceedings of the International Symposium held at Rethymnon, Crete September 29th-October 2nd 2002*. Athens: University of Crete and the A.G. Leventis Foundation, 2003, pp. 339-351.

KISTLER, Erich. *Die 'Opferinne-Zeremonie': Bankettideologie am Grab, Orientalisierung und Formierung einer Adelsgesellschaft in Athen*. Stuttgart: Steiner, 1998.

KOUZMANOV, Momchil. The Horse in Thracian Burial Rites. In BOUZEK, Jan; DOMARADZKA, Lidia (org.). *The Culture of the Thracians and Their Neighbours: Proceedings of the International Symposium in Memory of Prof. Mieczyslaw Domaradzki, with a Round Table "Archaeological Map of Bulgaria"*. Oxford: Archaeopress, 2005, pp. 143-146.

LUNGU, Vasilica. La tombe d'un "HPΩΣ et l'organisation de la nécropole d'une cité milésienne du Pont Euxin: Le tumulus T-A95 d'Orgamé. *Talanta*. Amsterdam: Elsevier, v. 32-33, 2000-2001, pp. 171-188.

_____. Hero Cult and Greek Colonization in the Black Sea Area. *Revue des études sud-est européennes*. Bucharest: Editura Republicii Socialiste România, v. 40, 2002, pp. 3-17.

_____. Nécropoles grecques du Pont gauche: Istros, Orgamé, Tomis, Callatis. In GRAMMENOS, Demetrios V.; PETROPOULOS, Elias K. (org.). *Ancient Greek Colonies in the Black Sea 2*. Oxford: Archaeopress, 2007, vol. 1, pp. 337-382.

_____. Les funérailles de Patrocle et les plus anciennes nécropoles ioniennes de la mer Noire. In ÖZBEK, Onur (org.). *Funeral Rites, Rituals and Ceremonies from Prehistory to Antiquity: Proceedings of the International Workshop "Troas and Its Neighbors," Çanakkale and Ören 2-6 October 2006*. Istanbul: Institut Français d'Études Anatoliennes, 2008, pp. 154-170.

_____. Pratiques funéraires chez les Grecs et les indigènes en Dobroudja septentrionale. In TRÉZINY, Henri (org.). *Grecs et indigènes de la Catalogne à la Mer Noire: Actes des rencontres du programme européen Ramses 2 (2006-2008)*. Paris: Errance, 2010, pp. 537-554.

_____. *Scripta manent. Γραφείων and Graffiti in the Heroon at Orgame (Argamum, Jurilovca, Tulcea County). In VĂTĂȘESCU, Cătălina (org.). Mélanges historiques publiés à l'occasion du XIe Congrès de l'Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen, Sofia, 31 Août – 4 Septembre 2015, Bucharest: Editura Academiei Române, 2015, pp. 169-180.*

_____. Not Any Man Is Fortunate in the Glory of Games. *Ancient West & East*. Leiden: Brill, v. 15, 2016, pp. 147-160.

_____. Architectural Finds and Founder Cult Evidence in the Heroon at Orgame. *Caiete ARA*. Bucharest: Editura ARA, v. 8, 2017, pp. 17-30.

MCGEORGE, Photini J.P. The Earliest Archaeological Evidence for a Mycenaean Greek Ritual Form of Human Sacrifice. *Pasiphae*. Pisa: Fabrizio Serra, v. 9, 2015, pp. 43-52.

MÜLLER-WIENER, Wolfgang; GÖKSEL, Dogu; VON GRAEVE, Volkmar. Notgrabung in der archaischen Nekropole von Milet. *Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Istanbul*. Istanbul: Das Institut, v. 38, 1988, pp. 253-278.

MURRAY, Augustus Taber (trans.). *Homer, The Iliad*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1925 [1976], v. 2.

MYLONA, Dimitra. Sacrifices in Minoan LM IIIB: Early Kydonia Palatial Centre. The Animal Remains. *Pasiphae*. Pisa: Fabrizio Serra, v. 9, 2015, pp. 53-58.

MYLONOPOULOS, Ioannis. Gory Details? The Iconography of Human Sacrifice in Greek Art. In BONNECHERE, Pierre; GAGNÉ, Renaud (org.). *Sacrifices humains: Perspectives croisées et représentations*. Collection Religions: Comparatisme – Histoire – Anthropologie n. 2. Liège: Presses universitaires de Liège, 2013, pp. 61-85.

NICOLĂESCU-PLOPȘOR, Dardu. Données anthropologiques préliminaires sur les squelettes humains des tombes thraces d'Histria. *Dacia*. Bucharest: Cultura Națională, n.s. v. 3, 1959, pp. 165-178.

_____. Studiu antropologic al osemintelor umane descoperite la Histria în necropola tumulară. In CONDURACHI, Emil (org.). *Histria II*. Bucharest: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966, pp. 355-381.

NIKOLOV, Bogdan. Trakijski pametnici vāv Vračansko. *Izvestiia na Arkheologicheskiiia Institut*. Sofia: Arkheologicheskiiia Institut, v. 28, 1965, pp. 163-202.

OPPERMANN, Manfred. *Die westpontischen Poleis und Ihr indigenes Umfeld in vorrömischer Zeit*. Langenweißbach: Beier & Beran, 2004.

PETRE, Zoe. Πίμπλα χαρίεν: Le symposium à Istros. In ANGELESCU, Mircea Victor; ACHIM, Irina; BĂLTĂC, Adela; RUSU-BOLINDET, Viorica; BOTTEZ, Valentin (org.). *Antiquitas Istro-Pontica: Mélanges d'archéologie et d'histoire ancienne offerts à Alexandru Suceveanu*. Cluj-Napoca: Mega, 2010, pp. 11-13, 31-43.

POPHAM, Mervyn Reddaway; CALLIGAS, Petros G.; SACKETT, L. Hugh (org.). *Lefkandi II: The Protogeometric Building at Toumba. Part 2: The Excavation, Architecture, and Finds*. London: Thames and Hudson for the British School of Archaeology at Athens, 1993.

RABADJIEV, Kostadin. The Thracian Tomb as Ritual Space of the Beyond. In HENRY, Olivier; KELP, Ute (org.). *Tumulus as Sema: Space, Politics, Culture, and Religion in the First Millennium BC*, Berlin: De Gruyter, 2016, pp. 281-311.

ROSE, C. Brian; KÖRPE, Reyhan. The Tumuli of Troy and the Troad. In HENRY, Olivier; KELP, Ute (org.). *Tumulus as Sema: Space, Politics, Culture, and Religion in the First Millennium BC*, Berlin: De Gruyter, 2016, pp. 373-386.

SHEPHERD, Gillian. The Pride of Most Colonials: Burial and Religion in the Sicilian Colonies. In FISHER-HANSEN, Tobias (org.). *Ancient Sicily*. Acta Hyperborea n. 6. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1995, pp. 51-82.

_____. Dead Men Tell No Tales: Ethnic Diversity in Sicilian Colonies and the Evidence of Cemeteries. *Oxford Journal of Archaeology*. Oxford: Blackwell, v. 24, 2005, pp. 115-136.

SIMION, Gavrilă. Nécropoles des bouches du Danube: Pratiques, rituels, funéraires et ethnicité (VIe s. av. J.-C. – IIe s. ap. J.-C.). In MARCHEGAY, Sophie; LE DINAHET, Marie-Thérèse; SALLES, Jean-François (org.). *Nécropoles et pouvoir. Idéologies, pratiques et interprétations: Actes du colloque Théories de la nécropole antique, Lyon 21-25 janvier 1995*. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1998, pp. 167-190.

SÎRBU, Valeriu. Sacrifice humains et pratiques funéraires insolites dans l'areal thrace du Hallstatt et du La Tène. In SIMION, Gavrilă (org.). *Premier Âge du fer aux bouches du Danube et dans les régions autour de la Mer Noire: Actes du Colloque International, Septembre 1993, Tulcea*. Tulcea: Institutul de Cercetări Eco-Muzeale, 1993 [1997], pp. 193-211, 295-296.

SÎRBU, Valeriu; ȘTEFAN, Dan; DUȚESCU, Magdalena. Telița – Celic Dere, Tulcea County: Landscape Studies. In SÎRBU, Valeriu; ȘTEFĂNESCU, Radu (org.). *Funerary Practices in Central and Eastern Europe (10th c. BC – 3rd c. AD): Proceedings of the 10th International Colloquium of Funerary Archaeology Tulcea (Dobruja – Romania) 10th – 12th of October 2008*. Brăila: Editura Istros – Muzeul Brăilei, 2008, pp. 201-214.

STAMPOLIDIS, Nicholas Chr. *Antipoina: “Reprisals”. Contribution to the Study of Customs of the Geometric-Archaic Period*. Rethymno: University of Crete, 1996.

TELEAGĂ, Emilian; ZIRRA, Vlad. *Die Nekropole des 6.-1. Jhs. von Istria Bent bei Histria. Archäologische Untersuchungen zur Bevölkerung in der westlichen Schwarzmeerregion*. Rahden: Verlag Marie Leidorf, 2003.

TIMOFAN, Anca. Archaic Domestic Architecture and Construction Techniques on the Western Plateau of Histria: A Synthesis of Building Activity in the Black Sea Area (7th-6th centuries BC). In ANGELESCU, Mircea Victor; ACHIM, Irina; BÂLTÂC, Adela; RUSU-BOLINET, Viorica; BOTTEZ, Valentin (org.). *Antiquitas Istro-Pontica: Mélanges d’archéologie et d’histoire ancienne offerts à Alexandru Suceveanu*. Cluj-Napoca: Mega, 2010, pp. 355-372.

TONČEVA, Goranka. Nécropole tumulaire près du village Belogradec du VII^e s. av. n. ère. *Dacia*. Bucharest: Cultura Națională, v. 5, 1980, pp. 5-52.

USTINOVA, Yulia. *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God*. Leiden: Brill, 1999.

WEST, Martin L (org. and trans.). *Greek Epic Fragments: From the Seventh to the Fifth Centuries BC*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

RECEBIDO EM: 05/09/2020
APROVADO EM: 24/09/2020

THE CULT OF POSEIDON *HELIKONIOS*: FROM HELIKE OF ACHAEA TO ASIA MINOR AND THE BLACK SEA

O culto de Poseidon Helikonios: Da Helike da Acaia à Ásia Menor e ao Mar Negro

*Dora Katsonopoulou*¹

ABSTRACT

The cult of Poseidon *Helikonios* is associated with his primeval aspect of a powerful god of earthquakes and waters. His most antique cult in this capacity, dating from the Mycenaean times, originated from Helike of Achaea on the southwest shore of the Gulf of Corinth, the place known to Homer as the centre of this worship. The sanctuary of Poseidon *Helikonios* located in Helike, was the holiest sanctuary to all Ionians and even contained the ancient ancestral altars of the Ionic race. When the Ionians were expelled from Helike by the Achaeans at the end of the Mycenaean times, they settled in Asia Minor and carried with them the cult of *Helikonios*. In the paper, the spread of this particular cult to the coast of Asia Minor and from there to the Black Sea region is discussed based on literary, archaeological and numismatic evidence available in the places where the cult held a prominent position.

Keywords: Poseidon *Helikonios*; Panionion; Helike; Achaea; Priene; Black Sea.

RESUMO

O culto de Poseidon *Helikonios* está associado ao seu aspecto mais antigo de um deus poderoso, controlador dos terremotos e das águas. Seu culto mais antigo nessa capacidade, datado dos tempos micênicos, origina-se de Helike da Acaia, na costa sudoeste do Golfo de Corinto, local conhecido por Homero como centro desse culto. O santuário de Poseidon *Helikonios*, localizado em Helike, era um dos lugares mais sagrados aos jônicos e continha, inclusive, os antigos altares ancestrais desse povo. Quando os jônicos foram expulsos de Helike pelos aqueias no final dos tempos micênicos, eles se estabeleceram na Ásia Menor e

¹ Director at The Helike Project. E-mail: eliki@otenet.gr.

levaram consigo o culto a *Helikonios*. Neste artigo, a disseminação desse culto da Helike para a costa da Ásia Menor e de lá para a região do Mar Negro, é discutida com base em evidências literárias, arqueológicas e numismáticas disponíveis nos locais onde o culto ocupava uma posição de destaque.

Palavras-chave: Posêidon *Helikonios*; Panionion; Helike; Acaia; Priene; Mar Negro.

Introduction

Poseidon in his primeval aspect is featured as the Lord of the Earth and the earthquakes, the Earth Holder (γαιήοχος) and the Earth Shaker (ενοσίχθων), exerting power over the sea and all types of waters above and below the earth. In the *Iliad* (XV, v. 187), Poseidon himself explains that when the world was apportioned, the three sons of Kronos - Zeus, Poseidon, and Hades - received the sky, the sea, and the underworld respectively. The three held in common the earth and the mountain Olympos. Poseidon's epiphany is marvelously described in the *Iliad* (XIII, v. 17-38) where the god, after having returned from Olympos to his golden palace in the depths of the sea, appears in all his glory driving his golden chariot across the sea over the waves, accompanied by his sea-thiasos. The god's powers over waters and the sea are clearly presented also in the *Odyssey* (V, v. 282-381; IV, v. 499-511), when Poseidon sends a gigantic wave to smash Odysseus' boat to pieces or to swallow up the arrogant Aias of Oileus.

A unique depiction of Poseidon in this primitive capacity was recognized on a clay seal from Kydonia of Crete, dated to the LM IB (ca. 1500-1450 BC) (TZEDAKIS ; HALLAGER, 1987). The representation shows a deity (Fig. 1), clad in a short kilt, with long flying hair in the back, standing on a shrine by the shore, in front of a coastal temple or city, overlooking the sea. In his right hand, he holds a curious banner ending in the shape of a stylized fish. He bears a ring on his left upper arm and a collar around his neck. Behind him, on his right, is seen clearly, almost floating in the sky, a symbol which looks like the head of a bull or a swine. Before him, in the foreground, sea waves are breaking against the city or the temple, and in the center of the icon is represented a strange formation of a waterfall, interpreted as a possible representation of sea waves (CASTLEDEN, 1990).

**Figure 1 – Clay sealing from Kydonia, Crete
(from Castleden 1990, 130, fig. 41).**

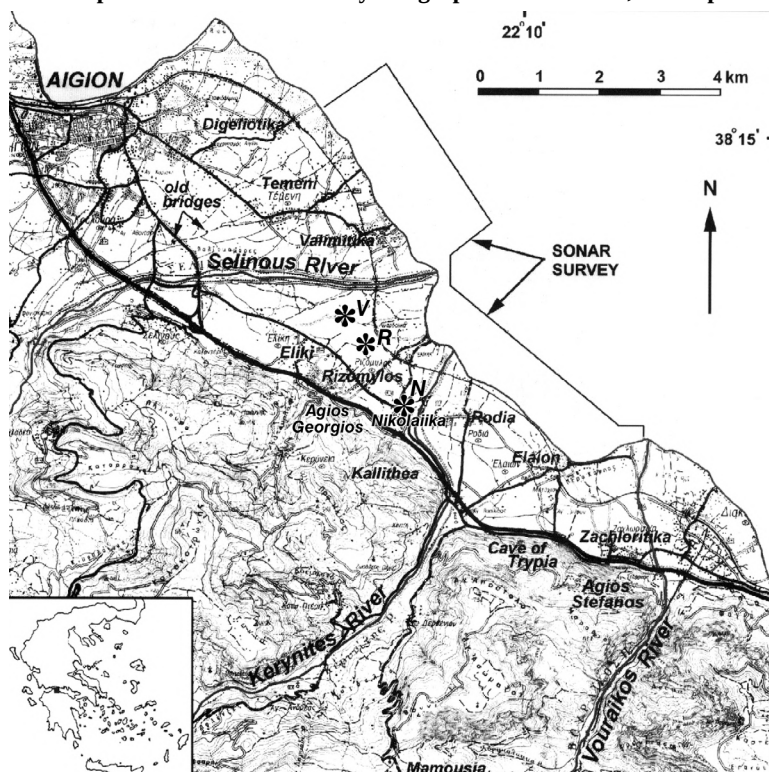


The cult of Poseidon Helikonios in Helike

The most ancient cult of Poseidon *Helikonios* known comes from Helike of Achaea on the southwest shore of the Gulf of Corinth (Fig. 2), where his famous Panionian sanctuary was located. Homer, our first authority of this cult epithet of Poseidon, knows Helike as a centre of this worship. The Homeric reference to the sanctuary more than once indicates the importance

and fame it enjoyed among the Greeks who, in honor of the god, offered there ‘many and beautiful gifts’ (*Il.* VIII, v. 203-4) and bull sacrifices (*Il.* XX, v. 403-5). As I have suggested elsewhere (KATSONOPOULOU, 1998a), the god’s epithet in Helike derives from Ελικών (Helikon), that is, the place in Helike where the sacred tree ελίκη (willow tree) grows, and not from the mountain in Boeotia as interpreted in the past. The water-loving tree ελίκη, sacred symbol of a nymph of the waters of the same name, is firmly connected to Poseidon in his capacity as god of waters and leader of the nymphs, and thus creator of springs, earthquakes, and floods.

Figure 2 – Map of the Helike search area, including the 1988 sonar survey.
Asterisks indicate the Helike sites discussed in the text.
Adapted from the Greek Army Geographic Service 1:50,000 map.



The prevalence of Poseidon's worship in Helike is evident throughout the long and prosperous life of the city, even in the way it was destroyed in 373 BC (KATSONOPOULOU, 2005). The location of the city itself in a high seismicity zone would support Poseidon's particular worship in this region as god of earthquakes and waters. Indeed, earthquake phenomena have occurred repeatedly in the Helike area since prehistoric times, as shown by our investigations (SOTER and KATSONOPOULOU, 2011; KATSONOPOULOU, 2015; KATSONOPOULOU and KOUKOUVELAS, 2019). The god's capacity of the Earth Shaker (ἐνοσίχθων, ἐννοσίγαιος) in Helike is symbolized by his main attributes - the trident and the dolphin – portrayed in the city's coinage. The trident flanked by two dolphins swimming upwards is depicted on the reverse of the five known coins of Helike, four bronzes (Fig. 3a) and a lone silver (Fig. 3b), the entire representation drawn within a laurel wreath tied at the bottom. On the obverse, a fine diademed head of Poseidon in a Classical manner is shown to the left with inscription ΕΛΙΚ written retrograde (Fig. 4a, b). As I have proposed elsewhere (KATSONOPOULOU, 2013), the rare Helike coins of Poseidon were most probably struck in connection with his cult, the inscription indicating his cult epithet *Helikonios* rather than the ethnic name of the city. The coins are traditionally dated to the early 4th century BC, mainly because of Helike's natural destruction in 373 BC. However, a recent study suggests a date of about 300 BC for their production (WEIR, 2017).

Figure 3 – (a) Reverse of bronze coin of Helike, Munzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin (b) Reverse of silver coin of Helike, auction 15 October 2013. Image courtesy of Gorny and Mosch GmbH.



**4 – (a) Obverse of bronze coin of Helike, Munzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin (b) Obverse of silver coin of Helike, auction 15 October 2013.
Image courtesy of Gorny and Mosch GmbH.**



A third attribute of the god in Helike was the hippocamp. From Eratosthenes (in STRABO, 8.7.2), we learn of a bronze statue of Poseidon standing upright in the *poros* in Helike - a lake/lagoon, according to my interpretation (KATSONOPOULOU, 1995) - holding a hippocamp (sea horse) in one hand being perilous to the nets of those fishing in the area. The hippocamp appears as a symbol of Poseidon on the coinage of a number of cities that worshipped him, such as Priene, Syracuse and Messana, and is a usual attribute of his son, Taras, depicted on the reverse of the coins of the city of Taras in southern Italy since early in the 5th century BC (KRAAY, 1976). Especially, in Priene's coinage from its beginnings in the last quarter of the fourth century BC, all three symbols: the dolphin, the trident and the hippocamp are shown, emphasizing the city's strong ties with Poseidon.

To the above symbols, the bull, whose sacrifice to Poseidon was central to the festival of Panionia celebrated in Helike of old times (*Il. VIII*, v. 203-204; *XX*, v. 404), should also be added. The bull, a sacred animal to Poseidon with which the god is identified, is the main symbol of the early incuse coinage of Sybaris (STAZIO, 1998), the most important Achaean colony in Magna Graecia founded by Helike ca. 730 BC. It is also the emblematic symbol on the reverse of coins of the early fifth century BC of Poseidonia, a daughter colony of Sybaris. And it is depicted again on the

reverse of the coins of Sybaris after the refoundation in 453; on the obverse of these coins, Poseidon is depicted in action, following the types adopted by Poseidonia around 500 BC (KRAAY, 1976).

Another symbol of the god especially associated with his worship as god of waters and earthquakes, is the horse. Poseidon has strong and close ties with this animal more than any other deity. The horse is the god's offspring; appearing from the earth, it is seen as a chthonic creature connected with both the fresh and sea waters. The god himself is represented as a horseman and in his honor chariot races were performed. His identification with the horse, as well as with the bull, is evident in his widespread cult of Poseidon *Hippios*. Although the typical sacrificial animal to Poseidon is the bull, the sacrifice of horses to him is also attested. In the Argolid, the Greeks of old times sacrificed horses with beautiful bridles to Poseidon, by drowning them in the area of Dine (Whirlpool), according to Pausanias (8.7.2). During chariot races performed in the sacred grove of Poseidon in Onchestos, Boeotia, a very interesting horse sacrifice to the god was included (*Hom. Hymn to Apollo*, 229-238). The presence of most of the above attributes of Poseidon in Helike - the trident, the dolphin, the hippocamp, the bull - strongly suggest the principal association of his cult with his primitive quality as water-god, that is, with his mastery over all types of waters on earth and beneath, his terrestrial aspect symbolized mainly by the bull and his subterranean manifestation by the horse.

The cult of Poseidon Helikonios in Asia Minor

Following the arrival and settlement of the Achaeans in Helike and the region of Aigialeia (later Achaea) at the end of the Mycenaean era, the defeated Ionians sought refuge in the Asia Minor coast (Paus. 7.24.5; Strabo 8.7.2; Diod. 15.49.1), together with their fellow Ionians of Attica, and there they transferred the antique cult of *Helikonios* Poseidon. Pausanias in his journey through the Helike's region in the second century AD (7.24.5) notes that the sanctuary of *Helikonios* in Helike was the holiest for all Ionians and always remained strong with the Ionic race, even after the Ionians, expelled by the Achaeans from the area, settled in Asia Minor.

To Poseidon *Helikonios* was dedicated an altar before the city of Miletos, and a second in Teos, where there was also a sanctuary worthy of being seen (Paus. 7.24.5). Poseidon *Helikonios* was strongly worshipped in Priene, where the Ionians performed the Panionia festival and offered bull sacrifices until late antiquity, according to the old tradition from Helike. For as Strabo notes (8.7.2), it is said that the Prienians themselves came from Helike: ἐπεὶ καὶ αὐτοὶ οἱ Πριηνεῖς ἐξ Ἑλίκης εἶναι λέγονται. In this regard, it is worth noting that the close ties between the two places are eloquently shown in a certain type of coin from Priene of the third century BC, depicting on the obverse the head of a helmeted Athena and bearing on the reverse the inscriptions ΠΙΠΗ and ΕΛΙΚ (Fig. 5). On the obverse of bronze coins of Priene also dated to the third century BC, Poseidon *Helikonios*' head is shown to the right, wearing a wreath, and behind his neck the harpoon of a trident; on the reverse, an owl is depicted to the right, with closed wings, seating on olive branch (HEAD ; POOLE, 1876).

5 – Bronze coin of Priene (from Regling 1927, 149, no. 126, pl. 2).



The Panionion in Asia Minor, where all Ionians held their assemblies and offered sacrifices to Poseidon, was originally located in a lonely region near Mykale, but later, because of the outbreak of wars in the area, the festival meeting was transferred to a safer place near Ephesos (Diod. 15.49.1). Recent research and new studies on the location of Panionion resulted in the reinterpretation of the ancient remains discovered in the last century on the Otomatik Tepe hill of Mykale mountain, as representing the younger Panionion and the attempt of the Ionian League to revive the cult

of Poseidon *Helikonios* in the late fourth century BC (LOHMANN, 2017). This new evidence supports the attempt to transfer the sanctuary from its original location to another place closer to Ephesos mentioned by ancient sources, and thus offers a new date for the mission of the Ionian envoys to Helike in Achaia associated with this transfer (Strabo, 8.7.2; Paus. 7.24.6; Diod. 15.49.1-3).

According to the story narrated by the ancient sources (see above), the envoys were instructed to request permission for sacrifices at the ancestral altar of Poseidon in Helike and to take the sacrificial relics back to Ionia (BRUNEL, 1953; KATSONOPOULOU, 1998a). The Achaean council granted the requested permission but the Helikaeans refused to allow the sacrifice, emphatically maintaining that the sanctuary was *their own* particular property and not of the Achaeans (Diod. 15.49.2). Strabo makes it clear that the Ionians first asked the Helikaeans and after they refused, then they addressed the Achaean *koinon* and although the assembly voted in favor, the Helikaeans still refused to obey (8.7.2). These events are generally placed some time before the destruction of Helike in 373 BC, an opinion I also followed in my earlier interpretations of the story (KATSONOPOULOU, 1998a). However, a new examination of the ancient testimonies combined with recent archaeological evidence suggests that the Ionian mission must have occurred sometime later in the fourth century. Given that the city of Helike was of old times the unambiguous seat of the Achaean *koinon* (Diod. 15.48.3) until its destruction in 373 BC, the tension and opposition mentioned between the Helikaeans and the Achaean council about the sanctuary is not quite understandable, if the mission had occurred before 373. On the contrary, if it had occurred after 373, the strong opposition of the people of Helike against the decision of the Achaeans described by ancient sources could be interpreted from a whole new perspective.

Recent archaeological evidence from our investigations in the Helike area has shown that in the western part of the Helike plain (Fig. 2, V) a new settlement was established before the beginning of the third century BC, its earlier phases of occupation dating back to the second half of the fourth century. Generally, the evidence suggests that the site of Helike was never entirely lost and abandoned, as it was believed until now, but on the contrary, the survivors were able to rebuild a new settlement in the western territory of Helike that was not affected by the catastrophic floods. By the beginnings of the third century, the settlement had grown well and prospered to include in its area a large complex of well preserved and fully equipped workshops

associated with fulling, dyeing and weaving activities (KATSONOPOULOU, 2011). From this time on, life continued to late antiquity, as other findings from our excavations in the area indicate (KATSONOPOULOU, 1998b).

From the above it becomes evident that in the period following the 373 BC earthquake, Helike, although economically and politically weakened, continued to control Poseidon's old cult in the area as its sole possessor since Mycenaean times, and thus the rightful one to grant permission for sacrifices. This would satisfactorily explain the opposition emphatically described by ancient writers between the Helikaeans and the Achaean council in the period following the catastrophe of 373 and until 280 BC, when the neighboring Aigion was finally able to overcome its old rival and take its place in the chairmanship of the Achaean *koinon*.

The cult of Poseidon Helikonios in the Black Sea

Poseidon was worshipped in cities of the southern Black Sea, in particular Sinope and Amisos, the most important ports in the region. Especially in Sinope, he was worshipped in his temple under the evocation of *Helikonios* and his cult held a prominent position in the city's life. Epigraphic evidence from Sinope dated to the fourth century BC (FRENCH, 2004), provides detailed information on the sacrifices offered to the god under his priest's responsibility who was in charge of public and private sacrifices and was appointed by the city to hold his priesthood for life. Two months in the city's calendar were named after the god: the months of *Poseideon* and *Taureon*, when the festival of Tauriai was performed. From Sinope, the cult of Poseidon also spread to other places, including Sinopean colonies such as Kerasus. The information that horse sacrifice was offered to Poseidon by Mithridates VI of Pontos (App. *Mithr.* 70) by throwing a pair of white horses into the sea, is in keeping with the old Greek tradition of horse sacrifice to the god in association with his capacity as god of the waters and the Deep (see above p. 127). The cult statue of Poseidon *Helikonios* in his temple at Sinope is most probably reproduced on the reverse of coins of the early third century BC. The god is shown to the left, seated on a throne, holding dolphin in his right hand and leaning with his left hand on the trident (Fig. 6). On coins of

the Roman period, Poseidon is shown standing, holding the same attributes (SAPRYKIN, 2010). The type of *Helikonios* represented in Sinope's coinage can be paralleled to the enthroned Poseidon shown on coins of other Greek cities associated with his worship, for example, Corinth (HEAD ; POOLE, 1889) or the island of Tenos (WROTH ; POOLE, 1886).

6 – Poseidon *Helikonios* on coin of Sinope; on the countermark, a diademed radiant head of a god (Zeus or Poseidon) is depicted to the left (from Saprykin 2010, 507, fig. 3).



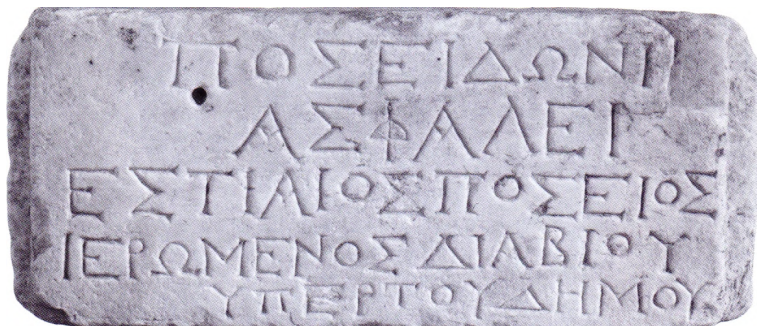
The type of a seated Poseidon *Helikonios* is also suggested for his cult statue in Helike. As first Marinatos (1960) noticed, the fine Classical head of Poseidon on the Helike coins (Fig. 4) finds its best parallel in the representation of Poseidon on the Parthenon frieze (Fig. 7). In fact, the superb head depicted on the coins can only be paralleled to the Parthenon's head, in the stylistic treatment of the hair and the beard, the eye and the brow, the nose, and the strongly marked cheekbones. Marinatos had wondered if the cult statue of Poseidon in Helike had been made by Pheidias himself. His hypothesis may well be justified, for it is said (Pausanias, 7.27.2) that the famous Athenian sculptor created the gold and ivory statue of Athena for her temple in another Achaean city, Pellene, before making the statues of Athena for the Athenian Acropolis and the town of Plataea. It would be no surprising then, if the capital city of the Achaeans had commissioned the great Pheidias to make the cult statue of Poseidon *Helikonios* for his temple in Helike.

7 – Poseidon from the Parthenon frieze. Photo Archive: DAI, Athens.



A final observation regarding Poseidon's worship in the Black Sea concerns his cult of *Asphaleios* (The Securer) known from a number of Greek places: Athens, Sparta, Tainaron, the Cycladic islands of Syros and Paros, the island of Rhodes. This epithet is coupled in ancient literature with the γαῖήροχος and εὐοσίχθων Poseidon, the water-god who creates the earthquakes. To Poseidon *Asphaleios*, people start singing his *paean* when an earthquake occurs, according to Xenophon (*Hell.* 4.7.4), hoping to appease his wrath and ensure the safety to their homes. In the Hellenistic Dionysopolis (earlier Krounoi) on the Bulgarian Black Sea coast, Poseidon was worshipped as *Asphaleus*, according to the inscriptional evidence found in the temple of the Pontic Mother of the Gods, constructed in the Early Hellenistic period (LAZARENKO et al, 2010). From the inscription dated to the third and second centuries BC (Fig. 8), we learn that the priest of Poseidon *Asphaleus* served the god for life, as was the case with his priest in the city of Sinope. Among the marble dedications found in the temple of Dionysopolis is a fine marble head of Poseidon (Fig. 9) showing the god with a benevolent mood, as would be appropriate for *Asphaleios/Asphaleus* Poseidon, called upon by people to offer protection and safety to their cities and ports.

**8 – Inscription of dedication to Poseidon *Asphaleus* from Dionysopolis
(from Lazarenko et al. 2010, 59, fig. 26).**



**9 – Marble head of Poseidon from Dionysopolis
(from Lazarenko et al. 2010, 58, fig. 25).**



Bibliography

BRUNEL, J. À propos de transferts des cultes : un sens méconnu du mot ΑΦΙΔΡΥΜΑ. *Rph* 1953: 21-33.

CASTLEDEN, R. *Minoans. Life in Bronze Age Crete*. London and New York, 1990.

FRENCH, D.H. *The Inscriptions of Sinope I*. Bonn, 2004.

HEAD, B.V.; POOLE, R.S. *Ionia. A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum*. London, 1876.

_____. *Corinth. A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum*. London, 1889.

KATSONOPOULOU, D. Helike. *Αρχαιολογία* 54 1995: 35-40.

_____. Η λατρεία του Ελικωνίου Ποσειδώνος. Μια νέα θεώρηση. In: Katsonopoulou, D., Soter, S. and Schilardi, D. *Αρχαία Ελίκη και Αιγιάλεια, Helike II*. Athens: The Helike Society, 1998a, 251-265.

_____. Η πρώτη ανασκαφή στην Ελίκη: Κτήμα Κλωνή. Μια εισαγωγική παρουσίαση. In: Katsonopoulou, D., Soter, S. and Schilardi, D. *Αρχαία Ελίκη και Αιγιάλεια, Helike II*. Athens: The Helike Society, 1998b, 125-145.

_____. The earthquake of 373 BC. Literary and Archaeological Evidence. In: Katsonopoulou, D., Soter, S. and Koukouvelas, I. *Archaeological Sites in Geologically Active Regions, Helike III*. Athens: The Helike Society, 2005, 15-32.

_____. The Hellenistic Dye-Works at Helike, Achaia, Greece. In: Alfaro, C., Brun, J.P., Borgard, Ph. and Pierobon Benoit, R. *Textiles y tintes en la ciudad Antigua, Purpureae Vestes III*. Valencia and Naples: University of Valencia and CNRS-EFR, 2011, 237-242.

_____. Towards a Re-evaluation of the Helike Bronze Coins of Poseidon. *NAC* 42 2013: 31-40.

_____. Natural Catastrophes in the Gulf of Corinth, northwestern Peloponnese, from Prehistory to Late Antiquity: the Example of Helike. In: Borsch, J. and Carrara, B. *Erdbeben in der Antike*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 137-152.

KATSONOPOULOU, D.; KOUKOUVELAS, I. Η άγνωστη Γεωμετρική Ελίκη. *Αρχαιολογία & Τέχνες* 129, 2019: 66-77.

KRAAY, C.M. *Archaic and Classical Greek Coins*. London, 1976.

LAZARENKO, I.; MIRCHEVA, E.; ENCHEVA, R.; SHARANKOV, N. The Temple of the Pontic Mother of Gods in Dionysopolis. In: PETROPOULOS, E.K.; MASLENNIKOV, A.A. *Ancient Sacral Monuments in the Black Sea*. Thessaloniki: Kyriakidis brothers s.a., 2010, 13-62.

LOHMANN, H. The Discovery of the Sanctuary of Poseidon Helikonios in the Mycale (Dilek Daglari). In: KATSONOPOULOU, D. *Poseidon God of Earthquakes and Waters. Cult and Sanctuaries, Helike V*. Athens: The Helike Society, 2017, 45-58.

MARINATOS, S. Helice: A Submerged Town of Classical Greece. *Archaeology* 13, 3, 1960: 186-193.

SAPRYKIN, S.J. Male Deities and their Cults on the South Black Sea Coast: Hellenistic and Roman Periods. In: PETROPOULOS, E. K.; MASLENNIKOV, A.A. *Ancient Sacral Monuments in the Black Sea*. Thessaloniki: Kyriakidis brothers s.a., 2010, 465-514.

SOTER, S.; KATSONOPOULOU, D. Submergence and Uplift of Settlements in the Area of Helike, Greece, from the Early Bronze Age to late Antiquity. *Geoarchaeology* 26, 4, 2011: 584-610.

STAZIO, A. Monetazione delle colonie achee in occidente. In: KATSONOPOULOU, D., SOTER, S.; SCHILARDI, D. *Αρχαία Ελίκη και Αιγιάλεια, Helike II*. Athens: The Helike Society, 1998, 371-380.

TZEDAKIS, Y.; HALLAGER, E. In: HAGG, R.; MARINATOS, N. *The Function of the Minoan Palaces*. Stockholm, 1987: 117-119.

WEIR, R. Exaggerated Rumours of Death and the DOWndating of Helike's Coinage. In: KATSONOPOULOU, D. *Poseidon God of Earthquakes and Waters. Cult and Sanctuaries, Helike V*. Athens: The Helike Society, 2017, 35-44.

WROTH, W.; POOLE, R.S. *Crete and the Aegean Islands. A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum*. London, 1886.

RECEBIDO EM: 05/09/2020
APROVADO EM: 24/09/2020

CROTONA E SUAS CONEXÕES RELIGIOSAS E POLÍTICAS COM OLÍMPIA NOS SÉCULOS VI, V E IV A.C.: AS EVIDÊNCIAS DAS IMAGENS MONETÁRIAS DE ÁGUIAS E RAIOS¹

Crotone and its religious and political connections with Olympia in the sixth, fifth and fourth centuries BC: the coin types evidences of eagles and thunderbolts

Lilian de Angelo Laky²

RESUMO

O objetivo deste artigo é mostrar o potencial do documento monetário na busca de redes de conectividade no Mediterrâneo grego por meio do estudo da iconografia monetária – o seu papel no compartilhamento de traços culturais nessa área em época arcaica e clássica – a partir do caso das imagens de águias e raios (os atributos de Zeus) usados em moedas por Crotona, na Magna Grécia, e por Olímpia, no Peloponeso. A pólis e o mais prestigioso santuário pan-helênico (principal local de culto a Zeus durante toda a Antiguidade grega) fizeram parte de uma rede cultural específica, onde, por pelo menos três séculos (VI, V e IV a.C.), compartilharam aspectos da iconografia dos atributos de Zeus em suas cunhagens de moedas.

Palavras-chave: Iconografia monetária; Crotona; Olímpia.

ABSTRACT

The aim of this article is to show the potential of coins in the search for network connectivity in the Greek Mediterranean through the study of monetary iconography - its role in sharing cultural traits in this area in the Archaic and Classical periods - from the case of images of eagles and thunderbolts (the attributes of Zeus) used on coins by Crotona, in

¹ Este artigo traz parte dos resultados da tese de doutorado (LAKY, 2016) realizada com financiamento da FAPESP.

² É pós-doutoranda da Universidade de São Paulo. E-mail: lililaky@gmail.com

Magna Grecia, and Olympia, in the Peloponnese. The polis and the most prestigious Panhellenic sanctuary (the main cult place of Zeus throughout Greek antiquity) were part of a specific cultural network, where, for at least three centuries (sixth, fifth and fourth centuries BC) they shared aspects of iconography of Zeus' attributes on their coinages.

Keywords: Monetary iconography; Crotona; Olympia.

Introdução

O santuário de Olímpia, no Peloponeso, e as *pólis* localizadas no Ocidente grego (na Sicília e na Itália do Sul ou Magna Grécia) possuem relações históricas bem antigas, que remontam, pelo menos, ao século IX a.C. de quando datam as primeiras importações provenientes dessas áreas encontradas em Olímpia. Mas os primeiros testemunhos a respeito da participação das *pólis* ocidentais nos jogos são do século VII a.C., quando se registram as vitórias mais antigas de atletas provenientes da região. Atletas provenientes de Crotona e de Siracusa, na Sicília, venceram em modalidades nos jogos olímpicos nessa época, como atesta o *Catálogo dos vencedores olímpicos da Antiguidade*. A influência de Olímpia sobre o lado ocidental do mundo grego foi tão grande a ponto de se afirmar que o santuário foi o centro de culto dos gregos ocidentais da Sicília e da Magna Grécia a partir, sobretudo, do século VI a.C. (ANTONACCIO, 2007, p. 219; GARDINER, 1925, p. vii; MARINATOS, 1993, p. 230; MORGAN, 1994, p. 102; PHILIPP, 1992, p. 45; YALOURIS, 1981, p. 12-13; 1995, p. 30). Ao longo do século VII e VI a.C. algumas formas de participação em Olímpia são *sine qua non* do *status* da elite, e o santuário foi parte integrante da autodefinição da aristocracia do Peloponeso e também do Ocidente grego, que consolidou sua presença em Olímpia no século VI a.C. (NEER, 2007, p. 226-227).

Como resultado do encontro e participação das elites de um número de regiões do mundo grego, Olímpia tornou-se o espaço onde informações e ideias eram transmitidas, comunicadas (MORGAN, 1994, p. 203). Como sintetiza C. Morgan, “a variedade de contatos entre os diversos Estados fomentou a partir de Olímpia a difusão de instituições similares e traços culturais ao longo de uma área muito abrangente” (MORGAN, 1994, p. 2). Em três estudos nossos anteriores, investigamos o papel de Olímpia no

compartilhamento de elementos iconográficos de Zeus e de seus atributos, criados pelo santuário para suas moedas, e do culto de Zeus Olímpio instituído por *póleis* e regiões do mundo grego, das quais se destacam a Sicília e a Magna Grécia (LAKY, 2008, 2013 e 2016). Trata-se de redes de conectividade construídas entre o santuário pan-helênico e as *póleis* do Ocidente grego, cujos atores foram as elites das cidades gregas, as participantes na organização e na competição dos jogos em Olímpia. Como bem defendeu I. Malkin, “redes podem explicar os sucessos e a disseminação dos traços comuns da civilização e identidade grega” (MALKIN, 2011, p. 16). As redes de conectividade nos possibilitam identificar “a disseminação de estilos literários, artísticos e arquitetônicos, o papel dos santuários pan-helênicos, a mobilidade humana de especialistas, da difusão de dialetos, etc.” (MALKIN, 2011, p. 17).

Nesse sentido, a moeda é o documento material por excelência no estudo de redes de conectividade no mundo grego. As moedas circulavam por lugares próximos ou longínquos, por entre várias *póleis* e até mesmo fora do mundo grego. As imagens que estes pequenos objetos carregavam muitas vezes eram copiadas por essas outras localidades, rearranjadas compondo novas imagens, sendo, portanto, evidências dessa conectividade no mundo grego antigo (FLORENZANO, 2000, p. 222).

Neste artigo, por meio da análise e interpretação das imagens monetárias de águias e raios nas moedas de Crotona e de Élis-Olímpia, datadas dos séculos VI, V e IV a.C., mostraremos como essas duas localidades construíram uma rede de compartilhamento de traços culturais, no nível religioso e político, que foi parte desse fenômeno maior de relação entre o santuário e as *póleis* ocidentais. A pólis de Élis³, responsável pelo santuário de Zeus em Olímpia, emitiu a cunhagem de moedas mais importante com imagens do deus e de seus atributos dentre todas as *póleis* do mundo grego (que usaram tais imagens) em época clássica e posteriormente. As imagens nessas moedas, em vários níveis, inovaram na iconografia de Zeus em época clássica, influenciando a representação da divindade em moedas de outras *póleis*. Neste estudo, a partir do caso de Crotona, discutiremos os graus dessa influência, que, como veremos, nem sempre foi de mão única (de Olímpia para o Ocidente grego).

3 Élis é o nome de uma pólis localizada no noroeste do Peloponeso e da região onde se situa o santuário de Olímpia. As razões históricas e os significados das imagens monetárias na cunhagem de moedas que Élis bateu em seu nome, para o santuário de Olímpia, encontram-se minuciosamente estudados em LAKY, 2016.

1. A história monetária de Crotona nas épocas arcaica e clássica

Localizada no sul da Península Itálica, na costa do Mar Jônico, Crotona foi uma das fundações de origem aqueia estabelecidas na Magna Grécia ao redor de 709/08 a.C. Juntamente com Síbaris e Metaponto, Crotona foi uma das três primeiras *póleis* da região a iniciar a cunhagem de moedas (JENKINS, 1990, p. 38; KRAAY, 1976, p. 167; RUTTER, 1997, p. 17; 2001, p. 3; 2012, p. 128). Metaponto e Síbaris iniciaram suas emissões ao redor de 550 a.C., enquanto Crotona começou a bater suas moedas em c. 530 a.C., conforme indica uma moeda crotoniata recunhada sobre um dos tipos monetários mais antigos de Corinto (KRAAY, 1976, p. 163; PARISE, 1990, p. 300; STAZIO, 1983, p. 373). As primeiras emissões monetárias de Crotona caracterizam-se pelo reverso incuso, no caso, com a imagem do trípode que, devido à técnica, aparece tanto no anverso quanto no reverso das moedas (RUTTER, 2001, p. 3; STAZIO, 1983, p. 369). A imagem da águia nas moedas de Crotona data dessa fase mais antiga da cunhagem da cidade. Trata-se das emissões de estater de prata com o tipo da águia incusa no reverso e o trípode, que se manteve como imagem no anverso (Figs. 1 e 2).

Figura 1 – Estater de prata de Crotona, c.530-500 a.C.



Anverso: Trípode; koppa POTO ou POTON.

Reverso: Águia voando à d.; incusa (KRAAY, 1976, Pr.35, 620).

Figura 2 – Estater de prata de Crotona, c.480-430 a.C.



Anverso: Trípode; koppa PO, às vezes retrogrado.

Reverso: Águia voando à e. ou à d.; incusa (RUTTER, 2001, no.2108)

Stazio propôs que as cunhagens de estateres com a águia incusa situam-se no período sucessivo à destruição de Síbaris por Crotona em 510 a.C.⁴ (STAZIO, 1983, p. 375). Mas a datação do único exemplar batido em disco largo, datado a partir de 530 a.C., coloca o uso da imagem da águia em moedas da cidade no período da chegada de Pitágoras⁵, anterior à guerra com Síbaris. Foi a partir desse período que a imagem da águia passou a ser, ao lado do trípede, um tipo principal nas moedas da cidade. Na técnica incusa, a águia aparece representada, nos estateres, voando à direita ou à esquerda, com as asas abertas (uma em cima e outra embaixo) e sem carregar alguma presa. Esse primeiro tipo monetário da águia de Crotona pode ser o segundo mais antigo desse padrão de representação (da águia voando) da ave em moedas, precedido apenas pela imagem monetária da ilha de Sifnos, no Egeu, datada de um pouco antes, de 540 a.C. (Laky, 2016, p. 539).

Esses tipos monetários com a águia incusa são definidos e denominados, por grande parte dos estudiosos, como emissões estranhas, separadas e subsidiárias das cunhagens de Crotona (CACCAMO CALTABIANO, 2009, p. 119-210; KRAAY, 1976, p. 168 e 174; PARISE, 1990, p. 302). Para C. Kraay, “a presença de um tipo diferente (a águia) daquele do trípede no reverso das cunhagens incusas, incomum às cunhagens nessa técnica de outras autoridades emissoras da região, teria indicado a participação de outra cidade na emissão das séries – tratar-se-ia de uma emissão de aliança” (KRAAY, 1976, p. 168; PARISE, 1990, p. 302; RUTTER, 1997, p. 29-30; STAZIO, 1983, p. 375).⁶ No caso dos estateres com as águias incusas, Kraay propôs que estes teriam sido batidos em uma oficina subsidiária em Hipônio com base no uso de tipos da águia em emissões mais tardias dessa cidade (GARGANO, 2012, p. 882; KRAAY,

4 Os autores costumam associar o crescimento da produção monetária de Crotona, desde o seu início, com a preparação, as exigências da guerra e, subsequentemente, a vitória sobre Síbaris em c.510 a.C. (PARISE, 1990, p. 301; STAZIO, 1984, p. 375). As causas dessa guerra estiveram nas intenções de Síbaris, já configurada como um “império”, em estender seu território em direção ao de Crotona e nas orientações político-institucionais opostas entre as duas cidades (BRACCESI; RAVIOLA, 2008, p. 103; LA TORRE, 2011, p. 90).

5 Fugido da tirania de Policrates em Samos, Pitágoras fundou a Escola Pitagórica em Crotona, reformando os costumes da oligarquia, atraindo membros de uma nova classe dominante, formada por membros selecionados da restrita aristocracia da cidade (BRACCESI; RAVIOLA, 2008, p. 102; CERCHIALI, 2004, p. 106).

6 Em posse de toda a área do antigo império de Síbaris, Crotona seguiu a estratégia sibarita de fazer das emissões monetárias um eficaz instrumento de controle de seus novos domínios – essas são chamadas, pelos estudiosos, de moedas de império, de aliança ou subsidiárias (KRAAY, 1976, p. 168; PARISE, 1990, p. 301-302; RUTTER, 1997, p. 29-30; STAZIO, 1983, p. 967).

1976, p. 168; PARISE, 1982, p. 115-116; 1990, p. 302; RUTTER, 1997, p. 30; STAZIO, 1983, p. 375). Stazio, em seu estudo das cunhagens crotoniatas, é o único a explicar as séries com a águia como uma nova expressão da oficina crotoniata (STAZIO, 1983, p. 375). De fato, nessas séries não há a legenda abreviada do nome de Hipônio acompanhando o étnico de Crotona, como ocorre para os outros casos de moedas de aliança, apenas a inscrição referente à pólis crotoniata aparece nas moedas.

Entre a última fase da técnica incusa de disco estreito (após 480 a.C.) até o emprego do relevo duplo na oficina monetária de Crotona (no último quartel do século V a.C.), o tipo da águia voando, sem carregar qualquer presa, continuou a figurar nas cunhagens da cidade, sendo trocado, na fase do relevo duplo, por outro padrão de representação da ave (em pé), usado ao lado de novos tipos de representações. Entre esse período, que vai do início ao segundo quartel do século V a.C., Crotona viveu o apogeu, obtido pela conquista do território de Síbaris, e a desintegração de seu poder territorial e político. A vitória sobre os sibaritas assinalou um período de expansão massiva de Crotona por toda a primeira metade do século V a.C. No entanto, Crotona, ao longo do tempo, não foi capaz de administrar a grande extensão do império sibarita com seu enorme potencial produtivo, o que levou à desestabilização do equilíbrio interno da cidade (CERCHIAI, 2004: 106).

A partir do último quartel do século V a.C., quando a técnica do relevo duplo se firmou em Crotona, houve uma certa continuidade no uso dos tipos tradicionais do trípede, no anverso, e da águia voando, no reverso, embora por um curto espaço de tempo (**Fig. 3**) (STAZIO, 1983, p. 384). Foi nesse período, no entanto, que a tipologia monetária das moedas se reavivou: o trípede foi relegado a imagem secundária, no reverso, e a águia se afirmou como o tipo do anverso, não aparecendo mais em voo, mas em pé, geralmente sobre um capitel jônico ou sobre alguma presa, com as asas fechadas ou erguidas, cabeça para frente, para trás ou curvada (em estateres) ou apenas com as asas fechadas e cabeça para trás (em pequenas denominações em prata e bronze) (KRAAY, 1976, p. 181; RUTTER, 1997, p. 82; 2001, p. 170; STAZIO, 1983, p. 384 e 395). É preciso destacar que, nessa fase do duplo relevo no século V a.C., a imagem do raio (ladeada por dois grandes anéis) foi usada pela primeira vez em moedas de Crotona, no reverso, acompanhando, no anverso, o trípede do tipo tradicional do período incuso. Foram sugeridas várias datações para esse dióbolo de prata, que não possui inscrição. Aqui consideraremos aquela datação do século V a.C. que termina em 425 a.C. (**Fig. 4**) (RUTTER, 2001, p. 170).

Figura 3 – Estater de prata de Crotona, c.430-420 a.C.

Anverso: Trípode; koppa PO.

Reverso: Águia voando à d. (RUTTER, 2001, no.2120).

Figura 4 – Dióbolo de prata de Crotona, antes de 425 a.C.

Anverso: Trípode dentro de um círculo.

Reverso: raio dentro de um círculo; de cada lado, pequenos círculos (RUTTER, 2001, no.2134).

Relacionados ao período pós-formação da primeira fase da liga italiota, e da ocupação de Crotona por Dionísio I, tirano de Siracusa na Sicília, após a batalha de Helesporo⁷, estão os tipos datados entre c. 425-375 a.C., nos quais a águia é retratada com as asas fechadas, cabeça para trás sobre a cabeça de um carneiro, enquanto o raio aparece no reverso no lugar do trípode, acompanhado ou não por dois crescentes em pequenas denominações de bronze (**Figs. 5 e 6**).

⁷ Como resultado da crise na região, e principalmente relacionada às *pólis* aqueias na costa jônica, organizou-se, pela primeira vez uma liga entre algumas dessas cidades. Políbio é a principal fonte de informação a respeito da primeira fase da liga, denominada, em seu segundo momento no século IV a.C., de liga italiota. Após o estabelecimento de um acordo de Dionísio I com os lucanos, o tirano e a liga italiota entraram em confronto, após a destruição de Caulônia, ocorrendo a vitória do tirano siracusano sobre a liga na batalha de Helesporo em 389/88 a.C., a partir daí estendendo seu controle sobre a maior parte da Itália do Sul (BRACCESI; RAVIOLA, 2008, p. 153; FRONDA, 2013, p. 134; LA TORRE, 2011, p. 123).

Figura 5 – Moeda de bronze de Crotona, c.425-375 a.C.

Anverso: Águia à d. sobre cabeça de carneiro; no campo, proa? arco?

Reverso: Tripode; ? koppa POT ou raio; peso: 5-7 g (RUTTER, 2001, no.2207).

Figura 6 – Moeda de bronze de Crotona, c.425-375 a.C.

Anverso: Águia à d. sobre cabeça de carneiro; no campo, proa? arco?

Reverso: Raio na horizontal entre dois crescentes; peso: AE / 4-5 g. (RUTTER, 2001, no.2208).

Do período subsequente à primeira fase da liga italiota, sob a liderança de Crotona, até o período em que Tarento tomou a liderança, entre c. 425-350 a.C., datam os estateres, nos quais a ave aparece de asas fechadas e cabeça para frente, sobre capitel jônico (**Fig. 7**), ou com a cabeça para trás, ou ainda sobre cabeça de carneiro ou arquitrave (com crânio de cabra ao lado) (**Fig. 8**); em denominações de prata, é retratada de asas fechadas e cabeça para trás sem estar sobre presa ou algum suporte.

Figura 7 – Estater de prata de Crotona, c.425-350 a.C.

Anverso: Águia em pé à e. ou à d. com asas dobradas, sobre um capitel jônico; koppa POT.
Reverso: Trípole; no campo, grão de trigo; no exergo, E; koppa POT (KRAAY, 1976, Pr.36, 630).

Figura 8 – Estater de prata de Crotona, c.425-350 a.C.

Anverso: Águia em pé à d. com asas dobradas, sobre uma arquitrave; no campo, crânio de cabra?

Reverso: Trípole com pescoço alto; raminho de oliveira ou de folhas de louro; koppa PO (CAHN ET ALII, 1998, no. 201).

Desse mesmo período, data um estater no qual a águia é retratada com as asas erguidas e cabeça para frente, sobre ramo de oliveira ou de louro ou ainda sem nenhuma presa (**Fig. 9**), e um outro em que a ave aparece com a cabeça curvada (não se sabe a posição das asas) sobre cobra.

Figura 9 – Estater de prata de Crotona, 360-340 a.C.

Anverso: Águia em pé à e. com asas abertas e garra direita segura um ramo; KPO[TΩNIATAN.

Reverso: Trípole; à e., grão de trigo; à d. cobra (CAHN ET ALII, 1998, 202).

Da época ainda anterior à derrota em Helesporo e ao domínio de Dionísio em Crotona é o estater datado de c. 420-400 a.C., no qual a águia aparece de asas fechadas, cabeça para trás, sobre nariz de veado (**Fig. 10**). Da primeira metade do século IV a.C., data uma pequena denominação em prata (trióbolo), com a imagem do trípole, no anverso como nos tipos mais antigos, e da águia de asas fechadas e cabeça para trás sobre capitel jônico, no reverso. É desse período também, entre 400-350 a.C., outro trióbolo de prata com a figura do trípole, também no anverso, com a imagem do raio no reverso como tipo principal, acompanhado pelo desenho de uma águia de asas fechadas e cabeça para trás sobre uma coluna jônica (no lado direito do

campo) e pelo de desenho de um crescente (no lado esquerdo) (**Fig. 11**). É justamente nesse trióbolo que o raio e a águia aparecem pela primeira vez representados no mesmo campo de uma moeda de Crotona.

Figura 10 – Estater de prata, Crotona, 420-400 a.C.



Anverso: Águia em pé à e. olhando à d. sobre nariz de veado.
Reverso: Trípode; koppa PO (SEAR, 1978, no. 470).

Figura 11 – Trióbolo de prata, Crotona, 400-350 a.C.



Anverso: Trípode; folha de louro à e.; KPO.
Reverso: Raio vertical; estrela à e.; águia em pé de asas fechadas sobre capitel jônico à d. (RUTTER, 2001, no.2185).

Em c. 400 a.C., quando o bronze⁸ foi introduzido nas cunhagens de Crotona, a representação da cabeça da águia foi usada, exclusivamente e pela primeira vez, no reverso de uma fração batida nesse metal, na qual o trípode foi usado, também nesse caso, como a imagem do anverso. Um estater de c. 360-340 a.C. possui a imagem da águia de asas erguidas e cabeça para frente sobre um ramo de oliveira ou louro (**Fig. 9**). Da segunda metade do século IV a.C., uma pequena denominação de bronze traz a imagem da ave de asas fechadas e cabeça para trás, aparentemente sem estar sobre presa, ramo ou capitel.

⁸ STAZIO, 1984, p. 395.

Esse panorama acerca dos tipos monetários emitidos por Crotona, desde o início de suas emissões até ao menos o segundo quartel do século IV a.C., permite-nos visualizar como, quando e por que as imagens de águias e de raios foram utilizadas pela oficina monetária da comunidade. Vale destacar que a cidade não usou imagens de Zeus em suas moedas, mas escolheu apenas a de seus dois atributos.

2. Conexões religiosas com Olímpia e as imagens monetárias de águias e raios: estado atual da questão

Sobre o significado da águia nas moedas de Crotona, todas as interpretações propostas procuraram relacioná-la ao culto de Zeus no local e ao santuário de Olímpia. De acordo com Stazio, o significado da águia como tipo monetário teria sido uma alusão a Zeus e ao seu culto, não documentado em Crotona (STAZIO, 1983, p. 370-371 e 376). Esse mesmo autor, baseando-se em uma hipótese de A. Mele, propõe que a introdução do tipo da águia nas emissões crotoniatas teria se devido a Callias, um membro da famosa família de adivinhos de Élis, os Iamides, responsáveis durante séculos pelo oráculo de Zeus Olímpio em Olímpia. Segundo uma informação de Heródoto (V, 44-45), na época da guerra contra Síbaris, Callias teria passado a apoiar os crotoniatas após realizar um sacrifício com um presságio não propício aos sibaritas, prevendo a derrota destes. Os crotoniatas, por sua vez, doaram terras a Callias de Élis, e seus descendentes ainda residiam ali no tempo de Heródoto (STAZIO, 1983, p. 376). Stazio prefere ver na existência dos Iamides em Crotona a explicação para a presença da ave na moeda, evitando aquela, presente repetidamente na bibliografia, de que o uso da ave teria sido devido à participação dos atletas crotoniatas nos jogos olímpicos (STAZIO, 1983, p. 376 e 385). A introdução do tipo da águia, na cunhagem crotoniata, conclui, indicou um momento de ligação com o santuário de Olímpia (STAZIO, 1983, p. 376).

Acerca da relação atletismo, Olímpia e Crotona, citando uma informação de Ateneu, Parise acredita ser mais verossímil a hipótese que relaciona a introdução do tipo da águia com a tentativa da cidade em organizar Olimpíadas locais (PARISE, 1990, p. 303). Crotona foi uma das

cidades gregas com atletas mais proeminentes nos jogos olímpicos nos séculos VI e V a.C. Essa proposição é rebatida por Vonderstein, o qual lembra que Crotona, no século VI a.C., tinha interesse em manter boas relações com o santuário de Olímpia, sendo pouco provável, por essa razão, que a cidade tivesse tentado realizar jogos locais (VONDERSTEIN, 2006, p. 28). A seu ver, teria havido, ao invés disso, versões locais dos jogos de Olímpia com os quais não se desejava entrar em rivalidade com o santuário pan-helênico, mas, sim, estabelecer um local de culto e de disputa esportiva, nos moldes de Olímpia, na região sul da península itálica (VONDERSTEIN, 2006, p. 28). C. Kraay, seguido por N. K. Rutter, vê a explicação para o uso de tipos monetários da águia em pé sobre capitel jônico e presas, datados entre o século V-IV a.C., semelhantes aos de Olímpia, na reputação dos atletas crotoniatas nesse santuário (KRAAY, 1976, p. 181; RUTTER, 1997, p. 82; 2001, p. 170). Dentre todos os tipos da águia em pé desse período, aquele no qual a ave é representada sobre o capitel de uma coluna jônica seria a principal evidência dessa relação, já que o tipo é recorrente nas moedas de Élis. No entanto, como afirmou primeiro Stazio e depois Vonderstein, no século IV a.C., a proeminência atlética de Crotona havia diminuído consideravelmente em relação aos séculos anteriores (STAZIO, 1983, p. 385; VONDERSTEIN, 2006, p. 26).

Para Vonderstein, “a águia, como real indicativo de um culto a Zeus na cidade, permanece sendo a explicação mais sensata” (VONDERSTEIN, 2006, p. 26). Nesse caso, esse autor conclui que se trataria de Zeus Olímpio – o qual teria permanecido como divindade central do panteão de Crotona até a tomada da cidade pelos romanos (VONDERSTEIN, 2006, p. 28). Para tal afirmação, Vonderstein se baseia na premissa de que a águia, representada em pleno voo nas primeiras emissões da cidade, seria um emblema de Zeus Olímpio nas moedas crotoniatas, pois o tipo já era recorrente em moedas de Cálcis, na Eubéia, e nas de Élis, datadas do mesmo período das de Crotona, isto se aceitarmos que as emissões de Élis em Olímpia tenham se iniciado em 530 a.C. (VONDERSTEIN, 2006, p. 26). Em Cálcis, o culto a Zeus Olímpio é atestado na cidade no início da época clássica, por essa razão, a águia, presente nas primeiras emissões, seria também uma alusão a Zeus Olímpio, como ocorre no caso de Olímpia (VONDERSTEIN, 2006, p. 26). O autor vale-se também das semelhanças tipológicas das moedas de Élis do fim do século V a.C. e do século IV a.C., que possuem motivos comuns àsquelas de Crotona, emitidas quase contemporaneamente – a águia em pé sobre a coluna e sobre as presas (VONDERSTEIN, 2006, p. 26). E por fim,

outra teoria não relaciona a Olímpia a presença da águia em pé dos tipos de Crotona, datados entre os séculos V-IV a.C., mas à formação da liga das cidades aqueias em c. 430 a.C. (RUTTER, 2001, p. 170). Entretanto, essa proposição foi refutada recentemente por M. Fronda em seu artigo sobre a liga italiota (FRONDA, 2013, p. 129).

De fato, como já bem apontaram Stazio e Vonderstein, houve uma clara relação entre Crotona e Olímpia, evidenciada pelas fontes literárias em relação à afinidade dessa pólis, com o atletismo no santuário e visualizável, de certa forma, na tipologia monetária dessa cidade. Sobre a proposição de A. Mele, seguida por Stazio, com relação aos Iamides, em Siracusa, na Sicília, a presença de membros dessa família de Élis na fundação dessa cidade pode ter influenciado a introdução do culto de Zeus Olímpio no local (CIACERI, 1894, p. 5; LAKY, 2013, p. 71). Os Iamides, no Ocidente grego, teriam sido responsáveis pela difusão, nessa área, de traços culturais de sua região originária, Élis. A nosso ver, a chegada dos Iamides em Crotona quase ou contemporaneamente ao início do uso da águia nas moedas da cidade pode tanto ter ocorrido por influência, em algum grau, dessa família como ser somente mais um testemunho das ligações entre Crotona, a região de Élis e o santuário de Olímpia durante o final da época arcaica.

3. Novas hipóteses sobre a relação entre Olímpia e Crotona vista nas imagens monetárias de águias e raios

3.1 Comparações imagéticas com as imagens monetárias de Élis-Olímpia

Com relação à correlação entre os tipos monetários crotoniatis e os de Élis, uma análise mais cuidadosa e precisa baseada nos critérios estabelecidos por nós dos padrões de representação da águia⁹ indica que

⁹ A representação da águia na arte grega em geral e nas representações monetárias foi amplamente estudada em LAKY, 2016.

não houve uma influência tão direta assim da tipologia da águia de Élis nas moedas de Crotona, tal como defendem os estudiosos até o momento. O tipo monetário da águia voando, emitido em Crotona, não possui a cobra como naqueles de Élis e de Cálcis, como comparou Vonderstein. O tipo da águia voando sem carregar a cobra, nas moedas de Élis, veio a ocorrer em emissões de c. 468 a.C., portanto, muito posteriormente aos primeiros estateres incusos de Crotona. A imagem da águia voando, sem presa, era um tipo muito recorrente em moedas de outras regiões do mundo grego entre a segunda metade do século VI a.C. e o início do século V a.C., como em Sifnos, no Egeu, Cálcis, na Eubéia, e Olinto, na Trácia. No caso dos tipos da águia em pé com alguma presa, Élis realmente usou presas (no caso principalmente a lebre), antes de Crotona, em seus tipos nos quais a ave aparece de asas erguidas datados a partir de 432 a.C. (**Fig. 12**).

Figura 12 – Estater de prata, Élis-Olímpia, c. 432-420s a.C.



Anverso: Águia voando à d., com ambas as asas acima de seu corpo, carregando uma lebre pelas costas com suas garras e dilacerando-a com seu bico.

Reverso: Raio com asas embaixo e palmetas com volutas em cima; F AAEION (WALKER, 2004, no.53).

Contudo, nos tipos crotoniatas da águia em pé com presas, cunhados a partir de c. 425 a.C., a ave, não retratada de asas erguidas, mas com asas fechadas e cabeça para trás ou para frente, está sobre a cabeça de um carneiro, de um veado (**Fig. 10**), de um crânio de uma cabra ou sobre uma cobra – presas diferentes presentes nos tipos monetários de Élis anteriores aos crotoniatas. O uso da lebre como presa, muito recorrente nos tipos de Élis (**Fig. 12**), não foi usado por Crotona até a época clássica, e o veado dos tipos monetários crotoniatas só foi usado nas moedas de Élis ao redor de 344 a.C. A águia retratada com as asas erguidas sobre um ramo de oliveira e de louro de moedas de c. 425-350 e 360-340 a.C. (**Fig. 9**) não é vista dessa maneira nas moedas de Élis. Nas moedas de Élis o ramo de oliveira aparece como guirlanda, rodeando a águia, em tipos datados a partir de 380 a.C. (**Fig. 13**).

Repetidamente citado na bibliografia, a imagem da águia em pé, de asas fechadas, sobre o capitel de uma coluna jônica foi usada antes por

Crotona a partir de 425 a.C., e não por Élis, cujo tipo monetário é datado de 360 a.C. (**Fig. 14**). O único caso que pode ser citado como uma influência de Élis nas escolhas tipológicas de Crotona é o tipo da cabeça de águia usado pela primeira vez por Élis em 416 a.C., e depois por Crotona em c. 400 a.C., embora devamos lembrar que esse padrão de representação apareceu antes em elétrons cunhados em Éfeso, na Jônia, no início do século V a.C.

Figura 13 – Estater de prata, Élis-Olímpia, 380 a.C.



Anverso: Cabeça de Hera à d. usando um stephanos ornamentado com cinco palmetas conectadas por gavinhas; F AAEION.

Reverso: Águia em pé à d., com sua cabeça virada para trás à e., e suas asas abertas, dentro de uma coroa de folhas de oliveira; abaixo e acima da asa esquerda da águia, Π O; abaixo da coroa, [Λ] YKA (WALKER, 2004, no.107).

Figura 14 – Estater de prata, Élis-Olímpia, 360 a.C.



Anverso: Cabeça laureada de Zeus à d. com cabelos e barba curtos.

Reverso: Águia em pé à d. com asas fechadas, sobre o capitel de uma coluna jônica; F A (WALKER, 2004: 119).

Não considerado pelos estudiosos no debate acerca da presença da águia nas moedas de Crotona, o raio também foi um atributo de Zeus tão importante como a águia, embora não tenha sido usado como tipo principal, tal como a ave e o trípode, nas emissões da cidade. Vimos, anteriormente, que o raio foi representado sozinho (no reverso) com o trípode (no anverso) no século V a.C., antes de 425 a.C. (**Fig. 4**); junto à águia em uma mesma moeda (um atributo no anverso e o outro no reverso) a partir de c. 425 a.C. (**Fig. 6**); e em um mesmo lado da moeda com a águia (ambos no reverso)

entre 400-350 a.C. (**Fig. 11**). O uso das imagens do raio e da águia, em uma mesma moeda (cada qual em um lado) foi uma criação de Élis para as moedas do santuário de Olímpia ao redor de 468 a.C. (**Fig. 15**).

Figura 15 – Estater de prata, Élis-Olímpia, c.468 a.C.



Anverso: Águia voando à d., com asas abertas acima e abaixo de seu corpo, segurando nada em seu bico e garras.

Reverso: Raio com asas em cima e volutas embaixo; F A (WALKER, 2004, no. 1).

A combinação dos dois atributos foi usada pela primeira vez fora de Olímpia, por Crotona a partir de c. 425 a.C. (**Fig. 11**), apesar de os dois atributos de Zeus não estarem representados cada qual em um lado da moeda como está no estater de Élis (**Fig. 15**). O uso dos atributos de Zeus associados em uma mesma moeda, não importando se juntos no campo ou separados, é, de toda forma, inédito e tem um significado importante em relação ao culto de Zeus. A nosso ver, trata-se de mais uma evidência que corrobora a existência de uma rede de difusão de traços entre essa cidade e o santuário pan-helênico, nesse caso, sendo Olímpia a responsável por propagar uma ideia ao Ocidente grego, e não o contrário, como vimos com relação à imagem da águia sobre o capitel. Já o uso combinado dos dois atributos, em um mesmo lado de uma moeda, pode ter sido uma inovação de Crotona, pois essa forma de usar as imagens do raio e da águia aparecem apenas mais tarde em moedas de Larissa, na Tessália, de c. 370-360 a.C., e dos Molossos, no Épiro, em c. 350 a.C. – datadas quase do mesmo período (primeira metade do século IV a.C.). Mas em Larissa e entre os Molossos, o raio é representado sob os pés da águia, sendo um esquema diferente daquele usado em Crotona. O esquema iconográfico no qual o raio aparece como tipo principal, vertical, e a águia ao seu lado no campo parece de fato ser uma criação ocidental de Crotona, vista somente em tipos monetários do período de Timoleonte em Siracusa no século IV a.C.

3.2 Comparações imagéticas com imagens monetárias de Agrigento, Sicília

Acrescentamos a essa interpretação que vê a ligação com Olímpia a correspondência cronológica e simbólica dos tipos monetários de Crotona com aqueles tipos da águia em pé emitidos por Agrigento na metade e no segundo quartel do século V a.C. Nesse sentido, seguimos o que propõe a Escola de Messina: na ausência de tipos monetários semelhantes e contemporâneos em uma mesma região, no caso, a Itália do Sul, devemos observar as emissões mais próximas, nesse caso, Agrigento, pólis do Ocidente grego que mais emitiu tipos monetários de águias no período. Assim como Crotona, Agrigento emitiu os tipos de águia, usando-os como imagem principal de suas moedas, no século VI a.C., ainda que poucos anos depois da pólis crotoniata. Nas primeiras emissões de ambas as cidades, a águia é retratada sem portar qualquer presa, somente em pé, no caso de Agrigento, e voando, no caso de Crotona. As imagens associáveis entre as duas autoridades emissoras correspondem àquelas posteriores da ave em pé sobre o capitel jônico e as presas. O tipo da águia em pé, de asas fechadas e sobre o capitel de uma coluna jônica, foi cunhado por Agrigento entre 460-450 a.C. (**Fig. 16**), antes de Crotona (de c.425-350 a.C.), e quase um século antes de Élis (de c.360 a.C.), o que coloca por terra a ideia de que Élis teria criado essa composição e, por sua vez, influenciado Crotona. Esse caso mostra que existia, em termos de iconografia monetária, não apenas uma influência de Élis e Olímpia sobre o Ocidente grego, de mão única, mas uma influência do Ocidente grego na difusão de traços culturais a Olímpia e sua região¹⁰.

10 Alguns estudos a esse respeito têm mostrado essa influência na arquitetura templária em Olímpia - criações, inovações gregas ocidentais são notadas em vários aspectos materiais no santuário, como, por exemplo, no templo de Zeus. Nessa direção, a investigação de N. Klein defende a existência de características arquitetônicas dóricas do Ocidente grego no edifício e a de T. Grupico levanta a possibilidade de a planta do templo de Zeus ter derivado das plantas dos templos gregos ocidentais (GRUPICO, 2008, p. 208 e 211; KLEIN, 1998, p. 366).

Figura 16 – Tetradracma de prata, Agrigento, 460-450 a.C.



Anverso: Águia em pé à e. com asas fechadas sobre capitel jônico; AKPAC/ANTOΣ.
Reverso: Caranguejo; embaixo, duplo espiral (CAHN ET ALII, 1998, 254).

3.3 Os significados simbólicos das imagens monetárias de águias e raios à luz de seus contextos históricos

Acreditamos que essa correspondência temporal, no uso do tipo da águia em pé com presas, não esteve meramente associada a um simples processo de difusão de tipos de imagens de um local a outro, de Olímpia para Crotona, como foi proposto, ou de Agrigento para Crotona, ou ainda ao culto de Zeus Olímpio na cidade, mas tenha sido expressão de momentos comuns de ameaça à comunidade política, ainda que os eventos tenham sido diferentes para essas duas cidades, uma localizada na Sicília e a outra no sul da península itálica. Esses tipos de Agrigento pertencem ao período que abarca desde a hegemonia de Siracusa, a invasão ateniense e cartaginesa até a destruição da cidade. Em Crotona, esses tipos começaram a ser produzidos no período de crise e de declínio da cidade, após a formação da liga das cidades aqueias, lideradas por Crotona, em razão da crise política interna à cidade e à região, da hegemonia de Dionísio I e invasão dos lucanos, do domínio desse tirano na cidade, da perda da direção da liga para Tarento e à chegada dos *brettii*. Portanto, os tipos da águia em pé com a presa passaram a ser usados pela oficina monetária quando Crotona perdeu o controle do império que havia conquistado de Sibarís. Nesse sentido, o significado proposto para os tipos monetários de Agrigento também se aplicaria àqueles de Crotona – o de vitória e derrota sobre o inimigo. Esse padrão de

representação da águia em pé com presas esteve relacionado à necessidade de repelir situações eminentes e ruins em determinada conjuntura da pólis, quando guerra, competição e vitória foram importantes¹¹.

Interessante notar que esse fenômeno da adoção simultânea do tipo da águia em pé com presas por Agrigento e Crotona, *póleis* no Ocidente grego, justamente em momentos militares importantes e definidores do futuro da comunidade política, também ocorreu para Olímpia, onde o padrão em pé com presa (no caso a lebre) passou a ser usado em c. 432 a.C., um pouco antes do início da guerra do Peloponeso. Presas (a lebre ou a cobra) são representadas com a águia nas moedas de Élis-Olímpia desde as primeiras emissões no início do século V a.C., embora nesse período a ave seja representada voando. Foi justamente em c. 432 a.C., um período não muito distante das cunhagens referidas de Crotona e Agrigento, que Élis passou a usar a águia em pé sobre uma presa (a lebre). Diante das relações de Agrigento e Crotona com o santuário de Olímpia em época arcaica e clássica, podemos afirmar que, nesse período, havia uma rede entre esses três locais no tocante às escolhas tipológicas da águia e aos seus significados. Se considerarmos as relações estabelecidas entre Olímpia e essas duas cidades, é provável que o significado dessas imagens, usados por Élis, à época da guerra do Peloponeso, tenha sido requisitado da mesma maneira pelas *póleis* no Ocidente, a exemplo das moedas de Olímpia, nos momentos militares e políticos decisivos para a região, assim como foi o conflito no Peloponeso. Assim, as cidades aproveitaram para afirmar, através da representação dos tipos conhecidos de Olímpia, a sua ligação com o santuário, apesar de os tipos não serem estritamente iguais.

Mas, a nosso ver, os tipos monetários da águia em pé, cunhados em Crotona, não foram alusivos *apenas* à relação local com Olímpia e ao culto de Zeus Olímpio, como propôs Vonderstein. Os crotoniatas, provavelmente, devem ter tido uma afinidade com o culto de Zeus Olímpio, apesar de o culto, até onde se sabe, não se ter materializado na cidade até a época clássica. Na interpretação desse autor, a águia voando das primeiras emissões deve ser considerada como um símbolo de Zeus Olímpio (VONDERSTEIN, 2006,

11 Em nossa pesquisa de doutorado, realizamos uma análise e interpretação minuciosa acerca do significado simbólico dos padrões de representação da águia em moedas gregas a partir da literatura antiga em associação à arte grega em geral. A águia carregando tipos de presas esteve amplamente associada, principalmente na *Ilíada* e na *Odisséia*, a episódios mânticos de agouros relacionados à guerra e à vitória (vide LAKY, 2016, p. 402-408).

p. 26). De fato, nos textos de Homero, principalmente na *Ilíada* (VII, 245-252; XIII, 81-83), a águia voando (com ou sem a presa) era tida como um presságio enviado por Zeus do alto do Olimpo. Por essa razão, Vonderstein não deixa de estar certo. Mas o tipo da águia voando não pode ser tomado como evidência contundente do culto do deus na cidade da maneira como defende o autor. Os gregos associavam a águia a Zeus, mas nem sempre o uso da ave em moedas de uma cidade atesta o culto no local. Muitas vezes a ave como tipo monetário era usada apenas como símbolo das energias divinas¹² da divindade, requisitadas como emblemas para a proteção da comunidade em algum momento específico. Nesses casos, podemos dizer, a águia nas moedas era uma alusão *indireta* a Zeus. Em outros casos, quando o culto é um dos principais da cidade, realizado em santuários, o uso da imagem de um atributo como é a águia pode ser uma alusão *direta* ao deus. Acreditamos que, no caso de Crotona, tenha ocorrido uma alusão indireta à divindade.

Em suma, em Crotona, como em Agrigento, apesar de lá o culto ser atestado em santuários, a escolha pelo tipo da águia em pé, nos períodos assinalados, deve ter expressado em primeiro lugar o significado “universal” aos gregos desse tipo de representação – vitória e derrota sobre os inimigos. O significado de vitória, requisitado nessas moedas, pode ser confirmado pela presença de tipos secundários (ou talvez símbolos) presentes no campo monetário junto ao trípede no reverso. Trata-se, entre outros, de folhas de oliveira e louro, claros símbolos agonísticos de vitória. Os tipos monetários da águia em pé sobre ramo de oliveira e louro aludem também a esse significado. As datações dos tipos (c. 425-350 e 360-340 a.C.) podem indicar que foram escolhidos para afirmar a posição de liderança da cidade na primeira fase da liga e a estabilidade alcançada após a intervenção aqueia, como a reconquista de sua autonomia após o domínio de Dionísio I. As cidades podem até ter escolhido os tipos para aludir a Olímpia, seguir um conceito de representação usado pelo santuário (no caso da representação

12 Trata-se de uma perspectiva preconizada por J. Bayet (1959), que primeiro a aplicou no estudo de moedas gregas. “Havia uma crença comum entre os povos pré-industriais – e os gregos não eram uma exceção – de que certos objetos, como as pedras, as plantas, os animais, ou mesmo qualquer objeto fabricado pelo homem, poderia ter – devido a circunstâncias particulares – um poder, uma energia interna denominada de maná. De acordo com a mesma crença, uma imagem poderia substituir, em alguma medida, a energia de um objeto” (FLORENZANO, 1995, p. 226). Na moeda, “emblema da comunidade ou do poder constituído, a imagem adquiria uma dupla função: não apenas identificava o poder emissor a uma força divina ou extraordinária, como também invocava essa força para a proteção deste” (FLORENZANO, 1995, p. 227).

com as presas), mas o significado requisitado pela pólis no uso da imagem deve ser por nós procurado no significado simbólico geral desse tipo de representação e na sua correspondência temporal ou não com as situações históricas vigentes as quais envolveram determinada autoridade emissora.

É dessa maneira que também devemos buscar o significado simbólico da *águia voando* usada como imagem principal em uma das primeiras emissões monetárias de Crotona. Vimos anteriormente, a partir da datação dos exemplares, que a águia nas emissões incusas pode ter sido emitida tanto na época da chegada de Pitágoras à cidade em 530 a.C. quanto após a vitória sobre Síbaris em 510 a.C. Vimos também como o tipo continuou a ser usado pela oficina monetária de Crotona durante a fase do relevo duplo entre 430-420 a.C. Percebe-se, assim, que a imagem da águia voando foi usada pela primeira vez no momento pós-batalha de Sagra, quando mesmo vinte anos depois a cidade atravessava uma crise em decorrência de sua derrota, provavelmente ainda em época de governo oligárquico, antes do período democrático no final do século VI a.C. Novamente, nesse caso se vê como o tipo da águia voando também aparece relacionado à guerra – à batalha de Sagra e aquela contra Síbaris mais tarde. A análise contextual do significado desse padrão de representação mostra como a imagem da águia voando foi compreendida e usada como um sinal de bom agouro na luta, de presságios favoráveis à vitória e, ao mesmo tempo, para afastar um resultado desfavorável na guerra (LAKY, 2016, p. 402-408). A esse respeito, como prova adicional, de que esse significado era compreendido e compartilhado na região naquele momento, dispomos de um trecho de Justino (XX 2, 9-3, 8), que testemunha o surgimento de uma águia no campo de batalha de Sagra, que se manteve ali até que Lócris vencesse o confronto. Na sequência, no trecho, Justino dá a entender que o surgimento da águia no campo marca ou anuncia, de algum modo, a aparição dos Dióscuros, os quais foram vistos combatendo no conflito até que desaparecessem.

Assim, o uso da águia em pleno voo nas moedas de Crotona e seus valores talismânicos e apotropaicos¹³ remontam ao período da crise pós

13 Nesse contexto de fixação e controle de energias, propiciados pelas imagens, está também o caráter apotropaico das imagens monetárias (FLORENZANO, 1995, p. 226-227). “Trata-se de um raciocínio – característico da religião antiga – de que alguém pode combater uma energia indesejada com uma energia igual a ela (FLORENZANO, 1995, p. 227). “Se as imagens usadas como talismãs protegiam pela sua mera presença, uma imagem apotropaica tinha o objetivo de afastar e intimidar forças humanas e sobre-humanas ruins” (FARAONE, 1992, p. 4).

batalha de Sagra. Mas seus valores talismânicos e apotropaicos, requisitados inicialmente nesse período, mantiveram-se durante a época de apogeu do império herdado de Síbaris, como no seu declínio com a crise pitagórica e a formação da liga das cidades aqueias. Por essa razão, não podemos relacionar o uso do tipo da águia nas moedas da cidade com a formação da liga italiota em 430 a.C., simplesmente pelo fato das cidades aqueias terem escolhido um santuário dedicado a Zeus Homarios para suas reuniões, como reitera M. Fronda (FRONDA, 2013, p. 129). A introdução da imagem da águia como tipo nas moedas é muito anterior à liga, e sua longa duração na cunhagem perpassa e se relaciona a outros períodos da história da cidade. Nem mesmo os tipos monetários da águia em pé com presa ou com o capitel podem ser considerados evidências da formação da liga e da instituição do culto a Zeus Homarios no período. Como vimos, o uso dessas imagens por Crotona deve ser entendido como resultado de várias conjunturas históricas, as quais levaram à busca em usar a águia, em seus vários tipos de representações, como símbolo, cujo significado específico funcionasse para a comunidade política em momentos bem determinados.

O raio passou a ser utilizado pela oficina monetária de Crotona em suas emissões no período da crise pitagórica, ou de seus desdobramentos até após a formação da liga em c. 430 a.C. com a liderança dessa cidade – o atributo entrou no repertório tipológico no momento em que a cidade e as outras da região buscavam por seu equilíbrio político. O raio se afirmou no repertório iconográfico das moedas da cidade no mesmo momento político e militar em que a águia passou a ser representada em pé sobre as presas ou sobre o capitel a partir de c. 425 a.C. até 375 e/ou 350 a.C. Arma de soberania de Zeus, usada pela divindade para punir e aniquilar seus adversários cósmicos¹⁴, o raio assumiu um significado preciso como emblema de Crotona em suas moedas desse período – associar a sua representação a Crotona deve ter sido expressão de afirmação da vitória da ordem requerida sobre o caos – as crises que ameaçavam a estabilidade política e a sua existência como pólis, a sua autonomia, a qual vimos ter sido repetidamente posta em prova, sobretudo ao longo do século IV a.C. O raio, usado como emblema da cidade, também pode ter expressado, como símbolo do poder inexorável

14 Assim como no caso da águia, os significados simbólicos do raio foram buscados na literatura grega antiga e nas representações vasculares, de onde foi possível estabelecer o contexto do significado de seu uso em moedas gregas (vide LAKY, 2016, p. 399-401).

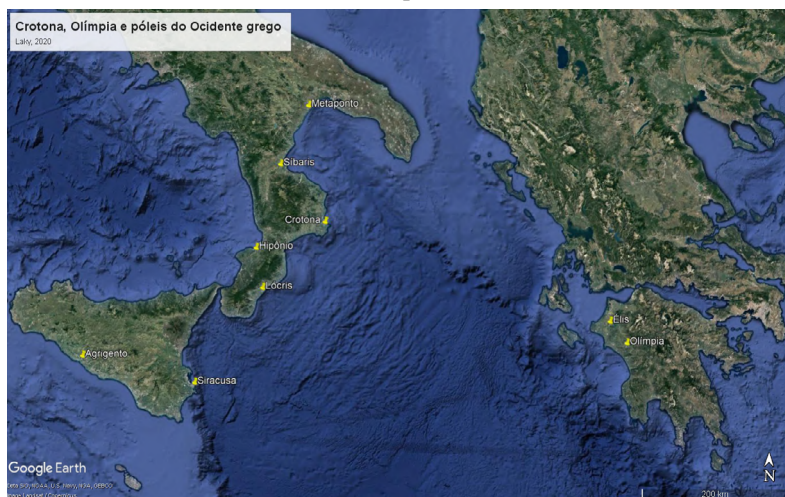
de Zeus, uma autoafirmação da soberania de Crotona, no período em que se manteve líder da liga italiota. Nesse sentido, de forma mais clara e direta do que a águia, o uso do raio nas moedas crotoniatas prova a afinidade dessa cidade com a esfera de atuação de Zeus. Diferentemente da águia, o raio é sempre uma alusão *direta* ao deus. A associação da águia e do raio em uma mesma moeda, pela oficina monetária da cidade, evidencia o desejo da comunidade em reforçar e superdimensionar as energias divinas do deus a seu favor em um momento de crise, de enfrentamento com o outro, seja ele um tirano siceliota, os lucanos e os *brettii*, ou a sua própria perda de poder.

Considerações finais

Ao contextualizarmos os tipos monetários da águia voando/em pé e do raio dentro do repertório iconográfico usado nas moedas de Crotona até a segunda metade do século IV a.C., passa-se a entender melhor as mensagens transmitidas pela comunidade por meio dos emblemas escolhidos para as moedas. Assim, no momento mais antigo da cunhagem, Crotona escolheu usar o trípode de Apolo como emblema único da cidade, sendo, naquele momento, o símbolo mais importante para a comunidade, por aludir à sua fundação e por conectá-la ao santuário de Delfos¹⁵. Em um segundo momento, quando passou a utilizar o tipo da águia voando, a pólis buscou usar, a seu favor, um símbolo muito conhecido de agouro na guerra para, provavelmente também, aludir a Zeus (ainda que de forma indireta) e a Olímpia em algum nível. Esse pode ter sido o caso do raio. O trípode é uma referência à identidade da cidade, à sua história, à sua origem determinada por Delfos, a como a cidade veio a existir como comunidade. Já a águia relaciona-se também à identidade da cidade, mas em um outro nível, provavelmente o político, por demonstrar soberania e poder, e pan-helênico, por remeter a Olímpia.

15 A imagem do trípode em moedas de *póles* do Ocidente grego é um símbolo da relação da cidade com o santuário de Delfos, o qual teve um papel importante como centro de informações sobre terras e áreas para a fundação de colônias gregas. A este respeito, vide PONTIN, 2001.

Mapa



Referências bibliográficas

ANTONACCIO, Carla. Colonization: Greece on the Move, 900-480. In: SHAPIRO, H.A. (Ed.). *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 201-224.

BAYET Jean. *Idéologie et Plastique. I: l'expression des énergies divines dans le monnayage des Grecs*. Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, vol. 71, no. 1, p. 65-106, 1959.

BRACCESI, Lorenzo; RAVIOLA, Flavio. *La Magna Grecia*. Bolonha: Il Mulino, 2008.

CACCAMO CALTABIANO, Maria. La moneta di Temesa tra storia e mito. In: LA TORRE, Gioacchino Francesco. (Ed.). *Dall'Oliva al Savuto. Studi e ricerche sul territorio dell'antica Temesa*. Atti del convegno, Campora San Giovanni (Amantea, CS), 15-16 settembre 2007. Pisa; Roma, Fabrizio Serra Editore, 2009, p. 119-137.

CAHN, Herbert Adolph. *Griechische Münzen aus Grossgriechenland und Sizilien*. Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig, 1998.

CERCHIAI, Lucca. Kroton. In: CERCHIAI, L. et alii (eds.). *The Greek Cities of Magna Graecia and Sicily*. Los Angeles, Paul Getty Museum, 2004, p. 104-113.

CIACERI, Emanuele. Contributo alla Storia dei Culti dell' Antica Sicilia. *Annali della Scuola Superiore di Pisa*, 1894.

FARAONE, Christopher. *Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

FRONDA, Michael. Southern Italy: Sanctuary, Panegyris, and Italiote Identity. In: FUNKE, P.; HAAKE, M. (eds.). *Greek Federal States and their Sanctuaries. Identity and integration*. Stuttgart, Franz Steiner, 2013, p. 123-138.

FLORENZANO, M.B.B. Anotações sobre as representações de monstros nas moedas da Grécia antiga. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, vol. 5, p. 223-234, 1995.

FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. *Entre reciprocidade e mercado: a moeda na Grécia antiga*. Tese de Livre Docência – Universidade de São Paulo; Museu de Arqueologia e Etnologia, 2000.

GARDINER, Norman. *Olympia, its History and Remains*. Oxford: The Clarendon Press, 1925.

GARGANO, Giorgia. Vibo Valentia, fonti numismatiche. In: GULLETTA, Maria Ida; CASSANELLI, Cesare (eds.). *Siti Torre Castelluccia - Zambrone*. Pisa: Scuola Normale Superiore di Pisa; Roma: École Française de Rome; Napoli: Centre J. Bérard, 2012, p. 882-889.

GRUPICO, Theresa Maria. *The Influence of Urban Planning on Temple Design in West Greece*. Tese. N. Brunswick; N. Jersey: The State University of N. Jersey, 2008.

JENKINS, Gilbert Kenneth. *Ancient Greek Coins*. Londres: Seaby, 1990.

KLEIN, Nancy. Evidence for West Greek Influence on Mainland Greek Roof Construction and the Creation of the Truss in the Archaic Period. *Hesperia*, vol. 67, no. 4, p. 335-374, 1998.

KRAAY, Colin. *Archaic and Classical Greek Coins*. Londres, Methuen, 1976.

LAKY, Lilian de Angelo. As moedas de Olímpia e a consolidação da imagética de Zeus na Grécia Clássica. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 18, p. 211-237, 2008.

LAKY, Lilian de Angelo. Olímpia e os Olímpieia: a origem e difusão do culto de Zeus Olímpio na Grécia dos séculos VI e V a.C. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Suplemento 16, 2013.

LAKY, Lilian de Angelo. *A apropriação e consolidação do culto de Zeus pela cidade grega, moedas e santuários, política e identidade em época arcaica e clássica*. Tese de doutorado – Universidade de São Paulo; Museu de Arqueologia e Etnologia, 2016.

LA TORRE, Gioacchino Francesco. *Sicilia e Magna Grecia. Archeologia dela colonizzazione greca d'Occidente*. Roma-Bari: Laterza, 2011.

MALKIN, Irad. *A Small Greek World*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MARINATOS, Nanno; HÄGG, Robin. *Greek Sanctuaries. New Approaches*. Londres; N. York: Routledge, 1993.

MORGAN, Catherine. *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

NEER, Richard. Delphi, Olympia, and the Art of Politics. In: SHAPIRO, Harvey Alan (ed.). *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 225-264.

PARISE, Nicola Franco. Crotone e Temesa. Testemonianze di una monetazione d'Impero. In: MADDOLI, Gianfranco (ed.). *Temesa e il suo territorio. Atti del colloquio di Perugia e Trevi (30-31 maggio 1981)*. Taranto: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1982, p. 103-118.

PARISE, Nicola Franco. Moneta e società in Magna Grecia. L'esempio di Crotone. In: *Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie antique au Ve siècle av. JC. Actes de la table ronde de Rome (19-21 novembre 1987)*. Roma: École Française de Rome, 1990, p. 299-306.

PHILLIPP, H. Koenig. Le caratteristiche delle relazione fra il santuario di Olimpia e la Magna Grecia. *Atti Taranto*, 31, Megale Hellas, nome e immagine, 1992, p. 29-51.

PONTIN, Patrícia Boreggio do Valle. *Imagens monetárias de Apolo no Ocidente grego*. Dissertação de Mestrado – Universidade de São Paulo; Museu de Arqueologia e Etnologia, 2001.

RUTTER, Neville Keith. *The Greek Coinages of Southern Italy and Sicily*. Londres: Spink, 1997.

RUTTER, Neville Keith. *Historia Numorum Italy*. Londres: The British Museum, 2001.

RUTTER, Neville Keith. The coinage of Italy. In: METCALF, William E. (ed.). *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*. Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 128-141.

SEAR, David. *Greek coins and their values*. Vol. 1, Europe. Londres: Seaby, 1978.

STAZIO, Attilio. Monetazione greca e indigena nella Magna Grecia. In: *Modes de Contacts et Processus de Transformation dans les Sociétés Anciennes*. Actes du Colloque de Cortone (24-30 mai 1981). Pisa; Roma, Scuola Normale Superiore, 1983, p. 963-978.

VONDERSTEIN, Mirko. *Der Zeuskult bei den Westgriechen*. Weisbaden: Reichert, 2006.

YALOURIS, Nicolau. Olympie et la Grande Grèce. Siris e l'influenza ionica in Occidente. Atti del Ventesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia: Taranto, 12-17 ottobre 1980. *Atti Taranto*, 20, 1981, p. 9-22.

WALKER, Alan. *Coins of Olympia: The BCD Collection*. Auction LEU 90. Zürich: Leu Numismatics LTD, 2004.

RECEBIDO EM: 07/07/2020
APROVADO EM: 25/08/2020

ENLÈVEMENTS DE STATUES DIVINES EN BORD DE MER : DE L'ARTÉMIS TAURIQUE À HÉRA REINE

*Abduction of divine statues on the sea-shore :
from Taurian Artemis to Hera the Queen¹*

Pierre Ellinger²

RÉSUMÉ

Cette étude examine, en les comparant, plusieurs traditions légendaires ou mythiques grecques, connues et moins connues, d'enlèvements de statues divines dans un sanctuaire en bord de mer : principalement, l'histoire de l'Artémis Taurique, dans sa version euripidéenne, sur fond de ses autres versions, à travers l'Antiquité, dans l'espace méditerranéen ; celle de l'enlèvement manqué de l'Héra de Samos, et la tradition de la fondation de la cité de Lyktos en Crète. L'attention est portée sur la dimension maritime du réseau de ces récits et sur le jeu de leur articulation commune autour de points nodaux que sont l'embarquement et l'appareillage, le débarquement et le mouillage, tout en tenant compte de leurs contextes d'énonciation. Il est possible ainsi d'avancer dans leur compréhension pour montrer comment, dans différents contextes historiques, ils ont pu, entre autres, servir à justifier l'appropriation de l'espace maritime par divers pouvoirs antiques, entre commerce, piraterie et ambitions thalassocratiques.

Mots-clefs : Histoire légendaire; piraterie; thalassocratie; statues divines; imaginaire maritime.

ABSTRACT

This paper aims at comparing several Greek legendary or mythical stories concerning the abductions of divine statues from seaside sanctuaries: the legends about Taurian Artemis, Euripides' version in the first place, with

1 Tous mes remerciements à Lorena Lopes da Costa et à Erica Angliker qui m'ont donné l'occasion d'écrire cette contribution, et pour leurs remarques et leur aide pour sa mise au point définitive, en particulier dans cette période difficile de pandémie.

2 Professor Emeritus of Ancient Greek History at Université de Paris. E-mail: pierre.ellinger@sfr.fr

its background of other versions throughout the Mediterranean space in Antiquity; Samian Hera's failed abduction; and the tradition of the foundation of the Cretan city of Lyktos. We consider this network of tales in its maritime dimension and articulation around nodal points of sea-travelling, such as departure and landing, and in their enunciation context. Thus we get a better understanding of how, at different times, those tales justified ancient powers in their appropriation of maritime space, between commerce, piracy and thalassocratic ambitions.

Keywords: Legendary history; piracy; thalassocracy; divine statues; maritime imaginary.

Dans les récits légendaires grecs anciens, les sanctuaires de frontière des cités sont des lieux exposés, ceux des frontières terrestres comme des frontières maritimes. Dans les montagnes de l'intérieur, comme dans les prairies de bord de mer, voire quand elles courent pour Dionysos sur les montagnes côtières, femmes et jeunes filles sont menacées de viol ou d'enlèvement. Trop souvent, la lecture de ce type d'histoires s'est réduite au paradigme initiatique, et pour celles qui se déroulent sur les confins maritimes, le rôle qu'y joue la mer a été négligé³. Pourtant, par exemple, lorsque Solon provoque une agression mégarienne contre les femmes d'Athènes au sanctuaire de Déméter du cap Kolias, en substituant à celles-ci des jeunes gens déguisés en femmes, le but est bien de se saisir du navire des ennemis, et en se faisant passer pour eux et leurs captives, de franchir le détroit sans être reconnus, pour s'emparer de l'île de Salamine, en face (Plutarque, *Solon*, 8-9). Quand les premiers colons thraces de Naxos, uniquement des hommes, viennent, pour se procurer des femmes, ravir les bacchantes dans la montagne de la côte thessalienne, c'est bien le caractère insulaire de leur conquête, dans une Égée primitive pratiquement déserte, elle et ses îles, qui commande le récit (Diodore de Sicile, V, 50).

Un autre groupe apparenté d'histoires met en scène l'enlèvement de la statue divine, avec un rôle généralement important donné à la prêtresse qui en avait la charge. Principalement les récits autour de l'Artémis Taurique, pas seulement la tragédie d'Euripide. On y ajoutera les errances d'un autre

3 C'est le cas, par exemple, de LEITAO, 1999 (malgré le titre : « Solon on the beach »). Pour un retour critique et historiographique sur le modèle initiatique, cf. CALAME, 2010.

de ses avatars à travers l'Égée, de l'Attique à Lemnos, puis au cap Ténare, à Sparte et finalement en Crète, où la déesse fonde l'une des plus redoutables cités guerrières de l'île. En contraste, un enlèvement manqué, celui de la statue d'Héra à Samos. La dimension maritime de ces histoires, qui a souvent échappé pour chacune prise isolément, ressort si on les considère comme un ensemble. Il faut pour cela renverser notre perspective accoutumée sur l'espace grec, en substituant à notre vision depuis le centre de la cité vers ses marges, un regard dirigé de la mer vers la terre. Les moments où on la quitte et où on la rejoint, éventuellement pour la conquérir, apparaissent alors comme des articulations essentielles de récits renvoyant à des situations historiques qui fluctuent au rythme de l'ordre et du désordre en Méditerranée.

De la Tauride à l'Attique

L'histoire de l'Artémis Taurique, enlevée par Oreste, tire sa force d'être à double titre paradoxale. D'abord, cet enlèvement, à la fois de la déesse et de sa prêtresse, est pieux, ordonné par Apollon, pour qu'Oreste soit guéri de sa folie. Deuxièmement, il ne se situe pas aux marges d'une cité grecque, mais à celles d'un monde barbare, au-delà d'une mer hostile, et même la Mer Hostile (*pontos axeinos*) par excellence (Euripide, *Iphigénie en Tauride*⁴, 124-125, 218-219, 438, etc.). Sur le rivage de ce pays extrême se pratique pour Artémis un rituel extrême, le sacrifice humain des marins et commerçants grecs qui ont réussi à y aborder ou y ont fait naufrage (*I.T.*, 28-41, 69-75, 401-406 ; cf. Hérodote, IV, 103)⁵. Dans l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide, l'espace maritime joue un rôle fondamental⁶. Plusieurs fois, la pièce évoque le trajet aller et retour d'Oreste : le périlleux franchissement des roches Symplégades, à la sortie du Bosphore, censées encore broyer entre elles les navires (*I.T.*, 124-125, 241-242, 422) ; le choix décisif de la route du Pont Gauche, entre longer la redoutable côte rocheuse de Salmydessos,

4 Dorénavant *I.T.*

5 Sur la question de la réalité de ces sacrifices et du rapport autour d'eux des Grecs et des Taures, cf. USTINOVA, 1999, p. 98-99, et surtout BRAUND, 2018, p. 34-38, 51-53.

6 Voir le commentaire de KYRIAKOU, 2010, p. 10, et l'étude novatrice de Barbara KOWALZIG, 2013.

sous les vents du Nord, ou la traversée directe jusqu'à Leuké, l'île Blanche d'Achille, d'où l'on peut piquer à l'Est vers la Tauride. Le chœur se réfère à l'expérience des marchands-navigateurs de l'époque classique (*I.T.*, 408-438 ; KOWALZIG, 2013, p. 183-190). Les héros arrivés au but du voyage, la topographie de la côte passe au premier plan. Le temple de la déesse dominant la falaise (*I.T.*, 1196), la grotte marine, refuge des pêcheurs de pourpre, où Oreste et Pylade se cachent en contrebas de la côte, dont descendent, pour baigner leur troupeau de bœufs, les bergers qui vont les découvrir et les faire prisonniers (*I.T.*, 106-109, 260-335). Enfin la crique à l'écart où est embusqué le navire, vers laquelle se dirige la procession guidée par Iphigénie, sous le prétexte de purifier les deux hommes, avant de les sacrifier, et la statue qu'ils auraient contaminée de leur épouvantable souillure (*I.T.*, 1191-1201, 1327-1328, 1373-1376 : escarpements autour du rivage). C'est là que se passe la scène la plus dramatique, l'embarquement, particulièrement appréciée plus tard des sculpteurs de sarcophages et monuments funéraires de l'époque impériale⁷ : le combat sur le rivage, Oreste qui porte dans la mer, sur son épau, sa sœur et la statue (*I.T.*, 1379-1385). Puis le navire tente en vain, à force de rames, de franchir pour sortir du port l'énorme vague que pousse subitement un violent vent contraire et qui menace de le fracasser en les rejetant sur les rochers (*I.T.*, 1390-1419). L'apparition d'Athéna arrête les velléités de poursuite de Thoas, le roi des Taures. Un moment, ses hommes ont cru reconnaître l'action de Poséidon dans le vent et les vagues s'opposant à la fuite du bateau (*I.T.*, 1414-1418). Lui-même – peut-on supposer – pensait l'invoquer quand il envoyait cavaliers et navires⁸ capturer les Grecs, au cas où ils seraient jetés à la côte, ou parviendraient à prendre le large (*I.T.*, 1423-1430). Mais Poséidon, au contraire, se révèle l'allié de la déesse et le dieu poliade d'Athènes qu'il est avec elle. La navigation de retour se fera donc sans histoire grâce à leur bonne entente. Poséidon aplanit la mer, les Symplégades sont oubliées, Athéna escorte elle-même, sur le navire, la statue de sa sœur Artémis jusqu'à la côte orientale de l'Attique (*I.T.*, 1444-

7 Cf. *LIMC*, V, 1 (1990), s.v. *Iphigeneia*, p. 723-726, n° 68-82 (P. Linant de Bellefonds) ; BIELFELDT, 2005, p. 186-187, 217-221. La statuette, portée par Iphigénie, est alors en général représentée comme complètement enveloppée de linges, ne laissant apparaître éventuellement que le visage (sarcophage de Marseille, *Iphigeneia* n° 70).

8 En tant donc, à la fois, que Poséidon *Hippios*, des chevaux, et dieu de la mer. Thoas invoque aussi Artémis pour cette chasse, *thêrasete*, aux fugitifs, *I.T.*, 1425-1426. Iphigénie inversement l'a priée pour qu'elle les sauve, *sôson*, 1402).

1445 : Poséidon ; 1488-1491 : Athéna). Oreste installera celle-ci, avec son nouveau rituel pour les jeunes Athéniens, à Halai – où elle prendra le titre de *Tauropolos*, en souvenir de la Tauride –, directement au-dessus de la plage. Iphigénie ira poursuivre son office de prêtresse, pour les femmes, au sanctuaire jumeau de la déesse, quelques kilomètres plus au sud, au fond de la crique de Brauron. Deux sanctuaires côtiers à nouveau (*I.T.*, 1449-1467. Cf. GUARISCO, 2015).

Artémis Taurique des tempêtes

Ce retour apaisé sur la mer débouche sur un rituel apaisé pour la déesse, désormais intégrée aux cultes civiques d'Athènes. On n'égorgera plus de victimes humaines pour elle, mais on se contentera de faire couler quelques gouttes de sang du cou d'un jeune homme en l'effleurant de la pointe d'une épée (*I.T.*, 1458-1461). Or il n'en est pas de même dans les autres versions de l'histoire, là où nous avons des renseignements sur les modalités du retour. Loin de bénéficier d'une navigation tranquille, Oreste, Iphigénie et la statue sont jetés sur les diverses côtes de la Méditerranée par la tempête. La mer n'est pas apaisée par Poséidon, mais la déesse les sauve du naufrage dans une mer démontée. Ainsi quand ils débarquent à Rhodes (Apollodore, *Epitomé*, 6, 27)⁹, en Sicile (Servius, *Comm. in Verg. Buc.* Vol. III, p. 1, 9-12 Thilo = *Scholia in Theocritum Vetera*, Wendel, p. 20, 29-33)¹⁰ ou en Syrie (Tzetzés, *Scholies à Lycophron*, 1374)¹¹. On recoupe ici un thème du héros projeté par la tempête sur des rivages lointains ou inconnus, fréquent dans les *Nostoi* (Ulysse, Ménélas, etc.) et les récits de découvertes et de fondations coloniales (Thouclès à Naxos de Sicile [Strabon, VI, 2, 2], Kolaïos à Tartessos [Hérodote, IV, 152], les Phocéens en Gaule [Denys

9 « Mais certains disent qu'Oreste fut poussé par une tempête (vers Rhodes) et que <la statue> fut consacrée, conformément à un oracle, dans le mur d'enceinte. »

10 *ad Siciliam ... tempestate delatus.*

11 « Poussés par la tempête ils s'échouèrent sur le rivage (*cheimasthentes de exôkeilan*) des contrées où se trouve la ville appelée aujourd'hui Séleucie, au pays d'Antioche et du mont Mélantion ; ce mont, après qu'Oreste y eut été délivré de sa folie (*mania*), prit le nom d'Amanus (« sans folie ») » ; SALIOU, 2006, p. 73-77.

d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, XIV, 1, 3]¹²). Nous avons affaire alors à l'Artémis de la mer, celle de l'embarquement et du débarquement (*Ekbatèria*, *Apobatèria*), qui guide (*Hègemonè*) et sauve (*Sôteira*) dans les traversées lointaines et périlleuses (ELLINGER, 2009, p. 22-26 ; KOWALZIG, 2013, p. 186 ; FENET, 2016, p. 189-218), Nélée en route pour l'Ionie (ELLINGER, 2012, p. 227-229), les Phocéens vers Marseille (MALKIN, 2011, p. 182-184). L'Artémis qu'Agamemnon invoquait à Mégare avant son départ pour Troie et que pria le poète Théognis pour qu'elle le préserve à son tour d'une navigation aux dangers mortels (Théognis, 11-14). Au IV^e siècle de notre ère, le rhéteur Libanius semble garder encore indirectement souvenir de cette action quand il utilise la métaphore maritime pour décrire la protection que la déesse apporte aux femmes pendant la grossesse et au moment de l'accouchement, qu'il compare à une tempête :

L'ardeur d'Aphrodite, qui n'existe qu'en vue des enfants, parvient à son but grâce à Artémis, de même que, lorsqu'on navigue sur les mers, on arrive à destination grâce aux ports. S'il n'y avait de ports nulle part, s'il n'y avait rien pour accueillir les navigateurs, la traversée serait stérile, et les navires se briseraient sur les écueils. Ainsi cette déesse est un port au bout de la traversée dans le ventre des mères (Libanius, *Discours V [Artémis]*, 28 ; cf. 26, pour ceux qui sont morts dans cette tempête, ou nés infirmes, faute de la présence de la déesse)¹³.

On a remarqué que les cultes de l'Artémis *Tauropolos* et de la Parthénos, la déesse qui reprend, à l'époque historique, dans la colonie grecque de Chersonésos de Crimée, l'héritage de l'Artémis Taurique du mythe (BRAUND, 2007 ; 2018, p. 15-95), se situent le long des voies du

12 « Leurs navires, emportés par des vents violents, abordèrent (*ekelsan*) dans le golfe Galate ». D'où le nom de *Kelsikè*, qui serait devenu ensuite celui de « Celtique », donné par eux au pays, quand, sauvés, ils atteignirent le rivage : « là où nous avons abordé poussés par la tempête ». Comparer avec la formule de Tzetzés (*supra* n. 11).

13 Déjà Euripide, *Hippolyte*, 161-169.

commerce maritime (KOWALZIG, 2013, p. 194-196)¹⁴, en particulier en des zones dangereuses. Ainsi sur la longue côte rocheuse de l'île d'Ikaria, exposée aux vents du Nord-Ouest, le *Tauropolion* d'Oinoé, au fond d'un des rares abris, face à cette mer redoutée où s'était aussi abîmé, dans son aventureux voyage aérien, le fils de Dédale (Strabon, XIV, 1, 19 ; *Anthologie Palatine*, VII, 699)¹⁵. Plus au sud, à Patmos, une inscription d'époque impériale fait l'éloge de la jeune Véra, la noble fille du sage médecin Glaukias, native de l'île, qui a été choisie par ses compatriotes comme « hydrophore », c'est-à-dire prêtresse de l'Artémis Patmienne (SEG 39-855 ; MERKELBACH, STAUBER, 1998, 01/21/01, p. 169-170). La déesse y est aussi qualifiée de Scythienne¹⁶, car selon la tradition de « l'île très auguste de la fille de Létô », appelée par l'inscription, c'est là que « le belliqueux Oreste l'avait ramenée du pays des Scythes pour l'y installer, mettant fin ainsi à son horrible folie de matricide (*pausamenos stugerès mētrophonou maniēs*)¹⁷ ». La déesse a son siège, *hedrana*, son temple, auquel s'est substitué le monastère de Saint Jean le Théologien, au sommet de l'île, et, de là, « la protège des abîmes de la mer », tremblements de terre, tsunamis, ou sans doute, plus banalement, pirates (SAFFREY, 1975, p. 405-406, avec la traduction)¹⁸. C'est sur l'ordre de cette Artémis Scythienne (*boulaisi Artēmidos Skuthiēs*) que Véra a quitté la maison de son père, à Lébédos, sur la côte asiatique, au nord d'Éphèse, où exerçait le médecin et où elle avait été élevée. Pour rejoindre Patmos, courageusement, elle « a traversé les flots périlleux de la mer Égée pour célébrer avec l'éclat que prescrit la loi divine, la fête et le repas sacré ». Sur l'île voisine de Léros, la Parthénos veillait sur la rade probablement la mieux protégée de ce secteur des îles milésiennes (PATON, 1894).

Or, si au retour apaisé d'Oreste vers Athènes correspond l'institution d'un rituel apaisé, on ne peut toujours en dire autant des connotations des

14 On ne peut toutefois pas se fonder sur les mentions formulaires de la Tauropole dans les serments imposés aux cités par les dynastes ou rois macédoniens, qui marquent simplement les manifestations de la domination macédonienne (BRULÉ, 2007, XV, 38-41).

15 KOWALZIG, 2013, p. 194, avec vue générale du site, fig. 4. Pour les fouilles archéologiques, avec bibliographie antérieure, cf. ANGLIKER, à paraître. Dans l'île de Failaka du golfe Persique, nommée Ikaros par Alexandre en l'honneur d'Icare, Artémis était qualifiée de Tauropole selon Strabon (XVI, 3, 2 ; cf. Arrien, *Anabase*, VII, 20, 3), et par l'épigraphie de *Sôteira*, avec, dans son sanctuaire sur le rivage, des offrandes de bateaux de terre cuite (FENET, 2016, p. 212-213 et 383-384).

16 Au total, la même Artémis reçoit dans cette inscription quatre épithètes : *Parthenikē* (Vierge), *Elaphēbolos* (Chasseresse), *Patniē* (de Patmos) et *Skuthiē*.

17 Pour le sens de l'expression et du verbe *pauō* dans le contexte, cf. ELLINGER, 2005, p. 143-170.

18 Passage (l. 8-9) de lecture et interprétation difficile ; voir aussi GRÜLL, 1987.

autres versions du retour d'Oreste avec sa sœur et la petite statue. On a cherché à rendre compte de la tonalité de la version athénienne par le contexte d'un empire athénien encore confiant dans son destin et sa capacité à faire régner ordre et prospérité économique et commerciale en Égée (KOWALZIG, 2013, p. 199-210). Au contraire, les versions siciliennes de l'Artémis *Phakélitis* ou *Lyaia*, renvoient à un contexte de graves désordres, sinon de guerre civile, entre fin de l'archaïsme et guerres puniques (GRAF, 1979, p. 37-41 ; FRONTISI-DUCROUX, 1981). Dans la version rhodienne, la statue est installée dans le rempart de la ville insulaire qu'elle protégera des sièges, ce qui se comprend le mieux, sinon par rapport au fameux siège de Démétrios Poliorcète, en tout cas dans le contexte des multiples épiphanies d'Artémis au secours des cités de la région attaquées par les souverains hellénistiques (PETRIDOU, 2015, p. 130-138). Mithridate se prévaudra de l'appui de la Parthénos quand il se posera en défenseur des Grecs, à commencer par ceux de Chersonésos de Tauride et du Bosphore Cimmérien contre les Scythes, et de son iconographie particulièrement violente (la déesse frappe de sa lance un cerf dont elle brise le dos de son genou) dans sa propagande anti-romaine. Ce à quoi il faut relier ces autres prolongements des aventures d'Oreste, où, au lieu de revenir en Grèce, il se dirige au-delà du Pont Euxin vers l'Asie mineure orientale et, s'éloignant cette fois radicalement de la mer, installe la statue de Tauride sous les chaînes homonymes du Taurus à Comana du Pont, à Comana de Cappadoce, en Akilisène sur le Haut-Euphrate chez les Arméniens, ou encore à Hiérapolis Castabala de Cilicie ; elle y est identifiée aux déesses locales (Ma, Anahita), avec leurs rituels souvent réputés pour leur violence. Les généraux romains ne seront pas en reste, disputant à leurs adversaires les mêmes divinités, ou se revendiquant de ce qui pouvait le mieux chez eux leur être opposé, la Diane d'Aricie au bord du lac Némis, apportée elle aussi de Scythie par Oreste et qu'ils ont comblée de leurs bienfaits, avec leurs butins, avant que son image ne devienne à ce point, avec son sinistre rituel, indissolublement liée à leurs propres guerres civiles, qu'Auguste devra séparer Oreste de sa protectrice et l'enterrer sur le forum pour signifier le retour à la paix¹⁹.

19 Cf. GULDAGER BILDE, 2003, fondamental pour l'interprétation historique ; ELLINGER, 2009, ch. 6 : « Les retours de l'Artémis Taurique » ; également BRAUND, 2018, p. 79-88.

C'est dans ce contexte historique qu'il faut comprendre l'autre plus célèbre version de ce dossier, la version spartiate, au lieu de l'enfermer dans un face à face atemporel avec la version d'Euripide. Celle qui constitue l'*aition* de la refondation de l'*agôgê* au I^{er} siècle avant notre ère, et de la reprise en main, après des décennies de désordre, de la cité et de sa jeunesse, à un moment où les élites spartiates vont bientôt choisir d'entrer dans l'ordre impérial (ELLINGER, 2011, p. 580-583). Ajoutons pour compléter ce trop rapide survol que le rituel qu'avait été chargée d'accomplir l'innocente Véra quand elle avait été rappelée dans sa patrie, avait quelque chose de passablement « scythique » : sacrifier à côté de l'autel de la déesse les fœtus des chèvres pleines que l'on venait d'égorger (BREMNER, 2005, p. 161). Et ce n'étaient sans doute pas seulement les flots qu'elle avait eu à traverser qui étaient agités, si l'on a raison de dater l'inscription du temps de la réaction païenne de l'empereur Julien (HALL, 2013, p. 143). Dix ans après la mort de ce dernier, à Andrinople, en 378, la déesse scythique d'Oreste, apportée là aussi par le héros, toujours assoiffée de sang, aurait sa dernière revanche, si l'on en croit l'ironie grinçante de l'auteur (païen) de la *Vie d'Élagabal*, dans l'*Histoire Auguste* (*Histoire Auguste, Élagabal*, VII, 5-9 ; ELLINGER, 1999, p. 35-36), avec le désastre de l'armée impériale face aux Goths et la mort de l'empereur (chrétien) dans les flammes de son refuge.

Héra reste à Samos

Au récit d'Oreste portant la statue d'Artémis Taurique en Laconie a souvent été associé un autre récit concernant la statue de l'Héra de Samos. La statue apportée par Oreste avait été en effet ensuite trouvée dans un buisson de gattilier (*lugos*) dont les branches l'encerclant la faisaient tenir toute droite, d'où le double nom qui lui sera donné, *Orthia*, qui se tient droite, et *Lugodesma*, liée par le gattilier. Comme le rapporte Pausanias, c'est cette statue qui avait d'abord provoqué la folie chez ceux qui l'avaient trouvée, puis, quand on lui avait élevé un autel et voulu lui sacrifier, des querelles sanglantes entre les habitants des subdivisions territoriales de la cité, et, en plus, elle avait envoyé la peste. Pour apaiser la guerre civile et le *loimos*, on avait dans un premier temps, pour obéir à l'oracle consulté, qui

prescrivait « d'ensanglanter l'autel de sang humain », instauré un rituel de sacrifice humain par tirage au sort. Finalement, Lycurgue lui aurait substitué la fustigation des éphèbes sur l'autel, celle qui était pratiquée vers la fin de l'époque hellénistique et sous l'empire, et qui pouvait aller jusqu'à la mort (Pausanias, III, 16, 7-11).

Le motif de la guerre civile et de la peste rapproche l'histoire des versions siciliennes ; simplement ici la déesse n'en débarrasse pas la cité, mais il sert d'étape intermédiaire vers l'établissement de l'ordre (néo) lycurguéen de la Sparte romaine. Pour ce qui est de la ressemblance avec le récit samien²⁰, le motif commun est celui du *lugos* qui tient la statue, mais le reste de la narration est fort différent. L'affaire se passe du temps d'Héraclès, puisque l'héroïne au centre de l'histoire est Admète, la fille d'Eurysthée qui avait ordonné les fameux Travaux. Elle est fâchée avec son père pour des raisons qui se sont perdues²¹ et s'enfuit d'Argos, et traverse l'Égée pour se réfugier à Samos, chez les Cariens. Là, la déesse Héra lui apparaît, et voulant la remercier pour avoir assuré son salut dans sa fuite, Admète décide de prendre en charge le culte dans le sanctuaire qu'avait fondé la population primitive de l'île, les Lélèges. Pour lui porter tort aux yeux des habitants, les Argiens engagent des pirates tyrrhéniens pour aller enlever la statue de la déesse. Ceux-ci débarquent de nuit, gagnent le sanctuaire proche du rivage, et sans difficultés, car il était si primitif qu'il n'avait même pas de portes, s'emparent de la statue et la portent sur le bateau. Mais quand ils veulent appareiller, ils ont beau s'acharner sur les rames, le navire reste obstinément immobile. Comprenant qu'il s'agit de l'action de la déesse, terrifiés, ils reportent la statue sur le rivage où ils la laissent entourée d'offrandes de galettes de la nourriture du bord, pour se faire pardonner, et ils se réembarquent et s'enfuient sans demander leur reste. Les Cariens du lieu, avec Admète, se sont aperçus de la disparition de la statue ; ils la cherchent partout et finalement la trouvent où les pirates l'ont laissée. Ils croient qu'elle s'est sauvée d'elle-même et pour éviter qu'elle ne recommence à fuir,

20 Ménodote de Samos (fin IIIe s. avant J.-C.), *Choses remarquables de Samos*, 541 F 1 Jacoby = Athénée, XV, 671e-674a ; cf. DILLERY, 2005, p. 510-513.

21 Refus du mariage ? Son nom veut dire « Indomptée », et c'est elle qui désirait la ceinture donnée par Arès à la reine des Amazones, Hippiolyte. D'où l'ordre donné par son père à Héraclès pour aller la chercher (Apollodore, *Bibliothèque*, II, 5, 9). Par ailleurs, elle est attestée comme prêtresse d'Héra à Argos pendant 58 ans, d'après la *Tabula Albana* (I^{er} s. avant J.-C.), plaque de marbre inscrite et illustrée montrant les exploits d'Héraclès (BNJ 40 F 1D ; IG XIV, 1293). Il nous manque manifestement des éléments.

la ligotent avec des rameaux de gattilier. C'est là le motif commun avec l'histoire spartiate. La fille d'Eurysthée survient à son tour sur la plage, comprend l'erreur des barbares Cariens, libère la statue de ses entraves, et la réinstalle dans son temple. La déesse ne tiendra pas vraiment rigueur à ses fidèles trop zélés : un oracle les condamnera seulement à porter une couronne de rameaux de gattilier dans les sacrifices.

On a beaucoup spéculé sur les valeurs ambiguës du gattilier (*agnus castus*), anaphrodisiaque d'un côté, favorisant la fécondité de l'autre, qui pourraient convenir selon leur versant, aussi bien à la chaste Artémis qu'à la déesse du mariage. En revanche, le reste de l'histoire a été souvent négligé par les interprètes alors que tout son côté maritime²² concernant l'enlèvement de la statue mérite d'être comparé à l'histoire d'Oreste et Iphigénie et de la statue de Tauride. Ici, l'héroïne est prêtresse volontaire de la déesse et non, contre son gré, chargée d'exécuter des sacrifices qui lui répugnent. Oreste agissant sur l'ordre d'Apollon s'oppose évidemment aux pirates tyrrhéniens, qui seraient plus proches des Taures comme pirates et ennemis des Grecs. La facilité à s'emparer de la statue d'Héra logée dans un sanctuaire si primitif et tout proche d'un rivage plat²³, sans aucune protection, contraste avec le temple, au sommet de sa falaise, des redoutables Taures, entouré de hauts murs, avec de solides portes de bronze. Finalement, alors qu'Artémis ne manifeste aucune opposition à son enlèvement, mais que l'obstacle qui manque de tout faire échouer vient des éléments – le vent et les vagues contraires – sans qu'on puisse les attribuer à l'action d'un dieu, ici sur une mer parfaitement calme où rien ne s'oppose au départ, c'est la seule action de la déesse qui immobilise le bateau, le lie en quelque sorte, alors que les amarres ont été déliées et les ancres levées.²⁴ Il faudra donc laisser sur place la statue, là où Oreste pourra l'emporter avec l'aide d'Athéna et Poséidon.

22 Pour le gattilier, c'est plutôt son côté lieur qui est explicitement mis en valeur ici, comme le note à juste titre VON STADEN, 1993, p. 48-51. Voir aussi les remarques de PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI, 2016, p. 142-152, 154-155, qui n'abordent qu'avec beaucoup de prudence l'aspect maritime du récit. Au contraire, ROMERO RECIO, 2010, p. 95-100 ; FENET, 2016, p. 72-74.

23 C'est sur le chemin, entre le rivage et le temple, que les Samiens de l'époque archaïque empruntaient pour venir honorer la déesse, s'y rendant à l'époque en bateau depuis la ville, qu'ont été retrouvées les offrandes de modèles en bois de navires (KYRIELEIS, 1993, p. 107, 112).

24 Les uns et les autres s'acharnent en vain sur les rames (cf. Euripide, *I.T.*, 1386-1397), mais les pirates ne rament contre aucun vent ni aucune vague.

Héra ne veut pas fuir, comme l'avait bien compris Admète dont elle avait protégé la fuite sur terre et sur mer.²⁵ Artémis, au contraire, a fui avec Oreste et Iphigénie, mais la déesse peut aussi se laisser enlever dans des contextes qui ne semblent pas pour elle une libération. Ne parlons pas de la statue de Brauron – là encore l'Artémis Taurique d'Oreste, selon les Athéniens du temps de Pausanias – qui a été enlevée par les Perses pendant leur invasion de l'Attique lors de la deuxième guerre médique, et emportée à Suse. Séleucos l'y avait redécouverte, pour l'offrir aux citoyens de sa nouvelle fondation de Laodicée de Syrie, où elle avait retrouvé la mer et des rituels sanglants – si l'on en croit Porphyre : le sacrifice annuel d'une jeune fille à laquelle aurait été ultérieurement, sous Hadrien, substituée une biche, en une reprise de la séquence d'Aulis (Porphyre, *De l'abstinence*, II, 56, 3-4). En tout cas, pour Pausanias, cet enlèvement est bien la preuve que cette statue de Brauron, pas plus que celles de Lydie, de Cappadoce ou du Pont, n'est la véritable statue apportée par Oreste et Iphigénie (qui pour lui est celle d'Orthia). Si cela avait été le cas, les Athéniens n'auraient pas manqué de l'emporter avec eux sur leurs bateaux (!) quand ils ont évacué l'Attique (Pausanias, I, 33, 1 et III, 16, 7-8).

Errances de Brauron à Lyktos

Pourtant, il y a encore à Brauron une autre statue d'Artémis qui aura été enlevée et qui va avoir à son tour un long parcours maritime plein de péripéties. L'affaire concerne la fondation de la grande cité crétoise de Lyktos et se déroule entre l'île de Lemnos au nord de l'Égée, Brauron, Sparte et finalement la Crète. Elle est racontée principalement par Plutarque dans son traité des *Vertus des femmes* (8, 247a-f) et dans ses *Questions grecques* (21, 296b-d) (MALKIN, 1994, p. 76-80 ; FENET, 2016, p. 205-206), mais a été, selon toute apparence, contaminée par d'autres récits à la fois du cycle lemnien et de la colonisation lacédémonienne en Méditerranée. Tout

25 Les termes employés (*tês oikothén sôtéria charisterion*, « en remerciement du salut [dans sa fuite] depuis chez elle ») impliquent assurément les dangers de la traversée.

commence à Brauron quand les Pélasges ou Tyrrhéniens de Lemnos et d'Imbros enlèvent, sur leurs pentécontères, les femmes et/ou les filles des Athéniens venues honorer la déesse²⁶. Soit pour se venger des Athéniens qui les avaient à leurs yeux injustement expulsés d'Attique (Hérodote, VI, 137, donne les points de vue opposés des Lemniens et des Athéniens), soit parce qu'ils étaient dès l'origine des pirates violents et nuisibles (Philochore, 328 F 100 et 101, d'où leur ethnique également de Sintiens, « Malfaisants »). Pour mener cette « embuscade » (*elochèsan*), les Pélasges profitaient de leur connaissance, sans doute acquise lors de leur séjour attique, de la date de la fête (Hérodote, VI, 138)²⁷ – et de la vulnérabilité du lieu, en bord de mer et très loin de la ville. Ils prirent les Athéniennes enlevées pour femmes et en eurent des enfants. Plus tard, les Athéniens s'emparèrent des îles en question et en expulsèrent la population, descendant de ces unions, sous le prétexte qu'il s'agissait de demi-barbares (*mixobarbarous* - *Vertus des femmes*, 247a). Les Tyrrhéniens se réfugièrent au Ténare, sans doute déjà bien connu des pirates, et offrirent leurs services aux Spartiates dans la guerre contre les Hilotes. Le récit de Plutarque reproduit alors en le résumant celui bien connu d'Hérodote concernant les Minyens de Lemnos (Hérodote, IV, 145-148), à ceci près que pour Hérodote ces Minyens sont les descendants des Lemniennes (qui avaient tué tous leurs hommes qui leur préféraient leurs captives thraces) et des Argonautes. Et ils avaient été chassés de Lemnos par les Pélasges qui enlèveraient les femmes athéniennes à Brauron ! De toute façon, ici, l'histoire des enfants des unions entre Pélasges et filles d'Athènes, prises comme concubines et non comme femmes légitimes, tourne court, puisque les Pélasges alarmés par l'intelligence et les capacités, venant de leurs mères athéniennes (!), de cette progéniture bâtarde, par rapport à celles de leurs enfants légitimes, s'empressent de tous les massacrer.

Passons rapidement sur l'histoire de ces Minyens/Tyrrhéniens, d'abord bien accueillis dans la cité spartiate avec droit d'intermariage, puis trop exigeants, réclamant accès au Conseil et aux magistratures, et même à la royauté, leur complot et arrestation. La nuit où ils vont être exécutés, leurs femmes spartiates obtiennent le droit d'une dernière visite et échangent avec

26 Femmes : Hérodote, VI, 138 ; Plutarque, *Vertus des femmes*, 247b et *Questions grecques*, 296b (femmes et filles). Filles seulement : Philochore, *BNJ* 328 F 100, « *parthenoi* venues 'faire l'ourse' pour la déesse aux Brauronies » et F 101, « jeunes filles canéphores ». De toute façon, d'après les documents archéologiques, femmes adultes, adolescentes et petites filles participaient en divers rôles aux rituels d'époque classique.

27 Philochore, 328 F 100, précisera qu'il s'agit des Brauronies.

eux leurs vêtements. Les Spartiates sont alors contraints de négocier avec les évadés qui tiennent la montagne et menacent maintenant de s'allier aux hilotes. Ils les autorisent à repartir, avec leurs femmes spartiates, pour fonder une colonie là où ils le pourront, leur désignant aussi des oikistes spartiates, Pollis, Delphos et Krataïdas, ce qui leur donnera ensuite le titre de colons de Lacédémone. Une partie de la troupe colonisera l'île de Mélos, mais le reste, conduits par Pollis et Delphos, pour obéir à l'oracle de Delphes de rigueur, non encore réalisé, poursuivent leurs navigations incertaines. Elles les mènent vers le centre de la côte nord de Crète, où ils débarquent et campent près de Chersonéesos. Or, la nuit, survient une peur panique. Épouvantés, ils sautent dans leurs navires, oubliant à terre le *xoanon*, la petite statue en bois d'Artémis qui les accompagnait dans toutes leurs pérégrinations, celle que leur avaient transmise leurs ancêtres et que ceux-ci avaient enlevée en même temps que les femmes à Brauron. Une fois en mer, comme le trouble avait cessé, et qu'ils voulaient reprendre leur navigation, ils s'en aperçurent et s'en lamentaient, et, en même temps, Pollis découvrit qu'ils avaient aussi perdu la pointe de leur ancre qui s'était apparemment arrachée sur les rochers du fond, sans qu'ils s'en rendent compte dans leur précipitation. Il comprit alors et déclara que les prédictions étaient réalisées. Le dieu avait en effet prophétisé que « leur errance cesserait (*pausasthai planès*) lorsqu'ils perdraient leur déesse et leur ancre, et de fonder là leur cité ». Il ordonna donc de retourner à terre, et ils s'emparèrent du pays à travers de multiples combats, fondant Lyktos et soumettant à leur domination de nombreuses autres cités (*Vertus des femmes*, 247d-f).

On voit ici que le récit dramatise dans une nouvelle combinaison le moment décisif de l'embarquement, tout comme l'*Iphigénie en Tauride* et le récit samien : le moment où les ancres levées et les amarres déliées, le navire d'Oreste dérive dangereusement, en même temps qu'Iphigénie a peur d'entrer dans l'eau et que son frère doit la prendre, avec la statue, sur son épaule, tandis que les Taures cherchent à s'emparer des câbles pas encore entièrement remontés et que les archers du bord les repoussent à coups de flèches ; le moment aussi où alors que tout semble se passer parfaitement pour eux, amarres et ancres remontées, la statue à bord, les pirates tyrrhéniens à Samos ne parviennent pas faire s'éloigner le navire du rivage. Ici, la statue restée sur le rivage, désigne dans cet oubli parlant, cette terre comme celle promise par le dieu, et où ils devront s'ancrer en la conquérant (FENET, 2016,

p. 205).²⁸ Il est aussi remarquable qu'elle a assuré une protection continue, restant solidaire avec elles, sans jamais les abandonner, aux femmes et aux jeunes filles, ses fidèles, avec lesquelles elle avait été enlevée, ainsi qu'à leur descendance, même « mixobarbare », dans toutes ses pérégrinations et vicissitudes. On peut penser aussi qu'elle a étendu cette protection aux héroïques Lacédémoniennes qui avaient choisi de partager tous les risques avec eux²⁹, avant de donner l'indication décisive à l'expédition coloniale du lieu où s'établir. Au total, divinité à la fois ancestrale et intégratrice, elle confère au nouveau peuple des Lyktiens cette identité multiple dont il s'enorgueillissait, « se considérant parents des Athéniens par la race (*kata genos*), grâce à leurs mères, et colons des Spartiates ».

Il est probable aussi, cette histoire, marquée dès l'origine par une aura de violence, n'étant pas finie, que la déesse a continué à soutenir les nouveaux Lyktiens dans leur conquête du territoire, dans des guerres dont ce qui subsiste de cette tradition nous indique qu'elles eurent aussi un côté que l'on pourrait dire artémisiaque, transgressant les limites admises ordinairement entre Grecs. Dans les combats, leurs adversaires crétois ne permettaient pas aux Lyktiens de relever leurs morts. Pollis dut alors instituer un groupe de citoyens doté de privilèges spéciaux, les « Brûleurs », qui avaient pour tâche d'aller plus tard recouvrer les corps en décomposition et de leur donner en les brûlant les honneurs rituels.³⁰ Enfin, la fin du récit rejoignant le début, l'autre oikiste, Delphos, ayant, en bonne entente, fondé une autre cité « tyrrhénienne », les anciens pirates passèrent entre Tyrrhéniens de Crète des accords (*philanthrôpa*) excluant les actes injustes de pillage et de brigandage qui sont la coutume des Crétois entre eux (296d). Le point est intéressant. Le récit flottait singulièrement dans sa chronologie entre l'Athènes la plus ancienne, la conquête doriennne, les diverses guerres de Messénie, la conquête de Lemnos et d'Imbros par Miltiade. Il se termine en *aition* des asylies accordées par les cités crétoises au temps de leurs guerres et pirateries de l'époque hellénistique, nous donnant le contexte d'énonciation le plus probable de la source de Plutarque concernant la fondation de Lyktos.

28 Le redoublement du message est essentiel et désigne sans doute aussi Chersonésos, appelée parfois Lyktos sur mer, comme port de Lyktos. Son culte principal était celui de l'Artémis du centre de la Crète, Britomartis. 29 Ou, si l'on préfère, que la tonalité artémisiaque de l'histoire (risque, héroïsme féminin, travestissement sexuel), justifie le collage des récits.

30 C'est l'objet même de la *Question grecque* 21, 296b-c (« Qui appelle-t-on « Brûleurs » chez les Crétois ? »).

Une dernière histoire, rapportée par Pausanias dans son livre sur la Laconie pourrait être rattachée à ce contexte hellénistique, malgré son habillage mythologique. Le Lacédémonien Knageus avait participé à l'expédition des Dioscures contre Aphidna en Attique, pour récupérer leur sœur Hélène qui avait été enlevée par Thésée, alors que petite fille elle dansait au sanctuaire d'Artémis *Orthia*. Il fut fait prisonnier par les Athéniens et vendu en Crète, où il devint l'esclave d'un sanctuaire d'Artémis. Il réussit à convaincre la jeune fille qui était la prêtresse de s'enfuir avec lui, par mer évidemment, en emportant la statue de la déesse. Arrivés à Sparte, ils fondèrent le sanctuaire d'Artémis *Knagia* (Pausanias, III, 18, 4).³¹

On a cherché ici à prendre une vision large d'un groupe de récits qui se déploie sur un très vaste arc chronologique. Il faut cesser de considérer qu'il n'y a de « mythe » vivant et digne d'intérêt qu'« archaïque ». Au contraire, il est nécessaire de considérer ces récits dans leurs contextes d'énonciation et de réception, de reformulation ou de création, des différentes époques, qu'elles soient pré-classique, classique, hellénistique, ou romaine jusqu'à l'Antiquité tardive. Revenons pour terminer au récit samien de l'enlèvement de la statue d'Héra. A quel moment historique un tel récit pouvait-il le plus faire sens sous son aspect maritime ? Non pas aux temps de la piraterie crétoise hellénistique où les cités menacées et leurs sanctuaires cherchaient à obtenir des traités d'asylie des Crétois ou des Étoliens. Héra ici n'a pas besoin de cela. Plutôt à la grande époque de la cité et du sanctuaire, où les aristocrates samiens consacraient la dîme de leur butin sur mer (*sulèn*) à la déesse, comme Aiakès (*IG XII*, 6, 2, 561)³², peut-être le père de Polycrate, et ne rougissaient pas de porter des noms comme Syloson (« Qui garantit les prises en mer »), son frère, et où le tyran de Samos recommandait à ses équipages de s'emparer aussi bien des navires amis qu'ennemis, quitte à

31 On rejoint ici les histoires étudiées dans ELLINGER, 2011, dont j'ai montré le contexte de signification hellénistique et romain. L'Artémis du *Limnaion* de Sparte (*Orthia*), dans la Sparte conquise par les Doriens, persuade le dernier représentant de la légitimité achéenne de voler sa statue, avec son fils enfant, et d'aller avec elle fonder Patras. Mais le voyage se fait par terre, la statue étant portée par le fidèle esclave des fondateurs. Les vicissitudes des statues continuaient à générer des récits : lors du sac de Délos en 88 avant J.-C., un soldat barbare de Ménopané, l'amiral de Mithridate, jette à la mer un *xoanon* d'Apollon. Les flots le portent sur la côte égéenne de la Laconie. Les habitants lui consacrent un sanctuaire sur le rivage, là où ils l'avaient recueilli, et nomment le lieu Épidélion, « Nouvelle Délos » (Pausanias, III, 23, 2-5 ; cf. F. Prost dans ÉTIENNE, 2017, p. 182-183). Apollon se vengea : des marchands italiens, survivants du massacre à Délos, coulèrent le navire de Ménopané. Et plus tard le dieu provoqua la mort de Mithridate.

32 Cf. Léon de Samos, historien du II^e s. avant J.-C. écrivant les exploits des Samiens sur leurs navires et comment ils ont orné le sanctuaire d'Héra de leurs butins (*BNJ* 540 T 1 ; DILLERY, 2005, p. 512-513).

rendre ensuite leurs biens aux amis qui n'en seraient que plus reconnaissants (Hérodote, III, 39, 3-4). L'époque encore où les adversaires samiens de Polycrate s'emparent de Kydonia en Crète et construisent le sanctuaire du Diktynnaion, tout en écumant la route du commerce vers l'Occident dans le détroit entre Crète et Péloponnèse. Les Éginètes, grands rivaux des Samiens de tous bords politiques, les mirent hors d'état de nuire et consacrèrent les proues de leurs navires qu'ils avaient capturés au sanctuaire d'Aphaia, forme locale d'Artémis, de Britomartis ou de Diktynna (Hérodote, III, 59). Pindare peut faire l'éloge d'Égine qui « règne sur la mer dorienne » (Pindare, *Péans*, VI, 123 [*medeoisan*] et 130 [*nauprutanin*]). À Samos, ici aussi, nous avons une Héra Reine, de l'île³³ et de la mer.

Bibliographie

ANGLIKER, Erica. The Cycladic Archipelago beyond geographical definitions: redefining boundaries and limits through material culture and religion (à paraître).

BIELFELDT, Ruth. *Orestes auf römischen Sarkophagen*. Berlin: Reimer, 2005.

BRAUND, David. Parthenos and the Nymphs at Crimean Chersonesus: colonial appropriation and native integration. In: BRESSON, Alain, IVANTCHIK, Askold, FERRARY, Jean-Louis (eds.). *Une koinè pontique : cités grecques, sociétés indigènes et empires mondiaux sur le littoral nord de la mer Noire (VII^e s. a.C. –III^e s. p.C.)*. Bordeaux: Ausonius, 2007, p. 191-200.

_____. *Greek Religion and Cults in the Black Sea Region: Goddesses in the Bosporan Kingdom from the Archaic Period to the Byzantine Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

BREMMER, Jan N. The sacrifice of pregnant animals. In: ALROTH, Brita, HÄGG, Robin, (eds.). *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*. Stockholm: Astrom, 2005, p. 155-165.

33 *Nèsou despotin*, pour le poète samien Nicainétos, cité par Athénée dans le même passage que précédemment (XV, 673b).

BRULÉ, Pierre. *La Grèce d'à côté : réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2007. <https://books.openedition.org/pur/6212>.

CALAME, Claude. Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon). *Revue de l'histoire des religions*, 220, 2003, p. 5-62.

DILLERY, John. Greek sacred history. *American Journal of Philology*, 126, 2005, p. 505-526.

ELLINGER, Pierre. Guerres d'anéantissement, récits de guerre d'anéantissement. *Pallas, revue d'études antiques*, 51, 1999, p. 25-38.

_____. *La fin des maux. D'un Pausanias à l'autre*. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

_____. *Artémis, déesse de tous les dangers*. Paris: Larousse, 2009.

_____. Le maître et son fidèle esclave : Artémis Limnatis et l'identité de la cité de Patras. In: BREGLIA, Luisa, MOLETI, Alda, NAPOLITANO, Maria Luisa (eds.). *Ethne, identità e tradizioni: La terza Grecia e l'Occidente*. Pisa: ETS, 2011, p. 573-586.

_____. Fondation de la cité et réconciliation des sexes à Milet : entre Artémis Chitônê et Aphrodite. In: AZOULAY, Vincent, GHERCHANOC, Florence, LALANNE, Sophie (eds.). *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel : genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012, p. 225-240.

ÉTIENNE, Roland. *Le sanctuaire d'Apollon à Délos. I. Architecture, topographie, histoire*. Athènes: École française d'Athènes, 2017.

FENET, Annick. *Les dieux olympiens et la mer : espaces et pratiques cultuelles*. Rome: École française de Rome, 2016.

FRONTISI-DUCROUX, Françoise. Artémis bucolique. *Revue de l'histoire des religions*, 198, 1981, p. 29-56.

GRAF, Fritz. Das Götterbild aus dem Taurenland. *Antike Welt*, 10, 1979, p. 33-41.

GRÜLL, Tibor. Patmiaka. Two studies on ancient Patmos. *Specimina nova dissertationum ex Instituto Historico Universitatis Quinqueecclesiensis de Iano Pannonio nominatae*, 1, 1987, p. 15-67.

GUARISCO, Diana. *Santuari “gemelli” di una divinità: Artemide in Attica*. Bologna: Bononia University Press, 2015.

GULDAGER BILDE, Pia. Wandering images: from Taurian (and Chersonesean) Parthenos to (Artemis) Tauropolos and (Artemis) Persike. In: GULDAGER BILDE, Pia, HØJTE, Jakob Munk, STOLBA, Vladimir F. (eds.). *The Cauldron of Ariantas: Studies presented to A. N. Ščeglov on the occasion of his 70th birthday*. Aarhus: Aarhus University Press, 2003, p. 165-183.

HALL, Edith. *Adventures with Iphigenia in Tauris: A Cultural History of Euripides' Black Sea Tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

KOWALZIG, Barbara. Transcultural chorality: *Iphigenia in Tauris* and Athenian imperial economics in a polytheistic world. In: GAGNÉ, Renaud, GOVERS HOPMAN, Marianne (eds.). *Choral Mediations in Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 178-210.

KYRIAKOU, Poulheria. *A Commentary on Euripides' Iphigenia in Tauris*. Berlin: de Gruyter, 2006.

LEITAO, David D., “Solon on the beach: some pragmatic functions of the *limen* in initiatory myth and ritual”. In: PADILLA, Mark W. (ed.). *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion and Society*. Lewisburg PA: Bucknell University Press, 1999, p. 247-277.

MALKIN, Irad. *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean. Greeks Overseas*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MERKELBACH, Reinhold, STAUBER, Josef. *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, I. Stuttgart, Leipzig: B.G. Teubner, 1998.

PATON, W.R. Calymna and Leros. *Classical Review*, 8, 1894, p. 375-377.

PETRIDOU, Georgia. *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, PIRONTI, Gabriella. *L'Héra de Zeus : ennemie intime, épouse définitive*. Paris: Les Belles Lettres, 2016.

ROMERO RECIO, Mirella. Extrañas ausencias: las fiestas marítimas en el calendario litúrgico griego. *Dialogues d'histoire ancienne*, 36, 2010, p. 51-117.

SAFFREY, Henri-Dominique. Relire l'Apocalypse à Patmos. *Revue biblique*, 1975, p. 385-417.

SALIOU, Catherine. Statues d'Antioche de Syrie dans la *Chronographie* de Malalas. In: AGUSTA-BOULAROT, Sandrine, BEAUCAMP, Joëlle, BERNARDI, Anne-Marie, CAIRE, Emmanuelle (eds.). *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas*, II. Paris: Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, 2006, p. 69-95.

USTINOVA, Yulia. *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom*. Leiden: Brill, 1999.

VON STADEN, Heinrich. Spiderwoman and the chaste tree. *Configurations*, 1, 1992, p. 23-56.

RECEBIDO EM: 19/06/2020
APROVADO EM: 25/08/2020

HÉRACLÈS ET LES SCYTHES DANS LA MÉMOIRE DES GRECS DE LA MER NOIRE. QUELQUES RÉFLEXIONS SUR HÉRODOTE, IV, 8-10¹

Herakles and the Scythians in the Greek memories on the Black Sea region. Thoughts about Herodotus, IV, 8-10

Lucio Maria Valletta²

RÉSUMÉ

Parmi les différents récits au sujet des origines du peuple des Scythes (Hdt. IV, 5-15), Hérodote nous présente aussi celui retenu par les Grecs de la mer Noire (ch. 8-10). Ce morceau tout entier du texte d'Hérodote s'avère plutôt intéressant, pas tant dans le but d'établir une espèce de descendance d'un archétype unique de mythes et/ou de personnages qui sont devenus ensuite l'expression de patrimoines identitaires de peuples différents, que pour réfléchir sur l'existence d'éléments culturels – détenus par des peuples ayant vécu et se déplaçant dans les régions qui entouraient le bassin de la mer Méditerranée, y compris la mer Noire – qui étaient partagés par ces mêmes peuples que les caractéristiques environnementales avaient vraisemblablement mis en contact. Si, en effet, le récit de la naissance du peuple scythe retenu par les Scythes eux-mêmes offre des éléments (e. g. le nom du premier roi des Scythes, Colaxaïs) qui permettent, par exemple, d'établir quelque lien entre la civilisation des Scythes et celle des Spartiates de l'époque archaïque (le cheval « colaxéen » mentionné dans Alc. fr. 3, 59 Calame), le récit retenu par les Grecs de la mer Noire (ch. 8-10), qui a comme protagoniste Héraclès, semble quant à lui mettre en évidence des éléments (e. g. l'arc, l'union avec une créature surhumaine)

1 J'aimerais remercier vivement François de Polignac de m'avoir invité à réfléchir encore sur certains passages de mon texte et à les préciser davantage. Je reste en tout cas le seul responsable de son contenu. Je remercie aussi les éditeurs du volume d'avoir voulu accueillir cette étude dans leur recueil et de m'avoir fait des suggestions utiles en vue de sa publication.

2 Post Doc researcher: École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses. E-mail: luciovalletta@virgilio.it

partagés avec certains poèmes des civilisations du Proche-Orient (e. g. le poème d'Aqht, Ugarit ; le poème de Gilgamesh), revenant d'ailleurs aussi dans l'*Odyssée*.

Mots-clés : mémoire, épopées archaïques, réseau de relations, éléments culturels partagés

ABSTRACT

Among the various accounts concerning the origins of the people of the Scythians (Hdt. IV, 5-15), Herodotus also presents to us that retained by the Greeks of the Black Sea (ch. 8-10). This entire piece of Herodotus' text is rather interesting not so much in order to establish a kind of descent from a single archetype of myths and / or characters which then became the expression of identity heritages of different peoples, but rather to reflect on the existence of cultural elements – held by peoples that lived and moved in the regions which surrounded the basin of the Mediterranean Sea, including the Black Sea – which were shared by these same peoples that the environmental characteristics had clearly put in reciprocal contact. If, in fact, the account of the birth of the Scythian people retained by the Scythians themselves offers us elements (eg. the name of the first king of the Scythians, Kolaxais) which, for example, allow us to establish some link between the civilization of the Scythians and that of the Spartans of the archaic period (the “Kolaxian” horse mentioned in Alc. fr. 3, 59 Calame), the account retained by the Greeks of the Black Sea (ch. 8-10), and which has Heracles as protagonist, seems on the other hand to offer us elements (eg. the arc, the union with a superhuman creature) shared with poems from civilizations of the Near East (eg. the poem of Aqht, the poem of Gilgamesh), and who also come back in the *Odysey*.

Keywords: memory, archaic epic, people networks, shared cultural items

1. Introduction

Sous quelle lumière pourrait-on observer le personnage d'Héraclès, à travers les phases qui caractérisent sa vie³, au fil de ses entreprises qui le conduisent dans des régions du monde grec et ensuite méditerranéen à une

3 Très bien mises en ordre pour nous dans des ouvrages tardifs tels que la *Bibliothèque* du ps. Apollodore (II, 4, 8-7, 8 [61-166]) et la *Bibliothèque Historique* de Diodore de Sicile (IV, 8-39), ainsi que dans une série de poèmes plus anciens qui lui étaient dédiés et qui, malheureusement, ont été perdus (voir ci-dessous).

échelle de plus en plus large ? Est-ce qu'il faut remarquer, par exemple, que c'est bien à l'occasion de certaines de ses entreprises que le roi du pays donne sa fille en épouse à Héraclès – lui permettant d'avoir une descendance et ainsi de jeter les bases d'une nouvelle dynastie locale qui remonte à lui ? On relève que :

- c'est le cas de Mégara – la fille du roi de Thèbes Créon (Diod. IV, 10 ; ps. Apollod. II, 4, 11 [70]) ;
- c'est le cas d'Iole – la fille d'Eurytos, roi d'Oichalia (Diod. IV, 31, 1-2; 37, 5 ; ps. Apollod. II, 6, 1 [127] et 7, 7 [156]) ;
- c'est le cas de Déjanire – la fille d'Oineus roi de Calydon (Diod. IV, 34, 1 ; 36, 1 ; ps. Apollod. I, 8, 1 [64] ; II, 7, 8 [165]).

Ces cas sont seulement quelques-uns des plus célèbres parmi bien d'autres qui représentent, pour ainsi dire, la trace permanente du passage d'Héraclès dans une région donnée, à côté des effets que son exploit (« civilisateur » ?) dans cette région implique pour l'avenir. On peut aussi rappeler le cas des Héraclides qui régnaient en Lydie (Hdt. I, 7), auxquels Héraclès donne origine dans le contexte de son esclavage chez Omphale (TALAMO, 1979). Afin de comprendre toutes les implications d'un personnage si fécond (au prisme de la génération de ses progénitures aussi bien que de mythes qui faisaient référence à lui), je crois que le cas du récit de l'origine du peuple des Scythes doit, lui aussi, être tout d'abord mis en série avec les autres unions d'Héraclès avec des personnages féminins. C'est seulement ensuite – tout en tenant compte de cela, et de l'ample échelle d'action d'Héraclès parmi les héros grecs – qu'on pourrait évaluer les éléments particuliers de ce récit qui permettent aussi d'établir une comparaison entre le personnage d'Héraclès au milieu de la civilisation grecque et d'autres

héros au milieu des civilisations méditerranéens et proche-orientales avec lesquelles les Grecs avaient eu des contacts au fil de leur histoire⁴.

Dans une espèce de réflexion circulaire, on commencera donc par une analyse des éléments constitutifs du récit qu'Hérodote nous fournit au sujet du rôle d'Héraclès dans le processus qui aboutit à la naissance des Scythes – tout en ramenant cet épisode au contexte plus large de la vie d'Héraclès et des moments qui caractérisent les différentes étapes (notamment son entraînement durant la jeunesse, et l'arc de sa vie d'homme mûr). Ensuite – loin d'aborder toute hypothèse qui implique une origine orientale du personnage d'Héraclès lui-même –, on élargira le regard à certains éléments et épisodes analogues qui concernent certains des héros protagonistes des légendes façonnées par les civilisations du Proche-Orient. On reviendra, en conclusion, au regard des Grecs sur ces mêmes éléments de culture que le cas du mythe de la naissance des Scythes nous présente, pour proposer une image d'Héraclès en tant que héros à la nature « corrompue ».

4 Je fournis ici une carte de l'ancien territoire des Scythes, dans le contexte géographique du bassin de la mer Noire (carte réalisée par moi-même en indiquant les noms des mers, des régions et des peuples, à partir d'une image de la zone géographique du bassin de la mer Noire prise par Google Earth Pro) :



2. Le mythe de la naissance des Scythes chez les Grecs dans le contexte de la légende d'Héraclès

Dans la version du mythe retenu par les Grecs au sujet de l'origine du peuple des Scythes transmise par Hérodote (Hdt. IV, 8-10), il est possible d'isoler certains éléments qui nous seront utiles en vue d'une comparaison (aussi sous l'aspect de la chronologie des récits qui nous en transmettent les mythes) entre ce héros grec et d'autres personnages proches du monde grec tout en lui restant étrangers. En particulier :

a) les *circonstances* dans lesquelles Héraclès serait arrivé sur la terre ensuite peuplée par les Scythes (lorsqu'il poussait devant lui les vaches de Géryon ; 8, 1) ;

b) l'*hiver* et le *froid* – et le *sommeil* qui prend Héraclès dans cette région (8, 3) ;

c) la recherche des *cavales* qu'Héraclès avait attachées à son char (8, 3-9, 1) ;

d) le personnage de la *créature à la double nature* de jeune fille et de serpent, qui régnait sur le pays – à laquelle Héraclès s'*unit* pour qu'elle lui rende les cavales qu'elle avait retenues (9, 1-2) ;

e) la *conception de trois enfants* à la suite de cette union – enfants d'Héraclès et de la souveraine monstrueuse de la région – parmi lesquels on aurait dû choisir celui qui, premier roi du pays, aurait aussi assuré par son propre lignage un gouvernement durable du territoire (9, 3-5 ; 10, 3) ;

f) les éléments de l'*arc* et de la *ceinture* (cette dernière ayant une *phiale* d'or à son extrémité, en correspondance de la fermeture) – outils pour discerner celui qui aurait été apte à obtenir cet honneur (9, 5 ; le frère cadet *Scythès* ; 10, 2).

A. Les circonstances

L'entreprise de lui amener les vaches de Géryon d'Ibérie (ps. Apollod. II, 5, 10 [106] ; Diod. IV, 17-24) est la dixième épreuve qu'Eurysthée impose à Héraclès pour que ce dernier puisse obtenir l'immortalité (ps. Apollod. II, 4, 12 [73] ; Diod. IV, 10, 7). On pourrait dire – de manière très synthétique – que la période qu'Héraclès passe à accomplir les travaux qui lui sont imposés par Eurysthée marque précisément le passage du personnage de sa dimension régionale originaire (l'Argolide, la Béotie) et de sa condition de jeune guerrier au statut d'homme mûr (à la suite, également, du mariage avec Mégara; ps. Apollod., II 4, 11 [70] ; Diod. IV, 10, 6) et à une échelle spatiale de plus en plus large au fur et à mesure qu'Héraclès surmonte les épreuves. C'est bien à ce moment-là – d'après la *Bibliothèque* (ps. Apollod. II, 4, 12 [73]), à la différence de Diodore (Diod. IV, 10, 1) – qu'Héraclès est appelé pour la première fois par la Pythie avec ce nom⁵ qui l'identifiera partout dans la mémoire des Grecs, tout en oubliant le nom d'Alcide⁶.

À partir des régions plus proches de ses lieux d'origine (*Némée* en Argolide, où Héraclès tue le lion dont il porte ensuite la célèbre peau (SCHNAPP-GOURBEILLON, 1998, p. 98-112) ; *Lerne*, en Argolide également) et incluses dans le Péloponnèse⁷ (*Cérynie* en Achaïe ; le mont *Erymanthe* en Arcadie ; l'*Elis*, royaume d'Augias ; le lac *Stymphale*), les épreuves qu'Héraclès doit surmonter et accomplir sur ordre d'Eurysthée l'amènent jusqu'aux régions plus éloignées du bassin de la mer Méditerranée (l'île de Crète ; la Thrace ; la côte méridionale de la mer Noire ; les régions ibériques près de l'Océan) – tandis qu'on pourrait distinguer au moins

5 Au sujet du lien que ce nom établit avec Héra, voir e. g. PIRENNE-DELFORGE ; PIRONTI, 2016, p. 264-77.

6 Voir e. g. STAFFORD, 2012, p. 8-9. Il ne faudrait pas négliger la valeur euristique de la correspondance entre ce changement de nom et ce moment particulier de la vie d'Héraclès, jusqu'à aboutir à la fonction représentative et, pour autant, *symbolique* du langage (identifiant aussi la relation entre sujet et objet), à l'origine de l'attribution des noms, mise en lumière au moins à partir d'Ernst Cassirer (1923). Sans, donc, aborder ici la question en profondeur, on relève que, dans l'Antiquité, le changement du nom personnel se vérifiait pour plusieurs raisons, telles que l'acquisition de prestige par un certain individu au milieu de sa propre communauté (voir, très récemment, PARKER [éd], 2019). Au sujet des changements de nom à la suite d'un changement du statut de l'individu au milieu de son groupe humain dans les sociétés tribales du Nord-Ouest américain, voir MAUSS, 1938 (1950), p. 341-44. Pour ce qui concerne le cas d'Héraclès, voir notamment BRILLANTE, 1992, p. 212-13.

7 À ce sujet, voir LÉVÊQUE ; VERBANCK-PIÉRARD, 1992, p. 45, qui parlent d'une vaste opération de katharsis du Péloponnèse.

deux parcours qui se déroulent et s'entrelacent entre eux de manière réciproquement dépendante dans la construction du personnage d'Héraclès en tant que héros des Grecs :

- l'arc de la biographie personnelle de ce personnage, qui le conduit – à la fin de sa vie – à obtenir l'immortalité ;
- la découverte progressive de la part des Grecs, par le biais des événements de cette biographie personnelle, du « tout petit monde » (MALKIN, 2011)⁸ représenté par le bassin de la mer Méditerranée, y compris la mer Noire.

La *fonction* d'Héraclès (vainqueur de créatures monstrueuses ou de peuples à la vie marquée par une forme de démesure) et le processus que son *action* déclenche là où auparavant une forme de désordre subsistait peuvent ainsi être observés – au niveau de la représentation fabriquée par les Grecs dans leur mythes – comme le regard que les Grecs eux-mêmes portaient sur des régions et des peuples qui auparavant leur étaient inconnus (une autre façon, si on veut, de parler au sujet d'Héraclès de « miti di precedenza »⁹). Il faut pour cela considérer que la légende d'Héraclès est déjà façonnée à la fin de l'époque archaïque – et le héros est bien présent aussi dans les poèmes homériques. Hérodote lui-même (Hdt. II, 44) était convaincu de la haute ancienneté d'Héraclès (notamment en tant que dieu égyptien et phénicien) – et, d'après certaines études¹⁰, le héros grec devait être au moins mycénien à l'origine¹¹.

8 On fait allusion ici au titre de la traduction française (2018).

9 Au sujet de la notion de « miti di precedenza », voir notamment GIANGIULIO, 1983 et, par rapport au récit de la naissance des Scythes dans le passage d'Hérodote, voir le commentaire d'Aldo Corcella (1993, p. 234). Voir aussi LÉVÊQUE ; VERBANCK-PIÉRARD, 1992, p. 45.

10 E. g. NILSSON, 1932, p. 219. De son côté, Walter Burkert (1998, p. 12) doit admettre que les origines d'Héraclès restent introuvables et qu'il n'existe pas de témoignage mycénien direct, ni écrit ni figuré, même si les reconstructions ne font pas défaut. D'ailleurs, Paul Wathelet (1998, p. 52 et 60 n. 1), en faisant confiance à certaines recherches de C. J. RUIJGH et de J. DRIESSEN, souligne le cas – dans le texte d'Homère – de deux formules (scil. βῆη Ἡρακλῆϊν et Ἡρακλῆος θεῖου) où le nom du héros apparaît dans un ensemble qui remonte au moins au temps des tablettes en linéaire B (p. 52) et le fait qu'il est possible sans plus que le nom d'Héraclès soit attesté sur une tablette mycénienne de Cnossos KN Xd 305 Ira-ke-re-wel (p. 60 n. 1).

11 Voir aussi LÉVÊQUE ; VERBANCK-PIÉRARD, 1992, p. 44-45, qui observent que (p. 45) ce n'est sans doute pas avancer beaucoup que de reconnaître en Héraclès un héros mycénien (avec référence, évidemment, au modèle de héros). Malheureusement, nous ne disposons pas (à l'exception de quelques fragments) de plusieurs ouvrages anciens que les poètes lui avaient consacrés – tels que les *Herakleia* de Pisandre de Rhodes (fin du VII^e siècle av. notre ère), ou les *Herakleia* de Panyassis d'Halicarnasse (moitié du V^e siècle av. notre ère) – desquels, néanmoins, il faut tenir compte du fait que plusieurs éléments aient conflué dans des compositions comme la *Néméenne I* de Pindare ou l'*Idylle XXIV* de Théocrite.

Ainsi, l'entreprise d'amener les vaches de Géryon – localisée dans l'Occident extrême, au-delà des piliers d'Héraclès, ce qui lui ouvrira aussi « les portes du soir » (JOURDAIN-ANNEQUIN, 1989, p. 517-67 et MARIOTTA, 2012, p. 71), c'est-à-dire l'au-delà duquel il va ramener Cerbère (Diod. IV, 25) – implique-t-elle néanmoins, pour être accomplie, qu'Héraclès conduise les bêtes à travers un long chemin qui passe aussi par certaines régions les plus extrêmes de l'Orient méditerranéen, et donc par le territoire des Scythes. Cela est d'autant plus intéressant si on tient compte que nous retrouvons le mythe de Géryon présenté de manière synthétique déjà chez Hésiode (*Th.* 287-94 et 979-83) – il devait donc être déjà connu au moins par les communautés des régions (y compris la Béotie, de laquelle Hésiode était originaire) qui étaient aussi les lieux auxquels Héraclès était plus étroitement lié.

B. *L'hiver, le froid et le sommeil*

Dans le cadre de cette connotation sauvage de la région de la Scythie, dans laquelle Héraclès arrive, nous relevons également les détails de l'*hiver* et du *froid* qui surprennent le héros, ainsi que le *sommeil* qui s'ensuit, auquel Héraclès s'abandonne. Dans la légende d'Héraclès, le sommeil arrive parfois à la suite d'un moment d'angoisse physique ou mentale (PAPADOPOULOU, 2005, p. 68, qui mentionne aussi le cas d'Oreste, *Eur. Or.* 166-86) – comme dans le cas de la folie qui pousse Héraclès à tuer ses fils (et parfois aussi sa femme Mégara ; *Eur. HF*, 1004-06) – lui apportant un soulagement, temporaire ou définitif, par rapport aux efforts qui l'ont précédé¹². Mais le *Sommeil* – frère de la *Mort* chez Homère (*Il.* XIV 231) aussi bien que chez Hésiode (*Th.* 212-13) – se révèle aussi, dans la pensée des Grecs, comme un agent trompant et affaiblissant la volonté humaine¹³ – même dans le cas d'un dieu souverain tel que Zeus (*Hom. Il.* XIV, 157-65 ; 231-62 ; 346-53). D'ailleurs – comme dans le cas célèbre de la *Dios apatē* dans l'*Iliade* que

12 C'est aussi le cas, très fréquemment, du sommeil dans l'*Iliade*.

13 Pour ce qui concerne Héraclès, voir e. g. PAPADOPOULOU, 2005, p. 121 et STAFFORD, 2012, p. 118-20.

nous venons de mentionner, où l'action du *Sommeil* est complémentaire à celle d'Aphrodite (PIRENNE-DELFORGE ; PIRONTI, 2016, p. 42-46) –, on note que l'action affaiblissante du sommeil est liée de quelque manière (en tant que la prépare) à l'union sexuelle entre Héraclès et la créature à la double nature que nous allons analyser d'ici peu.

C. Les cavales

Avant d'en arriver là, c'est aux *cavales* et à leur recherche qu'il faut consacrer quelques observations. Même dans le cas où il s'agirait simplement d'un élément de la culture scythique qui entre dans le mythe fabriqué par les Grecs de la mer Noire¹⁴, nous apprenons que la VIII^e épreuve qu'Eurysthée impose à Héraclès (Diod. IV, 15, 3-4 ; ps. Apollod. II, 5, 8 [96] ; voir aussi Eur. *Alc.* 482-504) est de lui amener de Trace les cavales de Diomède – le fils d'Arès, roi du peuple des Bistons – et qu'Héraclès lui-même avait reçu de Poséidon des chevaux en cadeau (Diod. IV, 14, 3) qu'il aurait pu atteler à son char.

Par conséquent, il faut retenir cet élément aussi – de même que l'arc et la ceinture (voir ci-dessous) – comme l'un des attributs qui définissent la fonction d'Héraclès en tant que héros des Grecs – une fonction que nous sommes en train de reconstruire au fur et à mesure que nous avançons dans notre analyse et qui concerne l'une des plus anciennes formes saisissables de la royauté en Grèce et, pourrait-on dire, chez plusieurs peuples de la Méditerranée (y compris les Scythes), celle du « chef guerrier »¹⁵, qui est encore celle des poèmes homériques¹⁶. Héraclès, d'un côté, rend donc dociles les cavales de Diomède (féroces auparavant jusqu'à dévorer les

14 Voir CORCELLA, 1993, p. 235, d'après ALY, 1969, p. 120-22. C'est bien dans ces mêmes régions de la mer Noire (y compris la Scythie, notamment au VI^e siècle av. notre ère) que vivaient les Amazones, contre lesquelles Héraclès entreprit une expédition pour rapporter à Eurysthée la ceinture de leur reine Hyppolite (Diod. IV, 16 ; ps. Apollod. II, 5, 8 [97]). Pour le cas des Amazones, voir en général, très récemment, MAYOR, 2014.

15 À ce sujet – hors de toute schématisation trifonctionnelle, pour ce qui concerne mon interprétation – voir BADER, 1992, p. 21-22 et 1998.

16 Voir aussi LÉVÊQUE ; VERBANCK-PIÉRARD, 1992, p. 45.

humains) en les rassasiant *avec la chair de celui qui leur avait appris à violer les usages* (Diod. IV, 15, 3) et, par ailleurs, maîtrise celles qu'il avait attachées à son char¹⁷.

D. L'être à la double nature et l'union avec Héraclès

Le moment qui suit – celui de *l'union* d'Héraclès avec cet être à la double nature, qui avait retenu les cavales du héros – est ainsi configuré comme la rencontre entre ce modèle culturel de la royauté plus ancienne représenté par Héraclès (qui, à la suite de toutes les entreprises accomplies, a désormais acquis son statut de héros mûr, qui lui était reconnu aussi par les dieux ; voir notamment Diod. IV, 14, 3) et la dimension que l'on dirait étrangère à toute condition favorable à la vie humaine¹⁸, représentée par cet être féminin en termes d'absence de toute trace identifiable de civilisation aussi bien que de condition demi-animale. Ainsi, cette union nous permet de saisir aussi pour Héraclès – à côté de ce modèle de royauté très archaïque – le deuxième modèle auquel nous avons fait allusion, c'est-à-dire celui que P. Lévêque (LÉVÊQUE ; VERBANCK-PIÉRARD, 1992, p. 45) définit de *héros cosmique qui purge le monde et repousse les limites de l'oikoumène par ses voyages de découverte*.

Mais un élément comme *l'union* avec cette créature féminine révèle que c'est en tant que modèle de héros du premier type (celui du chef archaïque porteur d'un système d'éléments culturels partagés) qu'Héraclès peut remplir aussi la fonction de ce deuxième type de héros. Ces deux aspects ne sont donc pas séparables. C'est aussi le cas d'autres personnages appartenant à la légende héroïque des Grecs – tels que Jason ou Ulysse, ou encore Phrixos – durant leurs voyages (qu'il s'agisse d'échapper à la mort donnée par la main de son propre père [Phrixos], avec ce que l'on peut lire comme un symbole de royauté, c'est-à-dire le bélier à la toison d'or ; ou de récupérer

17 Voir notamment BADER, 1998 et, en général, pour ce qui concerne la domestication des animaux, BURKERT, 1992, p. 116-17.

18 Voir BURKERT, 1992, p. 113-16, qui parle aussi d'Héraclès en termes d'« organisateur du paysage ».

la toison d'or pour obtenir à nouveau cette dignité royale [Jason] ; ou encore de revenir à son propre royaume [Ulysse]). Le cas de l'union entre Jason et Médée et celui du séjour d'Ulysse sur l'île de la nymphe Calypso (Hom. *Od.* V et VII, 245-60) ou sur celle de Circé (Hom. *Od.* X) sont célèbres, certes, mais c'est aussi le cas du mariage de Phrixos avec Chalciopè, fille du roi de Colchide, Aïétès (ps. Apollod. I, 9, 1 [83]).

Par ailleurs, à propos du *personnage féminin* impliqué dans ce mythe « scythique » d'Héraclès, on a fait allusion à une forme de la « grande déesse » de la fertilité ou de la nature, dont on a plusieurs représentations chez les Scythes (CORCELLA, 1993, p. 235), et on a aussi mis en relation sa double nature avec celle du personnage d'Échidna (Hes. *Th.* 295-305), aussi bien qu'avec plusieurs personnages féminins des légendes orientales que nous allons analyser plus loin. D'ailleurs – pour ce qui concerne le monde grec, au lieu de penser à une figure « archétypale » de « déesse de la nature »¹⁹ –, on pourrait rappeler plutôt certaines manifestations d'Artémis (comme la « sauvagerie » de la *Tauropolos* (ELLINGER, 2009, p. 207-40), ou son rôle de déesse *ἄγροτέρη*, qui demeure dans les montagnes en se réjouissant de la chasse (*H. Hom.* XXVII [*in Dian.*], 1-10), par rapport à l'épisode héracléen de la biche de Cérynie (ELLINGER, 2009, p. 39-56) ; ps. Apollod. II, 5, 3 [81-82]), ou encore certaines d'Aphrodite (comme l'*Ourania* – par rapport e. g. à sa fonction « primordiale » de puissance de la *mixis* et des humeurs vitales (PIRONTI, 2005 et 2007, p. 51-67, 67-100 et 153-208) ; si on tient aussi compte e. g. de Hdt. IV, 59²⁰). Et, par rapport à tout cela, il est aussi intéressant de remarquer – au contraire – le rôle central qu'une déesse telle qu'Athéna jouait dans la légende d'Ulysse autant que d'Héraclès. Encore, au sujet des deux régions de la Colchide et de la Tauride, dans le contexte septentrional et oriental de la mer Noire de même que les Scythes (qui avaient établi des alliances avec les Colques ; voir notamment Diod. IV, 47, 4) – il est intéressant d'observer (Diod. IV, 45-47) que les deux fils d'Hélios, rois de ces deux régions (Aïétès en Colchide ; Persée en Tauride) avaient, eux aussi, pour trait commun la cruauté, et qu'Aïétès, en plus de Médée, avait aussi comme fille précisément Circé²¹. Si on considère

19 Une idée archétypale qui ne reste, en tant que telle, rien de plus qu'une abstraction.

20 Voir, à ce propos, aussi CORCELLA, 1993, p. 281-82 et PIRENNE-DELFORGE, 2005, p. 274-79.

21 On relève d'ailleurs que, d'après une tradition alternative (e. g. Hes. *Th.* 956-57), Circé était la sœur d'Aïétès. D'après cette même tradition – suivie aussi par la *Bibliothèque* du ps. Apollodore –, on a vu que la deuxième fille d'Aïétès était Chalciopè.

ces façons différentes de représenter l'altérité de ces régions – notamment en relation à la façon selon laquelle est construite la venue des héros grecs (Phrixos ; Jason ; Ulysse ; mais aussi Oreste²²) dans ces régions, d'après les récits qui les concernent –, je crois que cela éclaire mieux aussi la légende d'Héraclès, dans la mesure où s'interroger sur chacun de ces cas parallèles nous aide à comprendre l'articulation du personnage d'Héraclès en tant que héros pour les Grecs. C'est ainsi, en effet, que nous arrivons au cœur de la question, par rapport à notre perspective d'enquête.

Cela veut dire que, si nous tenons compte d'une conception plurielle de ce qu'était en effet un dieu ou un héros²³ – comme Louis Gernet (GERNET ; BOULANGER, 1932 (1970), p. 222) lorsqu'il affirmait que *positivement, un dieu est un système de notions*, ou Jean-Pierre Vernant (1960 (1965), p. 362) qui observait que *les dieux helléniques sont des Puissances, non des personnes* et que chaque puissance n'a réellement pas d'« existence pour soi », mais exclusivement par le réseau de relations qui l'unit au système divin dans son ensemble. Et dans ce réseau elle n'apparaît pas nécessairement comme un sujet singulier, mais aussi bien comme un pluriel –, on s'aperçoit alors que chaque tentative d'identification se révèle elle-même l'outil d'une méthode difficilement praticable (aussi du fait du risque – qui se cache derrière toute identification – d'en tirer une quelconque catégorie « archétypale »).

Il est toujours utile, je crois, de se souvenir de ce que Vernant a voulu expliquer de sa méthode dans l'un de ses derniers entretiens en 2003 (LE GOFF ; VERNANT, 2014, p. 32-34), lorsqu'il précisait (par rapport à l'approche structuraliste de Lévi-Strauss) qu'*il existe un ordre du récit et qu'une architecture se dégage*, mais que d'ailleurs *je ne suis pas sûr qu'on puisse passer sans prendre beaucoup de précautions des mythes grecs à des mythes africains, amérindiens*, en concluant ainsi (faisant allusion à la méthode de son maître Ignace Meyerson) que *la psychologie est historique*. Dans le cas des mythes dont nous nous occupons ici, il est vrai que les peuples qui les ont produits avaient plusieurs occasions de contacts et échanges mais – au lieu de penser à une *identification* tout court entre tous ces personnages (les dieux aussi bien que les héros) – il faudrait penser à une *analogie* plutôt

22 Notamment par rapport au rôle qu'il satisfait, e. g., dans l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide. Voir aussi, pour ce qui concerne la présence de la statue cultuelle d'Artémis *Orthia* à Sparte, Paus. III, 16, 7.

23 Ce qui devient évident par leurs différentes appellations (épithètes/épicles).

sous l'aspect des *fonctions*²⁴/*notions*²⁵ que chacun satisfaisait au milieu d'un « ordre du récit » qui, pour autant, était également semblable pour chaque mythe. C'est bien cela qui nous intéresse, c'est-à-dire de comparer les manières *différentes* selon lesquelles chaque civilisation faisait face à des exigences *analogues*.

E. La conception des trois enfants

Ce qui compte le plus ici – dans le cas des mythes grecs aussi bien que proche-orientaux – est d'examiner le sens et la valeur de ces unions (qui parfois se réalisent sous la forme d'un véritable mariage légitime), dans des contextes où la fonction d'élargissement des horizons de sa propre civilisation se lie aussi à la nécessité – comme M. Finkelberg aussi (2005, p. 65-89 et p. 90-108, qui prend aussi en compte l'étude de Louis Gernet au sujet des *mariages de tyrans*, 1954 [1968]), assez récemment, l'a bien mis en évidence – d'assurer la survivance de son propre lignage au moyen d'alliances à établir avec des dynasties enracinées ailleurs²⁶. Dans ces processus c'est souvent le personnage féminin qui garantit la continuité par rapport au territoire alors que le personnage masculin, lui, « transfère », pour ainsi dire, sa propre dignité dynastique à la femme à laquelle il s'unit (FINKELBERG, 2005, p. 69-71).

24 Ici, je reprends le mot-clé du titre de l'ouvrage d'I. MEYERSON, *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris : Vrin, 1948

25 Ici, je reprends le mot-clé utilisé par L. GERNET dans la définition de ce qui est un dieu que je viens de citer.

26 En particulier, par rapport à la perspective spatiale impliquée par ces mythes de voyage et d'aventure, moi aussi, je tiens compte de trois éléments différents au moins qui – en relation réciproque – agissent en déterminant la formation de ces réseaux au fil des générations :

- les conditions d'un contrat de mariage *légitime* entre les nobles ;
- la possibilité qui s'ensuit de *prolonger* de quelque manière le pouvoir de sa propre lignée :
 - soit qu'il s'agisse de garder son propre pouvoir dans le cas d'un garçon qui n'a pas accès au pouvoir de son père ;
 - soit qu'il s'agisse d'agrandir le réseau de relations ou de prolonger le pouvoir de la lignée de son père ;
- le phénomène – implicite à la nécessité que ce pouvoir s'exerce dans un territoire défini, par rapport aux deux éléments qui précèdent – du *déplacement* du pouvoir d'un certain lignage d'un lieu à l'autre, dans des formes qui impliquent aussi celles (connues aussi par Héraclès) de l'*exil* ou de la *colonisation*.

Et c'est bien ce qui se passe ici lorsqu'Héraclès engendre sa descendance avec la créature à la double nature, en lui confiant les symboles de son pouvoir afin qu'elle puisse les transmettre (avec le pouvoir qu'ils symbolisent) à celui d'entre leurs futurs enfants qui – devenu adulte – sera capable de réussir les épreuves données : tendre l'arc et ceindre la ceinture de son père²⁷ de manière qu'il puisse régner sur la terre de sa mère. La valeur symbolique de l'arc est évidente du fait de l'épreuve célèbre à laquelle, dans l'*Odyssée* (Hom. *Od.* XIX, 570-81 ; XXI, 1-12 et 68-79), Pénélope soumet les prétendants au pouvoir de son époux – qui serait ainsi transféré à la maison du vainqueur – et revient aussi dans certains mythes proche-orientaux que nous aborderons ultérieurement.

F. Les éléments de l'arc et de la ceinture

Le détail de cette *transmission* nous ramène donc aussi au moment de la jeunesse d'Héraclès et à sa *paideia*, l'entraînement qu'il a reçu. D'après la *Bibliothèque* (ps. Apollod. II, 4, 9 [63]), nous apprenons que son père Amphitryon (Tirynthe) lui apprend à conduire le char, Autolykos (Ithaque, Thessalie) lui apprend à lutter, Eurytos (Oichalia) à tirer à l'arc, Castor (Sparte) à utiliser les armes, Linos à jouer de la cithare. Le détail révélant que c'est Eurytos qui apprend à Héraclès à tirer à l'arc est d'autant plus remarquable si on considère que l'arc d'Ulysse était aussi un cadeau de son fils Iphitos (Hom. *Od.* XXI, 13-41; VIII, 223-28) et que, vraisemblablement, c'était un arc scythique. D'ailleurs, il existe une autre tradition (voir e. g. Lyc. *Alex.* 56) selon laquelle ce serait le berger scythe Teutaros qui aurait appris à Héraclès à tirer à l'arc (BRILLANTE, 1992, notamment les p. 200-01 et 206-09), et ce serait bien l'arc que Teutaros lui aurait donné à la suite de cet entraînement que maintenant Héraclès confie à cette créature. Quoi qu'il en soit, ce sont ces mêmes superpositions de personnages et de peuples

27 Comme le relève CORCELLA, 1993, p. 235, c'est aussi le cas de Thésée qui, adulte, reçoit l'épée et les sandales que son père Égée lui avait laissées en héritage (Plut. *Thes.* 3-ss). Je me pose aussi la question de savoir si la ceinture d'Hyppolite – la reine des Amazones – ait une fonction symbolique semblable, si on tient compte que le territoire des Amazones était inséré dans le même contexte géographique de la mer Noire.

à l'histoire si différente qui doivent retenir notre attention, en tant qu'elles révèlent précisément cette *analogie de fonctions* à laquelle nous avons fait allusion et qui – ce qui compte le plus – se traduit aussi dans certaines formes de société partagées qui représentent un véritable « code culturel » (y compris, par exemple, certaines formes du chant²⁸) pour créer des réseaux de contacts et d'échanges entre civilisations en même temps proches et distinctes²⁹.

3. *Héraclès, les Scythes et la royauté spartiate*

Par rapport à la notion de royauté chez les Grecs et les Scythes, par exemple, on connaît la comparaison – à partir du témoignage d'Hérodote – que François Hartog (1981 (2001) et 1982) a proposée des funérailles des rois de Sparte (Hdt. VI, 58-60) et des rois Scythes (Hdt. IV, 71-73), tout en soulignant, dans le cas de Sparte, la valeur politique de ces cérémonies (1981 (2001), p. 253-59), aussi bien que de l'héroïsation (Xen. *Lak. Pol.* 15, 9). À ce propos, on rappelle aussi la description par Hérodote des funérailles des élites de Trace (Hdt. V, 8).

Ces mêmes comparaisons – je me limite à Sparte – ont été aussi le point de départ d'études successives sur la royauté en Grèce. Il me semble que certains chercheurs (e. g. MILLENDER, 2002 e 2009) – en adhérant à la perspective culturelle d'Hérodote – ont plutôt remarqué les traits d'altérité

28 Récemment, sur plusieurs aspects liés aux formes d'adresse aux dieux, voir e. g. METCALF, 2015.

29 Cela veut dire – notamment si on tient compte aussi de ces contacts et échanges au fil de l'âge du Bronze qui, souvent, ne peuvent être observés que grâce à l'analyse des analogies dans la culture matérielle au sens large – qu'il n'est pas question de rechercher des identifications ponctuelles entre les pratiques sociales de ces différentes civilisations (ou entre les différents personnages mythiques qui à leur tour les ont mises en place dans le cadre de leur propre légende). Il s'agit plutôt de saisir la façon suivant laquelle, nécessairement, chaque civilisation a pu développer les traits culturels qui l'identifiaient aussi grâce au partage de pratiques et de savoirs (et aussi d'artéfacts : e. g. l'arc « scythique » gardé par Ulysse dans son palais) avec les civilisations qui lui étaient proches. Cela était en fonction de satisfaire des exigences analogues qui, d'ailleurs, se configuraient entre elles de manière différente au sein de chaque civilisation (ce qui comportait aussi – par rapport à la « fabrication » des mythes – des variations dans ce que Vernant appelait l'« ordre du récit »). Néanmoins, la pratique durable de ces interactions entre civilisations différentes, leur a permis de consolider un système de formes de société semblables (un « code culturel » partagé ; e. g. la chasse ; le banquet ; les pratiques qui impliquaient l'utilisation des chevaux) qui, au fil du temps, s'est révélé être le véritable terrain de communication entre les représentants (e. g. les élites) de ces civilisations.

(en termes d'archaïsme *aussi bien que* de barbarie) aussi de l'institution de la royauté à Sparte. D'autres chercheurs (e. g. HINGE, 2003, p. 55-74) au contraire – dans une perspective d'enquête semblable à la nôtre, et tout en tenant compte de la mise en garde de Hartog, c'est-à-dire la possibilité d'expliquer tout cela par le fait que ce sont les Grecs qui décrivent les institutions des Scythes, (y compris les généalogies des Scythes, des Lydiens et des Doriens transmises par Hérodoté (I, 7 ; IV, 8-10 ; VI, 52 ; VII, 204 ; VIII, 131), qui ont Héraclès pour ancêtre commun) – ont essayé d'identifier (sous l'aspect de l'archaïsme *plutôt que* de la barbarie³⁰) ce « code culturel » partagé auquel nous avons fait allusion.

Par ailleurs, d'après l'analyse conduite par G. Devereux (1965, p. 176-84) des tombeaux des rois scythes, mis au jour près de la localité de Pazyryk dans les contreforts de l'Altaï – où on a aussi retrouvé beaucoup de restes de chevaux³¹, comme Hérodoté en témoigne aussi –, Hinge propose une riche série d'hypothèses au sujet des affinités entre les coutumes sociales des Spartiates et celles des Scythes (et pour autant de l'articulation et la fréquence des contacts à l'époque archaïque entre le monde grec et le monde proche-oriental), tout en tenant compte du fait que – dans le mythe de la naissance des Scythes retenu par les Scythes eux-mêmes (Hdt. IV, 5-7) – le nom de l'un des fils de Targitaos, *Colaxaïs*, est le même que celui de l'une des races de chevaux, le cheval *colaxéen*, qui paraissent dans un des célèbres *parthénées* d'Alcman (Alcm. fr. 3, 59 Calame). On mentionne aussi les chevaux que Poséidon donne à Pélops – peut-être de la race Enète mentionnée aussi par Alcman (*ibidem*, v. 51), originaire de la Paphlagonie comme l'était Pélops (voir Diod. IV, 74, 1 et Ap. Rh. II, 358-59) –, ce qui est significatif par rapport à l'institution des Jeux Olympiques, fondés par Pélops et réintroduits par son descendant Héraclès³².

On comprend aussi, à la suite d'une pareille configuration de la royauté, la fonction d'Héraclès aux côtés des Dioscures à l'occasion des

30 Un trait que l'on qualifierait de cruel – commun à la royauté grecque archaïque et à celle des monarchies proche-orientales – est le droit du souverain de mutiler ses sujets lorsqu'ils étaient coupables d'une quelconque faute. C'est le cas de l'inscription de Darius à Beshtun §§ 32-33; de Xerxès (Hdt. VII, 39, 3), mais aussi d'Héraclès (Diod. IV, 10, 3) et d'Ulysse (Hom. *Od.* XX, 474-77).

31 Aussi dans le cas des funérailles de Patrocle, nous apprenons qu'Achille jette sur le bûcher quatre chevaux (Hom. *Il.* XXIII, 171).

32 Au sujet de l'élevage des chevaux dans la région du « royaume de Priam », d'ailleurs, voir ELLIS-EVANS, 2019, p. 109-53.

combats des jeunes Spartiates au *Platanistas* (Paus. III, 14, 8-15, 3 et 20, 2), et on saisit également de quelle manière le personnage d'Héraclès devient le modèle pour représenter la notion de royauté dans un contexte culturel comme celui de l'île de Chypre³³ – tout en intégrant dans cette représentation de la royauté aussi le motif de son apothéose. Le fait que, dans le contexte local de Sparte, Héraclès et les Dioscures interagissent dans le cadre du combat au *Platanistas* (c'est bien dans le temple des Dioscures au *Phoibaion* qu'avant ce combat les jeunes Spartiates sacrifient le chiot à Enyalios – HATZOPOULOS, 1971, p. 16-59) s'explique parce que – au milieu de l'histoire légendaire de la cité – Héraclès et les Dioscures remplissaient une fonction similaire, c'est-à-dire celle d'assurer (e. g. contre les visées des *Hippocoontides* ou des *Apharetides*) que le pouvoir royal du lignage de Tyndare restât solide³⁴ – ce qui assure aux Dioscures aussi l'acquisition de leur statut d'immortels (Hom. *Od.* XI, 298-304 et Pind. *Nem.* X, 49-59).

C'est tout en tenant compte des exploits qui caractérisent aussi tout le cours de la vie d'Héraclès que peut, en effet, s'accomplir le destin de

33 Par exemple, Marguerite Yon (1992), de son côté, analyse les traces de la présence d'Héraclès à Chypre (ou, pour mieux le dire, d'un « Héraclès chypriote ») d'après les données dont on dispose, et observe entre autres la présence dans les documents iconographiques du motif du combat d'un homme contre un lion (patère d'Idalion ; Louvre AO 20134) – duquel l'épisode du lion de Némée qui voit comme protagoniste Héraclès est un exemple. Même – comme aussi Yon le relève de son côté – s'il n'est pas nécessaire d'identifier Héraclès dans ces images (p. 148), c'est bien l'inclusion du personnage d'Héraclès (par la fabrication du mythe du « lion de Némée ») dans le nombre des personnages qui « réalisent » ce motif fonctionnel du combat entre l'homme et le fauve (répandu dans plusieurs civilisations du bassin de la mer Méditerranée) qui nous intéresse. D'ailleurs (p. 149-54), Yon présente d'autres documents iconographiques proprement chypriotes (e. g. Met. Mus. 74.51.2455 ; Louvre AM 231) où l'identification du personnage représenté avec le type de l'Héraclès grec est presque sûre – grâce à ses attributs (notamment la peau de lion) – montrant en effet (p. 160) que *l'Héraclès grec est connu à Chypre comme personnage héroïque confronté à des épreuves et des aventures*. De son côté, Thierry Petit (2004) – à la suite de son analyse iconographique des reliefs du sarcophage d'Amathonte, qui représentent aussi des moments caractérisant la vie du dynaste (e. g. la chasse ; le combat ; les audiences ; le banquet ; le défilé des chars) – relève, par exemple, que les funérailles du dynaste jouaient un rôle essentiel du point de vue idéologique et que le défilé des chars renvoyait précisément au motif de l'apothéose d'Héraclès, pour indiquer l'héroïsation du dynaste défunt. Dans ce même système figuratif, est aussi remarquable la présence de quatre figures féminines du type de la déesse « Astarté » – en tant que divinité liée à la fertilité et à la protection de la vie et du roi/dieu –, qui sont aussi rapprochées par Petit dans son analyse à certains types figuratifs de déesses grecques que nous avons aussi mentionnées, telles qu'« Artémis » ou « Aphrodite ».

Ce serait aussi intéressant d'établir une comparaison entre la présence de certains éléments (e. g. le sphinx, le lion, la sirène) dans les reliefs chypriotes et leur présence dans les peintures des vases laconiens du VI^e siècle av notre ère.

34 Il est intéressant de remarquer, à propos de cela, que les personnages représentés par des monuments au *Platanistas* (Paus. III, 15, 2-3) sont à peu près les mêmes que ceux mentionnés par Alcman dans l'une des premières sections d'un de ses *parthénées* (Alcm. fr. 3, 1-12 Calame).

divinisation que la Pythie lui avait prophétisé au début de sa vie adulte³⁵ – aussi implicite dans la descendance d'Héraclès de Zeus – et découvrir par conséquent (sous la perspective de la fabrication de la légende d'Héraclès³⁶) aussi la synthèse entre le héros et, comme le relève P. Lévêque (LÉVÊQUE ; VERBANCK-PIÉRARD, 1992, p. 47 et 49-50), *le palaios théos d'Hérodote dont il retrouve des homologues en Orient* (II, 43-44).

4. Les éléments du mythe grec de la naissance héracléenne des Scythes à la lumière des mythologies proche-orientales

À la suite de ce que nous avons vu jusque-là, l'opportunité de rechercher des parallèles également parmi les protagonistes des légendes proche-orientales est une démarche désormais acquise par les chercheurs (e. g. BURKERT, 1992 ; HERMARY, 1992 ; BONNET, 1992). S'il est en effet évident désormais – d'après plusieurs études³⁷ –, par exemple, qu'Héraclès en tant que héros divinisé est étroitement lié au dieu phénicien Melqart, certaines affinités ont aussi été détectées avec certains sceaux mésopotamiens où un héros étrangle des serpents ou tue un monstre à plusieurs têtes (tel que l'Hydre), ou avec certains héros divinisés tels que Ninurta (le fils du dieu sumérien/akkadien Enlil – au rôle semblable à celui du grec Zeus, père d'Héraclès), lui aussi avec la peau de lion, la massue et l'arc, ou Gilgamesh (BURKERT, 1987, p. 119-27 et STAFFORD, 2012, p. 13).

D'une manière très synthétique, en abordant un champ d'études hors de notre spécialisation et dans les limites de cet article, on a choisi de mettre en évidence certains traits que deux héros proche-orientaux – *Aqht* et *Gilgamesh* – semblent partager avec Héraclès, aussi par rapport à l'interaction avec certains dieux dans des circonstances analogues, à un moment donné de leur légende.

35 Voir aussi la prophétie de Tirésias dans Pind. *Nem.* I, 60-72.

36 Voir aussi LÉVÊQUE ; VERBANCK-PIÉRARD, 1992, p. 56-58.

37 Hors de toute prétention d'exhaustivité, je me limite à mentionner ici BONNET, 1988 et BONNET ; BRICAULT, 2016, p. 21-44, la section de JOURDAIN-ANNEQUIN, 1989, p. 95-170 consacrée à cette identification, et le chapitre de MALKIN, 2011 (2018), p. 171-200, dévolu à la même question.

A. *Aqht*

Dans le poème homonyme d'Ugarit³⁸, le jeune *Aqht* (l'héritier que *El* promet et *Baal* accorde enfin au héros *Dan'el* – un roi [?]³⁹ – à la suite d'une période de sept jours, marquée par le sommeil qui se répète⁴⁰) affronte la déesse *Anat* (Acte II, Scène 2, dans ce qu'on décrit comme la fête « pour son âge adulte », MARGALIT, 1989, p. 123-26). *Anat* lui demande l'arc qu'il avait reçu de son père (dont la façon rappelle celle de l'arc scythique, et qu'*Aqht* se révèle capable de tendre) au moment d'être introduit à la chasse, en lui promettant enfin l'immortalité. Ayant accepté le sort des humains, *Aqht* se méfie de la déesse, qualifiée de vierge, en méprisant aussi ses ambitions de chasserresse (ce qui provoque la colère de la déesse). *Aqht* va donc mourir bientôt – ce qui comporte aussi la rupture de l'arc (Acte II, Scène 6) et le fait d'être dévoré par des oiseaux carnivores.

B. *Gilgamesh*

Dans le cas de *Gilgamesh*⁴¹ (héros semi-divin, roi porteur de culture⁴²) aussi – dont la légende (GEORGE, 2003, p. 3-70) est répandue en plusieurs versions (DALLEY, 2000, p. 45-47 et GEORGE, 2003, p. 159-375) dans différentes régions du Proche-Orient (e. g. BACHVAROVA, 2016, p. 54-77 et 78-110), en plus de la forme standard – à côté d'épisodes qui ont également du sens pour nous (e. g. les rites d'incubation, tablette IV, ll. 7-33; le combat contre le Taureau Céleste, tablette VI, ll. 113-50; le « chemin du soleil », tablette IX, ll. 136-96), nous relevons des moments comme celui de l'union entre *Enkidu* et *Shamhat* (tablette I, ll. 159-202), une

38 Je fais confiance essentiellement à l'édition réalisée par MARGALIT, 1989.

39 MARGALIT, 1989, p. 253 n'adhère pas à cette vue.

40 Ce qui représenterait un parallèle avec le sommeil d'Héraclès tel que nous l'avons décrit – tandis qu'on a aussi pensé à un rituel prolongé d'incubation.

41 Je fais confiance, pour le texte, essentiellement à DALLEY, 2000 et GEORGE, 2003.

42 Voir, en général, la première section de la tablette I : ça incluait la restauration des sanctuaires et des cultes, en particulier ceux d'Ishtar.

prostituée sacrée de la déesse Ishtar, qui marque pour Enkidu le rejet de la vie sauvage dans la nature et le passage à la civilisation et à la culture ; ce qui – associé à sa connaissance du monde sauvage – lui permet aussi de protéger le protagoniste (tablette III, ll. 6-12, 131-35, 218-27 ; V, ll. 85-94, 156-58 et 181-91). Par ailleurs, le moment de sa mort marquera, pour lui, la conclusion d'une vie digne de mémoire (tablette VIII), comme d'ailleurs ce sera le cas pour Gilgamesh à la suite de sa quête d'immortalité et de son acquisition de sagesse (tablette XI⁴³ ; d'une manière semblable à Héraclès – e. g. Diod. IV, 38, 4 – lorsque c'est bien grâce à la mort du héros qu'il gagne définitivement son statut divin)⁴⁴. Un épisode aussi remarquable (par rapport à ce dernier détail) est celui de la rencontre de Gilgamesh avec *Ishtar*⁴⁵ et le refus qu'il oppose à la proposition de la déesse de devenir son épouse (tablette VI, ll. 6-79) : un reproche à propos du destin de tous les amants de la déesse qui contient aussi certaines analogies avec le refus d'*Aqht* de donner son arc à *Anat* (essentiellement, la méfiance du héros envers toute promesse de rachat de sa condition humaine, si on considère e. g. le cas de *Tammuz*, et qui rappelle aussi certains avis propres à la sagesse grecque, e. g. Alc. fr. 3, 16-21, Calame).

Ce dernier cas – si on tient compte de ce qu'Enkidu était à l'origine et de l'interaction qu'il y aura ensuite entre lui et Gilgamesh – est aussi remarquable, je crois, pour vérifier (en nous rapprochant des conclusions) un aspect nodal que nous avons essayé de mettre en évidence dans cette étude, c'est-à-dire la relation qui court entre un système d'exigences (et de fonctions) partagées par plusieurs civilisations (qui, dans notre cas, sont en contact dans le contexte environnemental de la mer Méditerranée) et la façon différente selon laquelle elles se configurent dans les formes de société de chaque civilisation (aussi bien que dans l'« ordre du récit » des mythes que chaque civilisation fabrique – au sein duquel ces mêmes fonctions sont organisées de manière différente entre certains types de héros qui doivent les remplir).

43 Le détail du sommeil est intéressant par rapport à cette nature mortelle, ll. 205-41.

44 C'est bien à ce propos que nous pouvons rappeler cette idée-là d'un « ordre du récit », dans le cadre duquel une série d'éléments culturels (*fonctions/notions*) analogues est néanmoins organisée de manière différente et entre personnages et moments différents.

45 Quelques hypothèses au sujet de certaines analogies entre Ishtar/Inanna et certains aspects de la déesse des Grecs Aphrodite sont avancées, en général, dans PENGLASE, 1994, p.1-12 et 134-51, et METCALF, 2015, p. 171-90.

Par exemple – pour ce qui concerne le rapport entre la dimension humaine (e. g. mortelle, civilisée) et celle hors de l'humain (e. g. exempte de la mort, sauvage) –, la relation qui lie Enkidu et Gilgamesh (autour de laquelle se construit une partie importante du récit) nous révèle des dynamiques semblables à celles qui se déroulent au cours de la légende d'Héraclès (par rapport à la fonction qu'il doit remplir dans chaque épisode de cette même légende), mais qui se configurent bien dans un « ordre du récit » et sous une forme différents. Cela, je pense, s'avère d'autant plus évident aussi à la lumière des documents matériels (e. g. des objets, comme l'arc, ou des types figuratifs analogues, comme celui de l'homme à la massue et à la peau de lion) qui reviennent dans ces civilisations en renvoyant à certains aspects de la société (e. g. le rôle de la chasse), et qui montrent dans leur diffusion, précisément, le réseau de contacts entre ces différentes civilisations.

S'il semblerait donc (lorsqu'on tient compte e. g. de l'attribut de la massue qui l'identifie) qu'au long de la série de ses exploits Héraclès lui-même n'ait pas été totalement étranger à la dimension sauvage avec laquelle il entre en contact (ce qui lui est nécessaire pour qu'il puisse réussir ses tâches) –, dans le cas d'Enkidu et Gilgamesh c'est grâce à Gilgamesh qu'Enkidu est intégré dans la vie civilisée (à la suite de l'union avec Shamhat – ce qu'implique aussi qu'il devient mortel) mais, d'un autre côté, c'est bien par le fait qu'Enkidu avait connu la dimension sauvage qu'il devient déterminant pour l'achèvement des exploits de Gilgamesh (e. g. le combat contre Humbaba) – ce qui conduit enfin Gilgamesh à l'acquisition de son propre statut de héros.

5. Conclusion. Un héros « de la mer corruptrice » : logiques méditerranéennes dans l'identité héroïque d'Héraclès

À la suite de ce que nous avons vu jusque-là, nous pourrions ainsi choisir une définition d'Héraclès comme celle d'un héros « de la mer corruptrice », tout en intégrant dans ce choix le sens du titre d'une étude désormais très célèbre du début des années 2000 (HORDEN ; PURCELL), qui soulevait la question de la mer Méditerranée comme d'un bassin qui a permis d'établir, à plusieurs niveaux (notamment si on y inclut aussi la mer Noire),

des réseaux de connexions et d'échanges multiples (e. g. DOMMELEN ; KNAPP (éds.), 2010 et KNAPP ; DEMESTICHA, 2017, notamment, pour les buts de cet article, l'*Introduction* et les *Conclusions*) entre civilisations différentes (qu'on dirait être aussi à l'origine du véritable « tissu » historique de chacune de ces mêmes civilisations), en permettant aux mythes eux-mêmes de voyager (AUDLEY-MILLER ; DIGNAS (dir.), 2018), et en ouvrant aussi une nouvelle série d'enquêtes qui a enrichi notre perception de la complexité d'une définition organique de cette action « corrompante »⁴⁶.

On peut donc conclure que certains cas – comme celui du mythe de la naissance du peuple des Scythes tel que retenu par les Grecs de la mer Noire et transmis par Hérodote – deviennent, pour nous, des objets précieux d'analyse dans le but de saisir au moins l'existence de ce « code culturel » commun que nous avons évoqué.

Comme nous avons eu la possibilité de l'observer – au fur et à mesure qu'Héraclès achève ses exploits –, il construit aussi son *identité* (ou, si on veut, le système de *fonctions* qui l'identifie) de héros pour les Grecs, de façon cohérente avec ce que la Pythie lui avait prophétisé. Mais – au niveau de la « mise en ordre » des récits qui le concernent –, cela comporte aussi que sa légende soit façonnée sous certaines formes données. Ainsi, on a vu d'ailleurs que certains éléments qui interviennent dans sa légende (e. g. créatures monstrueuses, êtres surhumains, régions à l'altérité marquée ; mais aussi agents divins en concurrence) – et qui deviennent essentiels pour la définition du personnage d'Héraclès en tant que héros – reviennent aussi dans des légendes centrées sur d'autres personnages qui sont des expressions du monde grec (e. g. Ulysse, Phrixos, Jason) ou bien d'autres civilisations dans le bassin de la mer Méditerranée (nous avons choisi les cas d'Aqht et de Gilgamesh).

En outre – par rapport à d'autres héros grecs que nous venons de mentionner –, il faut aussi considérer que l'ampleur du champ d'action d'Héraclès, dans des régions où il exerce une fonction active par rapport à la situation préexistante, rend sa légende d'autant plus digne de mention à une échelle méditerranéenne, au point qu'au niveau de la figuration à l'époque archaïque il est pleinement intégré dans des types figuratifs (e. g. l'homme à la peau de lion – notamment HERMARY, 1992 et YON, 1992,

46 Je me limite ici à rappeler HARRIS (dir.), 2005 ; MALKIN (dir.), 2005 ; MALKIN, 2011 (2018) et, pour les aspects des pratiques religieuses en particulier, CHANIOTIS (éd.), 2011.

à bien considérer à la lumière du témoignage d'Hérodote [Hdt. II, 43-44]) amplement répandus et, ensuite (par exemple, à l'époque hellénistique), il est lui-même « exporté » et réinterprété à l'extérieur du monde grec (notamment BONNET, 1992 et WOOD, 2018). Il est vrai que – puisque le sujet de cet article a été le récit hérodotéen de la naissance des Scythes – nous avons eu tendance à concentrer notre attention presque exclusivement sur la partie orientale du bassin méditerranéen (mer Égée et, notamment, mer Noire et Proche-Orient). Il faut cependant ne pas oublier que les exploits d'Héraclès ont également été remarquables dans les régions occidentales de la mer Méditerranée⁴⁷.

Il ne s'agit pas non plus, pour autant (comme nous l'avions proposé en début d'analyse), seulement de considérer Héraclès comme l'outil par lequel les Grecs portaient leur regard sur certains régions ou peuples qui, auparavant, leur étaient inconnus mais aussi (en retournant notre propre regard) comme l'un des produits les plus riches que le monde grec ait apportés à la formation d'un système de valeurs culturelles partagées à l'intérieur du bassin de la Méditerranée.

Bibliographie.

ALY, Wolf. *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, Göttingen 1969 (2^e édition).

AUDLEY-MILLER, Lucy ; DIGNAS, Beate (dir.). *Wandering Myths: Transcultural Uses of Myth in the Ancient World*. Berlin – Boston: Walter de Gruyter, 2018.

BACHVAROVA, Mary R. *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*. Cambridge : Cambridge University Press, 2016.

BADER, Françoise. Les Travaux d'Héraclès et l'idéologie tripartite. In : BONNET, Corinne – JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette (éds.) 1992, p. 7-42.

47 C'est le cas, e. g., de la Sicile. Voir e. g. Diod. IV, 23 et Malkin, 2011 [2018], p. 171-200, *passim*.

BADER, Françoise. Héraclès et le cheval. In : BONNET, Corinne ; JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette ; PIRENNE-DELFORGE, Vinciane (éds.). p. 135-53.

BONNET, Corinne. *Melqart : Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*. (Studia Phœnicia 8 ; Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de Namur 69). Louvain-Namur : Peeters, 1988.

BONNET, Corinne. Héraclès en Orient : interprétations et syncrétismes. In : BONNET, Corinne ; JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette (éds.). 1992, p. 165-98.

BONNET, Corinne; BRICAULT, Laurent. *Quand les dieux voyagent : cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen antique*. Genève : Labor et Fides, 2016.

BONNET, Corinne ; JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette ; PIRENNE-DELFORGE, Vinciane (éds.). *Le Bestiaire d'Héraclès : III^e Rencontre héracléenne*. (Kernos, supplément 7). Liège: Presses universitaires de Liège, 1998.

BONNET, Corinne ; JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette (éds.). *Héraclès : d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, Actes de la table ronde de Rome, 15-16 septembre 1989 à l'occasion du cinquantenaire de l'Academia Belgica, en hommage à Franz Cumont, son premier président. Rome : Institut Historique Belge de Rome, 1992.

BRILLANTE, Carlo. La paideia di Eracle. In: BONNET, Corinne – JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette (éds.) 1992, p. 199-222.

BURKERT, Walter. Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels. In : *Interpretations of Greek Mythology*. Edited by Jan BREMMER. London: Routledge, 1987, p. 10-40.

BURKERT, Walter. Eracle e gli altri eroi culturali del Vicino Oriente. In: BONNET, Corinne – JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette (éds.). 1992, p. 111-27.

BURKERT, Walter. Héraclès et les animaux. Perspectives préhistoriques et pressions historiques. In : BONNET, Corinne ; JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette ; PIRENNE-DELFORGE, Vinciane (éds.). 1998, p. 8-21

CASSIRER, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Première partie : Die Sprache*. Berlin : Bruno Cassirer, 1923.

CHANLOTIS, Angelos (éd.). *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011.

CORCELLA, Aldo. Commento. In: Erodoto, *Le Storie: Volume IV, Libro IV, La Scizia e la Libia*. Introduzione e commento di Aldo Corcella. Testo critico di Silvio M. Medaglia. Traduzione di Augusto Fraschetti. Milano: Mondadori (Fondazione Lorenzo Valla), 1993.

DALLEY, Stephanie. *Myths from Mesopotamia Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Revised edition. Oxford: Oxford University Press, 2000.

DEVEREUX, Georges. The Kolaxian horse of Alkman's Partheneion. In: CQ 15 (1965), p. 176-184.

DOMMELIN, Peter van ; KNAPP, A. Bernard (éds.). *Material Connections in the Ancient Mediterranean: Mobility, Materiality and Mediterranean Identities*. Oxon – New York : Routledge, 2010.

ELLINGER, Pierre. *Artémis, déesse de tous les dangers*. En collaboration avec M. Dennehy. Paris : Larousse, 2009.

ELLIS-EVANS, Aneurin. *The Kingdom of Priam: Lesbos and the Troad between Anatolia and the Aegean*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

FINKELBERG, Margalit. *Greeks and Pre-Greeks: Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

GEORGE, A. R. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition And Cuneiform Texts*. Volume I. Oxford : Oxford University Press, 2003.

GERNET, Louis ; BOULANGER, André. *Le génie grec dans la religion*, Paris : Albin Michel, 1932 (1970), p. 221-231.

GERNET, Louis. Mariages de tyrans. In : *Hommage à Lucien Febvre*, Paris : 1954, p. 41-53 ; ensuite in : IDEM, *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris : Maspero, 1968, p. 344-59.

GIANGIULIO, Maurizio. Greci e non Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle. In : *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du colloque de Cortone (24-30 mai 1981)*. Rome : Ecole française de Rome, 1983, p. 785-846.

GNOLI, Gerardo ; VERNANT, Jean-Pierre (éds.). *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Paris: Éd. de la Maison des sciences de l'Homme, 1982 ; Cambridge : Cambridge University Press, 1982 (1990).

HARRIS, William V. (dir.). *Rethinking the Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HARTOG, François. *Le miroir d'Hérodote*. Essai sur la représentation de l'autre. Paris : Gallimard, 1981 (2001).

HARTOG, François. La mort de l'autre : les funérailles des rois scythes. In : GNOLI, Gerardo ; VERNANT, Jean-Pierre (éds.). 1982 (1990), p. 143-54.

HATZOPOULOS, Miltiades. *Le Culte des Dioscures et la double Royauté à Sparte*, Thèse dactylographiée de 3^e Cycle (EPHE, Vème section – Sciences Religieuses) préparée sous la direction de M. Jean-Pierre Vernant, soutenue le 13 mai 1971. Paris : 1971.

HERMARY, Antoine. Quelques remarques sur les origines proche-orientales de l'iconographie d'Héraclès. In : BONNET, Corinne – JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette (éds.). 1992, p. 129-43.

HINGE, George. *Scythian and Spartan Analogies in Herodotus' Representation: Rites of Initiation and Kinship Groups*. In: *The Cauldron of Ariantas. Studies presented to A.N. Ščeglov on the occasion of his 70th birthday*. Edited by Pia Guldager Bilde, Jakob Munk Højte and Vladimir F. Stolba. Aarhus 2003, p. 55-74.

HODKINSON, Stephen (éd.). *Sparta: Comparative approaches*. Swansea: Classical Press of Wales, 2009.

HORDEN, Peregrine ; PURCELL, Nicholas. *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*, Oxford: Blackwell, 2000.

JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette. *Héraclès aux portes du soir : Mythe et histoire*. Annales Littéraires de l'Université de Besançon, n° 402. Paris : Diffusion Les Belles Lettres, 1989.

KNAPP, Bernard ; DEMESTICHA, Stella. *Mediterranean Connections: Maritime Transport Containers and Seaborne Trade in the Bronze and Early Iron Ages*. With contributions by Robert Martin and Catherine E. Pratt. New York – Oxon: Routledge, 2017.

LE GOFF, Jacques ; VERNANT, Jean-Pierre. *Dialogues sur l'histoire : Entretiens avec Emmanuel Laurentin*. Montrouge : Bayard Éditions, 2014.

LÉVÊQUE, Pierre ; VERBANCK-PIÉRARD, Annie. Héraclès héros ou dieu ?. In : BONNET, Corinne ; JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette (éds.) 1992, p. 43-65.

MAGNELLI, Adalberto. Commento storico al Libro IV. In: MARIOTTA, Giuseppe ; MAGNELLI, Adalberto, *Diodoro Siculo. Biblioteca storica: Libro IV: Commento storico*. Milano: Vita e Pensiero, 2012.

MALKIN, Irad. *A small Greek world: Networks in the ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2011 (trad. fr. *Un tout petit monde: Les réseaux grecs de l'Antiquité*. Paris: Les Belles Lettres, 2018)

MALKIN, Irad (dir.). *Mediterranean Paradigms and Classical Antiquity* (Special issue of *Mediterranean Historical Review*). London: Routledge, 2005.

MARGALIT, Baruch. *The Ugaritic Poem of Aqhat* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 182). Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1989.

MARIOTTA, Giuseppe. Commento storico al Libro IV. In: MARIOTTA, Giuseppe ; MAGNELLI, Adalberto, *Diodoro Siculo. Biblioteca storica: Libro IV: Commento storico*. Milano: Vita e Pensiero, 2012.

MAUSS, Marcel. Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne et celle de «moi». In : *Journal of the Royal Anthropological Institute* LXVIII (1938), Londres (Royal Memorial Lecture, 1938), ensuite dans Mauss 1950, p. 331-62.

MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1950.

MAYOR, Adrienne. *The Amazons : lives and legends of warrior women across the ancient world*. Princeton – Oxford : Princeton University Press, 2014.

METCALF, Christopher. *The Gods Rich in Praise: Early Greek and Mesopotamian Religious Poetry*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

MILLENDER, Ellen. Herodotus and Spartan despotism. In: POWELL, Anton ; HODKINSON, Stephen (éds.). 2002, p. 1-61.

MILLENDER, Ellen. The Spartan Dyarchy: a comparative perspective. In: HODKINSON, Stephen (éd.). 2009, p. 1-67

NILSSON, Martin P. *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*. Berkeley: University of California Press, 1932.

PAPADOPOULOU, Thalia. *Heracles and Euripidean Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PARKER, Robert (éd.). *Changing Names: Tradition and Innovation in Ancient Greek Onomastics*. Proceedings of the British Academy 222. Oxford: Oxford University Press, for the British Academy, 2019.

PENGLASE, Charles. *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. New York: Routledge, 1994.

PETIT, Thierry. Images de la royauté amathousienne: le sarcophage d'Amathonte. In : PERRIN, Y. ; PETIT, Th. (éd.), *Iconographie impériale, iconographie royale, iconographie des élites dans le monde gréco-romain*. Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2004, p. 49-96.

PIRENNE-DELFORGE, Vinciane. Des épiclèses exclusives dans la Grèce polythéiste ? L'exemple d'Ourania. In : *Nommer les Dieux : théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*. Textes réunis et édités par Nicole BELAYCHE [et al.]. Turnhout : Brepols – Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2005, p. 271-90.

PIRENNE-DELFORGE, Vinciane ; PIRONTI, Gabriella, *L'Héra de Zeus: Ennemie intime, épouse définitive*. Paris: Les Belles Lettres, 2016.

PIRONTI, Gabriella. Au nom d'Aphrodite: Réflexions sur la figure et le nom de la déesse née de l'*aphros*. In : *Nommer les Dieux : théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*. Textes réunis et édités par Nicole BELAYCHE [et al.]. Turnhout : Brepols – Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2005, p. 129-42.

PIRONTI, Gabriella. *Entre ciel et guerre: figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2007.

POWELL, Anton ; HODKINSON, Stephen (éds.). *Sparta: beyond the mirage*. Swansea: Classical Press of Wales, 2002.

SCHNAPP-GOURBEILLON, Annie. Les lions d'Héraklès. In: BONNET, Corinne – JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette ; PIRENNE-DELFORGE, Vinciane (éds) 1998, p. 98-112.

STAFFORD, Emma. *Herakles*. London – New York: Routledge, 2012.

TALAMO, Clara. *La Lidia Arcaica: Tradizioni genealogiche ed evoluzione istituzionale*. Bologna: Patron, 1979.

VERNANT, Jean-Pierre. Aspects de la personne dans la religion grecque ». Exposé fait au colloque « Problèmes de la personne » organisé par le Centre de recherches de psychologie comparative, Royaumont 29 septembre -3 octobre 1960. Ensuite in : Vernant, 1965 (1985), p. 355-70.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs : Études de psychologie historique*. Paris : Maspero, 1965 (nouvelle édition augmentée Paris : La Découverte, 1985).

WATHELET, Paul, Héraklès. le monstre de Poséidon et les chevaux de Tros. In : BONNET, Corinne ; JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette ; PIRENNE-DELFORGE, Vinciane (éds.). 1998, p. 52-64.

WOOD, Rachel. Wandering Hero, Wandering Myths? The Image of Heracles in Iran. In: AUDLEY-MILLER, Lucy – DIGNAS, Beate (dir.). 2018, p. 327-55.

YON, Marguerite. Héraclès à Chypre. In: BONNET, Corinne ; JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette (éds.) 1992, p. 145-60.

RECEBIDO EM: 05/09/2020
APROVADO EM: 01/10/2020

OS DEUSES NO EXÍLIO: RITUAIS RELIGIOSOS E CULTOS ROMANOS NA POESIA DE OVÍDIO

The Gods in Exile: Religious Rituals and Roman Cults in Ovid's Poetry

Júlia Batista Castilho de Avellar¹

RESUMO

Este trabalho discute festividades e cultos religiosos existentes em Roma, no início do período imperial, a partir de menções e descrições presentes em duas obras do poeta Ovídio (43 a.C.-17/18 d.C.): os *Fasti*, poema-calendário que apresenta as celebrações de cada dia do ano e narra suas etiologias e origens lendárias, e os *Tristia*, primeira coletânea de elegias tematizando o suposto exílio do poeta na cidade de Tomos, às margens do mar Negro e nos limites do Império. A fim de examinar as interseções entre culto privado e festividades públicas na Roma antiga, bem como investigar suas ressignificações em âmbito poético, abordamos duas celebrações religiosas referidas nessas obras – o culto privado em comemoração do aniversário e em honra do *Genius*, divindade tutelar individual (*Tristia* 3.13; 5.5); e as festas *Quinquatria*, em honra de Minerva (*Tristia* 4.10.13-14; *Fasti* 3.809-847). Após analisar as preces e procedimentos rituais envolvidos em cada uma dessas manifestações religiosas, refletimos sobre as novas significações atribuídas a elas na poesia de Ovídio. Nela, os cultos religiosos, mais do que registros históricos precisos, constituem reelaborações poéticas que, partindo de um lastro religioso, suscitam reflexões acerca das relações de poder na Antiguidade.

Palavras-chave: Ovídio; *Fastos*; *Tristia*; calendário.

ABSTRACT

This paper discusses some Roman cults and religious festivals of the early Empire, mentioned and described in two works of the Roman poet

¹ É Professora Adjunta A de Língua Latina, Literatura Latina e Filologia Românica no Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia (ILEEL/UFU). E-mail: juliabcavellar@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3676-833X>

Ovid (43 B.C.-17/18 A.D.): the *Fasti*, a calendrical poem with each day celebrations and its legendary origins and aetiologies, and the *Tristia*, the first collection of elegies concerning the so-called exile of the poet to the city of Tomis, on the shores of the Black Sea, on the edges of the Empire. To examine the intersections between private cult and public festivals in ancient Rome, as well as to investigate its resignifications in a poetic context, I discuss two religious celebrations referred to in this works – the private cult in celebration of the birthday and in honor of the tutelary *Genius* (*Tristia* 3.13; 5.5); and the *Quinquatria*, a festival in honor of the goddess Minerva (*Tristia* 4.10.13-14; *Fasti* 3.809-847). First, I analyze the characteristic prayers and rituals in each of these manifestations, and then I reflect on the new significations they acquire in Ovid's poetry. Rather than an accurate historical record, the religious cults in Ovidian poetry are poetic recreations which, through religious elements, raise reflections on the power relations in Antiquity.

Keywords: Ovid; Roman cult; *Fasti*; *Tristia*; calendar.

1. Introdução

Ovídio (*Publius Ovidius Naso*, 43 a.C.-17/18 d.C) celebrizou-se como poeta do amor, do mito e do exílio. Supostamente expulso de Roma e exilado pelo imperador Augusto na remota cidade de Tomos,² situada junto

2 A ausência de documentos oficiais ou registros de contemporâneos do poeta assinalando sua rejeição (o único registro são os poemas ovidianos, que podem muito bem ter dado origem às menções posteriores) levou os estudiosos a colocar em xeque a real ocorrência do exílio (cf. FITTON BROWN, 1985). Isso ainda é reforçado pelas discrepâncias entre as descrições ovidianas de Tomos, local do exílio, e as evidências históricas e arqueológicas sobre a região. Embora o eu poético descreva o local como povoado por bárbaros, distante da civilização e barbarizado, escavações arqueológicas na região de Constança (nome atual de Tomos) demonstram uma cultura nativa apurada, uso de artefatos romanos, como moedas de bronze (algumas do período augustano), trabalhos de metal feitos localmente, um ginásio e construções civis ricamente decoradas, bem como inscrições em grego e latim, uma das quais fazendo referência à existência de um teatro desde a época helenística, de modo que Tomos teria servido de centro civil e religioso das cinco cidades-Estado situadas no delta do Danúbio (WILLIAMS, 1994, 5-7; WILLIAMS, 2002, p. 340). Ademais, as evidências arqueológicas mostram que a cidade, fundada por colonos de Mileto, possuía uma comunidade grega florescente e indicações de uma ocupação romana bem maior do que admite Ovídio (CLAASSEN, 2008, p. 5-6). Essas discrepâncias e contrastes na poesia de exílio ovidiana tinham como objetivo, segundo Videau-Delibes (1991, p. 162-165), amplificar as desgraças e sofrimentos do eu poético, para efeito de *pathos*. Não pretendemos discutir a veracidade ou não do exílio do autor-empírico, nem das descrições geográficas ou informações culturais referentes ao local de exílio, mas sim investigar a autoimagem de exilado apresentada nos versos e as construções efetuadas pelo discurso poético, que oferece possibilidades interpretativas e perspectivas diferentes das fornecidas pelos dados materiais.

do Ponto Euxino (atual mar Negro), em 8 d.C., esse autor de produção tão vasta e variada incorporou também elementos do âmbito religioso em suas obras. Em sua poesia amorosa, Roma é identificada, mais de uma vez, como a cidade de Vênus, mãe de Eneias e origem de toda a estirpe romana: “Mas Vênus reina na cidade de seu Eneias” (Ovídio, *Amores* 1.8.42, *At Venus Aeneae regnat in urbe sui*); “A mãe se estabeleceu na cidade de seu Eneias” (Ovídio, *Ars* 1.60, *Mater in Aeneae constitit urbe sui*).³ Na primeira coletânea de poemas de exílio, o eu poético Nasão (homônimo do autor), distante da Urbe e à margem do Império, define Roma como “sede do império e dos deuses” (Ovídio, *Tristia* 1.5.70, *imperii Roma deumque locus*), isto é, núcleo político e religioso, dando a entender que o local de exílio não é frequentado pelos deuses, de cujo auxílio o eu poético foi miseravelmente privado.

A associação de Roma a figuras divinas é apenas um exemplo pontual e direto de como Ovídio se apropria do material religioso romano em seus versos. Além das frequentes menções a deuses e da narração de suas histórias mitológicas, a poesia ovidiana contempla descrições rituais, apresentações de etiologias e exposições de festividades públicas, de modo a agregar um rico material acerca da cultura e da religião romana, bem como de seu profundo contato com a cultura e a tradição grega. Ovídio fornece interpretações do fenômeno religioso em Roma sob um viés poético e, com isso, contribui para a estruturação de um dos discursos constituintes do conhecimento religioso na Antiguidade.

Não obstante, o conhecimento religioso em Roma não era algo sistemático nem ordenado. Scheid (2013, p. 122), nesse sentido, assinala que o culto tradicional romano não incluía textos dogmáticos, leituras oficiais impositivas nem prescrições rituais. Porte (1985, p. 14) ainda reforça que, diante dessa ausência de teorizações dogmáticas acerca das manifestações religiosas,⁴ o espírito religioso romano centrava-se na prática dos cultos. Não faltavam, todavia, comentários e exegeses dos antigos a respeito dessas práticas, como demonstram Varrão, Vêrrio Flaco e Plutarco em seus esforços

3 Todas as traduções de textos em língua estrangeira são de nossa responsabilidade, salvo indicado o contrário. O texto na língua de origem será sempre apresentado junto da tradução.

4 Feeney (1998, p. 12-13) comenta que o próprio conceito de “religião” e a noção de “crença” são específicos da cultura europeia cristã, estando fundados em pressupostos cristãos. O estudioso alerta para o problema de realizar interpretações “cristianizantes” da religião romana e de analisá-la segundo parâmetros do Cristianismo.

descritivos e explicativos.⁵ Ainda que não sejam documentos religiosos oficiais, as obras desses três autores, vinculadas a uma tradição antiquária, oferecem descrições detalhadas e exegeses de manifestações religiosas romanas, de modo a constituir outra vertente do conhecimento religioso em Roma, que interage e dialoga com a vertente poética exemplificada por Ovídio.

Na verdade, aquilo que hoje denominamos “religião romana” ou “sistema religioso romano”, de acordo com Feeney (1998, p. 140), “era composto por todos os tipos de diferentes formas de conhecimento religioso, do performático ao filosófico, literário ou antiquarista”.⁶ O estudioso (1998, p. 139) também destaca que o período do fim da República e início do Império foi marcado pela explosão da atividade intelectual e caracterizou-se por um florescimento de exposições acerca do conhecimento religioso, dando origem a diversos materiais sobre augúrio, astrologia, interpretação de trovões, cultos e divindades. Ora, Ovídio viveu exatamente nessa época de transição política para o Principado, e sua poesia deixa entrever tanto as novas dinâmicas de poder consolidadas com a mudança do regime quanto o interesse em questões culturais e religiosas associadas às antiguidades romanas.

No entanto, as relações entre religião e literatura na Roma antiga não são simples nem transparentes, e envolveram, ao longo do tempo, uma problemática interpretativa que oscilou entre dois tipos de fundamentalismo: um exagero historicista e um exagero literário. O primeiro tipo baseava-se na atribuição de um caráter documental às produções poéticas latinas que discorriam sobre questões religiosas, deixando entrever uma abordagem sustentada pela concepção da literatura como reflexo e registro de fatos. Assim, a poesia latina foi entendida como veículo para obtenção de dados “verídicos” sobre a religião romana, já que, enquanto testemunho contemporâneo das práticas da época, seria fonte confiável de informações sobre o assunto. Nessa perspectiva, a literatura foi posta a serviço de uma função histórica e privada de seu caráter inventivo.

5 Além do tratado agrícola *De re rustica* (“Das coisas do campo”), que menciona cultos vinculados ao contexto rural, e do tratado etimológico *De lingua Latina* (“Da língua latina”), esclarecendo o nome de festividades e rituais romanos, Varrão compôs as *Antiquitates rerum diuinarum* (“Antiguidades das questões divinas”), obra fragmentária que, segundo Feeney (1998, p. 78), abordava os colégios de sacerdotes, templos e festivais em Roma, bem como os deuses. Vêrrio Flaco, já no período imperial, elaborou um calendário inscrito no fórum de Preneste (*Fasti Praenestini*), que continha uma mistura de informações culturais, etiologias e etimologias. Plutarco, por fim, compôs os *Aítria Romaiká* (“Causas romanas”), que pretendiam explicar inúmeros costumes romanos, vários deles relacionados a questões religiosas, dado que a obra reúne diversos ritos e suas explicações.

6 [...] *was compounded of all kinds of different forms of religious knowledge, from the performative to the philosophical, literary or antiquarian.*

No extremo oposto, figurou uma abordagem que isolava os textos literários latinos e os compreendia como produtos autossuficientes, independentes de seu contexto cultural. Esse viés acarretou, igualmente, problemas na análise literária e foi responsável por sustentar uma série de preconceitos em relação à religião romana. Feeney (1998, p. 3-6) identifica preconceitos na visão mais ou menos consensual de que a aristocracia romana era cética em termos religiosos, na descrição da religião romana como demasiado formalista, privada de interesse ético e emocional e vazia de uma genuína significância coletiva, e na ideia de que a experiência romana não seria uma autêntica experiência religiosa, já que a literatura que aborda as questões religiosas ou o mito é considerada artificial, parte de uma fantasia ou um “exercício literário”. Em suma, sob essa perspectiva, os elementos religiosos expressos na literatura latina seriam artificialismos, desvinculados das práticas religiosas “reais”. Esses tipos de interpretação criticados por Feeney enquadram-se naquilo que designamos como “exagero literário”: em razão de uma centralização exclusiva nos textos, sem qualquer diálogo com o contexto, houve um esvaziamento semântico dos elementos religiosos e, portanto, uma separação entre literatura e práticas culturais.

Diferentemente desses dois tipos de abordagem extremista, parecemos mais proveitoso partilhar do moderado posicionamento de Feeney (1998), cuja proposta fundamenta-se na ideia de que religião e literatura estão em interação, por meio de práticas culturais múltiplas. Qualquer texto literário, segundo o estudioso, estaria em diálogo tanto com a tradição literária quanto com vários outros discursos religiosos, como os monumentos da cidade, as ideias filosóficas da época, os rituais de sacrifício e libação. Na esteira de Veyne (1984)⁷ e de Martindale (1993),⁸ ele defende que a coexistência de diferentes gêneros de crença é o que torna o sentido possível.⁹ Assim, Feeney

7 Veyne, ao discutir o estatuto do “mito” e da “crença” entre os antigos, propõe a existência de modalidades de crença distintas, o que se caracteriza pela “capacidade de acreditar ao mesmo tempo em verdades incompatíveis” (1984, p. 70, trad. H. González; M. Nascimento).

8 Martindale (1993) propõe uma abordagem dos textos antigos voltada para o viés da recepção, segundo a qual o sentido não é algo único, essencial ou pré-determinado, mas só se completa no instante do ato de leitura. Assim, a cada nova leitura, os textos são passíveis de ressignificação, dependendo do novo contexto em que são inseridos e dos diálogos com ele estabelecidos.

9 Feeney, 1998, p. 21: “O sentido é produzido pelo diálogo em todos os níveis, e a busca por um sistema de sentido único e monolítico só procede à custa de um sufocamento dessa atividade dialógica ubíqua.” – *Meaning is produced by dialogue, at every level, and the search for a single, monolithic meaning-system can only proceed at the expense of smothering this ubiquitous dialogic activity.*

(1998, p. 5) assinala como parte integrante da religião romana a interação com sistemas religiosos estrangeiros, mas sem que isso venha a sinalizar algum tipo de declínio ou insuficiência das práticas religiosas romanas.¹⁰ Para ele (1998, p. 66-68), o fato de os romanos assimilarem aquilo que vem de fora de modo autoconsciente, reconhecendo o patrimônio estrangeiro, é um ato que confere poder, e não que o remove. Mais que isso, o estudioso defende que as “zonas de contato” cultural (como, por exemplo, o Mediterrâneo) estabelecem uma dimensão interativa, fundada na copresença, compreensão e interligação de práticas culturais, o que o leva a considerar os “romanos como fundadores de uma sensibilidade transcultural ativa e dinâmica” (1998, p. 75).¹¹

Diante disso, o presente trabalho investiga, com base na análise e discussão de passagens de duas obras de Ovídio – os *Tristia* e os *Fastos* –, uma das formas como o conhecimento religioso em Roma era formulado no âmbito poético e quais as suas especificidades. Nesse sentido, propomos aqui uma abordagem dos contatos, trocas e redes em âmbito religioso em Roma sob o viés da poesia de Ovídio, ou seja, numa perspectiva que, para além da cultura material (arqueológica ou histórica), volta-se para o discurso poético e para as formas de conhecimento religioso oferecidas por ele.

Portanto, partindo do culto privado em honra ao *Genius*, na celebração do aniversário, assinalamos as novas significações que essa prática adquire nas elegias ovidianas de exílio dos *Tristia* e suas implicações nas relações de poder entre o exilado e o imperador que o relegou. Em seguida, tendo como base a data que o eu poético identifica com seu nascimento, investigamos as celebrações correspondentes a esse dia no contexto das festividades públicas em Roma – as festas Quinquátrias, em honra de Minerva, descritas nos *Fastos*. A partir das correlações estabelecidas entre esses cultos nas duas obras, assinalamos a fluidez dos limites entre culto privado e culto público nessas representações ovidianas e destacamos as ressignificações atribuídas aos rituais e seus elementos religiosos no âmbito da poesia.

10 A esse respeito, Feeney (1998, p. 3) problematiza o fato de a religião (e a mitologia) romana ter sido amiúde avaliada de acordo com parâmetros da tradição grega. No âmbito do mito, segundo o estudioso (1998, p. 47), instaura-se uma antítese entre o modelo grego e o romano, sendo este último frequentemente visto como derivativo ou parasitário, mera cópia ou empréstimo de uma cultura estrangeira mais criativa. Opondo-se a esse tipo de abordagem, ele (1998, p. 50) propõe, em contrapartida, um modelo dinâmico de troca cultural entre Roma e Grécia, no qual os contatos interculturais sejam compreendidos como enriquecimentos, e não como uma forma de diminuir a cultura que os incorpora.

11 *Romans as founders of an active and dynamic trans-cultural sensibility.*

2. Comemorando aniversários no exílio

Em dois poemas dos *Tristia*, primeira coletânea ovidiana de exílio, é diretamente abordado o ritual característico do *dies natalis*, isto é, do aniversário. A elegia 3.13 versa sobre o aniversário do próprio eu poético, que lamenta estar distante de Roma e julga mais adequado celebrar ritos fúnebres nesse dia, pois não há motivos de comemoração. Já a elegia 5.5 tem como tema o aniversário de sua esposa, lembrado e celebrado pelo eu poético mesmo estando afastado dela.

Na Roma antiga, a comemoração de aniversários envolvia ritos particulares e, nesse sentido, estava mais próxima de uma celebração de natureza religiosa do que nos dias atuais. Argetsinger (1992, p. 175) assinala que na Roma republicana havia três tipos principais de *dies natales*: na esfera privada, os aniversários de indivíduos, marcados pela entrega de presentes e banquetes; no âmbito público, os aniversários de templos e os aniversários de cidades, que correspondiam à sua data de fundação. A partir do Principado, acrescentam-se a esses três tipos os aniversários dos imperadores e membros da família imperial, os *natales imperii*. Em esclarecedor artigo, que exhibe um rico levantamento das evidências sobre os ritos de *dies natales* em contexto romano, a estudiosa associa o surgimento e expansão do culto imperial em Roma ao sistema social e religioso da celebração do aniversário. Segundo Argetsinger (1992, p. 176), esse ritual religioso, pelo fato de muitas vezes envolver a celebração do aniversário do patrono por seus clientes, foi responsável por articular uma rede de relações sociais, de modo a relacionar, conceitual e ritualmente, os sistemas divino e humano de patronado em Roma.¹²

Ao comentar sobre o ritual executado no âmbito privado, Argetsinger (1992, p. 176) define o aniversário como o “culto do *genius* ou da Juno individual” – recorde-se que Juno era a divindade do matrimônio, mas também do parto, sendo um de seus epítetos *Lucina* (proveniente de *lux*, “luz”, ou seja, “aquela que traz à luz”). O rito se caracterizava, segundo

12 A estudiosa (1992, p. 190) propõe um *continuum* de cinco situações rituais que vão desde as celebrações individuais do aniversariante em honra de *Genius* no *dies natalis* até os cultos que o cliente realiza em honra do patrono que o salvou (reconhecido como uma divindade). As situações elencadas demonstram a gradual transferência de um tipo de ritual a outro, a fim de apresentar uma hipótese sobre o processo de desenvolvimento do culto imperial em Roma.

a estudiosa, pela realização de ofertas à divindade pessoal, juntamente com promessas de que tais ofertas serão renovadas no ano seguinte, em troca da continuação da proteção. Também Bonvicini (1999, p. 349 e p. 420) esclarece que “a celebração do dia do aniversário estava conectada com o culto do *Genius natalis*, que presidia o nascimento do homem e o acompanhava por toda a vida como deus tutelar”,¹³ e acrescenta que “era costume dirigir ao deus preces para um futuro feliz”.¹⁴

A definição de *Genius* e seu estatuto em relação aos homens, porém, não era algo claro e consensual. Censorinus, gramático do século III d.C., definindo-o como divindade tutelar individual desde o nascimento, apresenta três hipóteses sobre as relações estabelecidas entre *Genius* e seu protegido:

Genius est deus, cuius in tutela ut quisque natus est uiuit. Hic siue quod ut genamur curat, siue quod una genitur nobiscum, siue etiam quod nos genitos suscipit ac tutatur, certe a genendo genius appellatur. [...] Genius autem ita nobis adsiduus obseruator adpositus est, ut ne puncto quidem temporis longius abscedat, sed ab utero matris acceptos ad extremum uitae diem comitetur (Censorinus, *De die natali* 3.1 e 3.5).

Genius é o deus sob cuja proteção cada um vive desde que nasceu. Ele, ou porque se ocupa de sermos gerados, ou porque é gerado junto conosco, ou ainda porque, uma vez gerados, nos acolhe e protege, decerto é chamado *Genius* a partir de *genere* (“gerar”). O *Genius*, no entanto, a tal ponto é um guardião constante colocado junto de nós, que nem sequer por um instante se afasta, mas acompanha seus protegidos desde o útero da mãe até o último dia de vida.

Não fica evidente se *Genius* surgiria no instante do nascimento da pessoa e seria interior a ela, ou se, pelo contrário, seria uma entidade independente, uma espécie de “anjo da guarda”. Argetsinger (1992, p. 185-186) discute essa problemática com base em várias menções antigas

13 *La celebrazione del giorno del compleanno era connessa col culto del Genius natalis, che presiedeva alla nascita dell'uomo e lo accompagnava per tutta la vita come dio tutolare.*

14 *Era consueto rivolgere al dio preghiere per un lieto avvenire.*

à divindade e acaba por atribuir à natureza de *Genius* uma ambiguidade essencial: ele se revela, ao mesmo tempo, parte do homem e divindade externa. Mais recentemente, interessante interpretação filosófica acerca do *Genius* foi realizada por Agamben (2007, p. 15-22), que dedica todo um capítulo de suas *Profanações* para discutir a questão. Para ele, *Genius*, ao mesmo tempo, se identifica e se diferencia da própria pessoa, fazendo do sujeito um espaço de tensões, já que constituído por duas forças antitéticas: o *Genius* e o Eu.¹⁵

Além dos registros sobre *Genius*, há ainda testemunhos materiais e elementos epigráficos atestando a existência da comemoração do *dies natalis* na Antiguidade latina. Exemplo disso é o “convite de aniversário” de Cláudia Severa, inscrito em uma placa de madeira e datável entre 100 e 105 d.C., encontrado num forte romano em Vidolanda, no norte da Inglaterra.¹⁶ No que concerne à execução do ritual de aniversário, porém, os registros epigráficos são escassos, e as informações que possuímos são provenientes, em sua maioria, de textos poéticos. O principal corpo de evidências em contexto latino com detalhes sobre o assunto é formado, segundo Argetsinger (1992, p. 180), pelos “poemas de aniversário”, que celebravam o aniversário do próprio poeta ou então de seus amigos e patronos.¹⁷ A esse respeito, Bonvicini (1999, p. 349) assinala que a tradição literária latina conta com um gênero próprio para festejar o aniversário de nascimento: “o *genethliakon*, poesia de ocasião que frequentemente assume tons de afetuosa delicadeza”.¹⁸

Por não haver uma tradição grega de comemoração de aniversário similar à celebração anual romana, esses poemas foram considerados uma inovação latina e amiúde foram compreendidos como fontes históricas documentais ilustrando os ritos de aniversário. Isso fica evidente num comentário da própria Argetsinger (1992, p. 181), que nega a esses textos o estatuto de imitação literária e os considera um reflexo das práticas rituais

15 “Se ele [*Genius*] parece identificar-se conosco, é só para desvelar-se, logo depois, como algo mais do que nós mesmos, para nos mostrar que nós mesmos somos mais e menos do que nós mesmos. Compreender a concepção do homem implícita em *Genius* equivale a compreender que o homem não é apenas Eu e consciência individual, mas que, desde o nascimento até à morte, ele convive com um elemento impessoal e pré-individual. O homem é, pois, um único ser com duas fases [...]” (AGAMBEN, 2007, p. 16, trad. S. Assmann).

16 Para mais detalhes, ver Argetsinger (1992, p. 179).

17 Nesse rol, a estudiosa elenca poemas de Tibulo (1.7, 2.2), Sulpícia (4.5, 4.6, 4.8, 4.9), Horácio (*Carmina* 2.17, 4.11), Ovídio (*Tristia* 3.13, 5.3) e Marcial (*Epigrammata* 10.87).

18 [...] il *genethliakon*, poesia d'occasione che spesso assume però toni di affettuosa delicatezza.

dos verdadeiros aniversários romanos.¹⁹ Ora, o simples fato de não haver evidências de uma tradição grega que pudesse ter servido de modelo aos genetliacos latinos não apaga seu caráter literário. Ao afirmar que esses poemas “refletem” as práticas rituais e religiosas, a estudiosa acaba por minimizar o trabalho poético neles envolvido e os aproxima antes de registros históricos, testemunhos “verdadeiros” dos ritos de aniversário. Todavia, a nosso ver, enquanto parte integrante da tradição literária latina, esses textos já dialogam entre si e, tão logo se forma um gênero genetliaco, a *imitatio* ocorre no interior da literatura latina. Ademais, os poemas não são um reflexo da realidade, mas uma interpretação dela.

Com efeito, Feeney (1998, p. 35-36), ao discutir o *Carmen Saeculare* de Horácio, ressalta que os poemas que descrevem ritos não são, eles próprios, o rito; eles se relacionam com a dinâmica do ritual, mas não o replicam; são antes responsáveis por demarcar o espaço da poesia como um discurso distintivo. Além de estabelecer essa nítida diferença entre poesia e religião – estão em diálogo, mas não se confundem –, o estudioso problematiza o próprio estatuto dos rituais religiosos, que, na sua visão, já seriam uma interpretação da realidade: “ritual não é um encontro sem mediação, nem o seu rastro, mas já é uma representação, algo que, ao mesmo tempo, *representa* e *constrói* uma realidade ideal” (FEENEY, 1998, p. 118-119).²⁰

Tendo isso em mente, discutimos, na sequência, como as duas elegias ovidianas dos *Tristia* se apropriam de elementos dos ritos latinos de aniversário, de modo a ressignificá-los no âmbito poético e conferir ao culto novos sentidos. O ritual, assim, deixa seu rastro na poesia, e essa, por outro lado, se afirma como um discurso complementar ao religioso.

Em termos rituais, podem-se identificar ao menos três etapas no culto característico do *dies natalis*: as ofertas à divindade, as promessas de sua renovação no ano seguinte, as preces e pedidos de proteção. Essas

19 *The poems, then, are not literary imitations, but rather have their grounding in the traditional and ritual observances of real Roman birthdays. As munera presented on the natales of important friends and patrons, the poems both reflect the practices associated with such occasions and themselves have a role to play in establishing and maintaining each poet's own web of social relationships.* – “Os poemas, portanto, não são imitações literárias, mas se fundamentam nas execuções rituais e tradicionais dos verdadeiros aniversários romanos. Como *munera* apresentados nos *natales* de amigos e patronos importantes, os poemas tanto refletem as práticas associadas com tais ocasiões quanto têm um papel no estabelecimento e manutenção da rede de relacionamentos sociais de cada poeta”.

20 *Ritual is not an unmediated encounter, then, or a trace of one, but already a representation, something which ‘both represents and at the same time constructs an ideal reality’.*

instâncias estão presentes em ambas as elegias ovidianas, que se aproximam, portanto, em termos estruturais, da organização do rito religioso.

A elegia 5.5 principia com o eu poético anunciando que o aniversário de sua esposa merece ser devidamente celebrado: “O aniversário de minha senhora exige a honra/ habitual: ide, minhas mãos, ao devoto culto” – *Annus adsuetum dominae natalis honorem/ exigit: ite manus ad pia sacra meae* (Ovídio, *Tristia* 5.5.1-2, trad. J. Avellar, 2019, p. 544).²¹ O eu poético interpela as próprias mãos, incitando-as à realização do ritual, que é referido como “devoto culto” (*pia sacra*, v. 2). O emprego do termo *sacra* logo na abertura do poema é significativo, dada sua pertença ao vocabulário especificamente religioso. Feeney (1998, p. 120) esclarece que os romanos distinguiam claramente dois sistemas de comunicação entre humanos e deuses: os deuses enviam *auspicia* aos homens, e esses enviam *sacra* aos deuses. Assim, a elegia assinala desde o início que o culto destina-se a uma divindade, o *Genius natalis* da esposa, e é um modo de se comunicar com ele.

Outro aspecto relevante no dístico inicial é o fato de o ritual ser executado pelo eu poético. Ora, sendo *Genius* uma divindade tutelar individual, o comum era esse tipo de culto ser realizado pelo próprio aniversariante – no caso, a esposa de Nasão. Todavia, conforme explica Argetsinger (1992, p. 178-179), também era usual honrar e celebrar o aniversário de outrem, especialmente dos patronos, o que atribuía ao ato um caráter social, por representar as relações de serviço e clientela. Além disso, a estudiosa sublinha que, no caso de um amigo ou parente não poder estar presente na comemoração de aniversário, ele ainda deveria celebrar o dia de alguma forma. Ambas as circunstâncias justificam o rito que Nasão propõe-se a executar. Por estar exilado em Tomos, ele não pode comparecer à celebração realizada pela esposa, restando-lhe realizar os *sacra* com as próprias mãos. Além disso, seu ato evoca as relações entre patrono e cliente, e evidencia, de certa forma, uma adaptação dessas relações sociais para o contexto da poesia elegíaca – recorde-se que um dos elementos característicos do gênero era o *seruitium amoris*, o “serviço de amor” prestado à amada pelo eu poético, que se colocava numa posição subordinada. Assim, observa-se uma transferência das relações de patrono e cliente para as relações de mulher amada e amante, o que fica marcado pela referência à esposa como sua “senhora” (*domina*, v. 1).

21 Todas as traduções dos *Tristia* são nossas e provêm de nossa tese (AVELLAR, 2019).

Informada a disposição em celebrar o aniversário da esposa, expõe-se, pouco depois, uma descrição do rito, com a menção do silêncio ritual, do uso de vestes brancas, do altar erguido e das ofertas destinadas ao *Genius* – coroa de flores, incenso e vinho:

Lingua fauens adsit nostrorum oblita malorum, 5
quae, puto, dedidicit iam bona uerba loqui;
quaeque semel toto uestis mihi sumitur anno,
sumatur fatis discolor alba meis;
araque gramineo uiridis de caespite fiat,
et uelet tepidos nexa corona focos. 10
Da mihi tura, puer, pingues facientia flammis,
quodque pio fusum stridat in igne merum.
 (Ovídio, *Tristia* 5.5.5-12)

Que, esquecida de meus males, a língua silencie – 5
 já desaprendeu, julgo, a falar palavras propícias –;
 que a veste que visto só uma vez no ano inteiro
 seja vestida – branca, ela difere de meu fado;
 que da terra gramada faça-se verdejante altar
 e que a coroa entrançada orne os tépidos fogos. 10
 Dá-me incensos, menino, que façam chamas espessas,
 e vinho que, derramado no fogo devoto, crepitem.
 (trad. J. Avellar, 2019, p. 544)

O trecho é marcado pelo emprego de verbos no subjuntivo, expressando forte matiz volitivo, o que resulta numa simbiose da descrição do ritual com as promessas feitas ao *Genius*. Ou seja, o rito executado é descrito à maneira de *uota* – promessas – ao deus. No último dístico da passagem, o culto prometido se concretiza: o uso do imperativo assinala a colocação dos votos em ato.

Toda a descrição do rito executado fundamenta-se em antíteses, visto que o eu poético contrasta a colorida alegria do aniversário da esposa com sua sombria e infeliz situação de exilado. A comemoração é digna de silêncio ritual – *lingua fauens adsit* era uma fórmula latina característica das cerimônias sagradas (cf. CABALLERO, 2009, p. 200) – ou de “palavras propícias” (*bona uerba*, v. 6), isto é, preces e desejos de ventura. Porém, ao relegado que constantemente lamenta sua dolorosa sina é difícil esquecer as adversidades,

seja para permanecer em silêncio, seja para fazer votos auspiciosos. Instaure-se, assim, uma oposição entre os males experimentados (*nostrorum malorum*, v. 5) e as boas palavras (*bona uerba*, v. 6) que deveriam ser ditas.

Nos dois dísticos seguintes, o contraste se manifesta na exploração das cores. A veste branca (*uestis alba*, v. 7-8) que deve ser usada na execução do rito opõe-se aos tons escuros do fado do eu poético, de cor diferente (*discolor*, v. 8). Recorde-se, sob esse aspecto, que em outro poema da obra, Nasão define seu destino, por causa do exílio, como fiado de negra lã.²² Bonvicini (1999, p. 419) assinala que o contraste cromático é reforçado pela disposição lado a lado no verso dos termos *discolor* e *alba*. Ao mesmo tempo, todavia, os termos são separados pela cesura do pentâmetro, o que amplifica formalmente a oposição semântica. Além disso, contrastando com essa negra sina do relegado, a sequência da passagem descreve o altar erguido para a celebração do aniversário de sua esposa como verdejante (*ara uiridis*, v. 9). Essa vivacidade de tons que colore o culto expressa a natureza alegre e comemorativa da ocasião, em nítido contraste com as circunstâncias experimentadas pelo eu poético no exílio em Tomos.

A sequência da elegia contém os *uota* propriamente ditos, por meio dos quais Nasão deseja à esposa todo tipo de bem-aventurança, conforme assinalam o verbo *opto* (v. 13) e o amplo uso do modo subjuntivo nas formas verbais. O mais notável, porém, é a invocação de *Genius*. O aniversário, personificado na figura da divindade, é interpelado pelo eu poético, que lhe dirige diretamente as preces e pedidos em prol da esposa aniversariante:

<i>Optime Natalis! Quamuis procul absumus, opto</i>	
<i>candidus huc uenias dissimilisque meo;</i>	
<i>si quod et instabat dominae miserabile uulnus,</i>	15
<i>sit perfuncta meis tempus in omne malis; [...]</i>	
<i>Illa domo nataque sua patriaque fruatur –</i>	
<i>erepta haec uni sit satis esse mihi –</i>	20
<i>quatenus et non est in caro coniuge felix,</i>	
<i>pars uitae tristi cetera nube uacet.</i>	

22 “[...] até aqui conheço os fios de meu nascimento,/ fios fiados para mim de negra lã” – [...] *hic quoque cognosco natalis stamina nostri,/ stamina de nigro uellere facta mihi* (Ovídio, *Tristia* 4.1.61-64, trad. J. Avellar, 2019, p. 480).

*Viuat, ametque uirum, quoniam sic cogitur, absens,
consumatque annos, sed diuturna, suos.*
(Ovídio, *Tristia* 5.5.13-16; 19-24)

Caro Aniversário! Embora eu esteja distante, desejo
que venhas para cá radiante e diverso do meu;
se alguma deplorável chaga afligia minha senhora, 15
para sempre seja quitada por meus males; [...]
Que ela possa fruir da casa, da filha e de sua pátria –
já basta tudo isso me ter sido arrancado – 20
e como não é afortunada também no caro esposo,
que o restante de sua vida se isente de nuvem sombria.
Que ela viva e, ausente, ame o marido, pois assim é obrigada,
e complete, mas longe, os seus anos.
(trad. J. Avellar, 2019, p. 544-546)

Assim como a descrição inicial do rito e das oferendas, também as preces dirigidas ao *Genius* se fundam na oposição entre a situação de Nasão e a de sua esposa. O eu poético deseja que o aniversário dela, radiante (*candidus*, v. 14), seja distinto do seu; que a esposa possa fruir de tudo aquilo que foi privado ao exilado (v. 19); que a vida dela, diferentemente da sua, não seja coberta por males, metaforicamente representados como uma nuvem sombria (v. 22). Em suma, o pedido do eu poético é que tudo aquilo que se faz privação e ausência em sua vida seja, opostamente, abundância e bem-aventurança na vida da esposa. Como usual na dicção religiosa romana para conferir solenidade às preces, o trecho é rico em aliterações.

A execução da celebração de aniversário, tipicamente romana, no espaço do exílio carrega, além disso, significações suplementares. Após narrar e descrever a realização do rito, o eu poético reserva parte da elegia para comentar sobre ele, numa espécie de reflexão meta-ritualística. A reflexão é motivada por uma máxima lançada no poema, sobre a incerteza da vida:

*Nil homini certum est. Fieri quis posse putaret,
ut facerem in mediis haec ego sacra Getis?
Aspice ut aura tamen fumos e ture coortos
in partes Italas et loca dextra ferat. 30
Sensus inest igitur nebulis, quas exigit ignis.
Consilio fugiunt aethera, Ponte, tuum.*
(Ovídio, *Tristia* 5.5.27-32)

Nada é certo para o homem. Quem julgaria me ser possível
fazer esses cultos em meio aos getas?
Vê, porém, como a brisa carrega a fumaça saída do incenso
rumo às regiões da Itália e a locais propícios. 30
Há sentimento, então, nas nuvens que o fogo expele.
De propósito, fogem dos teus ares, ó Ponto.
(trad. J. Avellar, 2019, p. 546)

Os comentários do eu poético são introduzidos por uma pergunta retórica, que ressalta seu estranhamento com relação ao fato de estar efetuando cultos romanos no local de exílio, em meio aos bárbaros getas. Sabe-se, de acordo com Edwards (1996, p. 44), que os locais físicos tinham papel vital na articulação da religião romana, em razão dos vínculos estabelecidos entre deuses e locais, fato que conferiu grande significância religiosa a Roma: sem a cidade, a religião do Estado era incapaz de funcionar. Não por acaso, o eu poético diz observar que a fumaça liberada pelo incenso, durante a realização do rito, dirige-se à Itália. Isso se justifica tanto pela noção religiosa de vínculo entre deuses e locais, quanto pelo horror que o lugar de exílio, marcado, segundo Nasão, pela barbárie e aspecto hostil, é capaz de gerar até mesmo na fumaça do ritual. A região é descrita pelo eu poético como inóspita, e os povos que habitam as proximidades, como cruéis e sanguinários.²³ Assim, a oposição instaurada no poema entre Roma e o local de exílio manifesta-se não só no âmbito físico do eu poético ausente e separado da Urbe, mas também no âmbito cultural.

Mas se, a princípio, há um contraste entre culto romano e universo bárbaro, por outro lado, o próprio estatuto do eu poético se transforma devido à sua inserção no novo ambiente e ao contato com os ditos povos bárbaros. Com efeito, Nasão descreve e discute a celebração de aniversário não a partir do centro do Império, Roma, mas deslocado em seus confins. Disso resulta uma dissonância entre a voz do eu poético e o ideário acerca das práticas religiosas tal como propagado em Roma. Ou seja, Nasão exilado oferece em seus versos novos pontos de vista a respeito do conhecimento religioso romano, alguns deles contrastantes com as posições geralmente difundidas.

23 Ovídio, *Tristia* 4.4.59; 61-62: “Há ao redor povos que buscam presas derramando sangue, [...] Aqueles que, como ouves, comprazem-se com sangue humano/ situam-se quase sob a órbita do mesmo astro” – *Sunt circa gentes, quae praedam sanguine quaerunt; [...] Illi, quos audis hominum gaudere cruore,/ paene sub eiusdem sideris axe iacent.* (trad. J. Avellar, 2019, p. 504-506)

Feeney (1998, p. 122), ao analisar a elegia 2.1 de Tibulo, sobre um festival de purificação, afirma que o poema se propõe como *mimesis* do ritual, mas não oculta sua natureza literária: por um lado, o texto evoca a realidade ausente, por outro, faz lembrar que a experiência de lê-lo não é a mesma de participar do ritual. O estudioso complementa a distinção entre texto e ritual assinalando a distância entre a própria performance do rito e a realidade. Para ele (1998, p. 122), o poema é autoconsciente não só de sua natureza fictícia, mas também da natureza fictícia do ritual que evoca.

Interpretação semelhante poderia ser atribuída à elegia ovidiana. O ritual executado pelo eu poético em honra do aniversário de sua esposa seria um modo de evocar a celebração ocorrida em Roma, da qual, estando ausente, ele não pudera participar. Ao mesmo tempo, porém, o poema, enquanto texto, distingue-se do rito executado e tem autoconsciência do caráter fictício de ambos. Esse tipo de reflexão, voltada para a autoconsciência literária e para os limites entre realidade e ficção, é uma abordagem bem ao gosto ovidiano, especialmente nos versos de exílio.²⁴ Exatamente por isso, o eu poético se mostra à vontade para brincar com as fronteiras entre vida e poesia, problematizar as noções de crença e descrença e jogar com a extensão da ficcionalidade:

*Hoc, memini, quondam fieri non posse loquebar,
et me Battiades iudice falsus erat.
Omnia nunc credo, cum tu consultus ab Arcto
terga, uapor, dederis Ausoniamque petas.*
(Ovídio, *Tristia* 5.5.37-40)

Isso, lembro-me, outrora eu dizia ser impossível,
e o Batiáde, a meu ver, era um mentiroso.
Agora acredito em tudo, já que tu, fumo, de propósito,
deste as costas para a Ursa e buscas a Ausônia.
(trad. J. Avellar, 2019, p. 546)

Antes do exílio, Nasão considerava um dos mitos narrados por Calímaco (poeta originário de Cirene, cidade fundada por Bato; daí o epíteto Batiáde) como pura mentira. A seu ver, era falsa a história narrada pelo poeta

24 Para mais detalhes sobre o jogo ficcional nos *Tristia*, veja-se Avellar (2015).

de que o fumo proveniente das piras de Etéocles e Polinices, irmãos inimigos, tivesse se separado propositalmente em duas partes. Ou seja, ele atribuía à poesia um caráter ficcional (*falsum*, v. 38), distinto da verdade. Entretanto, após o ritual efetuado no exílio, em que descreve o fumo dirigindo-se propositalmente à Itália, ele reavalia sua posição e passa a atribuir crédito à matéria poética (*omnia nunc credo*, v. 39). A questão principal aqui não é simplesmente o estatuto do texto poético (se ficcional ou verídico), mas sim a discussão suscitada por Nasão ao variar seu posicionamento e, com isso, colocar em xeque qualquer ponto de vista pré-definido.

Esse deslocamento das concepções usuais de crença/descrença, verdadeiro/fictício é acompanhado, na poesia de exílio, por um segundo deslocamento, resultante da posição oblíqua e periférica que Nasão exilado ocupa em relação a Roma. Isso fica mais evidente em *Tristia* 3.13, a outra elegia da coletânea sobre o ritual de aniversário:

*Ecce superuacuu – quid enim fuit utile gigni? –
ad sua Natalis tempora noster adest.
Dure, quid ad miseros ueniebas exulis annos?
Debueras illis inposuisse modum.
(Ovídio, Tristia 3.13.1-4)*

Eis que meu inútil aniversário – de que me serviu
ter nascido? – conserva-se em sua data.
Ó cruel, por que vieste aos infelizes anos do exilado?
Deverias ter-lhes posto um fim.
(trad. J. Avellar, 2019, p. 480)

O dístico inicial já insinua a quebra de expectativas: ao contrário da alegria usual da celebração, que festeja mais um ano de vida e faz votos para o ano seguinte, o eu poético, por estar exilado, julga a comemoração de seu aniversário inteiramente inútil (*superuacuu*, v. 1) e questiona até mesmo o proveito de ter nascido. Interpelando o aniversário, também aqui personificado na figura de *Genius*, Nasão o chama de cruel e lhe pergunta por que está presente, se não há razão alguma para comemoração. Pelo contrário, seria melhor ter consumado o exílio com a morte. Não obstante, dada a presença de *Genius*, o esperado seria cumprir os rituais característicos da situação – uso de vestimenta branca, ornamentação do altar com coroas de flores, oferta de incenso e bolos, pronunciamento de bons votos e palavras favoráveis:

*Scilicet expectas solitum tibi moris honorem,
pendeat ex umeris uestis ut alba meis,
fumida cingatur florentibus ara coronis,
micaque solemn timeris in igne sonet,
libaque dem proprie genitale notantia tempus,
concupiamque bonas ore fauente preces.*
(Ovídio, *Tristia* 3.13.13-18) 15

Decerto esperas teus costumeiros cultos,
que penda de meus ombros uma veste branca,
flóreas coroas cinjam a ara fumegante,
o incenso ressoe no fogo sagrado,
eu ofereça os bolos que assinalam o dia natal
e pronuncie boas preces com boca propícia.
(trad. J. Avellar, 2019, p. 480) 15

O poema prossegue, no entanto, com a coloração negativa e pessimista já anunciada no princípio. A expectativa de *Genius* em relação à celebração não se conforma à situação de exílio e, portanto, não se concretiza. Em lugar da comemoração do aniversário, Nasão sugere que sejam executados ritos tipicamente fúnebres: o altar verdejante é substituído por uma ara fúnebre; as coroas de flores pelo cipreste, que representa o luto e a morte; os incensos que crepitam no fogo, pelas chamas que consomem a pira do morto:

*Non ita sum positus, nec sunt ea tempora nobis,
aduentu possim laetus ut esse tuo.
Funeris ara mihi, ferali cincta cupressu,
conuenit et structis flamma parata rogis.
Nec dare tura libet nihil exorantia diuos,
in tantis subeunt nec bona uerba malis.*
(Ovídio, *Tristia* 3.13.19-24) 20

Não é tal a situação, nem estes os meus tempos,
que eu possa me alegrar com tua chegada.
Convém-me uma ara fúnebre, cingida por funéreo
cipreste, e a chama preparada para a pira erguida.
Nem aprez oferecer incensos que rogam em vão aos deuses,
nem palavras boas vêm em tamanhos males.
(trad. J. Avellar, 2019, p. 480) 20

Desse modo, o ritual descrito na elegia sobre o aniversário da esposa não foi realizado por Nasão no dia de seu próprio aniversário, sendo preterido pela execução de ritos fúnebres. Esse novo valor atribuído à celebração molda-se na perspectiva do eu poético exilado e está em plena consonância com a principal metáfora usada nos *Tristia* para qualificar o exílio: a morte. Não obstante, seguindo a estrutura característica do ritual de aniversário, também essa elegia contém *uota*, conforme expresso nas preces que Nasão dirige a seu *Genius*:

Si tamen est aliquid nobis hac luce petendum, 25
in loca ne redeas amplius ista, precor,
dum me terrarum pars paene nouissima, Pontus,
Euxinus falso nomine dictus, habet.
 (Ovídio, *Tristia* 3.13.25-28)

Se, porém, há algo a ser pedido neste dia, 25
 imploro que não tornes mais a estes locais
 enquanto me detém a derradeira parte das terras,
 o Ponto, por falso nome chamado Euxino.
 (trad. J. Avellar, 2019, p. 480)

A elegia finaliza com nova quebra de expectativa: os esperados votos de bem-aventurança e longa vida geralmente proferidos no culto cedem lugar ao desejo de morte. O único pedido do eu poético é que seu *Genius natalis* não retorne, nunca mais, ao local do exílio; colocando, assim, um fim em sua miserável existência de exilado. O distico final reforça essa ideia, já que a inadequação da celebração do aniversário na situação de exílio é exposta como correspondente à inadequação do nome “Euxino” para designar a região do exílio. Cercado por guerras e povos bárbaros, o local é antes *Axenus* (“inospitaleiro”), e não *Euxinus* (“hospitaleiro”).

3. As Quinquátrias e a prece a Minerva no dia de aniversário

Em outra elegia dos *Tristia*, usualmente denominada “autobiográfica”, o eu poético indica o dia de seu nascimento, data em que oferece bolos consagrados ao *Genius*:

*Nec stirps prima fui; genito sum fratre creatus,
qui tribus ante quater mensibus ortus erat.* 10
*Lucifer amborum natalibus affuit idem:
una celebrata est per duo liba dies;
haec est armiferae festis de quinque Mineruae,
quae fieri pugna prima cruenta solet.*
(Ovídio, *Tristia* 4.10.9-14)

Primogênito não fui; nasci depois de um irmão,
que veio ao mundo doze meses antes. 10
A mesma estrela presenciou o nascer de ambos:
festejou-se um só dia com dois bolos;
dos cinco dias festivos de Minerva guerreira,
é o primeiro a se tornar sangrento pela luta.
(trad. J. Avellar, 2019, p. 520)

Embora o aniversário individual seja um culto de natureza privada, Nasão identifica seu dia natal a partir da festividade pública comemorada na data: a festa das Quinquátrias, em honra de Minerva. Na versão ovidiana, a celebração contaria com cinco dias (19 a 23 de março), mas apenas no segundo começavam as lutas de sangue. Daí se conclui que o nascimento de Nasão corresponderia ao dia 20 de março (segundo dia da festa, mas primeiro de combates). Os detalhes dessa celebração pública são expostos pelo poeta nos *Fastos*,²⁵ poema composto à maneira de um calendário, que discorre sobre as festas religiosas romanas, as lendas nacionais e suas etiologias:

25 A datação da obra não é unânime entre os estudiosos. Miller (2006, p. 172), seguindo Degraffi (1963, p. 141-142), situa a escrita do poema entre 6 e 9 d.C. Newlands (2006, p. 200), por sua vez, considera que a composição teria ocorrido entre 2-8 d.C. De qualquer modo, parece mais ou menos concorde o fato de a obra preceder a produção ovidiana de exílio; sendo, portanto, anterior às elegias dos *Tristia* aqui analisadas.

*Una dies media est, et fiunt sacra Mineruae,
nomina quae iunctis quinque diebus habent. 810
Sanguine prima uacat, nec fas concurrere ferro:
causa, quod est illa nata Minerua die.
Altera tresque super strata celebrantur harena:
ensibus exsertis bellica laeta dea est.
(Ovídio, *Fasti* 3.809-814)*

Passa um dia, e fazem-se os cultos a Minerva,
que têm seu nome devido aos cinco dias reunidos. 810
No primeiro não há sangue nem é lícito lutar com espada:
o motivo é que Minerva nasceu nesse dia.
O seguinte e os outros três se celebram na plana areia:
a belicosa deusa se alegra com as espadas desembainhadas.

O trecho sobre as Quinquátrias principia com a explicitação de que os cultos (*sacra*, v. 809, mesmo termo usado nos *Tristia*) são em honra de Minerva, ao que se segue a explicação do nome da celebração, numa estrutura organizacional que une rito, etimologia e etiologia. A versão de Ovídio aponta como causa do nome *Quinquatrus* o fato de a festa ter uma duração de cinco dias; fazendo o termo derivar, portanto, de *quinque*. Os dois dísticos seguintes contêm breves descrições das atividades realizadas na ocasião, acompanhadas da devida explicação etiológica, exposta nos pentâmetros. A causa de o primeiro dia da festa não envolver combates nem derramamento de sangue é ser essa a data do nascimento de Minerva; a causa de os quatro outros dias serem celebrados com lutas na areia é que Minerva é deusa guerreira, à qual agradam as batalhas.

A versão ovidiana, entretanto, contrasta com a explicação etimológica do nome *Quinquatrus* exposta em outros autores romanos antigos, especialmente aqueles vinculados à tradição antiquária. Varrão justifica o nome da festa por ela acontecer no quinto dia após os Idos, isto é, no quinto dia após 15 de março (a contagem entre os romanos era inclusiva). Varrão ainda assinala que, devido à difusão de uma interpretação errônea do nome, a festa passou a ser celebrada durante cinco dias:

*Quinquatrus: hic dies unus ab nominis errore observatur proinde
ut sint quinque; dictus, ut ab Tusculanis post diem sextum Idus*

similiter uocatur Sexatrus et post diem septimum Septimatrus, sic hic, quod erat post diem quintum Idus, Quinquatrus. (Varrão, *De lingua Latina* 6.3.14)

Quinquatro: este dia único, por uma confusão do nome, é celebrado como se fossem cinco; do mesmo modo que o sexto dia após os idos é chamado “sexatro” pelos tusculanos, e o sétimo dia “septimatro”, também este era denominado “quinquatro”, pois era o quinto dia após os idos.

Vérrio Flaco, que compôs uma espécie de glosa do calendário romano nos *Fasti Praenestini*, também vincula o nome da festa ao fato de ela ocorrer no quinto dia após os Idos:

Quinq(uatrus) N(efas) P(iaculum) rectius tamen alii putarunt dictum ab eo quod hic dies est post diem V Idus quod in Latio post Idus dies simili fere. (Vérrio Flaco, *Fastos prenestinos*, Quinquatrus)

Quinquatro. Sacrifício Público de Expição. Ainda, mais certamente, pensam que é chamado desse modo porque este é o 5º dia após os Idos, pois, no Lácio, os dias após os Idos são geralmente contados de modo semelhante. (trad. M. Gouvêa, 2015, p. 343).

A esses dois registros, Porte (1985, p. 123) acrescenta a hipótese do gramático Charisius, que considera o nome da celebração como proveniente de um verbo *quinquare*, sinônimo de *lustrare* (*lustrum* era a purificação solene que ocorria a cada cinco anos), significando “purificar”. Diferentemente dessas alternativas, Ovídio preferiu incorporar em sua obra a versão mais corrente e difundida da explicação, provavelmente uma etimologia popular.

Essa não consonância com outras fontes antigas, na verdade, expressa a flexibilidade ovidiana na composição de sua obra e suscita uma importante discussão sobre o estatuto poético e religioso dos *Fastos*. Ovídio não se limita a reproduzir narrativas ou tradições; ele combina diferentes versões mitológicas ou etiológicas, cria novas tradições ou opta por aquelas que atendam melhor seus interesses poéticos. Segundo Miller

(2002), a obra dialoga com pelo menos três tradições distintas: a tradição antiquária, composta por comentários sobre o calendário, com descrições detalhadas e exegeses (por exemplo, Varrão e Vérrio Flaco); a tradição da poesia helenística, com obras que exploram a mitologia e a etiologia;²⁶ e a própria tradição da poesia latina anterior a Ovídio. Mais que isso, os *Fastos* incluem, para a estudiosa, visões romanas divergentes (e até contraditórias) acerca da religião. Sob uma perspectiva similar, para Newlands (2006, p. 201), os *Fastos* envolvem um importante trabalho de pesquisa antiquária, e sua forma flexível possibilita a exploração de diferentes construções da identidade romana.

Como destaca também Scheid (2013, p. 129), os *Fastos* não são um manual religioso, tampouco uma mistura de mitos combinados artificialmente para explicar os festivais romanos. Segundo o estudioso (2013, p. 118), nem o calendário como documento escrito,²⁷ nem as exegeses de Ovídio são objetos religiosos no sentido de documentos rituais ou litúrgicos. Entretanto, ainda assim, eles constituem sistemas importantes para a consolidação do conhecimento religioso romano. A esse respeito, Feeney (1998, p. 118) comenta que a tradição antiquarista acumulou uma série de exegeses de múltiplas minúcias culturais, de modo a conduzir, no mito e na poesia, teorizações sobre ritos. Nesse contexto, o interesse dos poetas não era elucidar o sentido dos cultos, mas sim dar-lhes novas significações, incorporando-os a outro universo, o da poesia.

Além de compor uma vertente alternativa sobre o conhecimento religioso romano, os *Fastos* também exploram questões políticas e problematizam o controle do tempo e do espaço em Roma, colocando-se como discurso paralelo àquele da esfera oficial. Segundo Edwards (1996, p. 57), apesar de a obra ter como esquema organizador o calendário e, portanto, ter como um de seus princípios o tempo, também os locais desempenham um papel importante no poema ovidiano. A estudiosa destaca que a reformulação do calendário feita por Augusto estava estreitamente vinculada à transformação que ele empreendeu na cidade: vários dos templos restaurados pelo imperador receberam novas datas de fundação, geralmente associadas a dias de

26 Para a investigação das etiologias nos *Fastos*, veja-se Porte (1985). Para exemplos de etiologias elegíacas na poesia latina, Edwards (1996, p. 52-63).

27 Scheid (2013, p. 120-121) destaca que os calendários escritos eram memorandos ou memoriais, possuindo um caráter mais simbólico e ornamental do que prescritivo.

importância para os membros da família imperial. O poema de Ovídio, em concorrência com o controle do tempo imposto por Augusto, explora novas possibilidades organizacionais.²⁸ Newlands (2006, p. 215) ainda sublinha que o “poema de Ovídio oferece sua própria versão do tempo e da identidade romana, baseada no pluralismo cultural e no debate aberto”.²⁹ Diante disso, é significativa a associação que o eu poético faz entre a data de seu aniversário e a festividade de Minerva, já que ele vincula seu nascimento a uma das deusas pertencentes à Tríade Capitolina na religião romana.

Na sequência do trecho sobre as Quinquátrias, o eu poético interpela os jovens para que eles cultuem Palas, pois a deusa torna habilidosos nas artes aqueles que a louvam: “Rogai agora a Palas, rapazes e jovens moças:/ quem bem aplacar Palas, será habilidoso.” – *Pallada nunc pueri teneraeque orate puellae:/ qui bene placarit Pallada, doctus erit.* (Ovídio, *Fasti* 3.815-816). O uso do adjetivo *doctus* (“douto”, “habilidoso”, v. 816) traz consigo significações amplas: formado a partir do verbo *doceo* (“ensinar”), o termo assinala que as artes são ensinadas pela deusa. Ademais, ele evoca uma tradição poética de inspiração helenística, caracterizada pela erudição e apreço aos detalhes, tradição em que, inclusive, se insere Ovídio.³⁰

A fim de evidenciar a amplitude da atuação de Palas, o poema apresenta, então, um catálogo de ofícios, assinalando todos os protegidos da deusa: fiandeiras (*lanam mollire*, “fiar a lã”, v. 817); tecelãs (*radio percurrere telas*, “percorrer os teares com a lançadeira”, v. 819); tintureiros (*qui maculas laesis de uestibus aufers*, “quem tira as manchas das vestes danificadas”, v. 821); sapateiros (*quisquam faciet bene uincola plantae*, “quem quer que faça bons calçados”, v. 822); construtores (*antiquo conlatus Epeo*, “quem se compara ao antigo Epeu”, v. 825); médicos (*Phoebea morbos qui pellitis arte*, “vós que com a arte de Febo afastais as doenças”, v. 827); professores (*magistri*, v. 829); gravadores, pintores, escultores (“tu que moves o cinzel, pintas quadros coloridos e modelas rochas com a mão”, *quique moues caelum, tabulamque coloribus uris*,

28 Para detalhes sobre o poder envolvido nas formulações do calendário romano e dos *Fastos*, ver Barchiesi (1997).

29 *Ovid's poem offers its own version of Roman identity and time based on cultural pluralism and open debate.*

30 Entre os principais poetas helenísticos retomados pelos poetas romanos do período augustano estão Calímaco, Teócrito e Apolônio de Rodas. Conforme destaca Giangrande (1991, p. 61), o emprego de *tópoi* característicos da poesia helenística era procedimento comum entre os poetas augustanos, que construíam seus poemas segundo um procedimento de mosaico, combinando os mais variados *tópoi* numa construção poética de estrutura harmônica.

quique facis docta mollia saxa manu, v. 831-832).

O mais notável, porém, é o dístico de fechamento dessa lista de ofícios, que se refere precisamente aos poetas: “Ela é deusa de mil ofícios: decerto é deusa da poesia;/ se mereço, que seja favorável às minhas obras.” – *Mille dea est operum: certe dea carminis illa est;/ si mereor, studiis adsit amica meis*. (Ovídio, *Fasti* 3.833-834). A menção exatamente do ofício de Nasão já vem acompanhada de uma prece pela proteção da deusa, num cumprimento imediato da recomendação antes apresentada. Todavia, o mais importante no trecho é a ressignificação da própria festividade em honra de Minerva. Ao vincular a deusa à poesia e situar a data de seu aniversário no dia das Quinquátrias, Nasão estabelece um fluxo mútuo de influências entre as duas celebrações, responsável por modificar seus sentidos. O caráter público da festa se particulariza na experiência individual de Nasão como poeta (e, portanto, protegido da deusa); mais que isso, particulariza-se na sua situação de aniversariante. Ao mesmo tempo, o fato de ter nascido no dia de Minerva faz da deusa sua patrona e justifica, ao modo das explicações etiológicas tão frequentes nos *Fastos*, o motivo de Nasão ser poeta. Com isso, o eu poético desvia o foco das etiologias das festividades públicas romanas para a construção da etiologia de sua própria poesia.

4. Considerações finais

Ao abordar a temática religiosa, Ovídio coloca suas obras em diálogo e promove reflexões sobre o estatuto da poesia, subvertendo os ritos nas celebrações e explorando a potencialidade poética dos rituais religiosos, a ponto de confundir as fronteiras entre culto público e privado. Nos *Tristia*, a comemoração do aniversário no contexto de exílio perde seu caráter alegre e festivo e aproxima-se de um lúgubre ritual fúnebre. Ao evocar as celebrações a partir de uma posição limítrofe, o eu poético fornece uma visão distinta daquela proveniente do centro representado por Roma. Ao mesmo tempo, porém, ele contrasta os cultos romanos com os povos da região, descritos como bárbaros.

Por sua vez, ao abordar as Quinquátrias, Nasão as associa ao seu dia de aniversário, apropriando-se do culto de Minerva para sua proteção

própria e individual. Efetua-se, assim, um processo de particularização de um culto de natureza pública, que é reinterpretado segundo os parâmetros poéticos ovidianos. Nesse contexto, os *Fastos* oferecem uma nova versão do calendário, que coloca em destaque os elementos poéticos e sugere outras perspectivas organizacionais do tempo, de modo a problematizar o controle imperial e o poder organizacional de Augusto. Assim, diante do conhecimento religioso construído no discurso alternativo representado pela poesia, são ressignificadas as relações de poder, e Nasão, ainda que exilado, faz sua voz, por meio dos versos, ser ouvida em Roma.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ARGETSINGER, Kathryn. Birthday rituals: friends and patrons in Roman poetry and cult. *Classical Antiquity*, Berkeley, v. 11, n. 2, p. 175-193, 1992.
- AVELLAR, Júlia Batista Castilho de. *As Metamorfoses do Eu e do Texto: o jogo ficcional nos Tristia de Ovídio*. 2015. 320 f. Dissertação (Mestrado em Letras: Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/ECAP-A59FDP>. Acesso em: 25 mar. 2016.
- AVELLAR, Júlia Batista Castilho de. *Uma teoria ovidiana da literatura: os Tristia como epitáfio de um poeta-leitor*. 2019. 611 f. Tese (Doutorado em Letras: Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/30644>. Acesso em: 23 out. 2019.
- BARCHIESI, Alessandro. *The poet and the prince: Ovid and Augustan discourse*. Trans. Regents of the University of California. Berkeley: University of California Press, 1997.
- BONVICINI, Mariella. Note e commentarii ai Tristia. In: OVIDIO. *Tristia*. Trad. Renato Mazzanti. Milano: Garzanti, 1999, p. 211-457.

CABALLERO, Marta Elena. Notas. In: OVIDIO. *Tristia–Tristes*: Libros III-V. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de Marta E. Caballero. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2009, v. 2, p. 183-204.

CENSORINUS. *De die natali*. Edition of Ivan Chododniak. St. Petersburg: Russian Imperial Academy of Sciences, 1889. Disponível em: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Censorinus/text*.html. Acesso em: 15 abr. 2020.

CLAASSEN, Jo-Marie. *Ovid Revisited: The Poet in Exile*. London: Duckworth, 2008.

DEGRASSI, Attilio. *Inscriptiones Italiae 13.2: Fasti anni numani et iuliani*. Roma: Istituto poligrafico dello Stato, 1963.

EDWARDS, Catharine. The city of gods. In: _____. *Writing Rome: Textual approaches to the city*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 44-68.

FEENEY, Denis. *Literature and religion at Rome: Cultures, contexts, and beliefs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

FITTON BROWN, A. D. The unreality of Ovid's Tomitan exile. *Liverpool Classical Monthly*, Liverpool, v. 10, n. 2, p. 18-22, 1985.

GIANGRANDE, Giuseppe. Topoi ellenistici nell'Ars Amatoria. In: GALLO, I.; NICASTRI, L. (orgs.). *Cultura poesia ideologia nell'opera di Ovidio*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1991, p. 61-98.

MARTINDALE, Charles. *Redeeming the text: Latin poetry and the hermeneutics of reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MILLER, John. The *Fasti*: style, structure, and time. In: BOYD, Barbara (ed.). *Brill's Companion to Ovid*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002, p. 167-196.

NEWLANDS, Carole. *Mandati memores: Political and Poetic Authority in the Fasti*. In: HARDIE, Philip (ed.). *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 200-216.

OVIDIO. *Arte de amar*. Edición bilingüe. Traducción, notas e introducción de A. Schniebs y G. Daujotas. Buenos Aires: Colihue, 2009.

OVID. *Fasti*. Ed. T. E. Page, E. Capps, W. H. D. Rouse, L. A. Post, E. H. Warmington. Transl. J. G. Frazer. London: Loeb Classical Library 253. Cambridge: Harvard University Press, 1959.

OVÍDIO. *Fastos*. Trad. Márcio M. Gouvêa Júnior. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

OVIDE. *Les Amours*. Texte établi et traduit par H. Bornecque. Introduction et notes de J.-P. Néraudau. Paris: Les Belles Lettres, 2009.

OVIDIO. *Tristia*. Trad. Renato Mazzanti. Milano: Garzanti, 1999.

OVID. *Tristia*. [online] Ed. T. E. Page; E. Capps; W. H. D. Rouse. With an English translation by A. L. Wheeler. Cambridge: Harvard University Press, 1939. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0492>. Acesso em: 12 fev. 2017.

PLUTARCH. *Moralia, Volume IV: Roman Questions. Greek Questions. Greek and Roman Parallel Stories. On the Fortune of the Romans. On the Fortune or the Virtue of Alexander. Were the Athenians More Famous in War or in Wisdom?*. Transl. Frank Cole Babbitt. Loeb Classical Library 305. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

PORTE, Danielle. *L'étiologie religieuse dans les 'Fastes' d'Ovide*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

SCHEID, John. Myth, cult and reality in Ovid's *Fasti*. *The Cambridge Classical Journal*, Cambridge, v. 38, p. 118-131, 2013.

VARRÃO. *Das coisas do campo*. Edição bilingüe. Tradução, introdução e notas de Matheus Trevizam. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

VARRÓN. *De lingua Latina*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de Manuel-Antonio Marcos Casquero. Barcelona: Anthropos; Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1990.

VÉRRIO FLACO, Marco. *Fastos Prenestinos*. In: OVÍDIO. *Fastos*. Trad. Márcio M. Gouvêa Júnior. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 333-351.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Trad. Horácio González e Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1984.

VIDEAU-DELIBES, Anne. *Les Tristes d'Ovide et l'élégie romaine: une poétique de la rupture*. Paris: Klincksieck, 1991.

WILLIAMS, Gareth. *Banished voices: readings in Ovid's exile poetry*. Cambridge: University Press, 1994.

WILLIAMS, Gareth. Ovid's exilic poetry: worlds apart. In: BOYD, Barbara Weiden (ed.). *Brill's Companion to Ovid*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002, p. 337-381.

RECEBIDO EM: 15/06/2020
APROVADO EM: 25/08/2020

ARCHILOQUE ET DIONYSOS AUTOUR DE L'ÉGÉE: LE DITHYRAMBE ARCHAÏQUE, LE FESTIVAL ET LE KOMOS

Arquíloco e Dioniso em torno do Egeu: o ditirambo arcaico, o festival e o komos

Rafael Guimarães Tavares da Silva¹
Teodoro Rennó Assunção²

RÉSUMÉ

À partir d'un célèbre fragment dithyrambique attribué à Archiloque (fr. 120 W, fr. 96 Lasserre), nous développons une série de considérations sur les rapports entre le culte de Dionysos et la dissémination du dithyrambe par les voies du commerce maritime – liées aussi à l'exportation de vin et de céramique – autour de l'Égée. Sans mépriser les témoignages épigraphiques et pictographiques, la lecture proposée ici s'efforce d'esquisser les réseaux culturels créés à cette époque afin de les comprendre comme des moyens incontournables pour le développement de la culture hellénique postérieure. Archiloque devient le centre d'une interprétation ample de quelques aspects de l'Antiquité archaïque à la lumière de ses rapports avec Dionysos, ce dieu venu toujours d'ailleurs.

Mots-clé : Archiloque ; Dionysos ; Dithyrambe.

ABSTRACT

Departing from a famous dithyrambic fragment attributed to Archilochus (fr. 120 W, fr. 96 Lasserre), we develop a series of considerations about the relationship between the cult of Dionysus and the dissemination of the dithyramb by means of the maritime trade – also linked to the export of wine and ceramics – around the Aegean. Without despising the epigraphic and pictographic testimonies, the reading proposed here endeavors to sketch the cultural networks created at this time in order to understand them as essential means for the development of later Hellenic culture. Archilochus becomes the center of a broad interpretation of some aspects of archaic Antiquity in the light of his relationships with Dionysus, the god who always comes from elsewhere.

Keywords: Archilochus; Dionysus; Dithyramb.

1 PHD researcher at Federal University of Minas Gerais. E-mail: gtsilva.rafa@gmail.com

2 Professor of Ancient Greek Literature at Federal University of Minas Gerais. E-mail: teoreno@gmail.com

Des représentations pictographiques de choréographies circulaires existent depuis les périodes les plus reculées de l'histoire hellénique. Une fois qu'il est difficile à les identifier assurément afin de les mettre en rapport avec des possibles performances archaïques des chœurs dithyrambiques en cercles, on doit se garder de dépasser certaines limites herméneutiques dans nos interprétations.³ Pourtant, on trouve l'un des plus importants témoignages sur la performance d'un dithyrambe archaïque dans la vaste oeuvre d'Athénée de Naucratis (14.24 Kaibel ; 628a-b Gulick), avec le célèbre fr. 120 W (fr. 96 Lasserre) d'Archiloque :

ὥς Διωνύσοι' ἄνακτος καλὸν ἐξάρξει μέλος
οἶδα διθύραμβον, οἶνῳ συγκεραυνωθείς φρένας.

Car je sais entonner le beau chant du seigneur Dionysos, le dithyrambe, quand le vin a frappé mon esprit de sa foudre. (Traduction par André Bonnard).⁴

Composés en tétramètres trochaïques, les deux vers d'Archiloque constituent la plus ancienne mention au nom du genre poétique dithyrambe – absent comme il est des grandes « encyclopédies » qui sont les poèmes homériques et hésiodiques⁵ – et sont un témoignage de valeur inestimable

3 Pour en savoir plus: HEDREEN, 2013; SMITH, 2014; SMITH, 2016.

4 Le contexte de ce fragment est d'un certain intérêt pour notre argument et il convient de le citer ici : Φιλόχορος δὲ φησὶν ὡς οἱ παλαιοὶ σπένδοντες οὐκ αἰεὶ διθύραμβοισιν, ἀλλ' ὅταν σπένδωσι, τὸν μὲν Διόνυσον ἐν οἶνῳ καὶ μέθῃ, τὸν δ' Ἀπόλλωνα μεθ' ἡσυχίας καὶ τάξεως μέλποντες. Ἀρχίλοχος γοῦν φησιν· ὡς Διωνύσοι' ἄνακτος καλὸν ἐξάρξει μέλος / οἶδα διθύραμβον, οἶνῳ συγκεραυνωθείς φρένας. / καὶ Ἐπίχαρμος δ' ἐν Φιλοκτήτῃ ἐφη· οὐκ ἔστι διθύραμβος ὅκχ' ὕδωρ πίης. Dans notre traduction : « Philochore dit que les anciens faisant des libations ne chantent pas toujours le dithyrambe, mais que quand ils font des libations à Dionysos c'est avec du vin et de l'ivresse qu'ils chantent, tandis qu'à Apollon c'est avec du calme et de l'ordre. Au moins, Archiloque dit : 'Car je sais conduire le beau chant du seigneur Dionysos, le dithyrambe, quand le vin a foudroyé mes viscères'. Et Épicharme dit dans son *Philoctète* : 'Il n'y a pas de dithyrambe où l'on ne boit que de l'eau'. »

5 Selon la formulation d'un helléniste français: « Outre l'hymne, le péan et le thrène, l'épos connaît en effet un genre lyrique essentiel, l'hyménée. En revanche, on n'y trouve aucune mention du dithyrambe dont l'absence est peut-être due aux hasards de la tradition. Sa dénomination apparaît cependant chez Archiloque, par conséquent dans les années qui suivent immédiatement la fixation par écrit des poèmes homériques. » (CALAME, 1974, p. 117). Quand on prend en compte l'effacement presque total de Dionysos des poèmes homériques, il faut peut-être supposer quelque chose de plus que les « hasards de la tradition » comme cause de l'absence des mentions du dithyrambe chez Homère. Pour en savoir plus : DABDAB TRABULSI, 1990, p. 41-47; SEAFORD, 2006, p. 27.

pour la compréhension du genre. Bien que le fragment soit court, quelques informations de base peuvent être découvertes à partir de lui et de son contexte de performance : d'abord il faut souligner la relation entre le dithyrambe et la consommation exagérée du vin, en quantité suffisante pour mener à l'ivresse – à la « fulmination des viscères » – afin d'ouvrir les portes de la conscience pour la manifestation de Dionysos, divinité habituellement honorée par le dithyrambe. Le renforcement obtenu par la citation d'un vers du *Philoctète* d'Epicharme à la suite de celle d'Archiloque, extrait d'une pièce écrite au moins un siècle et demi après Archiloque, intensifie l'association, puisqu'il suggère sa permanence au long d'un considérable laps de temps.

Ensuite, on doit considérer les termes « comment conduire... je sais » [ὥς ... ἐξάρα... οἶδα], puisqu'ils offrent une compréhension de base de la performance elle-même à partir de ce qui est appelé « chanson » [μέλος]. On y suggère qu'un meneur – un ἐξάρχων, comme ceux que mentionne Aristote (*Poet.* 4.1448b15) – sait comment conduire un chant choral dans une occasion de culte ou même à la suite d'un *symposion* (probablement pendant un vagabondage nocturne). Pickard-Cambridge (1962 [1927], p. 9) croit que la matière du chant pourrait même être improvisée par l'ἐξάρχων, pendant qu'un refrain traditionnel serait chanté par le groupe de fêtards. Par contre, Zimmermann (1999, p. 487), bien qu'en comprenant ce distique comme un témoignage pré-littéraire, suggère un possible degré de complexité dans l'exécution de cette modalité traditionnelle de chant, une fois que le poète y affirme fièrement savoir exécuter le rôle d'un ἐξάρχων, c'est-à-dire, d'un maître de chœur.⁶

Sur le mot ἐξάρχων, si important pour les interprétations du susdit fragment, il convient de rappeler qu'il apparaît littéralement dans un autre fragment du poète de Paros. Il s'agit du fr. 121 W (fr. 88 Lasserre), où Archiloque affirme que : αὐτὸς ἐξάρχων πρὸς αὐλὸν Λέσβιον παίηονα. Dans la traduction d'André Bonnard : « ... entonnant moi-même le péan, au son de la flûte de Lesbos... » Bien qu'il s'agisse ici d'un autre genre mélique choral – c'est-à-dire, le péan, chant en action de grâce ou célébrant le triomphe dû à Apollon et, parfois aussi, à Artémis –, l'imaginaire archaïque autour de lui n'est pas tout à fait étranger à celui du dithyrambe : on pourrait le démontrer à partir d'une lecture comparative des mythes étiologiques de chacun d'eux

6 Calame (1997 [1977], p. 79, n. 214) est de ce même avis.

tels qu'ils sont présents, respectivement, dans les *Hymnes homériques à Apollon* et à *Dionysos* (*H. hom.* 3 et 7).⁷ De plus, il est bien possible que ce péan ait été exécuté dans une occasion de performance comparable à celle du dithyrambe, lors d'une festivité publique en honneur d'une divinité spécifique par des chants et des musiques (comme la mention à l'*aulos* l'indique bien).⁸ Quoique ces genres mélodiques choraux ne se soient pas gardés comme une exclusivité d'Apollon et de Dionysos au long de toute l'Antiquité, il semble qu'ils étaient relativement exclusifs d'eux dans les périodes les plus reculées de l'histoire hellénique. Certainement, le péan a des spécificités qui diffèrent des caractéristiques d'une exécution du dithyrambe, mais il vaut la peine de faire attention aussi aux similitudes entre eux.⁹

Dans les deux fragments, on constate l'existence de la première personne du singulier, c'est-à-dire, de la *persona* poétique qui met en évidence sa propre capacité de mener la performance du poème. Un éminent érudit de la poésie grecque archaïque, John Herington, éclaire l'utilisation de la première personne en plusieurs poèmes de cette époque et – tout en évitant les pièges du subjectivisme caractéristique des approches romantiques de la poésie hellénique, telles que les propositions de Wilamowitz et Snell¹⁰ – ébauche quelques développements fort intéressants. Herington part de la constatation que, malgré leur composition à un moment antérieur à l'ample diffusion de l'écriture en Grèce, plusieurs poèmes archaïques de composition orale auraient survécu dans la mémoire populaire jusqu'à en parvenir à leur forme plus ou moins « définitive » par écrit (dans la période classique ou, plus certainement, dans la période hellénistique sous les efforts des philologues alexandrins). Selon l'auteur, cela n'aurait été possible que par l'exercice de plusieurs performances en répétition (ce qu'on pourrait appeler des « re-performances ») de ces mêmes poèmes au long de ce laps

7 Cet exercice de comparaison a été avancé par Cecilia Nobili (2009, p. 25-26). Hedreen (2013, p. 187) développe l'idée d'une épiphanie divine dans ces *Hymnes homériques* avec celle des performances chorales et chorégraphiques du péan et du dithyrambe. Le caractère religieux de ces performances est trop connu et évident pour qu'on doive s'y arrêter.

8 Pour une suggestion du rôle paradigmatique que les performances du péan auraient pu avoir pour le développement de la tragédie, cf. NAGY, 2013, p. 250-5.

9 Pour en avoir des détails : CALAME, 1997 [1977], p. 77.

10 Pour en avoir des exemples, cf. WILAMOWITZ, 1913; SNELL, 1946. Pour une critique de ce genre d'approche herméneutique d'inspiration intentionaliste (ou subjectiviste), typique de la philologie classique depuis le XIX^{ème} siècle jusqu'à la moitié du XX^{ème}, cf. RÖSLER, 1985; BOWIE, 1986; IRWIN, 2005, p. 161-2; PUCCI, 2006, p. 23-5; BUDELMANN, 2009, p. 16-7; CORRÊA, 2009 [1998], p. 31-71; RAGUSA, 2014, p. 13-7.

de temps : la mémoire orale de cette culture de la chanson aurait donc gardé ces compositions toujours vivantes, quoique perpétuellement en différence.¹¹

L'argument de l'auteur avance d'avantage quand il considère la présence constante de la première personne dans la plupart de ces poèmes repris en « re-performances » – ce qui était déjà le cas pour *Les travaux et les jours* d'Hésiode – et ce fait suggère nécessairement un degré de dramatisation initiale qui, par la suite, dans les « re-performances » consécutives exécutées par une personne autre que le poète « lui-même », devient un degré de personnification. Autrement dit, l'exécution de ces poèmes finit par mener à une certaine identification entre la *persona* poétique et la personne des chanteurs responsables pour leurs « re-performances ». L'appartenance d'Hésiode et d'Archiloque au répertoire traditionnel d'un rhapsode à la fin du V^{ème} siècle av. J.-C. (tel que l'on constate chez l'*Ion* de Platon, 531a1-2 ; 531c2 ; 532a5-6) indique la longue carrière de leurs poèmes : la première personne du singulier y adoptée forcément exigerait un certain degré de dramatisation de la part des rhapsodes au moment de la nouvelle performance (principalement quand il y a de l'autonomination du poète dans le propre poème, comme il arrive au début de la *Théogonie* d'Hésiode et dans d'autres poèmes méliques archaïques).¹² Cela peut être affirmé même si l'on part de la prémisse hypothétique – et hautement questionnable du point de vue des recherches contemporaines sur la composition orale – que des individus appelés Hésiode et Archiloque auraient composé leurs poèmes pour s'exprimer à partir de leurs expériences personnelles. La conséquence inévitable de ces idées c'est que les rhapsodes certainement dramatisaient jusqu'à un certain point la *persona* d'Hésiode et d'Archiloque lors des « re-performances » de leurs poèmes traditionnels et cela pouvait inclure même l'idée commune à eux d'une initiation dans le « don aimable des Muses » [Μουσέων ἐρατὸν δῶρον] (Archiloque, fr. 1 W, fr. 8 Lasserre) ou encore dans le « bon art de chanter » [καλὴν ... ἀοιδίην] (Hésiode, *Théogonie* 22).¹³

Sur la présence de la *persona* poétique d'Archiloque dans sa poésie, on peut offrir ici quelques exemples :

11 Pour en avoir des détails : HERINGTON, 1985, p. 41-50.

12 Pour des considérations sur l'utilisation poétique de l'autonomination, cf. HORNBLOWER, 2009, p. 44-5.

13 Pour en savoir plus : COMPTON, 2006; CORRÊA, 2009 [1998], p. 86-93. Quelque chose d'analogue, quoiqu'en référence à d'autres poètes aussi, tels qu'Anacréon et Théognis, est développée par Hobden (2013, p. 22-65).

ἐν δορὶ μὲν μοι μάζα μεμαγμένη, ἐν δορὶ δ' οἶνος
Ἴσμαρικός, πίνω δ' ἐν δορὶ κεκλιμένος.
(Archil. fr. 2 W, fr. 7 Lasserre).

De ma lance dépend ma ration de pain d'orge, de ma lance mon vin d'Ismaros, et je le bois, appuyé sur ma lance. (Traduction par André Bonnard).

ἀλλ' ἄγε σὺν κόθωνι θοῆς διὰ σέλματα νηός
φοῖτα καὶ κοῦλων πώματ' ἄφελκε κάδων,
ἄγρει δ' οἶνον ἐρυθρόν ἀπὸ τρυγός· οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς
νήφειν ἐν φυλακῇ τῇδε δυνησόμεθα.
(Archil. fr. 4 W, fr. 12 Lasserre, v. 6-9).

... Allons, passe avec la coupe entre les bancs du vaisseau rapide. Des jarres profondes tire-nous de quoi boire. Prends le vin rouge sans remuer la lie. Car rester sobres à ce poste-là, non, nous ne le pourrions pas. (Traduction par André Bonnard).

Dans les deux cas, on trouve la présence d'une première personne – bien qu'au singulier dans le fr. 2 W (fr. 7 Lasserre) et au pluriel dans le fr. 4 W (fr. 12 Lasserre) – qui renforce l'association déjà suggérée entre le vin et la poésie en Grèce archaïque. D'ailleurs, d'après les propositions de Herington, on pourrait défendre que plusieurs rhapsodes certainement s'incorporaient à la *persona* poétique guerrière d'Archiloque – dont le nom, « meneur [*arkhi-*] de compagnie [*-lokhos*] », promeut des associations belliques indéniablement aristocratiques (COMPTON, 2006, §9)¹⁴ –, tout en évoquant la dramatisation d'une situation de guerre au milieu de l'atmosphère plutôt joyeuse et symposiaque de ces chansons.¹⁵ Bien que ces poèmes donnent une

14 Il est possible de prendre en compte aussi le sens de *lokhos* comme « embuscade », notion dont les réverbérations sur un type spécifique de combat restent indéniables dans l'œuvre d'Archiloque. Les valeurs « anti-héroïques » de ce type de combat font l'objet du chapitre 2 (« The Poetics of Ambush ») du livre de Casey Dué et Mary Ebbott (2010, p. 31-87).

15 Selon la proposition de Corrêa (2009 [1998], p. 111), il serait hors de doute que les soldats buvaient des grandes quantités de vin lors des campagnes de guerre, quoique sa consommation pendant les veillées évidemment n'ait pas été bien vue et n'aurait jamais été menée par un héros épique. Dans ce sens, l'exhortation à la boisson (si fréquente dans les banquets) n'aurait pas lieu dans une veillée effective. Par contre, il ne faut jamais oublier les rapports entre consommation alcoolique et militarisme : MURRAY, 1991; IRWIN, 2005, p. 43-6; MEIER, 2012, p. 151.

idée de base du type d'occasion où les chants archiloquéens auraient pu être exécutés – et il n'est pas à déconsidérer même la possibilité de célébrations soudaines au milieu des moments de repos pendant une campagne militaire, par exemple¹⁶ –, il convient de reprendre ce que défendait Herington à propos du sens des « re-performances » de ce genre de poème :

Si Archiloque se sentait – et avait le dessein de se faire sentir par son audience – comme s'il incorporait un autre personnage ou simplement comme le poète Archiloque, quand il exécutait un poème où le « moi » n'était pas identifié, c'est une question difficile : ces poèmes devraient être considérés comme des marques autobiographiques, un genre de *Confessions vraies* du VII^{ème} siècle av. J.-C. ? Cette question, et peu importe la façon dont chacun veuille la répondre, probablement est insoluble d'après une méthode stricte. Pourtant, il est certain que toute performance de ce poème exécutée par quelqu'un d'autre qu'Archiloque en personne (comme les performances rhapsodiques apparemment référées par Héraclite et Platon plus d'un ou deux siècles respectivement après la mort du poète) sera nécessairement une personification dramatique. (HERINGTON, 1985, p. 54, notre traduction).

On ne prétend pas offrir ici une interprétation de toute l'œuvre d'Archiloque – ni même une interprétation approfondie de ces poèmes que l'on vient de citer¹⁷ –, une fois que l'intérêt de cette argumentation se concentre sur le rapport entre Archiloque et le dithyrambe archaïque, du point de vue du degré de dramatisation développée dans sa poésie. De ce que l'on a proposé jusqu'ici, il faut retenir qu'un tel genre poétique – et cela pourrait se confirmer avec les fragments des dithyrambes postérieurs (tel que celui de Pindare, fr. 70b Snell) – est la manifestation d'un chant énergétique

16 Selon la suggestion de Bowra (1960, p. 8) et de Carey (2009a, p. 33).

17 À titre d'exemple, sur le fr. 2 W (fr. 7 Lasserre), cf. BOWRA, 1960, p. 8; CORRÊA, 2009 [1998], p. 95-103; HOBDEN, 2013, p. 36-8; sur le fr. 4 W (fr. 12 Lasserre), cf. BOWRA, 1960, p. 9; CORRÊA, 2009 [1998], p. 103-12. Le livre de Paula da Cunha Corrêa présente un panorama de la part « bellique » de l'œuvre du poète.

et extatique, certainement exécuté depuis au moins le VII^{ème} siècle av. J.-C.¹⁸ Dans ce sens, le dithyrambe – et de façon générale, la poésie mélrique – se révèle, en combinaison avec le vin, une forme spécialement efficace d'altérer les états de conscience du public et de l'éloigner d'une certaine façon du *hic et nunc* de leurs vies quotidiennes.¹⁹

De retour au fr. 120 W (fr. 96 Lasserre), il convient d'explicitier qu'une autre expression importante pour une compréhension approfondie de ses enjeux est : « les viscères foudroyés par le vin » [οἶνωι συγκεραυνωθείς φρένας]. Le fragment, en employant le participe d'un verbe qui dérive du mot « foudre » [κεραυνός], fait référence à un événement mythique lié à la naissance de Dionysos, lequel serait, d'une certaine façon, implicite dans le propre nom du genre poétique dithyrambique.²⁰ L'événement est repéré en plusieurs poèmes qui ont des rapports au dieu, comme dans un fragment dithyrambique de Pindare (fr. 70b Snell), dans un passage de la *Bibliothèque* de Pseudo-Apollodore (3.4.3), dans la *Bibliothèque Historique* de Diodore de Sicile (4.2.3), parmi beaucoup d'autres, mais il est significatif qu'il soit mentionné dans l'ouverture de la tragédie d'Euripide, *Les Bacchantes* (1-9) :

Διώνυσος

ἦκω Διὸς παῖς τήνδε Θηβαίων χθόνα
Διώνυσος, ὃν τίκτει ποθ' ἡ Κάδμου κόρη
Σεμέλη λοχευθεῖσ' ἀστραπηφόρῳ πυρὶ·
μορφὴν δ' ἀμείνας ἐκ θεοῦ βροτησίαν

18 La tradition poétique formée autour de la figure d'Archiloque commence déjà au VII^{ème} siècle av. J.-C., une fois que le *floruit* de ce poète semble avoir été plus ou moins en 648 (moment d'une éclipse du soleil mentionnée par l'un de ses poèmes). Selon Carey (2009b, p. 152) : “We can date Archilochus securely to the seventh century BCE on the basis of a fragment of his poetry which alludes to an eclipse of the sun (122.1-4 W).” Dans ce fragment (122 W, 82 Lasserre), on lit que : Χρημάτων ἀέλπον οὐδὲν ἔστιν οὐδ' ἀπόμοτον / οὐδὲ θαυμάσιον, ἐπειδὴ Ζεὺς πατὴρ Ὀλυμπίων / ἐκ μεσημβρίας ἔθηκε νύκτ', ἀποκρόννας φάος / ἡλίου λάμποντος. ὕγρον δ' ἦλθ' ἐπ' ἀνθρώπους δέος. Dans la traduction d'André Bonnard : « Point d'événement qui ne puisse pas dépasser l'attente, craindre le démenti ou forcer la surprise, puisque Zeus, père des Olympiens, a fait la nuit en plein midi, obscurcissant l'éclat d'un brillant soleil – et la peur humide a saisi les hommes. » Le même érudit affirme que : “There is no reason to doubt that this alludes to a specific event, probably the total eclipse of 648 BCE.” (CAREY, 2009b, p. 152). Pour en savoir plus, avec la suggestion d'autres années où l'éclipse totale aurait pu se passer : PODLECKI, 1974, p. 6-5. Pour une interprétation du fragment : CORRÉA, 2010, p. 236-54.

19 Au-delà des propositions de Griffith (2009, p. 93) sur ce sujet, le travail d'Yulia Ustinova (2017, p. 265-279) se révèle ici fondamental.

20 Selon l'entrée *dithyrambos* de l'*Etymologicum Magnum*, en plus d'être l'épithète de Dionysos, le nom de « dithyrambe » désigne l'hymne en honneur de ce dieu, soit parce qu'il entre par deux portes [ἀπὸ τοῦ δύο θύρας βαίνειν], soit parce qu'il est né une deuxième fois, comme celui qui est passé deux fois par la porte [ὁ δις θύρας βεβηκώς], c'est-à-dire, à partir de sa mère, Sémélé, et de la cuisse de son père, Zeus.

πάρεμι Δίρκης νόματ' Ἰσμηνοῦ θ' ὕδωρ.
ὄρῳ δὲ μητρὸς μνήμα τῆς κεραυνίας
τόδ' ἐγγυὺς οἴκων καὶ δόμων ἐρείπια
τυφόμενα Δίου πυρὸς ἔτι ζῶσαν φλόγα,
ἀθάνατον Ἥρας μητέρ' εἰς ἐμὴν ὕβριν.

Dionysos

Me voici, fils de Zeus, sur la terre thébaine, Dionysos, celui que jadis enfanta la fille de Kadmos, Sémélé, par le feu de la foudre accouchée. J'ai pris la forme humaine pour venir aux sources de Dirké, aux eaux de l'Isménos. Je vois près du palais la tombe de ma mère, la foudroyée, et les débris de sa demeure, fumants du feu de Zeus, attestant à jamais la vengeance d'Héra, son insulte à ma Mère. (Traduction par Henri Grégoire et Jules Meunier).

D'autres passages de cette tragédie pourraient être cités afin de renforcer l'importance de l'idée selon laquelle la naissance de Dionysos par la fulmination de sa mère, Sémélé, sous les splendeurs foudroyantes de Zeus, en conformité avec le plan astucieux d'Héra, demeure fondamentale pour qu'on comprenne la puissance de cette divinité et la propre expérience de contact avec elle (comme, par exemple, *Bacch.* 88-98 ; 242-4 ; 519-29).²¹ L'acte d'être « foudroyé », dans son mimétisme de ce qui se serait passé avec Dionysos lui-même (à sa naissance), peut être compris comme une partie inhérente à la performance du dithyrambe – c'est-à-dire, à l'arrivée de l'inspiration poétique nécessaire pour qu'on conduise le chant en honneur de cette divinité extatique. On pourrait même suggérer des implications mystiques de l'idée d'être « foudroyé », dans un contexte rituel, mais il n'est pas nécessaire d'approfondir ces suggestions ici.²² De ce qu'on extrait à partir des témoignages relatifs à Dionysos, au dithyrambe, à la foudre et à l'ivresse – au-delà des implications socioéconomiques et commerciales qui ont quelque rapport à la diffusion du culte dionysiaque et des performances dithyrambiques à cette époque (KOWALZIG, 2013, p. 32) –, s'insinue un motif traditionnel de résistance aux changements menés par et dans ce répertoire d'associations dionysiaques.

21 Pour d'autres références aux sources, avec des analyses du mythe : OTTO, 1965 [1933], p. 65-73 ; LAVECCHIA, 2013, p. 60-63 ; USTINOVA, 2018, p. 174-180.

22 Pour en avoir des détails : LAVECCHIA, 2013, p. 60-3 ; USTINOVA, 2018, p. 169-216. D'autres développements de cette même thématique sont proposés aussi par Dodds (1963 [1944], p. xii-xx).

L'exemple paradigmatique de ces résistances à Dionysos pourrait venir aussi de la tragédie *Les Bacchantes*, où Euripide représente le destin brutal qui guette Penthée et Agavé – membres de la famille royale thébaine (comme cousin et tante de Dionysos respectivement) – à cause de leur opposition si impie et intransigeante à l'avènement du culte dionysiaque à Thèbes. Malgré les arguments à propos des traits délibérément archaïsants employés par ce tragédien ici (DODDS, 1963 [1944], p. xxxvi) – afin peut-être de remonter lui-même aux origines de la tragédie telles qu'il les entendait –, il convient de noter l'ampleur de la dissémination de ces mythes de résistance à Dionysos, de la période hellénistique jusqu'aux racines les plus profondes de l'histoire hellénique : dans le récit sur Icarios et l'introduction de la vigne en Attique ([Apollod.] 2.191-2; Ael. N.A. 7.28); dans le propre mythe sur Penthée et Agavé, en opposition au dieu (Eur. *Bacch.*); dans le rapport d'Hérodote sur Arion et les pirates (Hdt. 1.23-4); dans l'*Hymne Homérique à Dionysos*, où des pirates essaient de résister aux pouvoirs de la divinité (*H. hom.* 7); dans le mythe que Diomède raconte à Glaucos sur le roi Lycurgue de Thrace, qui aurait persécuté Dionysos et ses bacchantes, dans l'*Illíade* (6.128-44).²³ Sans mentionner d'innombrables représentations pictographiques, il est nécessaire d'ajouter encore un dernier récit à cette brève liste (qui pourrait inclure beaucoup d'autres aussi) : inscrit en marbre au III^{ème} siècle av. J.-C., le mythe nomme le poète Archiloque comme le responsable pour l'introduction d'un culte dionysiaque dans son île natale, Paros, en s'opposant à la résistance initiale de ses concitoyens.²⁴

Le monument de Mnésiepés, dont la localisation originelle ne peut pas être définie avec une précision absolue,²⁵ possiblement a été placé d'abord dans l'*Archilocheion* de Paros, c'est-à-dire, dans le tombeau monumental de culte héroïque [ἥρῶν], où Archiloque était honoré comme héros peut-être depuis le VI^{ème} siècle av. J.-C.²⁶ Les textes de ce monument ont été originellement publiés par Kontoleon en 1952. Malgré l'état lamentablement fragmentaire des inscriptions, il est possible de lire dans la deuxième colonne

23 Pour une référence à d'autres sources sur l'histoire de Lycurgue: DODDS, 1963 [1944], p. xxv.

24 Selon l'un des premiers à avoir étudié ce monument: "The style of the lettering, similar to that of the Marmor Parium, dates the inscription, and therefore the responses and the institution of the shrine, to about the mid-third century B.C." (PARKE, 1958, p. 90).

25 Pour une discussion de ce genre de question, cf. CLAY, 2004 ; NAGY, 2008 ; OHNESORG, 2008 ; CORRÊA, 2009 [1998] ; KOURAYOS, ANGLIKER, DAIFA, TULLY, 2018.

26 Les arguments d'une telle suggestion ont été réunis par Oliveira (2012, p. 22, n. 45).

du monument (E1II) quelques oracles donnés à Mnésiepés, en sanctionnant la construction du temple avec des prescriptions cultuelles spécifiques, bien comme quelques informations « biographiques ». Parmi celles-ci, on trouve un récit mythique assez intéressant sur l'initiation poétique d'Archiloque (à partir de sa rencontre avec les Muses) dont la structure évoque un événement pareil raconté par Hésiode au début de la *Théogonie* (22-34).²⁷

En tout cas, ce qui intéresse le plus à la discussion proposée ici c'est le contenu de la troisième colonne (E1III), dont le texte ne devient partiellement lisible qu'à partir du vers 14, avec ces mots (dans notre traduction)²⁸ :

lyre
 [15] Archilo[que
 au débu[t
 pendant la festi[vité
 près de nous[
 disaient qu'Ar[chiloque
 [20] improvis[ant
 quelques c[itoyens
 en enseignant[
 ce qui avait été lég[ué
 en ordonnan[t
 [25] héraut jusqu'à P[aros
 [?]
 et accompag[ne
 et d'autres [... prépar-]
 en ayant chanté les[
 [30] les compagnon[s
 Dionysos[
 des épis d'orge
 des raisins verts[
 des figues miel[lés
 [35] au lubrique[
 Dits [ces mots

27 Pour une interprétation de ce récit mythique sur la vie d'Archiloque et ses possibles allusions poétiques, cf. PARKE, 1958; CLAY, 2004 ; COMPTON, 2006 ; CORRÊA, 2009 [1998].

28 Dans les témoignages rassemblés par François Lasserre sur la vie et l'œuvre d'Archiloque, celui-ci est le fragment 12 (*De Archilochi vita et operibus*). Il ne se fait pas accompagner par une traduction, mais par un bref commentaire en latin.

comme les reçurent mal ceux qui les éc[outaient
 plus iambique[
 en ne pas compren[ant
 [40] il y avait des fruits[
 ce qui a été dit pour la[
 dans le jugement [... non pas après beaucoup de]
 temps ils sont devenu[s ... des hommes infirmes]
 dans leurs organes génitaux. [... avoir envoyé]
 [45] la ville quelques [messagers pour consulter l'oracle sur ces]
 choses, le dieu [avoir dit ceci :]
 « Pourquoi avec des sentences inj[ustes
 vous êtes venus à Py[thô
 il n'y a pas de [médicament] avant que[
 [50] à Archil[oque, serveur des Muses, des honneurs soient
 offerts.]
 Proclam[és ces mots
 en se souve[nant ... des]
 di[ts] de celui[
 en beaucoup se trom[pant-
 [55] Dion[ysos]²⁹

À partir de ce que l'on reconstitue de ce récit fragmentaire, il est possible d'affirmer qu'Archiloque – le « plus iambique » « serveur des Muses » – promeut une performance improvisée (peut-être selon le modèle de ce qui a été suggéré en Archil. fr. 120 W, fr. 96 Lasserre), dans laquelle il organiserait un chœur pour Dionysos, « le lubrique ». Cette divinité serait cultuée avec des épis d'orge, des raisins verts et des figes miellés : en jugeant d'après l'emploi de l'adjectif comparatif « plus iambique » [ιαμβικώτερον]

29 L'originel grec : λύραν / Ἀρχίλο[χ] / ζ' Ἐν ἄρχε[ι] μὲν... / τεῖ δ' ἑορ[τ]εῖ... / παρ' ἡμῖν / φασὶν Ἀρχίλοχον ca. 18 letters αὐτο-] / σχεδιάσ[αντα... / τινὰς τῶν π[ολιτῶν] διδάξαντα[/ παραδομ[έναν... / κεκοσμημέ[v- ca. 20 letters κη-] / ρυκος εἰς Π[άρον] / ΕΛΗΣΕΝΩΙ / καὶ συνακολο[υθ- / των καὶ ἄλλων [ca. 17 letters κατασκευ-] / ἀσθέντων τὰ μ[ca. 23 letters πα-] / ρὰ τοὺς ἐταίρου[ς / Ὁ Διόνυσος σ[/ οὐλὰς ΤΥΑΖ / ὄμφακες α[/ σῦκα μελ[ιχρὰ / οἰφολίωι ἐρ[/ Λεχθέντων [δὲ τούτων... / ὡς κακῶς ἀκ[οῦσαντες / ιαμβικώτερο[v / οὐ κατανοήσ[αντες / καρπὸν ἦν τα[/ ῥηθέντα εἰς τῇ[v / ἐν τεῖ κρίσει[?] M[----- μετ' οὐ πολὺν] / χρόνον γίνεσθ[αι----- τοὺς ἄνδρας ἀσθενεῖς] / εἰς τὰ αἰδοῖα. [----- ἀποπέμναι] / τὴν πόλιν τινὰς [θεοπρόπους χρησομένουσ περὶ τοῦ-] / των, τὸν δὲ θεὸν [εἰπεῖν τὸν χρησμὸν τόνδε·] / Τίττε δίκαις ἀν[όμοις / ἤλθετε πρὸς Π[υθῶ] / οὐκ ἔστιν πρὶν[ἄκεσμα / εἰς ὃ κεν Ἀρχίλ[οχον Μουσῶν θεραπείαντα τίητε.] / Αναγγελθ[έντων δὲ τούτων / μμνησκό[μενοι----- τῶν ἐ-] / κείνου ῥη[μάτων... διημα[ρτημέν- / Διον[υσ-]

(probablement attribué à Archiloque lui-même), les citoyens de Paros n'ont pas bien reçu le type de poésie qu'ils écoutaient et il faut se méfier que ces mentions des fruits impliquaient métonymiquement la fertilité en général et, à la fois, des métaphores sexuelles obscènes. La décision de le punir aurait été guidée par une interprétation dans ce sens-ci. Mais le poète a bientôt reçu une réparation par l'injustice commise contre lui : les citoyens de Paros ont été affligés par une infirmité des organes sexuels et, après une consultation à l'oracle de Delphes, ils se sont trouvés contraints à rétablir les chants d'Archiloque et le culte à Dionysos.³⁰

Selon la reconstruction obtenue directement à partir de ces fragments, Archiloque semble assumer un rôle convenable à celui qui entraîne et exécute une performance chorale, plus ou moins improvisée, dans un contexte cultuel en l'honneur de Dionysos. Ces idées renforcent l'image déjà ébauchée du poète de Paros à partir de la lecture du fr. 120 W (fr. 96 Lasserre). En plus, il est important d'observer que ce récit sur une forme de résistance à la poésie iambique du poète s'inscrit dans le même lignage des figures dionysiaques réprimées par une moralité trop stricte – dont la rétribution est accomplie par une manifestation divine violente. Ces considérations initiales, devenues possibles à partir de la lecture du récit fragmentaire de la troisième colonne du monument de Mnésiepés (E1III), ne sont pas dépourvues d'intérêt pour ceux qui veulent mieux comprendre les rapports entre Archiloque, Dionysos, le développement du dithyrambe et les performances mélées chorales – même pour la période archaïque, puisque, malgré la postérité de la source directe (III^{ème} siècle av. J.-C.), il se peut qu'elle remonte à des traditions populaires de l'île de Paros considérablement plus anciennes (PARKE, 1958, p. 94).

Il est possible d'approfondir encore un peu ces idées, tout en considérant les éventuelles connexions entre le dithyrambe et les performances mimétiques telles qu'elles sont représentées sur la céramique du VII^{ème} et

30 Ce récit a été reconstruit en des termes pareils par Parke (1958, p. 93), Podlecki (1974, p. 13), West (1974, p. 24), Compton (2006), Nagy (2008, p. 63-4), Corrêa (2009 [1998], p. 199) et Oliveira (2012, p. 22-3).

surtout du VI^{ème} siècles, où la présence des silènes est fort remarquable.³¹ La plupart de ces images vient de Corinthe ou d'Athènes, et non pas de Paros, où la production céramique connaîtra un développement considérable aussi, quoique non pas comparable à celui des officines corinthiennes et athéniennes,³² mais on commence à ébaucher des grands traits d'une culture relativement commune autour de l'Égée : le dithyrambe et ses performances y jouent un rôle important dans la dissémination de cette nouvelle culture où l'exportation maritime du vin et de la céramique se fait accompagner par l'expansion du culte à Dionysos et, par conséquent, des chœurs consacrés en son honneur.³³ Dans ce sens :

Le dithyrambe semble devenir une forme de performance « globale », un moyen musical « transculturel » à l'intérieur du monde hellénique, en dépassant la connexion civique d'un monde de la performance dans sa connectivité maritime. Loin d'être lié à une communauté particulière, il a supplanté des formes chorales de culture musicale dans une région ou *polis* individuelle et peut-être il convient de le considérer comme la première forme de performance délibérément hellénique. (KOWALZIG, 2013, p. 32, notre traduction).

La légende d'Arion, artiste responsable pour développer techniquement le dithyrambe au VI^{ème} siècle av. J.-C., renforcerait bien ces suggestions. Hérodote (1.23-24) raconte comment ce citharède a été le premier à faire, nommer et enseigner le dithyrambe à Corinthe, dans la cour

31 Quelques exemples de ces images en céramique seraient: des figures noires sur une cratère de colonne, c. 600-590, de Corinthe et attribuées au peintre d'Ophelandros. Paris, Musée du Louvre E 632; des figures noires sur une coupe pour mélanger du vin, c. 590-575, de Corinthe. Paris, Musée du Louvre CA 3004; des figures noires sur une coupe, c. 550, d'Athènes et attribuées au peintre Oakeshott. Boston, Museum of Fine Arts 69.1052 (BAPD 210); des figures noires sur une amphore athénienne, c. 550-500, d'Athènes. Berlin, Antikensammlung F1697 (BAPD 320396).

32 Paros produisait la céramique depuis l'époque archaïque et l'exportait autour de l'Égée : telle était la provenance de la célèbre céramique de Mélos, par exemple (BOARDMAN, 1998, p. 47 ; p. 111). Il est sûr que l'île importait la céramique athénienne aussi (PALEOTHODOROS, 2018), mais cela ne diminue en rien l'importance de sa propre production à l'égard de ce qu'on suggère ici (KOUTSOUMPOU, 2017).

33 D'ailleurs, selon la suggestion convaincante d'Erica Angliker (2019), malgré l'absence de sanctuaire consacré à Dionysos à Paros, quelques découvertes archéologiques récentes indiquent la présence et l'importance de ce dieu dans les Cyclades en général et aussi dans cette île spécifique.

de Periandre, et avec une telle maîtrise que ses services ont été requis aussi en Grande-Grèce. Quoique les détails de ce récit enrichiraient encore nos suggestions – une fois que les échos dionysiaques de tout l'incident avec les pirates et le rôle du dauphin confirmeraient l'idée d'une expansion maritime de cette culture dithyrambique à l'époque –, on ne se concentrera ici que sur le rôle d'Archiloque, antérieur à celui d'Arion, dans ces développements.

Devant les images de performances mimétiques de silènes sur la céramique, telles que l'on vient de les nommer, un érudit spécule que :

Une autre affinité possible entre le dithyrambe archaïque et les images de silènes est l'obscénité. Dans la biographie hellénistique qui s'est liée à Archiloque – à partir du sanctuaire du poète à Paros –, il y a des traits d'un poème d'Archiloque qui a été jugée « trop iambique » par les citoyens de Paros. Seulement le début de chaque vers du poème offensif a été conservé sur la pierre, mais ce qui y demeure lisible semble presque certainement être obscène. (HEDREEN, 2007, p. 186, notre traduction).

La suggestion ici est que le dithyrambe archaïque pourrait aussi avoir des traits obscènes. Selon une telle hypothèse, ce genre de performance improvisée et ludique – telle qu'elle est présente dans le fr. 120 W (fr. 96 Lasserre) – constituerait le type d'ambiance parfaite pour des excès sexuels et des abus alcooliques : malgré leur impropriété à l'égard d'une moralité trop stricte, ces traits se révéleraient, ainsi, indispensables pour le développement de la société archaïque (comme, d'ailleurs, pour la plupart des sociétés au long de l'histoire humaine). Dans ce sens, il serait possible d'imaginer que l'occasion de performance de ces chants exécutés en l'honneur de Dionysos – depuis au moins la période où Archiloque a vécu, mais probablement avant cela aussi – aurait des éléments typiques des processions et des vagabondages nocturnes qui recevaient le nom de *komos*.

Selon la définition d'un érudit de la poésie mélique archaïque :

[Le] *komos* était généralement un type informel de célébration, fréquemment (mais non pas exclusivement) associé avec les groupes de fêtards qui allaient, sous l'influence de l'alcool, visiter

des *symposia* ou chanter des êtres aimés (des deux sexes). Il y a de l'évidence interne que ces chansons étaient (fréquemment) chantées en banquets de célébration. (CAREY, 2009a, p. 31, notre traduction).

Le concept de *komos* est assez multiforme et – selon Steinhart (2007, p. 212) – pourrait compter, parmi ses signifiés, aussi celui de « dithyrambe ». La suggestion advient d'une considération développée à partir de la première ligne des *Fasti* athéniens – une inscription listant les vainqueurs des disputes musicales des Dionysies, dont les informations entre les années 473 et 328 av. J.-C. survivent encore (*I.G.* ii². 2318) – où l'on affirme que « d'abord il y a eu des *komoi* pour Dionysos, ensuite des tragédies... ». L'inscription indique non seulement la précédençe des chœurs dithyrambiques par rapport aux autres genres poétiques, dans la réalisation du festival en honneur à Dionysos en 473, mais elle démontre aussi que ces chœurs pouvaient recevoir le nom de *komoi*. Selon Steinhart (2007, p. 212), le substantif *komos* serait un nom archaïsant pour le dithyrambe : dans ce même sens, on pourrait lire le mot « *Komios* », inscrit sur un vase corinthien représentant des « komastes » (au début du VI^{ème} siècle av. J.-C.),³⁴ afin de renforcer la liaison déjà suggérée entre le dithyrambe et les performances mimétiques représentées sur la céramique archaïque (bien que les « komastes » et les danseurs rembourrés de cette céramique ne coïncident pas strictement avec les silènes, tout en appartenant à une même ambiance dionysiaque).

Le schéma des représentations des performances processionnelles dionysiaques qui se sont développées à partir de la fin de la période archaïque – où quelques mythes de Dionysos étaient communément employés – renforce le caractère processionnel que le dithyrambe d'Archiloque avait déjà et, du même coup, suggère encore des rapports avec des « komastes » et des danseurs embourrés jouant dans les festivals pour ce dieu, comme celui qui aurait pu être établi aussi à Paros. Ces associations – entre Dionysos, le dithyrambe et les dauphins – sont renforcées par la poésie d'Archiloque quand on prend en compte un autre monument, source lui-même de quelques vers du poète : le monument de Sosthénès. Ces inscriptions probablement

34 Des figures noires sur une coupe corinthienne pour mélanger du vin, c. 590-575. Paris, Musée du Louvre CA 3004.

ont été dédiées à Archiloque, elles aussi, dans l'*Archilocheion* à Paros par un gymnasiarque du début du I^{er} siècle ap. J.-C. appelé Sosthénès. Elles portent des informations basées sur les rapports historiques d'un chroniqueur local, Démeas, dont l'œuvre précède l'inscription en environ deux siècles (PODLECKI, 1974, p. 6). Les péripéties autour de la découverte et la publication de ces inscriptions sont pleines de détails remarquables,³⁵ mais il convient de nous limiter ici à son texte initial – celui qui précède le vers d'un intéressant épode d'Archiloque (dans notre traduction)³⁶ :

Démeas, donc, [a enregistré] non seulement à propos de Pa[ros,
mais]
[aussi à propos de ce qui a été] exécuté par Archiloque et la pitié
[envers]
[tous les dieux] d'Archiloque et le [zèle] à l'égard de la pa-
[-trie. Il rappell]e toutes les choses exécutées par [le poète-]
[5] [-te], beaucoup de biens et grandes
[...] propagateur de cela pour[
[... enre]gistre Démeas chacune [de ces choses exécuté-]
[-es] et écrites par Archiloque selon [l'archontat]
chacun et débute depuis la première fois que l'archonte était
Eur[...]
[10] il dit qu'un pentécontère des milésiens portant des
ambassadeurs [à Paros,] de retour à Milet a été détrui[t dans le
détroit]
de Naxos et un parmi eux s'est sauvé, celui dont [le nom est
Koiras-]
-nos, porté sur le dos par un dauphin ; après débarqu[er au]
[li]tto[ral] des syriens, il s'est enfui par une cavern[e et]
[15] en est re[v]enu chez lui ; mais cette c[averne]
existe encore aujourd'hui et [à cause de lu]i elle a été appelée
Koiraneion
[et Poséidon Hip]pios y habite, tel [que]

35 Pour en savoir plus, cf. CORRÊA, 2009 [1998], p. 211-3.

36 Encore une fois, dans les témoignages sur la vie et l'œuvre d'Archiloque, rassemblés par François Lasserre, celui-ci est le fragment 31 et il ne se fait pas accompagner d'une traduction en français, mais d'un commentaire en latin.

[le poète a composé de l]ui un souveni[r disant ain-]
 [si] : « de c[inquante hommes, seulement Koiranos a été laissé par]
 [20] Hip[pios Poséidon.] »³⁷

Malgré l'état fragmentaire des inscriptions qui couvrent ce monument, il est possible de connaître un peu sur Démeas, ses motivations pour enregistrer la vie et l'œuvre d'Archiloque, bien comme quelques détails du premier évènement « public » mentionné par sa poésie (au moins selon les informations du propre Démeas). Ce chroniqueur local explicite qu'il désire enregistrer la piété religieuse et le zèle patriotique d'Archiloque, en racontant ses actions et ses œuvres en ordre chronologique (selon une liste d'archontes), et il commence par le récit sur un évènement de grand intérêt pour les associations suggérées ici : un certain Koiranos – au bord d'un « pentécontère », c'est-à-dire, un bateau à cinquante rameurs, qui portait des ambassadeurs de Milet à Paros et, en son retour, s'est fait détruit dans le détroit de Naxos – a été sauvé sur le dos d'un dauphin ; ensuite il est arrivé au littoral des syriens, d'où son retour chez lui a été possible. Le récit présente des parallèles avec ce qu'Hérodote raconte sur la vie d'Arion – encore plus si l'on pense à ce que le dithyrambe représente et pour l'un et pour l'autre –, mais avant d'en proposer une interprétation il convient de consulter quelques lectures déjà proposées à ce passage des inscriptions de Sosthénès.

Quelques érudits du début du XX^{ème} siècle, comme Hiller von Gärtringen et Amédée Hauvette, se sont souciés surtout de la critique historique des sources du récit de Koiranos, sans considérer ses échos intertextuels. D'après la constatation selon laquelle d'autres sources anciennes mentionnaient (de façon peut-être indépendante) ce même

37 L'originel grec: [ἀναγέγραφεν] γὰρ [Δ]ημέας οὐ μόνον περὶ Πά[ρου, ἀλλὰ καὶ] / [περὶ ὧν πέπ]ρακται ὑπὸ Ἀρχιλόχου καὶ τῆς Ἀρχιλόχ[ου περὶ πάν-] / [τας τοὺς θεοὺς] εὖς<ε>βείας καὶ τῆς περὶ τὴν πατρίδα σπου-] / [δῆς· ἀνέμνησε] γὰρ τῶν πεπραγμένων ὑπὸ τοῦ ποι-] / [ητοῦ] πολλῶν καὶ μεγάλων ἀγαθῶν / [...] ε τοῦ ἀνηγαγωγότος ταῦτα εἰς αὐ[/ [.....ἀν]αγέγραφεν δὲ ὁ Δημέας ἕκαστα [τῶν τε πεπραγμέ-] / [v]ων καὶ γεγραμμένων ὑπὸ Ἀρχιλόχου κατ[ἄρχοντα] / ἕκαστον καὶ ἥρκεται ἀπὸ ἄρχοντος πρῶτον Εὐρ[..... ἐρ' οὐ] / λεγεί πεντηκόντορο<v> Μιλήσιον πρέσβεις ἄ[ρουσα<v> εἰς Πάρον] / καὶ ἀνακομιζομένη<v> ἐγ Μιλήτου διαφθάρηνα[ἐν <τῶν> πορθῶν] / τῶι Ναξιακῶι καὶ σωθῆναι ἓνα τινὰ αὐτῶν, οἱ ὄνομα Κοίρα-] / vos, ὑπὸ δελφίνος ἀναλημφθέντα, καὶ ἐκπεσόν[τα εἰς τὸν] / [τῶν] Συρίων [αἰ]γ[αλῶν] εἴς τι σ[π]ήλαιον συνφυ[γεῖν καὶ] / ἔκειθεν αὐτ[ις ἐλθεῖν εἰς] τὴν ἰδίαν· τὸ δὲ σπ[ήλαιον] / ἔτι νῦν ὑπάρχει καὶ ἀπ' ἐκεῖ]νου Κοιράνει[ον καλεῖ-] / [ται, κ]αὶ ναίει Ποσειδῶν ὁ ἱππιος ἐντ[οσθε, καθ]- / ἀπερ ὁ ποιητὴς ποιεῖται αὐτοῦ] μνήμη[ν, λέγων οὐ]- / [τα] · π[εντήκοντ' ἀνδρῶν λιπε Κοίρα]ν[ο]ν ἱππ[ι]ος Ποσει-] / [δῶν].

èvement,³⁸ ces érudits concluaient que Dèmeas probablement aurait employé le vers d'Archiloque pour développer les traits généraux de ce récit fantastique, dont la dimension historique serait fortement douteuse (HAUVETTE, 1905, p. 9-11).³⁹

Des travaux plus récents, par contre, ont souligné les coïncidences entre le récit du monument de Sosthénès et celui d'Hérodote (1.23-4) sur Arion, en suggérant des considérations sur le contexte historique qui entourait les traditions poétiques en question. Anthony Podlecki, par exemple, suggère – d'après quelques réflexions historiques sur la politique externe de Paros, Naxos et Corinthe à l'époque d'Archiloque – que le poète n'aurait pas eu de rapports étroits avec les sanctuaires apolliniens : sa poésie s'opposerait de manière ouverte non seulement à l'île de Naxos (voisine et ennemie de Paros), responsable d'appuyer le sanctuaire d'Apollon dans l'île de Délos, mais aussi à Corinthe, responsable d'appuyer le sanctuaire d'Apollon à Delphes.⁴⁰ L'opposition entre Paros et Corinthe, selon Podlecki (1974, p. 16), serait sous-jacente aux « coïncidences » entre le récit sur Archiloque et celui, plus tardif, d'Hérodote sur Arion, dont la motivation serait plutôt liée à un sentiment de compétition entre Paros et Corinthe qu'à n'importe quelle possible idée de coopération.

Devant l'impossibilité de définir la date du surgissement du rapport sur le sauvetage miraculeux de Koiranos par le dauphin – puisque le vers préservé d'Archiloque n'incide pas directement sur ce point –, il vaut la peine de restreindre les considérations seulement à ce que l'on peut établir avec sûreté à partir du jeu intertextuel entre le récit d'Hérodote sur Arion

38 Plutarque (*sol. anim.* 36), qui est le seul à citer le vers d'Archiloque (fr. 192 W), en plus de Philarque (81 F 26) et Elian (*H.A.* 8.3), dont l'intérêt semble se tourner vers l'aspect fabuleux de l'histoire (CORRÊA, 2009 [1998], p. 216, n. 17; CORRÊA 2010, p. 211-24).

39 Les conclusions d'Amédée Hauvette reprennent l'argumentation de Hiller von Gärtringen dans son attitude sceptique caractéristique de la philologie classique du XIX^{ème} siècle : « Comment ne pas se défier d'ailleurs d'un historien qui enregistrait avec une égale assurance des faits historiques et l'aventure de Koiranos ? Et pourtant, la découverte de M. Hiller von Gärtringen apporte quelques données nouvelles au problème chronologique et biographique qui nous occupe : désormais une saine critique ne saurait affirmer, ce semble, que les chronographes de l'antiquité n'ont fondé leurs calculs, en ce qui concerne Archiloque, que sur des concordances vagues et des combinaisons arbitraires ; une tradition, mêlée sans doute d'erreurs et de légendes, s'est de bonne heure fixée dans la patrie même du poète, et il n'est pas juste de soutenir que l'érudition alexandrine ait eu tout à faire pour reconstituer, ou mieux pour imaginer de toutes pièces, une biographie chronologique d'Archiloque. » (HAUVETTE, 1905, p. 11).

40 Ces idées de Podlecki contrarient l'opinion de Parke (1958, p. 94) dans ce qui concerne une coopération entre Archiloque et la Pythie de Delphes.

et les inscriptions de Sosthénès (apuyées sur ce que Démeas avait écrit) dans son récit sur Koiranos. D'abord il faut noter l'évidente convergence de signifié entre chacun des sauvetages pendant un voyage maritime à partir de l'intervention d'un dauphin. La valeur que ces représentations avaient pour l'imaginaire hellénique archaïque et classique a été suffisamment soulignée par les témoignages poétiques, historiques et pictographiques de l'époque et il convient d'en extraire quelques déploiements pour le contexte en question : l'expansion géographique à travers les voyages maritimes, avec leurs frictions et leurs nouvelles relations ; l'incrément du contact commercial, avec ses risques et ses possibilités ; le développement d'un mouvement culturel, avec ses chocs et ses émerveillements. Les implications de telles représentations sont spécialement significatives – quand on considère la dissémination de produits si caractéristiques de la civilisation hellénique de l'époque, comme la céramique et le vin –, pour les cultes qui se popularisaient (comme ceux de Dionysos et Apollon) et les genres poétiques liés à eux (comme le dithyrambe et le péan).

Dans ce sens, il n'est pas à ignorer le fait qu'un ambassadeur de Milet, appelé Koiranos – après avoir embarqué à Paros, une île où le dithyrambe d'Archiloque probablement était déjà exécuté en performances dont les traits généraux devaient coïncider avec ce que l'on voit dans certaines représentations sur la céramique de cette époque – ait souffert un naufrage dans le détroit de Naxos – une île dont les relations avec Délos indiquent son probable contact avec les péans exécutés en l'honneur d'Apollon⁴¹ – et, après son sauvetage miraculeux par un dauphin (animal en rapport et à Dionysos et à Apollon, comme indiquent les *H. hom.* 7 et 3, respectivement), ait été conduit jusqu'au littoral des syriens, en Palestine, pour en retourner à Milet. La mention du sanctuaire de Poséidon Hippios encore en activité dans cette région (au moins jusqu'à l'époque de Démeas, au III^{ème} siècle av. J.-C.), à l'intérieur de la caverne qui aurait abrité Koiranos après le sauvetage par le dauphin – et qui était donc appelé *Koiraneion* à cause de lui – renforce les

41 Il n'est pas à ignorer l'importance du culte à Dionysos dans l'île de Naxos aussi. Pour en savoir plus : ANGLIKER, 2019.

implications religieuses de l'évènement.⁴² En tout cas, ce que cet important récit légué par les inscriptions du monument de Sosthénès semble indiquer est l'existence d'un réseau de contacts culturels – diplomatiques, commerciaux, religieux et poétiques – au long de tout l'Égée : de Milet à Paros et Naxos jusqu'en Palestine.

On peut noter que les « coïncidences » entre les rapports sur les sauvetages miraculeux par des dauphins, et d'Arion et de Koiranos, en plus des rivalités possibles entre les villes de Corinthe et de Paros, indiquent un mouvement culturel plus large qui implique des domaines différents de la vie dans la société archaïque parmi les habitants de régions aussi éloignées que l'Attique (Athènes), le Péloponnèse (Sicyone, Corinthe et Sparte), la Grand-Grèce (Syracuse et Tarente), les îles de la mer Égée (Paros, Naxos et Lesbos), l'Ionia (Milet) jusqu'à la côte des syriens, en Palestine. Et toutes ces régions sont reliées à travers des rapports qui traitent de la diffusion d'un produit culturel, le dithyrambe, à partir de ses associations religieuses (avec Dionysos), commerciales (avec du vin et de la céramique) et poétiques (avec d'autres performances chorales, comme le péan). Le résultat de ce réseau d'associations culturelles à travers ces vastes régions géographiques suppose nécessairement la mobilité de poètes – tels qu'Arion de Méthymne, Archiloque de Paros et (pourquoi pas?) Koiranos de Milet –, bien comme la création de festivals de musique et de sanctuaires sacrés afin que ces poètes et leurs communautés se manifestent et entrent en contact les uns avec les autres. Tous ces facteurs ont certainement contribué, depuis au moins le milieu du VII^{ème} siècle av. J.-C., pour former une sorte de koinè poétique, qui a développé une diction poétique de moins en moins locale et de plus en plus panhellénique.⁴³

On voudrait démarquer dans les considérations proposées ici, à partir de ce que l'on a déjà vu, les multiples associations entre les performances musicales chorales (certainement mimétiques, au sens large, et probablement aussi au sens strict), les cultes populaires, l'expansion des activités

42 Usener (1899, p. 149) emploie la localisation de la grotte du Koiraneion donnée par Plutarque (*Mor.* 985a), sur l'île de Sikinos, pour proposer sa relation avec un ancien culte à Dionysos dans une grotte à Naxos (Porph. *De antro* 9). Selon lui, le dieu y cultué ne serait pas Poséidon mais Dionysos (dans sa manifestation hivernale). Pourtant, Corrêa (2010, p. 220, n. 22) affirme que Stebbins a bien critiqué cette interprétation à la page 63 du livre *The Dolphin in the Literature and Art of Greece and Rome* (1929), mais nous n'avons pas eu accès à ce livre ici.

43 Cette idée d'une koinè poétique a été avancée par D'Alessio (2009, p. 127).

commerciales, l'ascension de nouvelles couches sociales, le changement de régimes politiques, l'ouverture à de nouvelles manifestations culturelles, sans oublier les larges mouvements de résistance en réaction à tous ces changements. Ce n'est pas un hasard si, dans d'innombrables témoignages anciens, ces mouvements d'ouverture et d'élargissement des frontières culturelles traditionnelles se sont faits accompagner de manifestations déclarées d'opposition à eux. La dynamique des développements culturels se déroule fréquemment de manière dialectique entre les forces opposées de la tradition et de l'innovation, de sorte que la tension perçue au sein de beaucoup de ces témoignages – dans leurs manifestations à la fois poétiques et textuelles ainsi que pictographiques et monumentales – est due en bonne partie à la logique même du contact entre différentes cultures qui, en coopérant entre elles ou en se combattant, essaient de se développer et de s'affirmer.⁴⁴

Au-delà de ces raisons sociologiques, la fréquence avec laquelle l'opposition se manifeste sur de nombreux points liés au mouvement esquissé ici, notamment dans ses différents rapports avec Dionysos, s'explique aussi par des motivations morales et psychologiques. Les mythes de résistance à Dionysos semblent travailler la difficile tension qui demeure implicite aux phénomènes douteux de la compétence de ce dieu – l'ivresse (conduisant à la sociabilité ou à la dissension sociale), la sexualité (comme promotion de fertilité ou d'immoralité) et l'extase (comme manifestation de piété religieuse ou de manque irrationnel de contrôle), parmi d'autres. En ce sens, ces mythes offriraient des représentations paradoxales de quelque chose d'inhérent à la mentalité divisée et hésitante des membres de cette société dans son ensemble.⁴⁵ Cela expliquerait probablement aussi le caractère étranger de Dionysos, dans la mesure où ce statut s'avère être une condition importante pour les mythes représentant la résistance à un culte aussi étrange – et pourtant aussi essentiel – que celui de ce dieu venu toujours d'ailleurs.⁴⁶

L'histoire d'une divinité étrangère, introduite dans toute région

44 D'Angour (1997, p. 337, n. 42) suggère une idée pareille à partir du développement de la musique grecque ancienne.

45 Ces suggestions ont été développées par Dodds (1963 [1944], p. xvi) et reprises par Ustinova (2018, p. 192-197).

46 Pour avoir des détails sur ce caractère ambigu de Dionysos, cf. OTTO, 1965 [1933] ; DODDS, 1963 [1944], p. xl-1 ; OSBORNE, 1987, p. 189-192 ; SEAFORD, 1994, p. 251-7 ; CSAPO, 1997, p. 255 ; p. 264 ; SOURVINOU-INWOOD, 2003, p. 152-4 ; USTINOVA, 2018, p. 172-174.

contre la volonté de ses habitants, sera trouvée dans d'innombrables récits liés à Dionysos, à son culte et à ses personnages. Cela, cependant, ne signifie pas, comme certains savants modernes l'ont suggéré, que cette divinité serait nécessairement étrangère – d'origine thrace ou orientale⁴⁷ –, mais que son culte « indigène » se serait développé en opposition à la résistance présentée par ceux qui n'avaient pas d'intérêt à sa diffusion et à la croissance de son influence. Les questions posées par Dabdab Trabulsi au début de son étude sur le phénomène du dionysisme chez les peuples helléniques peuvent être reprises ici avec profit:

[E]st-ce que vouloir rejeter Dionysos du côté du barbare serait une volonté d'écarter, de la part de la *polis*, un quelconque côté irrationnel ? Ou encore : Dionysos aurait-il forcé son chemin dans le monde divin qui se (re)organisait pendant l'archaïsme à travers la lutte des paysans qui sauvant leurs croyances de la chute du côté du « barbare » se sauveraient simultanément eux-mêmes de tomber dans le camp (en formation) des étrangers-barbares-esclaves, résistant ainsi à la tentative des *aristoi* de les écarter de la citoyenneté ? De quelle façon et dans quelle mesure le dionysisme a-t-il pu fonctionner comme une religion populaire ? (DABDAB TRABULSI, 1990, p. 39).

Devant la série d'associations décrites ici, tout indique la direction que la réponse à ces questions devrait prendre afin d'articuler bien les sources anciennes et leurs interprétations modernes. Le principal intérêt de la présente enquête concerne le développement d'une forme poétique en connection avec Dionysos, le dithyrambe, genre dont le caractère mimétique a été bien démontré (même avant l'institution des compétitions dramatiques à Athènes), et, dans ce but, la visite à la tradition des représentations chorales et des connections commerciales autour de l'Égée s'est révélée très importante : la culture hellénique s'est développée intérieurement à partir des

47 Le principal défenseur de cette idée, encore au XIX^{ème} siècle, a été Erwin Rohde (1894, p. 295-326), quoiqu'elle ait survécu jusqu'à aujourd'hui, présente dans d'œuvres aussi différentes que celles de Ridgeway (1910, p. 24-5), Dodds (1963 [1944], p. xx-xxv), Jeanmaire (1970, p. 22-56), Eudoro de Souza (1986, p. 74) et Oliveira (2012, p. 19).

riches contacts entre ses propres régions mais aussi extérieurement à partir des contacts encore plus riches avec d'autres peuples et civilisations autour de la Méditerranée. La compréhension de ces contacts constitue la voie privilégiée d'accès à une compréhension plus complète de notre passé et, par conséquent, aussi de notre présent et de notre futur.

À partir du célèbre fragment dithyrambique attribué à Archiloque – fr. 120 W, fr. 96 Lasserre –, nous avons développé ici une série de considérations sur les rapports entre le culte de Dionysos et la dissémination du dithyrambe par les voies du commerce maritime, liés aussi à l'exportation de vin et de céramique, autour de l'Égée. En considération encore aux témoignages épigraphiques et pictographiques, notre interprétation des sources historiques s'efforce d'esquisser les réseaux culturels créés à cette époque afin de les comprendre comme des moyens incontournables pour le développement de la culture hellénique en général. Archiloque devient ainsi le centre d'une interprétation ample de quelques aspects de l'Antiquité archaïque à la lumière de ses rapports avec Dionysos, ce dieu venu toujours d'ailleurs.⁴⁸

Références bibliographiques

ANGLIKER, Erica. "Images of Dionysos, Images for Dionysos : The God's Terracottas at Cycladic Sanctuaries." In: MORAIS, Rui; LEÃO, Delfim; RODRÍGUEZ PÉREZ, Diana (eds.). *Greek Art in Motion: Studies in honour of Sir John Boardman on the occasion of his 90th birthday*. London: Archaeopress Archaeology, 2019, p. 115-126.

ARCHILOQUE. *Fragments*. Texte établi par François Lasserre, traduit et commenté par André Bonnard. Paris : Les Belles Lettres, 1968.

48 Ce texte fait partie d'une dissertation présentée en 2018, pour l'obtention du diplôme de master en Lettres : Littératures Classiques, par nous, Rafael Silva, sous la direction de Teodoro Rennó Assunção. Dans ce travail nous développons plus profondément des considérations autour d'une « archéologie du drame en Grèce ancienne » (SILVA, 2018).

ARISTOTLE. *Poetics*. Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries by Leonardo Tarán (Greek and Latin, and edition of the Greek Text) and Dimitri Gutas (Arabic and Syriac). Leiden/ Boston: Brill, 2012.

BOARDMAN, John. *Early Greek Vase Painting*. London: Thames & Hudson, 1998.

BOWIE, Ewen. (1986) Early Greek Elegy, Symposium and Public Festival. *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 106 (1986), p. 13-35.

BOWRA, C. M. *Early Greek Elegists*. Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd., 1960.

BUDELMANN, Felix. Introducing Greek lyric. In: BUDELMANN, Felix (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Lyric*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009a, p. 1-18.

CALAME, Claude. *Chorus of Young Women in Ancient Greece: Their Morphology, Religious Role, and Social Function*. Transl. by Derek Collins and Janice Orion. Lanham; Boulder; New York; London: Rowman & Littlefield Publisher, 1997 [orig. 1977].

_____. Réflexions sur les genres littéraires en Grèce archaïque. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, No. 17 (1974), p. 113-28.

CAREY, Chris. Genre, occasion and performance. In: BUDELMANN, Felix (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Lyric*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009a, p. 21-38.

_____. Iambos. In: BUDELMANN, Felix (Ed.). *The Cambridge Companion to Greek Lyric*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009b, p. 149-167.

CLAY, Diskin. *Archilochos Heros: The Cult of Poets in the Greek Polis*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2004.

COMPTON, Todd M. Chapter 3. Archilochus: Sacred Obscenity and Judgment. In: _____. *Victim of the Muses: Poet as Scapegoat, Warrior and Hero in Greco-Roman and Indo-European Myth and History*. Washington: Center for Hellenic Studies, 2006. Disponível à: <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4914>. Acesso le 15 février 2020.

CORRÊA, Paula da Cunha. (2009 [1998]) *Armas e varões: A guerra na lírica de Arquíloco*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Unesp, 2009 [1998].

_____. (2010) *Um bestiário arcaico: Fábulas e imagens de animais na poesia de Arquíloco*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.

CSAPO, Eric. Riding the phallus for Dionysus: Iconology, ritual, and gender-role de/construction. *Phoenix*, vol. 51, 3-4 (1997), p. 253-95.

DABDAB TRABULSI, José Antonio. *Dionysisme pouvoir et société* : en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique. Paris : Belles Lettres, 1990.

D'ALESSIO, Giovan Battista. Language and pragmatics. In: BUDELMANN, Felix (Ed.). *The Cambridge Companion to Greek Lyric*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 114-129.

D'ANGOUR, Armand. How the dithyramb got its shape. *Classical Quarterly* 47, ii (1997), p. 331-351.

DODDS, Eric R. Introduction. In: EURIPIDES. *Bacchae*. Edited with introduction and commentary by E. R. Dodds. Second Edition. Oxford: Clarendon Press, 1963 [1944], p. xi-lix.

DUÉ, Casey; EBBOTT, Mary. *Iliad 10 and the Poetics of Ambush: A Multitext Edition with Essays and Commentary*. Washington: Center for Hellenic Studies, 2010.

ETYMOLOGICUM MAGNUM seu magnum grammaticae penu in quo et originum et analogiae doctrina ex ueterum sententia copiosissime proponitur historiae item et antiquitatis monumenta passim attinguntur. Opera Friderici Sylburgii ueterani. Editio Nova Correctior. Lipsiae: Aug. Gottl. Weigel, 1816.

EURIPIDE. *Les Bacchantes*. Texte établi et traduit par Henri Grégoire avec le concours de Jules Meunier. Premier tirage de la deuxième édition revue et corrigée par Jean Irigoin. Paris : Les Belles Lettres, 1998.

GRIFFITH, Mark. Greek lyric and the place of humans in the world. In: BUDELMANN, Felix (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Lyric*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 72-94.

HAUVETTE, Amédée. *Archiloque: sa vie et ses poésies*. Paris : Albert Fontemoing, 1905.

HEDREEN, Guy. Myths of Ritual in Athenian Vase-Paintings of Silens. In: CSAPO, E.; MILLER, M. (ed.). *The origins of theater in ancient Greece and beyond: from ritual to drama*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 150-195.

HERINGTON, John. *Poetry into drama. Early tragedy and the Greek poetic tradition*. Berkeley, University of California Press, 1985.

HÉRODOTE. *Histoires*. Livre I. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. Paris : Les Belles Lettres, 1946.

HÉSIODE. *Théogonie – Les travaux et les jours – Le bouclier*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris : Les Belles Lettres, 1947.

HOBDEN, Fiona. *The symposion in ancient Greek society and thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

HORNBLOWER, Simon. Greek lyric and the politics and sociologies of archaic and classical Greek communities. In: BUDELMANN, Felix (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Lyric*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 39-57.

IRWIN, Elizabeth. *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

JEANMAIRE, Henri. *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*. Paris: Payot, 1970.

KOURAYOS, Yannos ; ANGLIKER, Erica ; DAIFA, Kornilia ; TULLY, John. The cult topography of Paros from the 9th to the 4th Century BC : A summary. In: ANGLIKER, Erica ; TULLY, John (eds.). *Cycladic Archaeology: New Approaches and Discoveries*. Oxford, Archeopress : 2018 , p. 135-165.

KOUTSOUMPOU, Maria. “Beyond Athens and Corinth. Pottery distribution in the seventh-century Aegean: the case of Kythnos.” In: CHARALAMBIDOU, Xenia ; MORGAN, Catherine (eds.). *Interpreting the Seven Century BC : Tradition and Innovation*. Oxford : Archaeopress Archaeology, 2017, p. 160-172.

KOWALZIG, Barbara. Dancing Dolphins on the Wine-Dark Sea: Dithyramb and Social Change in the Archaic Mediterranean. In: KOWALZIG, Barbara; WILSON, Peter (Ed.). *Dithyramb in Context*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 31-58.

LAVECCHIA, Salvatore. Becoming like Dionysos. In: KOWALZIG, Barbara; WILSON, Peter (ed.). *Dithyramb in Context*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 59-75.

MEIER, Christian. *Athen: Ein Neubeginn der Weltgeschichte*. Berlin: Pantheon, 2012.

MURRAY, Oswyn. War and the Symposium. In: SLATER, W. J. (ed.). *Dining in a Classical Context*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991, p. 83-103.

NAGY, Gregory. The Delian Maidens and their relevance to choral mimesis in classical drama. In: GAGNÉ, Renaud; HOFMAN, Marianne Govers (ed.). *Choral Mediations in Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 227-56.

_____. Early Greek views of poets and poetry. In: KENNEDY, George A. (ed.). *The Cambridge History of Literary Criticism: Vol. 1. Classical Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 1-77.

_____. Introduction and Discussion. In: CSAPO, E.; MILLER, M. (ed.). *The origins of Theater in ancient Greece and beyond: from ritual to drama*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 121-25.

NOBILI, Cecilia. L'Inno Omerico a Dioniso (Hymn. Hom. VII) e Corinto. *ACME*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, LXII, 3, Settembre-Dicembre, 2009, p. 3-35. Disponibile à: <http://www.ledonline.it/acme/allegati/Acme-09-III-01-Nobili.pdf>. Accès le 13 février 2020.

OHNESORG, Aenne. "The Architectural Form of the Archilocheion of Paros." In: *Paros II: Archilochus and his Age: Proceedings of the Second International Conference on the Archaeology of Paros and the Cyclades, Paroikia, Paros, 7-9 October, 2005*. Athens: Ekdoseis Paragoge, 2008, p. 303-324.

OLIVEIRA, Leonardo Teixeira de. *O ditirambo de Arquíloco a Simônides: Uma introdução às fontes primárias*. 2012. 77f. Monografia (Bacharelado em Letras) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2012.

OSBORNE, Robin. *Classical landscape with figures: the ancient Greek city and its countryside*. London: George Philip, 1987.

PALEOTHODOROS, Dimitris. The Import of Attic Black-Figured Vases in the Cyclades. In: ANGLIKER, Erica ; TULLY, John (eds.). *Cycladic Archaeology: New Approaches and Discoveries*. Oxford, Archeopress : 2018, p. 101-112.

PARKE, H. W. The Newly Discovered Delphic Responses from Paros. *The Classical Quarterly*, Vol. 8, N. 1/2 (1958), p. 90-4.

PICKARD-CAMBRIDGE, Sir Arthur. *Dithyramb, Tragedy and Comedy*. 2nd Edition Revised by T. B. L. Webster. Oxford: Clarendon Press, 1962 [1927].

PODLECKI, A. J. Archilochus and Apollo. *Phoenix*, V. 28 (1974), p. 1-17.

PUCCI, Pietro. Il testo di Tirteo nel tessuto omerico. In: ROSCALLA, Fabio (ed.). *L'autore e l'Opera: Attribuzioni, appropriazioni, apocrifi nella Grecia antica*. Pisa: Ed. ETS, 2006, p. 21-41.

RAGUSA, Giuliana (Org. e trad.). *Lira Grega: Antologia de poesia arcaica*. São Paulo: Hedra, 2014.

RIDGEWAY, William. *The origin of tragedy: With special reference to the Greek tragedians*. Cambridge: University Press, 1910.

RÖSLER, Wolfgang. Persona reale o persona poetica? L'interpretazione dell' 'io' nella lirica greca arcaica. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 19, 1985, p. 131-44.

SEAFORD, Richard. *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

_____. *Dionysos*. London; New York: Routledge, 2006.

SILVA, Rafael. *Arqueologias do drama: uma arqueologia dramática*. 708 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos) – Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2018.

SMITH, Tyler Jo. "Instant Messaging: Dance, Text, and Visual Communication on Archaic Corinthian and Athenian Vases". In: YATROMANOLAKIS, Dimitrios. *Vase Inscriptions*. Oxford: Archaeopress Archaeology, 2016, p. 145-164.

_____. "Revel without a Cause? Dance, Performance and Greek Vase Painting". In: SOAR, Kathryn; AAMODT, Christina (eds.). *Archaeological Approaches to Dance Performance*. Oxford: Archaeopress Archaeology, 2014, p. 85-95.

SNELL, Bruno. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg: Claassen & Goverts, 1946.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. *Tragedy and Athenian religion*. Lanham; Boulder; New York; Oxford: Lexington Books, 2003.

SOUZA, Eudoro. Poética: Introdução. In: ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, Prefácio, Introdução, Comentário e Apêndices de Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1986, p. 13-102.

STEINHART, Matthias. From Ritual to Narrative. In: CSAPO, E.; MILLER, M. (ed.). *The origins of theater in ancient Greece and beyond: from ritual to drama*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 196-220.

USENER, Hermann. *Die Sintfluthsagen*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1899.

USTINOVA, Yulia. *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*. London; New York: Routledge, 2018.

WELLENBACH, Matthew. *Choruses for Dionysus: Studies in the History of Dithyramb and Tragedy*. 2015. 260f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Department of Classics, Brown University, Providence. 2015.

WEST, Martin L. *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*. 2. ed. aucta atque emendata. Oxford: Oxford University Press, 1992.

_____. *Studies in Greek Elegy and Iambus*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1974.

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Ulrich von. *Sappho und Simonides: Untersuchungen über griechische Lyriker*. Berlin: Weidmann, 1913.

ZIMMERMANN, Bernhard. Dithyramb. In: HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A. *The Oxford Classical Dictionary: The Ultimate Reference Work on the Classical World*; 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 487.

RECEBIDO EM: 10/06/2020
APROVADO EM: 18/08/2020

Artigos

MOVIMENTOS DE LUTA PELA TERRA NO NORTE DO RS: O ACAMPAMENTO CAPÃO DA CASCATEL NA FAZENDA SARANDI (1960/62)

Land fighting movements in northern RS: Capão da Cascateel camp at Fazenda Sarandi - 1960-62

João Carlos Tedesco¹

Joel João Carini²

RESUMO

O artigo analisa o contexto onde se desenvolveram as ações do Movimento dos Agricultores Sem Terra (Master) no norte do Rio Grande do Sul. Centraliza o foco no acampamento Capão da Cascateel por ter sido central do movimento social e cenário de grande expressão das contradições da propriedade de terra. Utilizam-se referências bibliográficas, documentos e notícias de jornais para fundamentar a importância do acampamento. O movimento dos agricultores condensou um contexto efervescente nas demandas e pressões pela terra, envolveu múltiplas instituições e a centralidade da esfera pública no governo de Brizola. As ações do governo em prol da reforma agrária foram fundamentais para dar sequência a esse processo na história dos movimentos da luta da terra pelos pequenos agricultores e indígenas.

Palavras-chave: Master; Reforma agrária; Governador Brizola.

ABSTRACT

The article analyzes aspects of the context in which some of the actions of the Landless Farmers Movement (Master) in the north of Rio Grande do Sul were developed; centralizes its focus on Capão da Cascateel Camp for having been central to the actions of said social movement and in a

1 É professor titular da Universidade de Passo Fundo – PPGH/UPF. Pós-doutor em História Contemporânea pela Universidade de Milão. E-mail: jctedesco@upf.br.

2 Doutor em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. É professor do ensino básico técnico e tecnológico do Instituto Federal Farroupilha – Campus Frederico Westphalen. E-mail: joel.carini@iffarroupilha.edu.br.

scenario of great expression of the contradictions of the ownership of the land in the southern state. It uses bibliographical references, documents, and news from newspapers to substantiate the importance of said camp; concludes that the Master condensed an effervescent context of demands and pressures for the land, involved multiple institutions, but with the centrality of the public sphere personified in the governor Brizola. We conclude that the actions of the governor in favor of agrarian reform were fundamental to the sequence of this process in the history of the struggles for land by small farmers and indigenous people.

Keywords: Master; Land reform; Governo Brizola.

Introdução

A ascensão de João Goulart à Presidência, após a renúncia de Jânio Quadros em 1961, pôs fim à aliança populista entre PTB e PSD. As “Reformas de Base”³ anunciadas por Jango assustaram os conservadores, principalmente a elite agrária nacional, contrária à reforma agrária.

O governo Brizola (PTB) enfrentava forte oposição do PSD, que defendia os interesses da elite agrária. Da outra parte, Brizola recebia ampla adesão da maioria do operariado urbano e dos pequenos agricultores. A campanha vitoriosa do movimento da Legalidade de agosto de 1961,⁴ levantada no Rio Grande do Sul, principal âncora de apoio ao governo Goulart, deu a Brizola *status* de líder nacional. Assim, no final de 1961 e começo de 1962, Brizola sentia-se fortalecido o bastante para levar a termo o projeto da reforma agrária, uma das principais bandeiras do seu governo.

3 Conjunto de medidas anunciadas por João Goulart consideradas necessárias para superar o atraso histórico do Brasil, sair da crise global em que a nação estava mergulhada, integrar as populações marginalizadas na vida nacional e preparar o Brasil para a arrancada rumo ao desenvolvimento. As reformas elencadas eram: Reforma Agrária, Reforma Urbana, Reforma da Empresa, Reforma Partidária e Eleitoral, Reforma Administrativa, Reforma Fiscal e Tributária, Reforma Bancária, Reforma Cambial e Reforma Educacional. Ver BRUM, A. O *desenvolvimento econômico brasileiro*. 17. ed. Petrópolis: Vozes; Ijuí: Editora Unijuí, 1997. p. 270-271.

4 Movimento liderado por Brizola, governador do estado do Rio Grande do Sul, para defender o regime constitucionalista. O movimento teve forte apoio popular, obteve apoio de outros estados, constituindo-se na chamada “Rede da Legalidade”, em agosto de 1961, obtendo apoio, inclusive, do comandante do III Exército, sediado no Rio Grande do Sul. Milhares de pessoas ocuparam a Praça da Matriz, defronte ao Palácio Piratini, expressando apoio e engajamento político. Brizola posicionou-se contra o parlamentarismo, denunciando-o como uma violação à Constituição. Esse processo projetou nacionalmente Brizola como líder popular.

A Igreja Católica também exercia influência muito forte no meio social, principalmente no espaço rural, no que se refere às propostas modernizantes em relação ao trabalho e à produção na terra, porém conservava formas patriarcalistas e assistencialistas nas associações e representações dos camponeses.

Com a fundação de sindicatos e o surgimento de outras agremiações, como os círculos operários, as disputas nesse meio social entre a Igreja Católica, PTB e PCB dinamizaram a esfera política nas décadas de 1950 e 1960 em nível nacional. Os círculos operários, por exemplo, surgiram no início da década de 1930 com a intenção de bloquear o avanço dos partidos marxistas no interior do operariado, exerciam função preparatória na direção em que a Igreja se desenvolvia no interior dos sindicatos, ou seja, a luta contra o comunismo e a construção de um Brasil cristão democrático e desenvolvimentista (RICCI, 1999).

A União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil (Ultab) foi fundada em 1950, tendo como presidente o sindicalista comunista Lindolfo Silva, que seguia a linha do PCB, após 1945, na organização dos trabalhadores no campo. A agremiação entendia ser necessária a reforma da estrutura fundiária no país para diminuir os latifúndios e promover a distribuição de terras aos trabalhadores, ampliando a distribuição de alimentos, barateando o preço dos produtos agrícolas, desenvolvendo forças produtivas atrasadas (CARONE, 1982; CUNHA, 2004).

Várias forças políticas tentaram organizar e controlar o movimento camponês no sentido de adequá-lo aos seus princípios. As ligas camponesas (pioneiras no Nordeste do país e espalhadas no território, se destacaram pela organização, apoio ao associativismo camponês e luta pela reforma agrária), o PCB, a Igreja Católica e uma ala desmembrada, denominada “católicos radicais”, todos vinculados à Ação Popular, eram de grande aceitação no meio popular.

Intelectuais progressistas, membros de partidos políticos, o PCB com mais presença (já com longa história na participação social e política na sociedade brasileira no meio urbano, principalmente dos grandes municípios), profissionais liberais adeptos a um processo modernizador e mais justiça social no campo agregaram-se às lutas dos camponeses em várias regiões do país, exigindo reforma agrária, alteração nas estruturas fundiárias e políticas agrícolas, legislação rural adequada à performance dos pequenos produtores, dentre outros, somavam centenas de milhares em todo o Brasil durante a década de 1950 para combater o lado contraditório e atrasado da estrutura agrária.

Na década de 1950 e início de 1960, revela-se um contexto histórico efervescente no que diz respeito às organizações sociais e políticas relacionadas à questão da terra. Nesse cenário, tomou corpo o Movimento dos Agricultores Sem Terra do Rio Grande do Sul (Master), agregando um amplo espectro de relações, vínculos, contraposições, polêmicas, repressão etc. Foi um movimento pioneiro na questão da luta pela terra no estado, apoiado (pelo menos num período) pelo governador e que produziu delineamentos posteriores na luta pela reforma agrária e políticas deliberadas no interior das reservas indígenas.

O acampamento do Capão da Cascavel no atual município de Sarandi, formado entre 1961 e 1962, foi paradigmático em termos numéricos – mais de dez mil agricultores (RUCKERT, 1991), bem como de expressão pública do Master na luta pela reforma agrária.

Para esta pesquisa foram utilizadas fontes variadas sobre o movimento Master no estado, como jornais regionais (Passo Fundo, em particular), documentos, correspondências enviadas pelo governador Brizola, dentre outras, no afã de compreender o processo ocorrido no acampamento do Capão da Cascavel no norte do Rio Grande do Sul.

Primeiramente, o texto aborda alguns aspectos que configuraram a questão da terra na região Norte onde surgiu o Master; posteriormente, procuraremos demonstrar a centralidade do governador Brizola, os conflitos internos e as posições dos mediadores. No final, abordaremos o acampamento Capão da Cascavel como expressivo nas ações do governador e do próprio movimento Master, bem como alguns desdobramentos. A intenção central da análise é mostrar que esse movimento de Capão da Cascavel condensou um amplo processo de posições, ambiguidades, interpretações e estratégias em torno da reforma agrária no Rio Grande do Sul capitaneada pelo governador Brizola.

Os problemas agrários na região Norte do Rio Grande do Sul – décadas de 1950-60

É importante destacar que o norte do Rio Grande do Sul foi um dos últimos espaços colonizados no estado. No início do século XX, essa região foi válvula de escape da pressão social existente nas áreas de

colonização anterior, marcadas por um intenso retalhamento das glebas familiares, passando a absorver grande contingente de pequenos agricultores que não possuíam terra suficiente para sua sobrevivência em consequência da fragmentação da família ocasionada por novos casamentos. O avanço da colonização promoveu a extinção de pequenas posses situadas em terras de matas ou campos adjacentes e forçou a demarcação de reservas indígenas na tentativa de resguardar, ainda que parcialmente, os seus territórios. Num segundo momento, nem mesmo as reservas foram respeitadas, ocorrendo a ocupação em convivência com o Estado (ZARTH, 2002).

Na década de 1950, a estrutura fundiária começou a ser redesenhada em razão das novas possibilidades de extração econômica da terra. Em termos de estruturação fundiária, a região refletiu os grandes processos que objetivaram a concentração de áreas de terras em poucas mãos e a proliferação de pequenas propriedades com área insuficiente para a sobrevivência (GREGORY, 2002). A economia do trigo e da extração da madeira, tão evidentes na primeira metade do século XX, associaram-se; sua modernização técnica exigia grandes extensões; proliferaram também os pequenos proprietários, que aos poucos, marginalmente ou não, foram induzidos a se inserirem nos canais da modernização produtiva sob a égide da lógica do excedente de mercado mediado por comerciantes (RUCKERT, 1991; ZARTH, 2002).

No decorrer das décadas de 1950 e 1960, a agricultura tradicional, que vinha sendo praticada até então, não conseguia mais corresponder às necessidades dos agricultores, razão pela qual muitos, desestimulados, empobrecidos, migraram para regiões do Paraná e oeste de Santa Catarina, explorando novas áreas de mata. Pesavento descreve a situação do pequeno agricultor dizendo:

[...] o baixo nível técnico dos minifúndios limitava a produtividade e vinha associar-se a uma política de baixos preços para os produtos agrícolas, imposta pelo capital comercial/industrial. As máquinas se apresentavam muito caras para os pequenos proprietários, que não tinham condições de obter crédito fácil para poder adquiri-las. Além de tais problemas, a crescente concentração da propriedade das terras no estado limitava as chances de expansão da área agrícola policultora.

O Rio Grande, nos anos 50, apresentava-se como o estado que mais população emigrante fornecia para outros estados, enquanto que era também a unidade da federação que menos brasileiros recebia (PESAVENTO, 1982, p. 124).

Do final da década de 1950 até a segunda metade da década de 1960, ocorreu na região a consolidação do arrendatário em proprietário fundiário. Fases posteriores, que transcenderam nossa temporalidade de análise, foram marcadas com a presença e a consolidação do modelo produtivista, intensificado pela dinâmica do crédito subsidiado (seletivo e regionalizado), com a forte ação do Estado por meio de políticas públicas; outros períodos foram marcados pela retração do crédito e pela forte inserção dos complexos agroindustriais.

Desse modo, o surgimento dos “sem terras” está ligado à penetração do capitalismo no campo, responsável por um processo contínuo de concentração da propriedade e de substituição da mão de obra braçal pela introdução de pacotes tecnológicos cada vez mais avançados. Além de provocar um impacto direto na mão de obra, as novas técnicas submeteram contingentes cada vez maiores de pequenos agricultores a um contínuo processo de descapitalização.

Tabela 1 – Número de estabelecimentos rurais de área (ha) no centro do planalto rio-grandense de 1940 a 1970.

Anos	Pequenos		Médios		Grandes	
	Nº estab.	Área	Nº estab.	Área	Nº estab.	Área
1940	9.835	218.804	2.359	259.806	191	182.306
1950	15.110	306.235	2.784	297.375	192	222.353
1960	19.144	353.854	2.736	280.884	143	212.700
1970	25.336	420.296	2.855	316.312	167	160.589

Fonte: IBGE, 1940, 1950, 1960 e 1970, adaptado de Rückert, A., op. cit., 1991.

No Rio Grande do Sul, segundo Ohlweiler (1982, p. 15), as pequenas propriedades em 1950 representavam 80,7%, no entanto, ocupavam apenas 20,2% da área rural. As propriedades com mais de 500 ha, 2,6%, ocupavam

52,0% de área. As propriedades com mais de 1.000 hectares reuniam 8.766.451 hectares, apenas nas mãos de 3.586 proprietários, ou seja, quase o dobro da área ocupada dos 4.456.845 de hectares distribuídos às 231.496 famílias com menos de 50 hectares.

A reduzida área para o pequeno produtor era cada vez mais evidente em razão do esgotamento do solo, da redução do tamanho das propriedades rurais em decorrência das partilhas de herança e também dos baixos preços pagos pelos produtos coloniais. Desse modo, pode-se deduzir que a região Norte do estado presenciou grandes processos de desruralização. É no interior dessa questão dos limites para o pequeno camponês que o esgotamento da fronteira agrícola no norte do Rio Grande do Sul já podia ser observado no final da década de 1940, período de forte intrusão de colonos nas reservas indígenas do estado.

Segundo Rückert, “milhares de famílias de camponeses sem terra, os quais haviam se transformado em marginais, retornam ao campo na condição de assalariados. Uma das mais importantes consequências da expansão da triticultura é o extraordinário encarecimento das terras que ela provocou” (RUCKERT, 1991, p. 75). Com a valorização do arrendamento das terras, ser proprietário de áreas era um ótimo negócio. As aquisições cada vez maiores pelos grandes proprietários, que se modernizavam na produção de cereais, revelavam a tendência da expropriação da pequena propriedade, em consonância das transformações estruturais do capitalismo no Brasil. Segundo Ruckert (2003, p. 165), utilizando-se dos dados dos censos agropecuários do IBGE de 1950 e 1960, a área arrendada na região de Passo Fundo, em 1950, era de 12%, passando a 16,5% em 1960. A transformação dos campos de pecuária em terras de negócio por capitalistas arrendatários permitiu a consolidação como fator de negócio, reserva de valor e renda fundiária.

O Master: suas correlações políticas e a reforma agrária – meados do século XX

O tema da reforma agrária ganhou força no cenário nacional no final da década de 1950. Forças políticas antagônicas pressionavam pela sua efetivação ou seu bloqueio; outros se preocupavam com o modo de fazê-lo.

Trabalhadores rurais, organizados ainda que incipientemente em torno da Ultab, eram enfáticos em dizer que o Brasil, um país imenso, dispunha de terras fertilíssimas, de climas favoráveis para a cultura dos mais variados produtos agrícolas.⁵

No final de 1950, o norte do Rio Grande do Sul apresentava um quadro fundiário de forte crise. Havia grande pressão pela terra, bem como a redução do potencial de absorção de migrantes em Santa Catarina e Paraná, reduzindo, com isso, o ritmo migratório rio-grandense (GEHLEN, 1983). Desse modo, tensões sociais se acirravam em torno da questão da terra no estado, até porque a oferta de trabalho urbano permanecia reduzida; havia a crise da produção do trigo gerada pelas importações desenfreadas a baixo custo. Foi um período de grandes exigências modernizantes em torno da cultura da soja, as quais não levavam em conta a situação de precariedade dos pequenos produtores, em particular, no centro-norte do estado.

No Rio Grande do Sul, o tema da reforma agrária foi foco de debates. Essa questão preocupava a elite agrária (pecuaristas, latifundiários, comerciantes agrícolas e agroindustriais) desde o início da década de 1960 em razão das Reformas de Base, sendo uma delas a viabilização da reforma agrária. As Ligas Camponesas já vinham também, desde meados da década de 1950, atuando no Nordeste brasileiro e, na década de 1960, já havia se constituído num grande movimento social em praticamente todo o Brasil em prol de transformações na estrutura agrária e nos processos de produção para o pequeno agricultor. No Centro-Sul do país, as Ligas possuíam influência do Partido Comunista (PC), bem como de uma ala progressista da Igreja Católica envolvida nos programas da Ação Católica e de outros grupos políticos de menor expressão.

É nesse contexto que irrompe o Movimento dos Agricultores Sem Terra do Rio Grande do Sul (Master). Movimento capitaneado pelo governador Brizola (1958-1962), pelo Partido Comunista, pelas Ligas Camponesas e sindicatos de trabalhadores rurais (estes em formação no período) que se consolidaram, se institucionalizaram e ganharam visibilidade entre os anos de 1960 e 1964 (HARRES, 2014). Porém, a articulação do referido movimento não foi meramente conjuntural, nem regional; havia sim uma correlação e uns fios que se teciam há alguns anos com as mediações

5 Fragmentos de opiniões de grupos a favor da reforma agrária agregados em torno da União Lavradores dos Trabalhadores Agrícolas Brasileiros (Ultab). *Jornal O Nacional*, Passo Fundo, p. 4, 9 fev. 1962.

das Ligas Camponesas e com a Ultab. Essas duas, ainda que com pouca expressão no início da década de 1960, contribuíram para legitimar ações de reivindicação na questão fundiária e nos grandes problemas vividos por peões, assalariados rurais, agregados, arrendatários pequenos camponeses em geral (BODEA, 1992; BANDEIRA, 1979).

Ocupações de terras e organizações sindicais rurais já vinham se constituindo no estado. A proliferação dessas ações e a sua dimensão política expressavam a preocupação de entidades, em especial o PCB e o PTB, com a concentração da propriedade, com o esgotamento da fronteira agrícola, a intensa presença de peões, assalariados, parceiros, pequenos proprietários, assalariados rurais, meeiros, arrendatários, agregados, posseiros, filhos de pequenos agricultores (o censo de 1960 indicou a existência de 297.814 agricultores sem terra no estado).⁶

Vários conflitos eclodiram no país, especialmente no Nordeste, no Norte, sudoeste do Paraná e em Goiás, geralmente em torno de lutas de posseiros contra fazendeiros/latifundiários, contra o Estado por terras devolutas, manifestações de triticultores, cooperativistas e sindicatos patronais e de trabalhadores rurais (MARTINS, 1990). Essa realidade demonstrava certo avanço na organização política do campesinato.

A ação do governador Brizola no Rio Grande do Sul em favor da reforma agrária instigou lideranças locais, a favor ou contra, a se pronunciarem em torno do fato. Visitas de secretários do governo e suas comitivas para analisar possíveis áreas a serem desapropriadas e/ou canalizadas especialmente para fins de reforma agrária ocasionaram comentários inflamados na imprensa local (ECKERT, 1984). O jornal *O Nacional* de Passo Fundo estampou dezenas de matérias nesse sentido durante o ano de 1962, período de intensa mobilização social e pressão de movimentos, dentre os quais o Master, pela reforma agrária. A seguir, exemplos de matérias a respeito do que nos referimos, principalmente em torno da realidade do latifúndio e do minifúndio no estado:

Entendo que precisamos deixar de lado as palavras e passar a ação! A afirmação é do Governador Leonel Brizola, na conferência pronunciada a 26 de outubro último no colégio Julio de Castilhos, em Porto Alegre. Esse pensamento, menos por força

6 Cf. jornal *Correio do Povo*, Porto Alegre, 3 jan. 1962.

das lideranças partidárias, mas como fruto da crescente pressão das massas urbanas e rurais, começa a tornar-se realidade no Brasil, e no Rio Grande do Sul em particular (Jornal *O Nacional*, Passo Fundo, out. 1962, p. 4).

A assistência ao pequeno e médio produtor em forma de crédito, escolarização, assistência técnica e médico-hospitalar, garantia de preços mínimos, incentivo ao cooperativismo constituíam necessidades urgentes e inadiáveis, “das quais só discordavam apenas os interessados em perpetuar o atual estado de coisas, ou, o que é incompreensível e lamentável, os que não são capazes de compreender um processo histórico irreversível” (*O Nacional*, Passo Fundo, p. 4, out., 1962). A propósito dessa questão das associações, do solidarismo e do preço justo ao produtor agrícola, o papa João XXIII,⁷ em sua encíclica *Mater et Magistra*, afirmou:

Lembre-se também que no plano agrário, como alias em cada campo da produção, é indispensável que os agricultores se unam em sociedades agrícolas, especialmente se é o próprio trabalho familiar que movimenta a empresa. De qualquer modo é conveniente que os lavradores se sintam solidários uns dos outros e colaborem na fundação de cooperativas e associações profissionais necessárias umas e outras para fazer beneficiar os agricultores dos progressos das ciências e técnicas e defendam os preços dos produtos do trabalho. A isto se acrescento o fato de que, admitido isto, os agricultores estarão em pé de igualdade com as outras classes de trabalhadores que muitas vezes se reúnem em sociedade.⁸

7 Papa João XXIII marcou a renovação na doutrina social da Igreja Católica na década posterior à Segunda Guerra Mundial, período esse marcado por grandes transformações no mundo do trabalho, na esfera política (com intensa presença de partidos de base marxista tendo grande adesão, em particular, na Europa), nas dinâmicas de desenvolvimento e das desigualdades sociais. Ele foi uma grande liderança, com forte simpatia e diálogo com o povo simples; seus escritos, principalmente a Encíclica *Mater et Magistra* (Mãe e Mestra), discutiam temas sociais, principalmente sobre pobreza, trabalho e trabalhadores, desigualdades econômicas e sociais, subdesenvolvimento, etc. Em razão disso, era taxado pela ala conservadora da Igreja Católica como comunista e/ou de ser demasiadamente radical. Foi o Papa que pensou e convocou o Concílio Vaticano II e abriu grande espaço para temas como liberdade religiosa e ecumenismo. Suas encíclicas eram lidas por grupos sociais que lutavam por igualdade, reforma agrária, sindicalismo no Brasil e na América Latina. Ver sobre isso, Medeiros (1989).

8 Articulistas do jornal *O Nacional*, Passo Fundo, p. 2, 9 fev. 1962.

Continuam os articulistas dizendo que “tem-se aí que a reforma agrária interessa a todos, no campo e na cidade. Tem-se aí que os movimentos dos agricultores sem terra de Nonoai, Camaquã e quantos venham a surgir, no Rio Grande e no Brasil, são movimentos legítimos, normais, sendo frutos naturais da inadequada estrutura agrária vigente”.⁹ Em defesa da reforma agrária, Ruy Ramos, um dos ideólogos do PTB, argumenta:

[...] não têm terra 25 milhões de agricultores brasileiros [...]. Através, então, do Movimento de Agricultores Sem Terra em todo o Brasil, pretendemos mobilizar a opinião pública rural e citadina para obter a reforma agrária por meios bons, se possível, mas obtê-la mesmo por qualquer meio [...]. Esperem cinco anos para ver o que vai acontecer. Criada a mentalidade da reforma agrária, força nenhuma será capaz de impedi-la.¹⁰

Os defensores entendiam que a reforma agrária ainda que estivesse na ordem do dia no campo político e social só seria concretizada pela pressão política, porém pela via da política e por princípios legais, ao mesmo tempo, eram realistas no sentido de que os camponeses não estavam organizados suficientemente para essa pressão e também não havia tido história ainda de um movimento de lutas em torno da questão. Por meio do Master pretendia-se convencer a opinião pública sobre a necessidade da reforma agrária. Ruy Ramos sugeria primeiramente os meios legais, no entanto, se necessário, ações menos pacíficas e ortodoxas seriam colocadas em prática.

Segundo Eckert (1984), o Master se consolidou em 1960 por ocasião de uma tentativa de retomada de uma área de 1.800 ha no interior do município de Encruzilhada do Sul, que há cinquenta anos estava em poder de trezentas famílias de posseiros. O proprietário, após quase quarenta anos sem reclamar a propriedade, começou a exigir dos posseiros cobrança pelo uso da terra, induzindo-os e coagindo-os a comprarem a terra sob pena de serem expulsos. A organização dos posseiros pressionados a comprarem as terras contou com o apoio e mediação do prefeito de Encruzilhada do Sul,

9 *O Nacional*, Passo Fundo, p. 4, 16 fev. 1962.

10 *Jornal Última Hora*, Porto Alegre, 25 jun. 1960.

Milton Serres Rodrigues, junto ao governo do Estado para desapropriar as terras mediante o pagamento de apólices estaduais (LEINDECKER, 1987).

Na metade de 1960 foi formado o primeiro núcleo do Master na cidade de Encruzilhada do Sul, tendo à frente o prefeito Milton Serres Rodrigues, Paulo Schilling, superintendente da fronteira do Sudeste, e Ruy Ramos, deputado federal pelo PTB. A partir desse evento pioneiro, iniciou-se a fundação de associações nos moldes da de Encruzilhada do Sul, tentativas de organizar a entidade em nível estadual, participação em congressos, como o da Ultab, para servir de referência à luta dos camponeses sem terra do Rio Grande do Sul. O movimento se embasa, pelo menos no início da pressão e dos acampamentos, na legislação fundiária do Estado nos artigos 173 e 174, que determinam:

O Estado combaterá a propriedade improdutiva, por meio de tributação especial ou mediante desapropriação. Atendendo aos interesses sociais. O Estado poderá, mediante desapropriação, promover justa distribuição da propriedade, de maneira que o maior número possível de familiares venha a ter parte em terras e meios de produção. O Estado promoverá planos especiais de colonização, visando às finalidades do parágrafo anterior, sempre que a medida for pleiteada por um mínimo de cem agricultores sem terras, de determinada região.¹¹

No início do movimento, as concepções políticas e as ações estratégicas em torno da questão agrária não estavam muito claras; concepções variadas foram a tônica do movimento, em grande parte em razão dos diversos grupos que o compunham. A legislação servia como uma arma de pressão na esfera pública; os acampamentos na beira da estrada próximos à área pretendida (não caracterizando invasão da propriedade) era uma estratégia de a Justiça não poder removê-los do local. No início buscou-se uma solução política e jurídica para apenas uma parte das áreas em litígio (ECKERT, 1984). A Fazenda Sarandi e o Banhado do Colégio em Camaquã (este repercutiu por ser uma imensa extensão de terra pública – em torno

11 Mensagem do governador Brizola enviada à Assembleia Legislativa, 1962. *Anais*, 1962, p. 65.

de 50.000 ha – na qual o Estado estava fazendo grandes investimentos em obras de saneamento e de irrigação) foram os mais expressivos pela forte vinculação com o governador Brizola (ECKERT, 1984).

É importante ressaltar que o Master foi, no seu nascedouro, um movimento institucionalizado de cima para baixo por alguns proprietários rurais e intelectuais das fileiras do PTB, sensíveis à questão agrária no estado, principalmente em torno da pressão e da organização, embora incipiente, de um contingente imenso de pequenos agricultores, arrendatários, assalariados rurais, dentre outros.

O manifesto de Encruzilhada do Sul como expressão do nascedouro do Master continha alguns aspectos que, posteriormente, seriam o suporte político e ideológico do movimento. Dentre esses aspectos, o problema do monopólio da terra e a utilidade produtiva para quem nela trabalhasse (esse aspecto estava em consonância com a pregação da Igreja Católica do momento), a pressão política das massas rurais para a realização da reforma agrária, necessidade de tornar os pequenos produtores sujeitos do processo de reivindicação junto aos poderes políticos constituídos (embora essa meta tenha, de certa forma, fracassado pela forma pouco democrática como eram feitos os encaminhamentos e a direção centralizada), questões em torno dos custos dos insumos, questões relacionadas à orientação técnica, do baixo preço dos produtos, preços mínimos, redução de importação de trigo etc.

A questão da reforma agrária apareceu como secundária na pauta de reivindicações do movimento nascente. Falava-se em desapropriação do latifúndio antieconômico, de áreas improdutivas, núcleos coloniais para camponeses sem terra, melhores preços agrícolas, redução dos custos dos insumos, redução das importações de trigo, educação rural etc. Também pouco ou nada se falava sobre a situação dos assalariados rurais (ou seja, da extensão da CLT para as atividades agrícolas). As adesões de agricultores e as mediações políticas foram variadas; conflitos internos não eram incomuns, mesmo quando sob a orientação ideológica e política do PTB, em especial, de Brizola.

Brizola no início de seu governo, segundo Eckert (1984), não tinha assumido a questão da reforma agrária como prioridade, não obstante reconhecesse o êxodo rural, a concentração da propriedade, a necessidade de reforma agrária, a existência de um contingente de expropriados rurais pelo latifúndio e pelas políticas agrícolas de então.

Eckert enfatiza que nessa fase de organização do movimento a presença do governador tinha por objetivo angariar simpatia popular (tendo em vista as eleições de 1962), estender as bases de pressão para a aprovação das reformas de base, fomentar ideias anti-imperialistas e desenvolver a industrialização no país. Em 1961, numa postura voluntarista e populista, colocou à disposição para a reforma agrária suas terras na Fazenda Pangaré, em Osório. Instituiu grupos para viabilizar a instalação de colônias agrícolas e programas especiais para a reforma agrária e o desenvolvimento econômico do meio rural (ECKERT, 1984).

Os vínculos entre PCB, o Master e o Governador Brizola advêm do apoio político que esse recebeu daquele partido por ocasião das eleições de 1958, além do que, fazia parte da postura política do PCB se aliar às forças interessadas na luta contra o imperialismo e o latifúndio, luta também apoiada por setores do trabalhismo interessados em ampliar o seu respaldo junto aos setores populares do campo (ECKERT, 1984).

O Master foi verdadeiramente reconhecido pelas forças políticas e demonstrou seu poder de organização e ação por ocasião do primeiro congresso de 15 a 17 de dezembro de 1962. No evento estiveram presentes representantes do governo estadual, sindicatos urbanos estaduais, delegados de outros estados e um representante da Ultab. Nessa ocasião, foram redefinidas as ações, os rumos e a radicalização da luta pela reforma agrária, assim como revelar os grupos que lutavam pela hegemonia interna e explicitar as várias concepções em torno das questões marcantes do problema fundiário no estado e no país (ZANFELIZ, 1980, p. 63).

As metas eram difundir a pequena e média propriedade, democratizar o acesso à terra, levar os ventos da modernidade ao campesinato, facilitar formas de organização em cooperativas e associativas, sem necessitar de enfrentar diretamente o problema da concentração fundiária, e bater de frente com entidades representativas do latifúndio que o sustentaram politicamente no estado.

O acampamento Capão da Cascavel: a reforma agrária na pauta no movimento

No início da década de 1960, no município de Sarandi, a atenção dos movimentos se voltara para a Fazenda Sarandi, onde se localizava uma área remanescente de uma antiga posse de mais de 70.000 ha. Constituíam-se de um latifúndio de mais de 21.000 ha de terra, sendo propriedade de uma família de uruguaios (sobrenome Mailhos), que morava em Montevideu (RUCKERT, 2003). A área era arrendada para agricultores e pecuaristas.

O acampamento foi instalado na beira da estrada para que não tomassem como justificativa a invasão de propriedade. Começou com trezentas pessoas, e em poucos dias contabilizava mais de 1.300 pessoas. A mobilização dos sem terra, mediados por líderes do PTB, na intensa demanda pela terra, impactou todos os setores da comunidade gaúcha. Quase a totalidade reconhecia o problema e apelava pela solução na esfera pública. Daí em diante, o acampamento somava mais e mais adeptos, chegando à cifra de dez mil pessoas em meados de 1962 (ECKERT, 1984).

O acampamento de Capão da Cascavel esteve sob o olhar vigilante e muito bem informado nos mínimos detalhes do governador Brizola, para dar continuidade às desapropriações, dessa vez na Fazenda Sarandi. Antes disso tinha de se criar um fato social de grande repercussão para justificar a desapropriação. O governador chamou ao palácio Piratini seu primo-irmão Jair de Moura Calixto, prefeito de Nonoai, para organizar o movimento. Calixto era uma liderança de grande prestígio na região, apesar de ter também muitos desafetos. Homem de total confiança de Brizola, Calixto havia dado provas de sua liderança política e capital social junto aos pequenos agricultores do seu município e parte do norte do estado. Foi também corajoso e destemido durante a campanha da Legalidade em agosto de 1961. Na organização do movimento na região de sua ação política, Calixto contou com a colaboração de vários líderes (HARRES, 2014).

A organização do acampamento de Capão da Cascavel foi planejada ainda em Nonoai pelo prefeito Calixto. O município passou a ser o ponto de articulação e a principal base de apoio ao movimento. Os agricultores foram mobilizados e recrutados num curto espaço de tempo pelas lideranças regionais, capitaneadas pelo prefeito, que mandou emissários em todas as casas. Porém, nem todas as lideranças regionais no início do movimento estavam em sintonia, conforme algumas matérias publicadas na imprensa. Um jornal da capital gaúcha, em matéria de capa, informava:

Denuncia o prefeito de Sarandi: Mil homens de Nonoai se aprestam para invadir terras de Sarandi. Como tivemos oportunidade de informar, esboça-se no município de Nonoai um movimento visando à entrega de terras a agricultores, com o beneplácito, senão a liderança, do prefeito Jair Calixto. Pois em encontro que ontem mantivemos com o prefeito de Sarandi, sr. Ivo Sprandel [...], fomos surpreendidos com a manifestação de S. S.a de que Nonoai quer fazer reforma agrária à custa do município de Sarandi. Convidado a entrar em detalhes acerca da curiosa situação, disse-nos o senhor Ivo Sprandel: - Em verdade, sábado último, fui procurado por uma comissão de pecuaristas e agricultores arrendatários de terras da Fazenda Sarandi, de propriedade da firma Estância Júlio Maílhos, com sede em Montevidéu, que veio manifestar seu temor com referência a esses rumores oriundos de Sarandi. Uma medida dessa ordem, que contraria frontalmente os dispositivos constitucionais.¹²

De acordo com a matéria divulgada, o prefeito de Sarandi parecia estar numa situação difícil de escolher: ou ficar do lado dos agricultores e pecuaristas arrendatários da Fazenda Sarandi ou ficar do lado dos sem terra. Todavia, percebendo o sucesso do movimento, aderiu ao grupo de Calixto, e passou a apoiá-lo como se estivesse integrado aos princípios ideológicos. Segundo Gehlen (1983), Sprandel decidiu apoiar a invasão por pressão do governador.

Brizola orientou Calixto a organizar a ocupação da área de Capão da Cascavel, ignorando os apelos do prefeito de Sarandi de ocupar a Fazenda Annoni, que pertencia a Ernesto José Annoni, então prefeito de Carazinho pelo PTB e correligionário do governador. Havia também uma disputa entre Sprandel e Calixto pela liderança política em nível regional, isto é, ambos disputavam o mesmo reduto eleitoral do PTB.

De acordo com algumas matérias publicadas nos jornais, o governador Brizola procurou mostrar para a opinião pública que o ato partira exclusivamente da iniciativa de Calixto e de seus asseclas, ainda que o governo estivesse de acordo com “um movimento pacífico”. É o que se depreende pela matéria:

12 *Jornal Correio do Povo*, Porto Alegre, p. 16, 12 jan. 1962.

Informa-se, outrossim, que em face da comunicação feita pelo prefeito Ivo Sprandel às autoridades estaduais, o governador Leonel Brizola teria mandado chamar a esta Capital o prefeito de Nonoai, sr. Jair Calixto, a fim de inteirar-se da situação reinante em seu município e, se fosse o caso, para “moderar os ímpetos reformistas” de S.S.a do qual, como se sabe, o chefe do Executivo é parente próximo.¹³

As preocupações de Brizola com a ordem pública, com a possibilidade de ideologização do movimento ou a ideia de que o movimento parecesse comunista, revolucionário, ou subversivo eram constantes:

Isto não é invasão, Calixto. Que ninguém meta o pé além do alambrado! Quero que respeitem as propriedades particulares. Cuida para não entrar no grupo algum agitador. O que nós precisamos é criar um clima social pacífico, para facilitar a desapropriação (BRIZOLA, apud CASALI, 2005, p. 141).

Jornais registram que Brizola orientava determinadas invasões em várias partes do estado e determinava que fossem plantadas cruzeiros no centro do acampamento “para que mais tarde não nos chamassem de comunistas”.¹⁴ Estratégias para criar um “clima social pacífico”, segundo os entrevistados, era conquistar o apoio da Igreja Católica, bastante reticente, e em certos momentos mais abertamente contrária ao movimento, confirmando sua oposição em relação ao Master.

“Quem tem terra tá com Cristo, quem não tem tá com Calixto”.¹⁵ A Igreja Católica e o Master

No início da década de 1960, a postura da Igreja Católica no Brasil estava distante das influências das teses do Concílio Vaticano II e das decisões da Conferência de Medellín (Colômbia, 1968).¹⁶ No Rio Grande do Sul, estava concentrada nas diretrizes do arcebispo de Porto Alegre, dom Vicente Scherer. Arcebispo desde 1947, mantinha a maior parte do clero subordinado às suas ordens e fiel às suas teses, sendo sua principal obsessão o “anticomunismo”. Segundo Hammes (2003, p. 76), “Dom Vicente, como fiel escudeiro do papa Pio XII, introjetara que o comunismo era tudo o que não prestava. Por isso, cismava em combater tudo aquilo que pudesse ter alguma semelhança com a doutrina marxista ou que pudesse caracterizar alguma aproximação com países comunistas.” Na mensagem de abertura do ano litúrgico de 1962, Scherer manifestou-se nos seguintes termos:

Os vanguardeiros das forças de Moscou agem com disfarces, aliciando adeptos e ocupando posições [...]. Não promovemos campanhas negativas de anticomunismo, mostramos os erros da ideologia marxista pelo debate dos princípios doutrinários em que se funda e pelo exame da experiência desastrosa que se está fazendo nos países já dominados pelas forças aguerridas do novo império colonialista.¹⁷

Por ordem de Brizola, um padre devia ir ao acampamento rezar missa. Ele recomendou a Calixto para que fosse erguida uma cruz no acampamento e afixadas faixas dando ênfase ao aspecto religioso. Casali, em seu diário, registrou a visita que fez ao acampamento no dia 13 de janeiro de 1962, sábado, dizendo ter encontrado “em frente à faixa que liga Ronda Alta a Passo Fundo, uma capelinha de madeira abrigando a imagem da Santa Terezinha. Atrás dela, a cruz de madeira erguida à semelhança daquela de Cabral. Encimando a cruz, um cartaz em pano branco, com escrita preta: ‘Somos cristãos! Queremos terra’” (CASALI, 2005, p. 146).

Com o propósito de dar ainda mais ênfase ao caráter religioso, o acampamento foi batizado com o nome do papa João XXIII. Logo na entrada

foi identificado por uma faixa: “Acampamento João XXIII” (CASALI, 2005). Porém, só isso não bastava. Era necessária a presença do padre para rezar a missa, dar a bênção aos barracos. Assim, em 14 de janeiro, domingo, o padre de Sarandi esteve no acampamento para rezar a missa aos acampados. Havia uma constante preocupação de mostrar nas aparências e ações práticas que o movimento era cristão e, por isso, anticomunista. Dessa forma, Brizola atendia aos interesses de uma ala da Igreja e não agredia em demasia a outra; buscava, dessa maneira, adeptos influenciados pela sua política em torno do que considerava reforma agrária.

Por ocasião da presença do governador e do seu discurso no acampamento, citações da *Mater et Magistra* foram pronunciadas, dentre as quais as que enfatizavam o direito à propriedade particular “desde que seu uso corresponda aos interesses coletivos” (GEHLEN, 1983, p. 86).

A correlação entre o “ser cristão” e o “não ser comunista” dava ao movimento um caráter de movimento “ordeiro”, “pacífico” e limitado à reivindicação de um pedaço de terra. O registro encontrado na obra de Casali sobre o discurso de Brizola, em visita ao acampamento em 15 de janeiro de 1962, é elucidativo nesse aspecto:

Aí Brizola perguntou: “Quem é cristão, levante o braço!” [...]. Todo mundo explodiu num delírio, levantando os braços. Enquanto isso, um gritou: “Taí o padre que rezou a missa com nós ontem, aqui na capelinha! “E agora, quem for comunista que erga a mão!” Silêncio total. E novo delírio! (CASALI, 2005, p. 151).

A Igreja Católica, apesar de aparentemente se manter distante do movimento em termos de mediação/doutrinação ou conscientização, acabou emprestando sua ajuda de forma indireta, contribuindo na consolidação de um projeto de movimento social organizado em torno de fortes lideranças carismáticas e/ou paternalistas. Os ideólogos da Frente Agrária Gaúcha (FAG), dentre os quais D. Edmundo Kunz, reconheciam os humildes e indefesos lavradores do campo, porém, como a questão da terra estava em evidência no contexto nacional, era importante livrá-los dos “lobos marxistas e dos agitadores do Master”, apresentando uma alternativa dentro do “contexto cristão”. A Igreja Católica, através dos quadros da FAG, reconhecia a concentração da terra, porém não agia no sentido de alterar esse

processo. (WARREN, 2005).

Figura 1 – Governador Brizola em meio aos acampados do Capão da Cascavel, em 15 de janeiro de 1962. Ele esteve presente na distribuição dos lotes aos agricultores.

Reforma Agrária dá mais um passo: Brizola desapropria um latifúndio

"Fazenda Sertão", propriedade de uma firma estrangeira, está dividida em lotes de 25 hectares — depois de primeira sessão para a criação de grandes unidades —
União da Associação dos Agricultores Sem Terra

Os lotes, de 25 hectares cada, foram distribuídos aos agricultores sem terra, que se reuniram em uma sessão pública, realizada no dia 15 de janeiro, no Capão da Cascavel, para a criação de grandes unidades.

A sessão foi presidida pelo governador Brizola, que, após a distribuição dos lotes, fez um discurso, elogiando a reforma agrária e a luta dos agricultores sem terra.

Estadística da Associação

Mais um assalto das máquinas americanas aos plantadores

Brizola, ao visitar o acampamento, fez um discurso, elogiando a reforma agrária e a luta dos agricultores sem terra.

Brizola, ao visitar o acampamento, fez um discurso, elogiando a reforma agrária e a luta dos agricultores sem terra.

Brizola, ao visitar o acampamento, fez um discurso, elogiando a reforma agrária e a luta dos agricultores sem terra.



Proclamação dos lavradores do Capão da Cascavel

Os lavradores do Capão da Cascavel, reunidos em sessão pública, fizeram uma proclamação, elogiando a reforma agrária e a luta dos agricultores sem terra.

Os lavradores do Capão da Cascavel, reunidos em sessão pública, fizeram uma proclamação, elogiando a reforma agrária e a luta dos agricultores sem terra.

Os lavradores do Capão da Cascavel, reunidos em sessão pública, fizeram uma proclamação, elogiando a reforma agrária e a luta dos agricultores sem terra.

Os lavradores do Capão da Cascavel, reunidos em sessão pública, fizeram uma proclamação, elogiando a reforma agrária e a luta dos agricultores sem terra.

ANO XX - Nº 107 - SÃO PAULO - JANEIRO - 1962

Grileiros desmoralizam governo

Brizola desapropria mais 49 mil hectares de terra

«Aliança Para o Progresso» ameaça o nosso progresso

Camponeses de Barretos vão lutar para não morrer de fome

Apanhadores de algodão em greve

Fonte: Jornal Terra Livre, São Paulo, p. 2, 1962.

Adesapropriação e a distribuição de títulos aos agricultores

O desfecho do movimento de Capão da Cascavel deu-se com a desapropriação de uma área de 21.889,14 ha através do decreto estadual nº 13.034 de 13 de janeiro de 1962, abrangendo a Agropecuária Lucena S.

A., com 6.151,28 ha; a Ganadero Horácio Mailhos, com 7.087,86 ha, e a Estância Júlio Mailhos, com 8.650,00 ha (CASALI, 2005, p. 155).

Encerra-se o caso dos sem terra em Nonoai

O Governador Brizola assinou, sábado o Decreto 13.034 declarando de utilidade pública para fins de desapropriação por interesse social, as três fazendas do Sarandi. A área a ser desapropriada eleva-se a 24.239 hectares de terras e matos. Acentua o documento que o movimento dos “agricultores sem terra”, que motivou o ato do governo, não se afastou da ordem, conservando sempre o caráter pacífico [...].¹⁸

No discurso, Brizola comunicou a desapropriação da Fazenda Sarandi nesses termos:

[...] quero cumprimentar a todos e felicitar, pela forma ordeira e pacífica com que se conduziram, por que a causa da reforma agrária é justa, e por isso, devemos empregar os meios justos. A criação das Associações de Sem Terra tem o meu apoio. Eu vos felicito pela ordem e pela alta moral do acampamento. A partir de hoje está desapropriada a Fazenda Sarandi e daqui não sairá mais um pau de lenha. A força da Brigada Militar está aqui para assegurar essa ordem.¹⁹

O plano de colonização da área desapropriada foi elaborado pelo Instituto Gaúcho de Reforma Agrária (Igra), órgão do Estado. Foi apresentado aos sem terra no acampamento durante a ocupação. A lista dos futuros beneficiários dos lotes foi elaborada pelas lideranças do movimento com a assessoria de pessoas ligadas ao Igra e à Diretoria Estadual de Terras Públicas de Nonoai. Havia regras para o recebimento dos lotes, como, por

18 *Jornal O Nacional*, Passo Fundo, p. 4, 16 jan. 1962.

19 *Jornal Terra Livre*, n. 107, p. 3, jan. 1962.

exemplo, cada sem terra inscrito receberia determinada pontuação se tinha condições de ser apto para a atividade agrícola. Em outras palavras, o sem terra precisava ter arado, carroça, enxada, animais domesticados para o uso na lavoura etc. Ocorreu também que muitos iam acampar de carroça levando o que tinham de ferramentas para o serviço da lavoura, se, porventura, não dispusesse dessas ferramentas, a própria carroça e os bois eram um indicativo.

No mesmo dia da desapropriação, representantes dos colonos e dos mediadores, a maioria do PTB, reuniram-se para lançar um manifesto intitulado “Proclamação dos Lavradores do Capão de Cascavel”. Percebe-se nesse manifesto a organização dos agricultores do Rio Grande do Sul para conseguir, em nível estadual e nacional, o necessário apoio das entidades regionais, a agregação de operários e estudantes e todos os interessados em lutar por meios legais pela aprovação da reforma agrária, dentre outras questões. No manifesto, ficaram evidentes as influências dos mediadores, misturando intenções, mesmo assim todas convergindo para o problema fundiário do estado e a democratização do acesso à terra pelos camponeses (ECKERT, 1984).

O critério utilizado na distribuição da terra na Fazenda Sarandi, a partir de certas condições dos agricultores, caminhava ao encontro da visão do PTB sobre a reforma agrária. O PTB rio-grandense era herdeiro das ideias do líder trabalhista brasileiro Alberto Pasqualini.²⁰ Segundo ele, a “reforma agrária não significa apenas distribuição da terra. A terra pouco adianta sem meios técnicos e recursos para cultivá-la” (GEHLEN, 1983, p. 90).

A dimensão progressista, modernista e estatista da questão fundiária estava presente constantemente nos discursos de Brizola, também nas manifestações de apoio dos intelectuais e granjeiros do PTB gaúcho. Os pequenos arrendatários que estavam já na Fazenda Sarandi, inicialmente eram contrários à ocupação pelos sem terra, mas aos poucos foram sendo cooptados pelo movimento e muitos acabaram beneficiados com lotes que variavam de 10 a 20 ha. Os grandes arrendatários também foram beneficiados com a distribuição de 16 lotes com maior quantidade de terra, podendo chegar até 50 ha. Esse ato se revestiu de certo simbolismo,

20 Político brasileiro, nasceu no Rio Grande do Sul (1901) e morreu no Rio de Janeiro (1960). Defendeu no Brasil uma ação trabalhista semelhante à do Partido Trabalhista da Inglaterra. Participou da Revolução de 1930, foi vereador em Porto Alegre (1934), secretário do Interior e da Justiça do Rio Grande do Sul (1944) e senador por este estado (1950).

pois serviu para apagar o estigma de que a reforma agrária pretendida por Brizola tinha um caráter revolucionário. Há que se entender ainda o fato de que em Carazinho, forte reduto do brizolismo, os ruralistas tinham expressiva presença nas fileiras do PTB.

Havia divisões entre os sem terra que ocuparam a Fazenda Sarandi no movimento de Capão da Cascavel. Basicamente havia três grupos: os que não possuíam terra e recursos para a atividade agrícola; os que não tinham terra, animais e equipamentos próprios para a agricultura familiar; e os granjeiros mecanizados, antes arrendatários da fazenda. Os únicos aliçados do processo de assentamento foram os primeiros, justamente os mais necessitados.

Distribuição de terra e capital político

Em janeiro de 1962, o governador Brizola desapropriou a fazenda depositando 63 milhões de cruzeiros nas contas dos proprietários uruguaios. Assim, viabilizava uma primeira estratégia de colonização, dividindo a área de 17.000 ha em 450 lotes coloniais aos agricultores que possuíssem algum tipo de maquinário ou instrumentos para o trabalho agrícola. Os 5.000 ha restantes foram divididos nas glebas Brilhante, com 1.450 ha, e Macali, com 1.600 ha, e que vinham sendo arrendadas pelos uruguaios Mailhos S.A. para o cultivo de trigo dos capitalistas de Passo Fundo e Carazinho desde a década de 1950; uma gleba para a administração do projeto, conhecida por área da Cemapa, órgão da Secretaria da Agricultura do Estado; e uma reserva florestal no município de Rondinha (RUCKERT; DAL MORO, 1986).

Se não bastasse o expressivo número de camponeses aliçados do processo de assentamento, a distribuição dos lotes aos contemplados iniciada no governo de Brizola, prosseguiu lentamente no governo de Meneghetti, do PSD (de oposição a Brizola, que foi eleito e assumiu o poder do estado em 1963). Desse modo, o movimento de Capão da Cascavel não teve como resultado final a efetiva conquista de toda a área da Fazenda Sarandi e também a solução do problema da falta de terra para centenas de camponeses pobres.

Vários desdobramentos resultaram desse problema não resolvido por inteiro. Além das investidas na Fazenda Sarandi, intensificaram-se as

tentativas de ocupação das reservas indígenas e das reservas florestais. A repercussão maior ocorreu no início de 1963 no governo de Meneghetti, quando da ocupação da reserva florestal de Nonoai, anexa à reserva indígena denominada Passo Feio. Os agricultores que não haviam sido contemplados na Fazenda Sarandi dirigiram-se para essa área. Muitos outros conflitos semelhantes ocorreram a partir do final da década de 1970.

É importante frisar que desde a origem do evento de Capão da Cascavel constituiu-se um plano articulado com a participação do governador Brizola, na concepção paternalista e primando sempre pela manutenção da ordem. A análise das fontes de pesquisa dá a entender que a terra foi distribuída muito mais como um “gesto de benevolência” do governo Brizola do que resultado de uma ação coletiva, ainda que tenha havido organização e mobilização do grupo. Os registros de Casali sobre a chegada de Brizola ao acampamento, em 15 de janeiro de 1962, são emblemáticos nesse sentido:

Os acampados estão se organizando para receber o Governador e alguns já vestem suas roupas domingueiras [...]. Nesta altura são 16 horas e mais de 10.000 pessoas se acotovela diante das barrancas da Fazenda Sarandi. De repente os alto-falantes anunciam que dois aviões surgem no horizonte, se aproximam e sobrevoam o acampamento... Delírio geral! Chegou o nosso líder! Diziam os colonos. “Muito bem, cabocla velha, você é um exemplo de mulher. Vou recomendar para você que lhe seja destinado 25 ha de terra. Vai ter terra para toda a família. Ensina os meninos a cultivá-la com carinho e técnica”. E, abraçando a dona Emília, acariciou uma vez as crianças, que lhe diziam: “Viva o Brizola” (CASALI, 2005, p. 150).

O caráter populista se expressa nas várias manchetes de jornais da região. Como um “Messias”, Brizola chegou ao acampamento para tirar os colonos das trevas. O povo aguardava de mãos estendidas. A concessão da terra era reconhecida como um favor e não como um direito ou resultado de uma mobilização e luta dos camponeses. Alguns meios de comunicação ressaltavam o ineditismo da ação de Brizola no caso da Fazenda Sarandi, aludindo que se tratava de um marco para a história agrária no Rio Grande do Sul, conforme é possível deduzir da matéria de capa do jornal *Oeste Catarinense*:

Implantada a reforma agrária no Rio Grande do Sul, através do seu Governador Leonel Brizola, acaba de iniciar movimento instituindo a reforma agrária. O flagrante foi colhido em Capão da Cascavel, quando o Governador gaúcho atendia às reivindicações dos agricultores sem terra.²¹

O acampamento na Fazenda Sarandi passou a ser referenciado no interior do movimento e da imprensa local pela sua expressão e manifestação da popularidade do governador que esteve pessoalmente no local. Fez um discurso extremamente populista em torno do tema das reformas de base contra o latifúndio, contra o imperialismo (se referindo aos proprietários da gleba que eram estrangeiros), etc. Porém, enfatiza-se que nem todos os acampamentos do Master tiveram tanto apoio e um princípio de resolução no governo Brizola como este em questão.

Brizola, ao mesmo tempo em que apoiava as ações do movimento, acordava com a Farsul (órgão de representação dos interesses do grande capital fundiário no estado), além de levar em conta as garantias do direito à propriedade, uma reforma agrária “na lei”, “no bem” e “na ordem”, sem violência, sem desapropriações indevidas, ainda que reconhecesse a necessidade de atender uma “justa reivindicação social” dos agricultores. Para garantir essa ação caracterizada pela ambiguidade, Brizola acionou terras públicas, reservas indígenas (reduzindo-as e/ou extinguindo-as), pensando, inclusive, desapropriar terras na beira das rodovias, rios e açudes. Como gesto de benevolência para com a reforma agrária, num determinado momento resolveu desapropriar parte da Fazenda Pangaré, situada no município de Osório, de propriedade da família Goulart, que pertencia à esposa Neusa Goulart e ao cunhado ex-presidente João Goulart.

O movimento de Capão da Cascavel na Fazenda Sarandi se manifestou muito mais como um movimento estratégico, organizado pelo governador Leonel de Moura Brizola, contando com a participação de lideranças políticas locais (como Calixto), com finalidades previsíveis, do que propriamente um movimento social de base popular e ideologia camponesa. Ainda que os interesses dos camponeses girassem em torno da luta pela terra, a participação de Brizola foi muito mais uma tentativa de

21 *Jornal Oeste Catarinense*, Chapecó/SC, p. 1, 23 mar. 1962.

reação, de autoafirmação e sobrevivência do nacional-populismo em crise desde meados de 1961 com a ascensão de Jango à Presidência da República, cujo desfecho resultou na deflagração da campanha da Legalidade no Rio Grande do Sul.

A quantidade de interessados pela terra da fazenda desapropriada não permitia assentar todos os camponeses pretendentes a um pedaço de chão. Houve pressão popular nesse sentido, organizada pelo prefeito Calixto. Para atender as demandas em várias regiões do estado, o governador extinguiu algumas reservas indígenas, expulsando e obrigando os indígenas a se inserirem em outras reservas. No norte do estado, as reservas de Serrinha (em Engenho Velho), de Ventarra (em Erebangó) e de Monte Caseiros (em Lagoa Vermelha, atual Caseiros) foram completamente extintas. Outras sofreram redução significativa da área com a permissão da entrada e aquisição de terras por camponeses.

O processo de reestruturação fundiária pela esfera pública produziu consequências nos atuais movimentos sociais na luta pela terra no estado, em particular na parte norte entre indígenas e agricultores. Atualmente, essa região possui mais de duas dezenas de acampamentos indígenas com processos administrativos em andamento reivindicando as áreas originais que foram suprimidas de seus aldeamentos, assim como o retorno às reservas extintas. Esse processo vem produzindo novos conflitos e tensões sociais, embates jurídicos, mediações políticas e tomadas de posição de entidades sociais.

Considerações finais

As ações do Governador Brizola junto ao Master, em particular, no Capão da Cascavel, preocupavam aqueles que viam a reforma agrária ou o comunismo como uma ameaça social e política. A desapropriação da terra para a reforma agrária representava para Brizola o coroamento de um projeto ambicioso. Em primeiro lugar, a reforma agrária atendia a principal meta das reformas de base e uma das grandes bandeiras do trabalhismo; em segundo lugar, a desapropriação de terras de estrangeiros representava uma atitude nacionalista, vista com simpatia pela elite agrária ligada ao PTB. Assim, acabou contentando os dois lados: os sem terra e os médios e grandes

proprietários nacionais.

Por isso, no tocante aos conflitos da Fazenda Sarandi, a oposição ao movimento não foi tão forte da parte dos latifundiários congregados à Farsul, dentre outras entidades que se opuseram com firmeza quando da invasão de inúmeras outras glebas produtivas e/ou improdutivas. A Fazenda Sarandi apareceu a Brizola e às forças expressivas do latifúndio como emblemática para a solução agrária.

Apesar de limitada, a oposição ao movimento pela desapropriação da Fazenda Sarandi fez-se presente em vários momentos. Alguns deputados da oposição ao governo Brizola vociferavam na tribuna do Parlamento gaúcho contra a decisão do governador ao desapropriar uma área onde havia “extensas áreas cobertas de matas reflorestadas, campos arrendados, povoados com gado e grandes plantações de soja, milho e trigo, além da existência de pelo menos uma serraria”.²²

O movimento de Capão da Cascavel deve ser considerado emblemático tanto no contexto das análises de iniciativas, propostas, lideranças e desdobramentos, que culminaram com a formação do Master no norte do Rio Grande do Sul, quanto no plano das ações práticas dirigidas à efetivação de uma iniciativa de projeto de reforma agrária pelo Estado. Muitos desdobramentos posteriores ligados à questão da terra foram espelhados no evento de Capão da Cascavel, e se tornaram possíveis por causa dele.

No bojo das intenções do governador Brizola, as reservas indígenas foram vistas como as últimas esperanças dos sem terra ante a falta de um projeto de reforma agrária mais ampla e que atingisse a histórica estrutura latifundiária. O Estado, pressionado pelas forças representativas do grande capital e do latifúndio, não titubeou diante de tal contexto: extinguiu as reservas e retalhou outras áreas, como a de Nonoai. Uma das iniciativas do Estado gaúcho que acabou acelerando o esbulho das terras indígenas foi a criação das reservas florestais, subtraindo as terras dos indígenas. Decididamente, esse foi o primeiro golpe desterritorializador dos kaingang. A criação de reservas florestais foi uma clara afronta à legislação federal, já que as terras dos índios são da União.²³ O Estado gaúcho não podia legislar

22 *Jornal Correio do Povo Rural*, Porto Alegre, 19 jan. 1962.

23 A criação das reservas florestais, em 1941, por ato do interventor federal no estado, Cordeiro de Farias, por mais paradoxal que possa parecer, acelerou o desmatamento. A terra sem índios, passou a ser invadida com mais facilidade, sendo incorporada às paisagens agrícolas circundantes.

sobre essa matéria, porque a questão era da alçada da esfera federal.

O movimento Master seguiu as demandas e estratégias da luta pela terra até o início do golpe civil-militar, em várias partes do estado. Porém, com a saída de Brizola do governo, outros grupos tornaram-se centrais no comando do movimento, entre os quais o PCB, que redefiniu as estratégias e bandeiras, e a reforma agrária ficou mais radicalizada. Com isso surgiram contraposições mais efetivas de entidades em defesa do latifúndio e divisões no interior do movimento. No golpe militar, vários líderes do Master foram presos, outros exilados, alguns serviram de delatores, resultando na extinção do movimento. No entanto, da mesma forma que suas demandas produziram conflitos no meio indígena em razão das ações do governo, a experiência de luta do Master embasou a luta pela terra no início de 1980 em várias partes do país, com destaque para o norte do Rio Grande do Sul, através da presença de lideranças já experientes, com estratégias e convicções de que a estrutura fundiária do país só poderia ser alterada pela pressão dos grupos sociais organizados.

Referências bibliográficas

BANDEIRA, L. A. M. 1979. *Brizola e o trabalhismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BANDEIRA, M. 1979. *Brizola e o trabalhismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BODEA, M. 1992. *Trabalhismo e populismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. da Universidade.

BRUM, A. 1997. *O desenvolvimento econômico brasileiro*. 17. ed. Petrópolis: Vozes; Ijuí: Editora Unijuí.

CARINI, J. J. 2005. *Estados, índios e colonos: o conflito na reserva indígena de Serrinha – norte do Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: UPF Editora.

CARONE, E. 1982. *O PCB (1943-64)*. São Paulo: Difel. v. 2.

CASALI, J. A. 2005. *Memórias de Brizola – o guerreiro do povo brasileiro*.

Erechim/RS: Gráfica São Cristóvão.

CUNHA, P. R. da (Org.). 2004. *O camponês e a história: a construção da Ulta e a formação da Contag nas memórias de Lyndolpho Silva*. São Paulo: Ipso.

ECKERT, C. 1984. *Movimento dos Agricultores Sem Terra no Rio Grande do Sul: 1960-1964*. Rio de Janeiro: UFRRJ. Dissertação em Desenvolvimento e Agricultura.

GEHLEN, I. 1983. *Uma estratégia camponesa de conquista da terra e o Estado: o caso da fazenda Sarandi*. Porto Alegre: UFRGS. Dissertação em Sociologia.

GREGORY, V. 2002. *Os eurobrasileiros e o espaço colonial: migrações no oeste do Paraná – 1940-1970*.

HAMMES, R. 2003. *Igreja Católica, sindicatos e movimentos sociais: quarenta anos de história, projetando luzes para a defesa e a promoção da vida na região*. Santa Cruz do Sul/RS: Edunisc.

HARRES, M. M. 2014. *Estratégias trabalhistas para o mundo rural: governo Leonel Brizola no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Oikos.

LEINDECKER, D. T. 1987. Uma experiência de reforma agrária: Banhada do Colégio, no município de Camaquã, 1962. *Revista História*, Porto Alegre, n. 1, p. 55-76.

MARTINS, J. de S. 1990. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

MEDEIROS, L. S. 1989. *História dos movimentos sociais no campo*. Rio de Janeiro: Fase.

OHLWEILER, O. A. 1982. Sobre o processo do desenvolvimento econômico do Rio Grande do Sul. *Ensaio FEE*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 5-40.

PESAVENTO, S. J. 1982. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

RICCI, R. 1999. *Terra de ninguém: representação sindical rural no Brasil*. Campinas: Unicamp.

RÜCKERT, A. 1991. *A produção capitalista do espaço: construção, destruição e reconstrução do território rio-grandense*. Rio Claro: Unesp. Dissertação em Geografia.

RÜCKERT, A. A. 2003. *Metamorfoses do território: a agricultura de trigo/soja no Planalto Médio rio-grandense, 1930-1990*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

RÜCKERT, A.; DAL MORO, S. M. 1986. A agricultura no processo de desenvolvimento no Planalto rio-grandense. *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*, Passo Fundo: UPF, ano 1, n. 3, p. 43-67.

WARREN, I. S. 2005. *Redes de movimentos sociais*. 3. ed. São Paulo: Loyola.

Zanfeliz, M. A. 1980. *As relações sócio-políticas no Rio Grande do Sul: governo, partidos e sindicatos na conjuntura de 1958-1964*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

ZARTH, P. 2002. *Do arcaico ao moderno: o Rio Grande do Sul agrário do século XIX*. Ijuí: Unijuí.

RECEBIDO EM: 03/01/2019
APROVADO EM: 08/04/2020

MEMÓRIAS COLETIVAS, TRAUMAS INDIVIDUAIS: AS MEMÓRIAS DOS DESASTRES SOCIOAMBIENTAIS NO SUL DE SANTA CATARINA (1974-2004)

Collective Memories, Individual Traumas: memories of social and environmental disasters in the south of Santa Catarina (1974-2004)

Alfredo Ricardo Silva Lopes¹

RESUMO

O artigo tem por objetivo analisar as memórias coletivas dos entrevistados sobre os mais significativos desastres socioambientais ocorridos no sul de Santa Catarina de 1974 a 2004. Nesse caminho, são utilizadas entrevistas de História Oral dos moradores das áreas de risco que vivenciaram estas situações extremas. A narrativa dos entrevistados evidencia a condição de sobreviventes e a constante negociação entre memória e esquecimento na produção da compreensão dos desastres, tidos como de origem natural.

Palavras-chave: Desastres Socioambientais; Sul de Santa Catarina; Memória; História Oral; Esquecimento.

ABSTRACT

The objective of this article is to analyze the collective memories of the most significant socio-environmental disasters that occurred in the south of Santa Catarina from 1974 to 2004. In this way, Oral History interviews are used by the residents of the risk areas that experienced these extreme situations. The narrative of the interviewees shows the condition of survivor and constant negotiation between memory and forgetfulness during the production of understanding of the disasters understood as natural.

Keywords: Socio-environmental Disasters; South of Santa Catarina State; Memory; Oral History; Forgetfulness.

¹ Professor Adjunto do curso de História do Campus do Pantanal da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. E-mail: alfredo.lopez@ufms.br

Introdução

As memórias dos desastres tidos como naturais, diferentemente das memórias de guerra, têm marcadamente vida curta (MAUCH, 2003, p. 3), assim que o desastre se torna “matéria velha”, a imprensa perde o interesse em publicar mais notícias. Com as águas voltando ao nível pré-enchente, o medo imposto pelo risco é deixado de lado em prol do esforço de reconstrução. Contudo, apesar do silêncio na maioria dos livros de história, as memórias dos desastres continuam vivas, deixadas em um estado de latência, acionada nos momentos de perigo.

A História Ambiental recentemente vem focando suas preocupações sobre os desastres entendidos como socioambientais, ou seja, produzidos ou potencializados não só pelas forças do mundo natural, mas, também, pelas estratégias políticas, econômicas e culturais utilizadas pelos seres humanos para interagir com o meio ambiente. Ted Steinberg, em *Acts of God: The Unnatural History of Natural Disaster in America* (2000), enfatiza a crescente desmistificação da ocorrência dos desastres ao longo do século XX. Ao abordar o Rio de Janeiro da década de 1960, a historiadora Lise Sedrez (2013) destaca a ação do Estado e as expectativas da população sobre elas. Uma das preocupações de Sedrez está em evidenciar como a sensação de segurança criada pela vida em sociedade é destruída pela ocorrência do desastre. Já o historiador ambiental inglês Greg Bankoff, ao tratar das ameaças constantes de desastres a que os filipinos estão sujeitos, destaca ferramentas culturais usadas para interagir com a situação de risco, em que fica evidente o alargamento da ideia de normalidade. Neste contexto, o desastre não é compreendido como anormal, diferente do que as ciências sociais ocidentais têm preconizado (BANKOFF, 2009).

O primeiro artigo publicado no Brasil que analisa os desastres e memórias é de Andréa Casa Nova Maia e Lise Sedrez, *Narrativas de um Dilúvio Carioca: memória e natureza na Grande Enchente de 1966* (2011). No estudo as autoras utilizam a história ambiental e a história oral para responder inicialmente às inquietações da experiência de uma memória ambiental que passa pela vivência cotidiana no espaço construído, onde em determinados momentos a cidade fica alagada, paralisada, submersa. Um segundo ponto diz respeito à história social da cidade do Rio de Janeiro, “[...] ou seja, como a população viveu a experiência das enchentes ao longo do século XX” (MAIA; SEDREZ, 2011, p. 224). A inter-relação entre elementos sociais, culturais e ambientais marca a conclusão do artigo, que enfatiza o

[...] resultado danoso de uma mistura perigosa: ocupação de áreas pantanosas e/ou mangues com a diminuição da capacidade de absorção do solo, em uma área onde a chuva é parte do ecossistema num processo de urbanização desgovernado (MAIA; SEDREZ, 2011, p. 254).

Neste caso, o desastre aparece como o agente catalisador de uma reação química que nunca para de ocorrer, as relações sociais. A intempérie, segundo as autoras, também desconstrói uma sensação de falsa segurança que é fornecida pela vida em sociedade, frente às determinações impostas pelo ambiente. Além disso, não se pode perceber os desastres como todos acontecendo da mesma maneira, mesmo que diversas enchentes incidam sobre o mesmo território, cada acontecimento possuirá sua especificidade (MAIA; SEDREZ, 2011).

O presente artigo discute o lugar das memórias na vida das pessoas que sobreviveram aos desastres no sul do Estado de Santa Catarina. Ao debater o lugar das memórias na vida das pessoas, ambiciona-se compreender a função tanto da memória dessas “situações limite” quanto do seu esquecimento na vida dos entrevistados. Cabe destacar que, de maneira consciente, este trabalho se vale exclusivamente das fontes orais para compor sua análise. A utilização exclusiva deste tipo de fonte não ocorre pela crença de que os testemunhos orais são a “verdade que emana do povo” (ALBERTI, 2006), muito comum nos estudos da década de 1980 no Brasil, mas, sim, pelo contato com os mais variados tipos de experiências e memórias que não são encontrados nos registros escritos.

Portanto, com base em entrevistas realizadas pela metodologia da História Oral, são levantadas as memórias dos indivíduos que sobreviveram aos desastres ambientais no extremo sul de Santa Catarina. O recorte cronológico escolhido vai de 1974 a 2004, e tem como base os desastres mais marcantes tanto na memória dos entrevistados, quanto nos registros produzidos pelos periódicos e Defesa Civil. Receberam destaque: a enchente e os deslizamentos de 1974² espalhados nessa região; a enchente e os

2 A enchente de 1974 poderia ser chamada de “as enchentes de 1974”, pois, apesar de um mesmo evento se estender por todo o sul catarinense e norte do Rio Grande do Sul, oficialmente foram computadas 199 mortes e toda região ficou paralisada por meses.

deslizamentos de 1995³ no extremo sul; e, finalmente, o Furacão Catarina⁴ que chegou à costa catarinense em 2004⁵. Diversos outros desastres menos impactantes foram arrolados pelos entrevistados como importantes, mas estes três podem ser vistos como desastres arquétipos, calamidades que devido às suas proporções ou a características especiais solapam a memória de outros eventos (STEINBERG, 2006, p. 25).

Inicialmente cabem algumas considerações sobre as características das entrevistas. Foram realizadas 29 entrevistas entre 2011 e 2014, nas áreas rural e urbana das cidades da região no Sul de Santa Catarina, totalizando 193 páginas de material transcrito. As entrevistas valeram-se de eixos temáticos para direcionar a narrativa, pois na maioria das vezes os desastres não são vistos como elementos capazes de influenciar as experiências de vida, salvo exceções onde houve mortes na família ou destruição vultuosa de bens.

Dada a complexidade da temática e a natureza traumática dos desastres, o contato inicial com os entrevistados era realizado da maneira mais clara possível. Destacava-se que se tratava de uma pesquisa sobre as memórias dos desastres que incidiram sobre a região e, nesse caso, toda memória seria importante. A recusa pela entrevista aconteceu nas cidades de Araranguá e Tubarão. Contudo, esses episódios não tratavam dos indivíduos que evitavam memórias traumáticas, mas, sim, de pessoas que apesar de terem vivido enchentes, não se viam como vulneráveis a elas.

Foram priorizados entrevistados que teriam vivido os acontecimentos de 1974 a 2004, para que os relatos viessem impregnados pela gama mais diversa possível de memórias dos desastres. A enchente de 1974 se mostrou um marco na memória dos desastres, seja pela proporção, seja pelo número de mortos. Depois dela, a enchente e deslizamentos de dezembro de 1995 no extremo sul do Estado se fizeram ecoar na memória coletiva. No final das entrevistas, surgindo na maioria das vezes espontaneamente, aparecia o Furacão Catarina de 2004, com a marca indelével da excepcionalidade que traduz a ocorrência dos desastres.

3 Em virtude da estiagem prolongada, com uma forte chuva se produziu um deslocamento de massa da Serra Geral que atingiu vários municípios no extremo sul de SC. Foram encontrados 15 corpos e 7 pessoas foram dadas como desaparecidas.

4 Primeiro Furacão do Atlântico Sul. Avançou sobre o norte do RS e sul de SC causando prejuízos da ordem de R\$ 339 milhões. Um homem em terra morreu durante a passagem do Furacão e sete morreram no mar.

5 O Sul do Estado de Santa Catarina ocupa uma área de 9.049 km² (9,8% da área total do Estado). Compreende 39 municípios com uma população estimada em 800 mil habitantes. As principais cidades são Criciúma, Tubarão e Araranguá.

Memória Coletiva e História Oral

A obra do sociólogo francês Maurice Halbwachs, *A Memória Coletiva* publicada originalmente em 1950, cinco anos após a sua morte, é basilar para os atuais estudos sobre a memória nas ciências humanas. O pensamento de Halbwachs se apresentou como uma contraposição às tendências filosóficas e sociológicas tributárias do idealismo e mecanicismo que dominavam a cena intelectual dos primeiros anos do século XX. Halbwachs buscava principalmente se opor ao materialismo de Henri Bergson.

Para Halbwachs o indivíduo que lembra é sempre um indivíduo inserido e habitado por grupos de referência. A memória, então, é sempre constituída em um grupo, mas nunca deixa também de ser trabalho do sujeito.

Fazemos apelo aos testemunhos para fortalecer ou debilitar, mas também para completar, o que sabemos de um evento do qual já estamos informados de alguma forma, embora muitas circunstâncias nos pareçam obscuras. Ora, a primeira testemunha, à qual podemos sempre apelar, é a nós próprios (HALBWACHS, 1990, p. 25).

Neste caminho, a memória é constituída como um trabalho de reconhecimento e reconstrução definido pela articulação das lembranças, onde o trabalho da memória é, também, tornar presente um conjunto de testemunhos para dar sentido ao tempo atual. A memória coletiva passa a ser o trabalho que um determinado grupo realiza a fim de articular e localizar as lembranças em um “acervo” comum (SCHIMIDT; MAHFOUD, 1993, p. 291).

Jacques Le Goff oferece uma definição para o conceito de memória que se estabeleceu após a década de 1980, principalmente com a retomada das pesquisas sobre os relatos de guerra. Como aponta o historiador francês em *História e Memória*,

(...) a ciência histórica define-se em relação a uma realidade que não é nem construída nem observada como na matemática, nas ciências da natureza e nas ciências da vida, mas sobre a qual se

‘indaga’, ‘se testemunha’. (...) Assim, a história começou como um relato, a narração daquele que pode dizer ‘Eu vi, eu senti’ (LE GOFF, 2003, p. 09).

Desta forma, a história-testemunho jamais deixou de estar presente no desenvolvimento da ciência histórica, no momento em que os autores produziam as suas obras. Durante a década de 1970, na França, assistiu-se ao surgimento desse tipo de preocupação. Isto, segundo Le Goff, “devido à vontade de colocar a explicação no lugar da narração” (LE GOFF, 2003, p. 09).

Entretanto, com o redimensionamento da noção de fato histórico, levando-o para além do *status* de objeto dado e acabado, a história-testemunho tem seu renascimento e a noção documento-monumento passa a ser estendida a outros tipos de fontes. Desta forma, será utilizado o conceito de memória defendido pelo historiador,

[...]a memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças as quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas (LE GOFF, 2003, p. 419).

Le Goff ainda veicula as sobreposições não hierárquicas entre a memória individual e a memória coletiva como essenciais à formação do que se convencionou chamar identidade, cuja busca é uma afinidade dos indivíduos na sociedade de hoje. Tocantes a este trabalho, os relatos memorialísticos focalizam as “histórias dentro da história”; esta afirmação baliza-se nas considerações de Verena Alberti em *Fontes Históricas* (2006). Para a autora, um acontecimento vivido tem que ser narrado para que seja transmitido. Nesse processo, o entrevistado seleciona e organiza o que foi vivido através da linguagem para conferir sentido à experiência vivida. A busca por sentido existe tanto nas narrativas literárias, quanto nas não literárias, como a narrativa oral, por exemplo (ALBERTI, 2006, p. 171).

Dentro deste contexto de experiência, percepção e memória, a História Oral se apresenta como uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da História Contemporânea, onde são

ampliadas as possibilidades de interpretação do passado (ALBERTI, 2006, p. 155). A historiadora Verena Alberti reitera que com a intensa valorização das fontes orais no Brasil, nos anos 1980, surgiu a crença de que as fontes orais trariam uma espécie de história-relato, onde a simples existência do relato já efetivá-lo-ia como história. Alberti afirma que o equívoco se concretizou quando a fonte oral foi consolidada pelos historiadores como “verdade emanada do povo”, pois esta, como toda e qualquer fonte, deve ser inquirida (ALBERTI, 2006, p. 155).

O esquecimento como elemento necessário à vida também é analisado neste trabalho tendo em vista as memórias dos desastres. O filósofo Friedrich Nietzsche, ao discutir com os historiadores hegelianos do séc. XIX, defendia a necessidade do esquecimento, em contrapartida ao historicismo que aspirava à totalidade e unidade. Essa totalidade, enquanto conceito chave, estava pautada na aspiração de dar conta da história da humanidade, “é a partir dele [o esquecimento] que se pode demarcar a infância, a maturidade e a velhice da humanidade” (SOBRINHO, 2005, p. 36).

A estes chamados espíritos históricos; o espetáculo do passado os lança para o futuro, inflama sua coragem de viver e de lutar cada vez mais, ilumina neles a esperança de que a justiça está por vir, que a felicidade os espera do outro lado da montanha que eles pretendem escalar. Esses espíritos históricos acreditam que o sentido da existência se revela progressivamente no curso de um processo; eles só olham para trás para compreender o presente à luz do caminho já percorrido e para aprender a desejar mais ardentemente o futuro; eles não sabem o quanto apesar de todo o seu conhecimento histórico, pensam e agem de maneira a-histórica, não sabem o quanto sua atividade de historiador é ela própria comandada pela vida, e não pela pura busca do conhecimento (NIETZSCHE, 2005, p. 79).

Para o filósofo alemão, o esquecimento enquanto necessidade surgia em virtude da monumentalização do passado produzida pelos historiadores positivistas do século XIX. A crítica buscava contrapor a valorização de determinadas tradições, que degeneravam a história “a partir do momento em que não é mais animada e inspirada pelo sopro vivificante do presente” (NIETZSCHE, 2005, p. 95). As reflexões propostas por Nietzsche no final

do século XIX podem parecer pontos já aceitos e sedimentados no seio da historiografia, entretanto, por mais que matrizes teleológicas sejam atualmente refutadas, a ideia de progresso ainda é central como elemento constitutivo dos processos sociais na sociedade ocidental.

Um século depois, Paul Ricoeur (2007) segue o rastro de Nietzsche e outros pensadores e oferece novas reflexões, não para o processo de institucionalização da história, mas para a função do esquecimento numa sociedade que cristalizou algumas memórias e deu espaço para estas lembranças no seio da história.

Neste ponto, as considerações de Antonio Torres Montenegro (2010), inicialmente balizadas pelo estudo de Walter Benjamin “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, levantam a discussão sobre a arte de intercambiar experiências. Em *História, metodologia, memória*, Montenegro percorre sua trajetória de pesquisador discutindo e problematizando metodologicamente as diferentes situações que encontrou nessa caminhada intelectual.

Montenegro afirma que Benjamin temia a modernidade, pois foi com a invenção da imprensa que o romance pôde se difundir. A reprodutibilidade técnica inscrita no romance seria o “sinal fundamental dessa perda do caráter narrador, que se revelaria tanto no romance quanto na própria imprensa”, pois estes nem

[...]‘procedem da tradição oral nem a alimentam’. Nesse sentido, ainda, a própria imprensa, voltada predominantemente para a transmissão de informações, seria incapaz de alargar essa forma de comunicação de saberes, uma das dimensões fundadoras do narrador (MONTENEGRO, 2010, p. 49-50).

Isto ocorre pelo fato de que, segundo Benjamin (1985, p. 201), “(...) a sabedoria — o lado épico da verdade — está em extinção”. Montenegro não se apropria dos “medos” de Benjamin, não por falta de sensibilidade ou por possuir uma postura “oficialista” da história. O medo de Benjamin da esterilização da experiência repousava na crença de que a memória, como elemento marginalizado do fazer histórico, pudesse trazer à tona a história dos vencidos e fazer uma história mais verdadeira. Montenegro não se apropria do discurso do marginal como verdade indiscutível, ele se apropria deste

discurso como mais uma verdade, que constitui uma totalidade fechada em si mesma, mas que dialoga com outras memórias nas mais diversas formas de se compartilhar a experiência.

A filósofa Jeanne Marie Gagnebin também se vale das reflexões de Benjamin para debater memória, esquecimento e narrativa, ao enfatizar a necessidade de “não esquecer dos mortos, dos vencidos, não calar mais uma vez suas vozes” (2006, p. 11). Mas, também destaca outra influência, busca seguir as pegadas de Nietzsche para “não cair na ilusão narcísica de que a atividade intelectual e acadêmica possa encontrar sua justificação definitiva nesse trabalho de acumulação” (GAGNEBIN, 2006, p. 11), pois a vida no presente também exige que se saiba esquecer.

Essa noção, defendida por Gagnebin, de uma memória que saiba equilibrar a ânsia de lembrar com a necessidade de esquecer repousa sobre as leituras de Paul Ricoeur, principalmente em *A memória, a história, o esquecimento* (2007). Na obra, o filósofo debate a ideia de que a memória pode atuar como remédio e como veneno, fazendo alusão às considerações de Platão em Fedro. A “justa memória” (2007) vem em resposta à exacerbação dos lugares de memória, que se perdem na demasiada comemoração e, portanto, conservação de algumas memórias em especial. A ideia de uma política justa da memória também dialoga com a aspiração do “dever de memória” fruto do Holocausto Nazista, que não abdica a presentificação do trauma, como se a vida não pudesse seguir adiante quando o passado não cessa de ser presente.

Então seria possível fazer uma comparação entre as vítimas dos horrores das Guerras Mundiais e os afetados por desastres no Sul de Santa Catarina? Uma comparação, não. Mas uma relação, sim. No sentido de que ambos podem ser considerados sobreviventes, testemunhas de um acontecimento que alterou as experiências individuais a ponto da narração desta vivência chegar ao limite do indizível.

Ao analisar os escritos de Primo Levi sobre as memórias e experiências no campo de concentração nazista, o historiador Geraldo Antonio Soares (2012) discute a relação entre a memória e o esquecimento em contextos traumáticos. A narrativa do sobrevivente surge como um testemunho que luta contra o esquecimento, sinônimo aqui de inexistência do indivíduo. O que torna a lembrança necessária é o projeto de futuro, em que as práticas fascistas sejam vistas como abomináveis. A (re)vivência do trauma pela lembrança para narrativa é o preço que o sobrevivente precisa pagar para que as atrocidades do passado não sejam delegadas ao esquecimento.

Memórias Coletivas, Traumas Individuais

Em diversos momentos os acontecimentos meta-entrevista transformam as possíveis respostas dos entrevistados⁶ e, também, as próprias memórias dos indivíduos, como foi o caso do professor de Praia Grande, Gustavo dos Santos Reis. As entrevistas estavam sendo feitas na Sala dos Professores do Colégio Estadual Bulcão Viana, Gustavo foi o último a ser entrevistado e ouviu os relatos das outras duas professoras. Ambas haviam mencionado muito rapidamente a enchente de 1974, conferindo mais peso para 1995. Já o professor, o último a falar, vale-se da memória coletiva da região para afirmar a importância da enchente de 1974.

E.: Tu lembra de alguma enchente que tenha acontecido na região?

G. S. dos R.: A mais marcante que todo mundo conhece é a de 1974, eu não vivi, mas é uma enchente histórica, né? Foi muito grande, destruiu grande parte da cidade. É a enchente que mais teve óbitos, né?

E.: Humhum.

G. S. dos R.: Foi nessa época. Eu não era nascido ainda, na casa que eu moro hoje, na casa do meu pai entrou água até meia parede. Mas foi toda a cidade atingida, né? Então é a que eu mais lembro. E agora a de 2007 foi a mais recente assim, que também causou bastantes estragos na minha casa. Estragou o motor do meu carro, eu tava tentando ir para a minha casa. Mas, como eu vi que o rio tinha estourado, não deu para chegar... (REIS, 2012).

Neste caso, a lembrança se mostra em larga medida como uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, “e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas

6 As entrevistas foram realizadas de diversas maneiras. Em poucas ocasiões havia um contato previamente realizado que facilitava a dinâmica da entrevista. Produziu-se um questionário do tipo história de vida, respeitando os caminhos que o entrevistado conferia a própria narrativa. A maioria das entrevistas foi individual, com exceção dos casos familiares em que cônjuges permaneciam juntos, o que acaba criando entrevistas coletivas ou coletivizadas. Algumas pessoas surgiam com indicação, contudo a maioria dos entrevistados foi selecionada pelo fato de residirem em áreas de risco de desastre.

anteriores e de onde a imagem de outrora se manifestou já bem alterada” (HALBWACHS, 1990, p. 72).

Voltando para a parte norte da região estudada, a experiência de Alcides, o agricultor que escapou de um deslizamento de terra em Treze de Maio-SC, tornou-se parte da memória coletiva do desastre de 1974. O único da família a sobreviver, tomado pela lama e pedaços de árvores, Alcides faz uma promessa a Deus e, segundo ele, com ela ganhou força para, em meio ao caos, buscar por segurança. Depois de ter se arrastado até sua casa, todo machucado e com os pés quebrados, ele é limpo pela sua esposa e cai convalescido. A notícia de sua sobrevivência provavelmente se espalhou no boca a boca e no outro dia um helicóptero aparece para levá-lo ao hospital. Alguns falam em Florianópolis, mas o próprio Alcides atesta que foi para Tubarão. Após dois dias no hospital é trazido para casa, ali fica com sua família dependendo unicamente das ajudas que chegavam. Quando o envio de mantimentos cessou, a família ficou dependente de uma cesta básica trazida todo mês por um amigo de Alcides. Essa situação levou o agricultor, ainda com os pés quebrados e, de joelhos, capinar, arar e plantar uma roça de mandioca para que a família não ficasse tão dependente da solidariedade alheia (MEDEIROS, 2012).

As diversas versões da batalha épica entre Alcides e a queda da “barreira” estão inscritas na memória coletiva local e possuem grande representatividade. As entrevistas que compõem esse trabalho foram realizadas com moradores de áreas de risco que se colocaram à disposição para compartilhar suas lembranças. Desta forma, as narrativas sobre Alcides também são narrativas de todos os sobreviventes, por mais que as pessoas não tenham sentido na pele as experiências do agricultor, a memória individual foi sendo moldada pela coletiva no intuito de comunicar uma série de sofrimentos, que do âmbito pessoal são inenarráveis.

A agricultora Nilza de Medeiros Vieira, também moradora de Treze de Maio, se apropria das experiências do agricultor a ponto de dizer o que Alcides soube quando viu a massa de terra descendo em sua direção.

Esperou ali, mas o outro homem, esse que é o seu Alcides, que a gente falou para vocês irem lá. Ele já saiu correndo e o filho dele mais velho que tinha 18 anos, do outro cara, correu atrás. Ele não ficou com o pai e os irmãozinhos. Aí, ele correu para lá, no caso, eles correram muito e dizem que os matos já vinham grudando eles, não tem? Madeira, árvore, cipó, já veio grudando

eles. Aí eles conseguiram correr um pouco sem nada, depois um pouco já todo atolado. Todo no pântano. Aí quando passou tudo, aquela madeira, pântano, tudo. Eles ficaram do lado de lá. E ele conseguiu... a roupa deles arrancou tudo. Ele ficou nu, sem nada. Por que os matos iam arrancando tudo, mas ele ia correndo do mesmo jeito. Daí ele pegou e foi lá. E a hora que acabou tudo, que viu a tempestade toda ele sabia que o amigo dele tinha morrido logo atrás dele. Ele tinha certeza. A última vez que ele olhou para o cara, o cara estava com a mão levantada. Aí ele ficou do lado de lá, isso era 9 horas da manhã (VIEIRA, 2012).

A saga de Alcides se tornou emblemática por caracterizar uma excepcionalidade dentro do excepcional: a luta contra as forças da natureza; a religiosidade; a segurança do lar; o sofrimento físico; as privações no pós-desastre; o trabalho árduo na roça; as dificuldades na criação dos filhos. As marcas de um passado de sofrimento do agricultor são compartilhadas na comunidade na medida em que esta história individual serve como referência, tanto para os de fora, quanto os de dentro da comunidade, para explicar uma luta inglória, mas necessária, do agricultor vítima de uma natureza que precisa domar para produzir sua subsistência.

A narrativa de Eliane sobre a passagem do Furacão Catarina é também simbólica, não por uma história de sobrevivência, mas pela “falta” de uma. Inicialmente a professora da Rede Municipal de Sombrio-SC alegou que não tinha vivido o desastre e, desta forma, não teria relato algum para oferecer, pois justamente na hora da passagem do Furacão estava dormindo. Entretanto, concordou em oferecer uma entrevista pelo fato de poder falar sobre a destruição que viu no domingo pela manhã. Eliane explica, que diante da situação de incerteza que se aproximava, pegou sua filha e foram para o apartamento da avó da menina, lá se deitaram juntas na cama e juntas rezaram até dormir.

Eu e minha filha dormimos abraçadinhas e eu não lembro de nada, então eu acho que vem uma forma de gratidão, eu acho que nem vem o medo em si, a gente pode até falar disso depois, mas a primeira imagem vem a imagem de gratidão que Deus é muito bom e eu não vi, né claro, sei de tudo que as pessoas passaram, que eu escutei, mas pra mim em si vem isso...(VEFAGO, 2011).

A estratégia de Eliane funcionou, apesar do barulho e do medo conseguiu junto com a filha evitar uma experiência que certamente lhe marcaria para a vida toda. Contudo, na continuação do relato, ao passar da descrição do dia de domingo, em que mal podia transitar pela cidade de Sombrio, para a segunda-feira, quando voltaria à escola para lecionar, de sobressalto foi investida pela lembrança das crianças na escola. A perplexidade do corpo docente e o sofrimento dos alunos foram compartilhados por toda a escola.

E. M. V.: Daí quando eu chego na escola. E eu acho que por mais que eu sentia aquilo, não me tocou muito, me tocou mais quando eu cheguei na escola, aí quando eu cheguei na escola, eu vejo que, não tanto em si a estrutura, mas o emocional das pessoas. Eu acho que isso que mais me tocou, eu lembro até hoje que a diretora foi no palco, ela não conseguia falar né, e tinha alguns alunos indo para escola e muitos chorando né, e eu vi... todas as colegas choraram, uma a casa tinha sido derrubada, a outra não conseguiu dormir, a outra... sabe!? E aí a diretora vai para o palco, assim dizer “Pessoal” – chorando assim “hoje a gente não vai conseguir ter aula, lá na minha casa está acontecendo ‘isso’, os alunos aqui estão todos abalados, vamos ver o que está acontecendo...” Então aquilo ali sabe? Eu acho que de todo o momento assim, desde o primeiro momento do furacão em si, aquilo ali tocou muito assim, do emocional, daí eu chorei, eu me desesperei também, embora não tivesse acontecido nada comigo aqui, mas eu vi esta coisa... (VEFAGO, 2011).

A narrativa da entrevistada oferece diversos elementos para entender como, mesmo sem ter a experiência, a lembrança do Furacão trouxe um momento traumático vivido pela comunidade. A professora ainda conta que em outro episódio de fortes ventos, logo depois do furacão os alunos ficaram muito nervosos, em virtude da preocupação com os estragos nas casas e a incerteza sobre a condição dos familiares. Como destaca Ricoeur (2007), ao tratar do transplante do conceito utilizado no nível da individualidade para entender uma situação coletivamente compartilhada, é sempre com perdas que a memória ferida é obrigada a se confrontar. No caso do Furacão, para além das perdas materiais, a região perdeu também a segurança, pois depois

do desastre os moradores passaram a admitir que outros furacões poderiam acontecer. Em se tratando de desastres tidos como naturais as fronteiras do possível foram novamente alargadas.

Como atestou Michael Pollak (1992), são diversas as estratégias produzidas para lidar e para narrar situações traumáticas. Segundo o autor, o silêncio é uma das formas mais comuns de lidar com memórias traumáticas, no entanto esse trabalho de lidar com as lembranças do passado, apesar de também estar inscrito em âmbito coletivo, é, ainda, necessariamente individual. Cabe destacar que as perguntas realizadas nas entrevistas não visavam necessariamente levantar esses momentos delicados na vida dos entrevistados, sempre que o assunto “trauma” ou “sofrimento” surgia, era por via da própria estratégia narrativa dos entrevistados.

Como no caso do agricultor de São João do Sul, do extremo sul catarinense, que também usou o trauma como exemplo para justificar suas ações no pós-desastre.

E.: E como é que foi a reação da sua família durante a enchente?

F. R. da S.: Eu tava do lado de lá, sei lá, a gente não ficou muito...É como diz o ditado, naquelas alturas a gente tinha uma vaca e um porco, e foi enfrentando a enchente para salvar o pouco que tinha.

E.: Sim.

F. R. da S.: Se ficasse parado olhando talvez tivesse ficado traumatizado (SILVA, 2012).

A forma para lidar com o trauma foi o trabalho na própria terra, enquanto a normalidade não fosse restabelecida, a casa recuperada e as terras aradas, a lembrança do sofrimento ainda se faria presente na vida do agricultor. Ainda que a memória da enchente de 1974 esteja plena de sofrimento e provações, o desastre veio mostrar que a moral do trabalho defendida pelo agricultor serviu como um fio condutor que liga as provações do passado a um presente de mais estabilidade.

Entrevistas com caráter estritamente informacional também são ferramentas para entender a seletividade da memória e manobras de alguns entrevistados para manter longe da entrevista os seus sentimentos. O comunicador de Balneário Gaivota, Alfredo Feijão Lopes, trouxe relatos

precisos sobre a passagem do Furacão, fruto de um trabalho de diversos anos de enquadramento da memória em que oferecia aos seus ouvintes e leitores relatos detalhados da passagem do Catarina. Pollak (1992, p. 203) esclarece que esta forma de negociar experiência e narrativa é comum em personagens públicos que passam a produzir as narrativas com base também na expectativa da audiência.

Diversas situações permeiam a realização das entrevistas de história oral, situações essas que normalmente não compõem o texto final das pesquisas, por não se enquadrarem nas dinâmicas da narrativa composta pelos historiadores ou, até mesmo, pela falta de percepção sobre a aplicabilidade e/ou relevância dos acontecimentos meta-entrevista. Foi o que aconteceu em São João do Sul-SC, pela falta de conhecimento sobre quais pessoas poderiam ser entrevistadas, a Cooperativa de Rizicultores pareceu uma escolha própria para resolver o problema da falta de entrevistados. No local foram feitas duas entrevistas, o segundo entrevistado não se sentiu muito à vontade para oferecer o seu testemunho, foi quando o agricultor que já havia sido entrevistado falou para ele “não ficar de bobagem”. Nesse momento, o agricultor que antes parecia contrariado decidiu mostrar naquele contexto que não via mais problemas em dar a entrevista. Entretanto, problema de Nevol Maciel não era dar a entrevista, mas, sim, entrar novamente em contato com uma série de memórias de momentos difíceis.

E.: E quando a gente fala assim “enchente” qual é a primeira que vem na cabeça do senhor?

N. de L. M.: A que me marcou mesmo foi a de 21/03/74.

E.: E por que essa daí marcou mais o senhor?

N. de L. M.: Porque foi muito grande [risos]. Fez muita coisa feia na nossa região.

[silêncio]

E.: E a sua família como ficou?

N. de L. M.: É... Presenciei gente morrendo, tirei gente, achei muitos mortos pelo mato. Tentei tirar alguém não consegui mais, eles morreram. (MACIEL, 2012).

A entrevista foi tão curta quanto as respostas do agricultor. Risos intercalavam as pequenas respostas que caminhavam para um tom de generalização, Nevol buscava não revisitar as memórias que há muito

estavam esquecidas, ele se amparava na memória coletiva para não carregar sozinho o peso daquelas lembranças.

Diferente das memórias traumáticas analisadas por Pollak (1989) – que no contexto do pós-guerra eram articuladas pelas pessoas para dar sentido a um presente compartilhado por vencedores e vencidos – nas memórias traumáticas produzidas pelos desastres, todos os sobreviventes se veem como vítimas, portanto diferentemente dos contextos estudados pelo sociólogo austríaco, o esquecimento ou mesmo apenas o silêncio, não são vistos como condição necessária para que diferentes grupos sociais dividam o mesmo espaço. Um veredicto entre a complexa relação entre desastres, memória, trauma e esquecimento antes precisa dar conta do caráter de excepcionalidade conferido aos eventos, em nível individual e coletivo, e, igualmente, das formas locais de enquadramento das memórias dos desastres.

Considerações finais

Enquanto os desastres continuarem a ser compreendidos como “apenas” naturais, uma mitigação real e efetiva permanecerá inalcançável. A lembrança dos desastres que ocorreram no passado pode diminuir o impacto dos desastres no futuro, contudo para o uso da memória coletiva como real estratégia para mitigação é necessário se levar em consideração que existem diversas formas de lembrar e esquecer.

Nas áreas rurais próximas às encostas da Serra Geral onde a frequência das enchentes inibe o total esquecimento dos desastres, as estratégias para sobrevivência gravitam em torno da aceitação do desastre. Nesses locais, entrevistas citaram as poucas estratégias para interagir com o ambiente. Uma delas era a cultura de reconstrução e força de vontade. Nessas situações, o remorso ou o trauma tem que ser constantemente retirados de dentro de casa juntos com tudo mais que a enchente trouxe assim que a água começa a baixar.

Na bacia do Rio Araranguá, que também apresenta alta ocorrência de desastres, a memória coletiva já “terceirizou” o impacto dos eventos, não é mais notadamente Araranguá que sofre com a enchente, mas sim a localidade vulnerável da Barranca. Nesse processo de cristalização da

segregação espacial, o poder público morosamente espera que a enchente limpe a própria sujeira, varrendo do mapa a comunidade. O que se deixou escondido no passado foi a importância do bairro na formação do município, uma importância deixada de lado porque não condiz com o atual *status* conferido à localidade.

No extremo sul, a excepcionalidade do Furacão Catarina lhe conferiu diferentes predicados. Se por um lado serviu de “atestado” para explicar que algo até agora incompreensível está acontecendo e transformando a dinâmica dos oceanos com a atmosfera, por outro, a mesma excepcionalidade traz a ideia de que é impossível que o fenômeno se repita. O esquecimento surge como antídoto para a falta de respostas.

No Sul de Santa Catarina, bem como em outras partes do Estado, apesar dos desastres serem um elemento constante na vida das pessoas, ainda são vistos como momentos únicos e excepcionais. Esta percepção se perpetua tanto pela base religiosa, que em última medida inscreve o evento na chave de interpretação do sobrenatural, quanto pela sensação de segurança derivada da vida em sociedade, mais especificamente nas cidades, um ambiente “controlado e mensurado”, em que as forças naturais deveriam estar sob controle.

Para lidar com o problema da monumentalização da memória, Paul Ricoeur (2007) cunhou o termo “justa memória”. A polissemia presente nessa “justa memória” é basilar para se compreender o posicionamento do autor, sob essa categorização repousa a crença de que o esquecimento pode ser salutar. Ricoeur defende que, em termos individuais e coletivos, a memória feliz é aquela que encontra coerência entre lembrar e esquecer. No intuito de manter vivas as memórias para diminuir o risco de novas intempéries, os estudos sobre a memória dos desastres socioambientais precisam situar-se na difusa fronteira entre a vontade de lembrar e a necessidade de esquecer.

Entrevistados

Airton Mendes da Silva (2012), Tubarão.

Alcides Salvador Medeiros (2012), Treze de Maio.

Eliane Vefago (2012), Sombrio.

Gustavo Santos dos Reis (2012), Praia Grande.

Nevol de Lima Maciel (2012), São João do Sul.

Referências bibliográficas

ALBERTI, V. Histórias dentro da História. In: ____ PINSKY, C. B. (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Editora Contexto, 2006.

BANKOFF, G. Cultures of Disaster, Cultures of Coping: Hazard as a Frequent Life Experience in the Philippines. In: MAUCH, C.; PFISTER, C. (Orgs.). *Natural disasters, cultural responses: case studies toward a global environmental history*. Plymouth: Lexington Books, 2009.

BENJAMIM, W. *Magia e técnica*. Arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

HALBWACHS, M. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990. p.25.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2003. p. 9.

MAUCH, C. Introduction. In: MAUCH, C.; PFISTER, C. (Orgs.). *Natural disasters, cultural responses: case studies toward a global environmental history*. Plymouth: Lexington Books, 2009.

MONTENEGRO, A. T. *História, metodologia, memória*. São Paulo: Contexto, 2010.

NIETZSCHE, F. *Escritos sobre história*. Rio de Janeiro: PUC-RIO. São Paulo: Loyola, 2005

POLLAK, M. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, vol. 5, nº 10, 1992.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, vol. 2, nº 3. 1989. RICOEUR, P. *A Memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

SCHMIDT, M. L.; MAHFOUD, M. Halbwachs: memória coletiva e experiência. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 4, n. 1-2, 1993. p. 291.

SEDREZ, L. Desastres socioambientais, políticas públicas e memória. In.: NODARI, E. S.; CORREA, S. M. de S. *Migrações e Natureza*. São Leopoldo: Oikos, 2013.

SEDREZ, L. F. ; MAIA, A. C. N. Narrativas de um Dilúvio Carioca: memória e natureza na Grande Enchente de 1966. *História Oral*, v. 2, 2011. p. 221-254.

SOARES, Geraldo Antonio. Os tormentos da memória: trauma e narrativa nos escritos de Primo Levi. *Varia hist.* [online]. 2012, vol.28, n.48, pp. 911-927.

STEINBERG, T. *Acts of God - The Unnatural History of Natural Disaster in America*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

RECEBIDO EM: 17/12/2018
APROVADO EM: 05/04/2019

CIDADE, NATUREZA E URBANIZAÇÃO: PROPOSIÇÕES PARA UMA HISTÓRIA AMBIENTAL DA REGIÃO METROPOLITANA DE PORTO ALEGRE/RS*

*City, nature and urbanization:
propositions for an environmental history from the
Metropolitan Region of Porto Alegre/RS*

Danielle Heberle Viegas¹

Eduardo Relly²

Cleusa Maria Gomes Graebin³

RESUMO

O estudo proposto é uma tentativa de pensar a história de cidades da Região Metropolitana de Porto Alegre (RMPA) por meio das ferramentas analíticas e conceituais da subdisciplina história ambiental. As cidades da RMPA formaram-se a partir de loteamentos de terras que avançaram sobre microrregiões ambientais sensíveis, tais como várzeas de rios e de riachos, capões de mato e sistemas de banhados largamente associados aos abrangentes sistemas hídricos regionais. O assentamento nestas áreas se caracterizou pela chegada maciça (em termos demográficos e em curto prazo) de grupos sociais étnico e profissionalmente diversos; além disso, a intensa migração e as políticas desenvolvimentistas de industrialização e promoção urbanística sem regulação ocasionaram problemas ambientais relevantes, não totalmente avaliados. Até o presente momento, tais

* O presente artigo apresenta resultados de pesquisas de Doutorado desenvolvidas com apoio do CAPES/DAAD (processo n.º 9457-14-3, 2014) e do CNPq (processo n.º 140316/2012)

1 É professora do Cursos de História (Bacharelado e Licenciatura) e Arquitetura e Urbanismo (Bacharelado) do Unilasalle. E-mail: danielle.viegas@unilasalle.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4299-822X>

2 É pós-doutorando em História pela Unisinos e doutor em História pela Freie Universität Berlin (FU BERLIN). E-mail: rellyeduardo@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5196-7332>

3 Professora e Coordenadora Adjunta do programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais (Unilasalle); Professora dos Cursos de História e Arquitetura e Urbanismo (Unilasalle). E-mail: cleusa.graebin@unilasalle.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2919-5687>

cidades são negligenciadas por profissionais de história ambiental, embora tenham sido alvo de inúmeros estudos relativos à história do planejamento urbano, da história social do trabalho e da constituição de identidades e da memória social. Nossa intenção é, então, esboçar uma agenda de pesquisas para a RMPA focando, especificamente, no exemplo de Canoas/RS. As fontes utilizadas são multivariadas, obedecendo à amplidão das questões ambientais subjacentes ao crescimento da malha urbana citadina. Fotografias, cartografia, documentação administrativa e expressões das memórias dos moradores baseiam a pesquisa.

Palavras-chave: História Ambiental; Região Metropolitana de Porto Alegre; Urbanização.

ABSTRACT

The following paper is an attempt to think over the history of the cities which form the “Região Metropolitana de Porto Alegre (RMPA)” through the analytical and conceptual tools of environmental history. The RMPA cities have originated from the distribution of plots of land that gradually covered sensitive environmental microregions, such as river and stream floodplains, small forests (capões), and swamps largely connected to the regional wider riverine systems. The settlement in these areas characterized itself by the intensive arrival (in demographic and chronologic terms) of social groups which were ethnic- and professionally diverse; also, the intense migration and policies of urbanistic development caused relevant environmental problems not evaluated yet. Up to now, such cities have been neglected by scholars from the environmental history tradition, though they have been targets of several investigations concerning the history of urban planning, social history, history of local identities, and social memory. Our intention is thus to draw an agenda of environmental history-based research for the RMPA, focusing on the city of Canoas. The sources are varied, and they are the consequence of the widening of environmental questions related to the growth of the city area: pictures, maps, administrative documentation, and even expressions of local social memory will guide this investigation.

Keywords: Environmental history; Porto Alegre Metropolitan Area; Urbanization.

Introdução

Notoriamente identificadas a partir de alcunhas tais como *cidades dormitório*, *cidades-industriais* e *cidades-operárias*, localidades associadas às regiões metropolitanas brasileiras são comumente estereotipadas por

parcela da literatura acadêmica como aglomerações urbanas desprovidas de planejamento. No caso da Região Metropolitana de Porto Alegre/RMPA, costuma-se desconsiderar a formação histórica das cidades, assim como se menospreza uma leitura de seu desenvolvimento, do ponto de vista socioambiental⁴.

Um exemplo disso é o município de Canoas/RS, com uma população estimada de 346.616 habitantes⁵, distribuídos pelos seus 16 bairros. O município, que na década de 1950 teve um aumento populacional de 390%, ocupa, atualmente, a quarta posição dentre aqueles mais populosos do Rio Grande do Sul. Enquanto um espaço de transformações desenvolvimentistas radicais, a cidade abriga os problemas urbanos clássicos da América Latina: desigualdade territorial e fardo de problemas ambientais sobre os pobres, migrantes e mulheres; uma socialmente acalorada expansão urbana baseada em especulação financeiro-imobiliária, apossamentos, ocupações e despejos violentos. Tais violências contra as pessoas correspondem, não raro, a violações à qualidade de seu meio ambiente (SEDREZ, 2013, p. 61-64). Justifica-se a escolha por Canoas, nesse sentido, como um “caso exemplar” (CALABI, 2012) no contexto da “cadeia de disseminação” (FELDMAN, 2005, p. 277) de ideias, práticas e modelos que marcaram o fenômeno metropolitano no Brasil.

Tendo em vista a lacuna de análise histórico-ambiental deste município e da região em que ela se insere, intencionamos lançar uma agenda de estudos. A proposta oferece muitos desafios; isto porque o município enfrentou profundas modificações no último século. De espaço de pecuária bovina – herança do período colonial –, cuja divisão social do solo era caracterizada por grandes sesmarias, teve o seu território recortado em lotes nas últimas décadas do século XIX, muitos voltados à prática da orizicultura e à produção de hortifrutigranjeiros.

A mudança paisagística mais expressiva se deu, entretanto, no intervalo entre as décadas de 1930 e 1960. Em apenas trintas anos, Canoas deixou de ser um território de lazer e vilegiatura para dar lugar

4 Sobre a RMPA (que, em 2019, abrange 34 municípios) há o predomínio de estudos estatísticos e/ou econômicos (ALONSO, 2001) bem como abordagens voltadas às formas de governança na região (CARRION, 1989; TATSCH, 1990; MARTINS, 1992), em detrimento a outros tópicos, como o seu planejamento urbano e ambiental.

5 IBGE. Canoas, 2019. Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/canoas/panorama>. Acesso em 20 ago. 2019.

às indústrias de transformação, desenhando sua peculiaridade no quadro de expressão territorial do projeto desenvolvimentista brasileiro. Este assumiu cores próprias – notoriamente sob argumentos nacionalistas – quando comparado com outras políticas desenvolvimentistas aplicadas nas zonas recém-descolonizadas da África e da Ásia e nas demais nações socialistas; de toda a forma, projetos de inserção de áreas marginais marcaram o desenvolvimentismo no Brasil, na esteira da produção industrial e agropecuária desprovidos de limites de ordem natural e social, respaldados por medidas de aceleração do crescimento econômico. Arrefecida a partir da década de 1980 pelos esforços ambientalistas e pela evidência flagrante dos seus excessos no quadrante norte do país, a variante da economia do desenvolvimento brasileira perdeu fôlego juntamente com a democratização do país (ACKER, 2017, p. 6-10).

No Rio Grande do Sul, as dinâmicas industriais “provocaram um impacto na organização dos espaços locais e regionais, uma vez que a implantação das infraestruturas desenhou um novo mapa das redes técnicas do Estado” (UEDA, 2007, p. 169). Às vésperas da década de 1970, as características da metropolização ficaram definitivamente estabelecidas em Porto Alegre (marca de 1 milhão de habitantes, conurbação territorial, fluxo de mobilidade). A institucionalização da Região Metropolitana de Porto Alegre em 1973⁶ foi o epicentro desse processo, visto que no decorrer dos decênios de 1950 e 1960, o Estado esteve alinhado com os índices de aumento populacional dos centros urbanos do país, sendo Porto Alegre referida como o “maior agrupamento humano entre São Paulo e Buenos Aires” (SOUZA, 2014, p. 232). Entre as consequências imediatas, ocorreu a polarização da capital como centro urbano e econômico do estado, devido à sua base industrial e à sua capacidade de absorção de mão de obra, bem como à ascensão de políticas públicas voltadas ao gerenciamento da questão metropolitana.

As cidades pertencentes às regiões metropolitanas brasileiras transformaram-se, assim, em um dos alvos das ações de planejamento estatal que, de acordo com Déak (1999, p. 19), se afirmou como uma

6 A região foi oficializada contando com uma população de aproximadamente 1,5 milhões de habitantes, que correspondia a 23% da população do Estado, distribuída em 14 municípios que perfaziam 3.740,9 km² de área. A RMPA, em sua designação original, envolvia treze municípios, além da capital: Canoas, Esteio, Sapucaia do Sul, São Leopoldo, Novo Hamburgo, Sapiranga, Campo Bom, Estância Velha, Gravataí, Guaíba, Cachoeirinha, Alvorada e Viamão.

atividade governamental para regular o ritmo explosivo de urbanização. Com efeito, o valor econômico das áreas urbanas transcendeu os interesses municipais, sendo o planejamento metropolitano matéria da segurança e do desenvolvimento nacional (MONTE-MÓR, 2007, p. 87). O aumento na produção industrial foi, no entanto, “desacompanhado de políticas públicas adequadas, em termos não só de saneamento básico e habitação, mas também de redistribuição de renda” (BRANDÃO, 2012, p. 24), o que sugere uma profunda clivagem entre as políticas públicas de elaboração e execução dos planos. A configuração da paisagem de Canoas esteve ligada, portanto, a uma fase na qual os nexos econômicos impuseram-se como principal vetor para configuração do território das cidades, caracterizando o que foi chamado de “urbanização territorialmente seletiva” (SANTOS, 2004, p. 41) no Brasil.

Com base nesse lastro, nossa escrita foi motivada por questionamentos elaborados por meio de uma intersecção entre a história urbana⁷ e história ambiental⁸. Procuramos agregar leituras pontuais em história ambiental e proposições para o estudo de cidades metropolitanas. O texto está dividido da seguinte maneira: primeiramente, compartilhamos proposições teóricas sobre o problema da história ambiental em geral e, particularmente, urbana. Em seguida, apresentamos Canoas como unidade de investigação e estabelecemos uma agenda de pesquisas de temas emergentes em história ambiental para os estudiosos do fenômeno metropolitano sobre a Grande Porto Alegre; por fim, arrematamos com as considerações finais.

Algumas proposições sobre a história ambiental urbana

A história ambiental é uma subdisciplina que vem enfrentando altos teores de autonomização dentro do conjunto do conhecimento histórico. Institucionalmente, ela é fruto do mundo universitário estadunidense, da era imediatamente posterior às grandes mobilizações por direitos civis neste

7 Sobre História Urbana, ver LEPETIT (2001).

8 Surgida nos anos 1970, a história ambiental nasce da impossibilidade de se negligenciar a pressão sobre os recursos ecológicos na duração histórica. O fundamento da história ambiental é a inserção do meio ambiente na história humana (WORSTER, 1991).

mesmo país, tendo sido fortemente tributária das discussões envolvendo o lançamento do livro *Silent Spring*, da bióloga marinha Rachel Carson (1962). Socialmente, a história ambiental tem suas raízes numa manifesta sensibilidade – existente e identificada no Ocidente e nas Américas, desde o século XVIII – diante do avanço da economia humana em direção aos recursos da Terra (PÁDUA, 2004). De toda a forma, o pós-1945 aparece como o *turning point* da emergência planetária de uma noção partilhada de consciência ambiental (UEKÖTTER, 2005, p. 145).

Disciplinarmente, a história ambiental deseja observar a agência daquilo que denominamos “natureza” no curso da história. Por detrás deste aparente lugar pacífico, esta suposição encerra, todavia, graves questões; elas se reportam, entre outras coisas, a imaginar o lugar do “humano” na natureza e incidem sobre o próprio significado de natureza e humanidade, enquanto conceitos culturais fundamentais (SIMON, 2017). No *scholarship* em geral, imperaram abordagens biocêntricas e antropocêntricas; ora privilegiava-se o poder da natureza na moldagem de contextos históricos, ora aumentava-se o poder das sociedades humanas frente ao mundo natural. A partir dos anos 1990 emergiu a ideia de uma natureza cultural, fruto do avanço do *linguistic turn* no conjunto das ciências humanas (CAREY, 2009); tal tendência se mantém dominante no conjunto da historiografia contemporânea (ISENBERG, 2014).

Por consequência, pensar a natureza como um fator de cultura é, evidentemente, colocar em xeque a objetividade dos fatos aos quais reportamos como natureza e, assim, inseri-los nas estruturas da linguagem. Logo, os sentidos de natureza se abrem para muito além das ciências naturais e demais “ciências duras”, pois estas passaram a ser vistas como produtos linguísticos capazes de fundamentarem discursos eficazes de objetificação científica. Tal estado de coisas liga-se à emergência de temas em história das ciências, das tecnologias e do conhecimento que, sob a consideração do pensamento pós-colonial, dos *gender studies* e dos estudos culturais, promoveram o questionamento das fortalezas da objetividade científica em prol de narrativas construtivistas. A história ambiental – que advogava inicialmente o uso das ciências naturais e da terra como instrumento de identidade epistemológica e assertividade científica – precisou reconhecer os novos tempos; a natureza tornou-se objeto de pesquisa cultural-discursiva e sua relação com a materialidade encontra-se em vias de negociação no interior da comunidade dos historiadores ambientais (DUARTE, 2005).

Há outro risco em se escrever história ambiental e ele diz respeito, sobretudo, à materialidade da natureza e aos excessos das paixões políticas no *scholarship*; pois a escrita de uma história ambiental da natureza material não deve ser feita única e exclusivamente por meio de uma narrativa da destruição e *declensionism* (CORONA, 2009). O reforço do mito da natureza intocada e, em última instância, virginal, coloca-se como uma ameaça ao poder de esclarecimento da subdisciplina (DIEGUES, 2004). Decerto, o relacionamento humano com o mundo natural apresenta/apresentou aspectos apocalípticos em muitos momentos e lugares, mas ainda há muitas outras histórias ambientais a serem contadas, além daquelas destrutivas.

A história ambiental possui, portanto, a responsabilidade de contar histórias construtivas entre as sociedades humanas e a natureza (DUARTE, 2013). Nesse ínterim, a história ambiental das cidades oferece boas perspectivas, quando a cidade, ela própria, é encarada como uma espécie de nova natureza ou ecossistema, haja vista que o ecossistema urbano é formador de novas relações socioambientais e ecológicas (SHAPIRO, 2013). De todo modo, resta flagrante que as cidades latino-americanas demonstram conflitos variados e se incorporam em uma narrativa de danos ou que os seus desenvolvimentos possam ser imaginados na transição dos séculos XX e XXI através de um *ecological bad*.

Para o caso específico de Canoas e de seu desenvolvimento urbano, o artigo *As cidades sem História*, de Löic Vadelorge (2003/2) oferece pontos de reflexão, especialmente pela centralidade temporal do século XX na moldagem de sua fisionomia. Vadelorge afirmou que existe um hiato em relação aos estudos de cidades formadas na segunda metade do século XX, que nos remete “a problemas clássicos da História Contemporânea – dificuldades de abordar as épocas mais recentes –, mas, também, a problemas específicos das cidades novas” (2003/2, p. 21). O autor nomeia os historiadores de “verdadeiros abonados ausentes da História Contemporânea do Urbanismo” (2003/2, p. 23), ao criticar a carência de estudos historiográficos voltados às cidades novas. E não está sozinho: Annie Fourcaut, em seu texto *História Urbana da França Contemporânea* (2003/2), nomeia esse campo de investigação como um “continente ainda não explorado” (2003, p. 185) e ressalta o papel predominante exercido por pesquisas sobre as cidades capitais e sobre aspectos urbanos dissociados de questões ambientais.

Vale dizer que investigações locais se comprazem favoravelmente ao *scholarship* em história ambiental – sobretudo à história ambiental urbana (SCHOTT, 2004) –, pois a facilidade de acesso documental, centralizado

em arquivos e instituições de controle e administração de bens ambientais citadinos, favorece a pesquisa nestes territórios. Obviamente, os problemas percebidos como locais podem ter ramificações suprarregionais e até transnacionais. Mas a ordem e a unidade de investigação dependem quase sempre do problema de investigação proposto (MCNEIL; MAULDIN, 2012). Sob a égide destes pressupostos, avançaremos na proposição de uma agenda de pesquisas em história ambiental para a RMPA a partir dos indícios fornecidos pelo caso de Canoas/RS.

A cidade de Canoas, séculos XIX e XX: natureza e (variados) projetos urbanos

A imagem ambiental de Canoas propagada a partir da última metade do século XIX é a de um espaço *fugerem urbem*, notoriamente por viajantes que percorriam a região. Conforme Torrão Filho:

De que fala, afinal, o viajante? De si mesmo ou do outro? A viagem fala da cidade, mas não apenas da cidade que vê e que descreve, a viagem teoriza a cidade, pensa, reflete; ela espelha devolvendo imagens invertidas, distorcidas, que falam mais da cidade do que supostas “fotografias” que nos devolvessem uma imagem estática, hierática. Ela reflete a cidade de forma dinâmica, viva, com movimento, sobretudo naquilo que mascara, esconde, tergiversa; a cidade está ali, ainda que nem sempre no mapa que nos é oferecido. (TORRÃO FILHO, 2011, p. 135)

Situada ao lado de Porto Alegre, Canoas tornou-se desde os anos 1870, facilmente acessível por membros das elites dos núcleos urbanos da capital e de São Leopoldo por meio de uma ferrovia (1874), convertendo-se em um espaço de lazer e de vilegiatura em meio ao verde e às águas. O território do município, no entanto, nunca se caracterizou por ser

densamente florestado⁹. E a isso convinha a paisagem campestre-arbórea que transformou Canoas no recanto verde das maiores cidades em derredor. A localidade pertencia ao que os colonizadores luso-açorianos denominaram por Campos de Viamão, espaço preponderantemente gramíneo, pontilhados pelos chamados capões, que até hoje marcam a toponímia da cidade e são definidos como “ilhas florestais abruptamente separadas por uma matriz de campos” (COELHO et al., 2018, p. 245).

Assim, no testemunho de um viajante que visitou Porto Alegre em 1891, encontramos a observação que segue, relacionada aos então povoados de Canoas, Esteio e Sapucaia: “[...] logo se alcança a campanha, que, em parte, se compõe de terra arável e outra parte, a seguir, coberta com alterosas figueiras, de cujos galhos, pendem longas barbas-de-velho amareladas” (SCHANZ apud NOAL FILHO e FRANCO, 2004, p. 18). Saint-Hilaire, ainda na década de 1820, ao se dirigir ao “Caminho Novo” do que veio a ser a colônia alemã de São Leopoldo, fundada em 1824, afirmava seu encanto pela paisagem europeizada e aberta de Canoas, ao visitar o Conde da Figueira, numa casa de campo que muito lhe agradou (SAINT-HILAIRE, 2002).

A presença de capões é um elemento expressivo na formação do município, substanciada pela historiografia local, que registra a própria cidade, durante um período, ter sido chamada de “Capão das Canoas”. Um dos parques urbanos oficializado na década de 1980 – o Parque Municipal Getúlio Vargas –, é popularmente conhecido como *Capão do Corvo*¹⁰. Segundo Marchiori (2004), o termo capão (popularmente “capão de mato”) tem origem na palavra oriunda do tronco tupi-guarani *caa-apoam*, que significa algo como “mata circular”, caracterizando ilhas de vegetação dispersas em áreas campestres. Além disso, consta que os atuais Bairros Brigadeira e Industrial, que integravam a Fazenda Brigadeira¹¹, foram outrora denominados “Campos de Baixo” e “Campos de Cima”. Existiam, ainda, o Capão das Laranjeiras (Bairro Brigadeira), o Capão da Cruz, o Capão do Meio, o Capão Pequeno e o Capão das Capivaras (Bairro Industrial).

9 Pinheiro (2000) informa: 5,60% é florestada. A vegetação é constituída por eucaliptos (*Eucalyptus* spp.) e pinheiro-americano (*Pinus Elliottii*). A ocupação urbana representa 46,62 da área municipal.

10 Nas áreas mais afastadas do lago do Capão do Corvo, a vegetação é de maior porte, sendo encontradas árvores nativas como açoita-cavalo, chal-chal, aroeira-vermelha (*Schinus terebinthifolia* Raddi) e capororoca (*Myrsine guianensis* (Aubl.) Kuntze) (FACHINELLO, 2012). Cabe ressaltar que a memória construída sobre a característica bucólica de Canoas tem sustentado aspectos identitários, objetivada em lugares como o parque citado.

11 Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul. Saturnino Mathias Velho e Júlia de Souza Velho – Processos de Inventário nº 619 e nº 2513 de 1924 e 1929, respectivamente, Porto Alegre -RS.

Demais locais foram registrados na cartografia, que se valeu de diferentes nomenclaturas com inspiração em elementos da natureza local. Uma Planta datada de 1914, por exemplo, nomeia territórios do povoado, tais como: 5 Colônias, Mato Grande, Banhado Grande, Fazenda Mathias Velho, Fazenda Brigadeira, Fazenda Guajuviras, Campos Família Rosa e Capão Sujo. Questão instigante é aquela que remete às tipologias das árvores que compunham os capões descritos. A árvore símbolo de Canoas é a timbaúva, que integra a paisagem da cidade ao lado de outras espécies, como a guajuvira e a figueira. Segundo Fachinello, são algumas das espécies nativas da região:

[...] o açoita-cavalo (*Luehea divaricata* Mart. & Zucc.), a aroeira-braba (*Lithraea brasiliensis* March.) e a chal-chal (*Allophyllus edulis* (A. St.-Hil., Cambess. & A. Juss.) Radlk.), o branquilha (*Sebastiania serrata* (Baill.) Smith & Downs), o catiguá (*Trichilia claussenii* C. DC.) e a canela-fedida (*Nectandra megapotamica* Mez) (FACHINELLO, 2012, p. 25).

Além dos capões, em meio aos campos, podemos destacar os arroios, os rios e os riachos. Mulhall, irlandês de Dublin e fundador do *Buenos Ayres Standard*¹², ao passar pelo território do futuro município canoense em 1874, encantou-se com os arvoredos nas margens dos rios dos Sinos e Jacuí, ao avistar o morro de Sapucaia (MULHALL, 1974). Não muito tempo depois, o viajante italiano Buccelli descreveu o Rio Gravataí, que banha Canoas, acompanhado de uma fotografia, em publicação que dedicou ao Rio Grande do Sul. O estrangeiro registrou em seu livro, *Um viaggio a Rio Grande del Sud*, publicado em Milão em 1906, que o rio “Gravataí surge sobre uma colina amena, dominando um território bellissimo, rico de todos os gêneros de vegetação e de terrenos férteis” (1906, s/p).

Figura 1 – Margens do Rio Gravataí no final do século XIX.

Fonte: Buccelli (1906).

Outro famoso ponto de sociabilidade era o chamado Arroio Araçá, hoje canalizado e coberto em quase toda a sua extensão. Até meados da década de 1930 era um elemento-chave da localidade, caracterizada por adjetivos como bucólica e aprazível. Os pequenos açudes compunham a paisagem natural da região. Sua existência, no entanto, não estava restrita à área central da cidade.

O engenheiro urbanista Ruy de Leiria¹³, em um arrojado projeto urbanístico (1948), declarou que em torno de 1/3 (um terço) ou 1/4 (um quarto) do território de uma cidade deveria ser dominado por áreas verdes e que Canoas detinha potencial para ter uma grande reserva ambiental. Para aplicar tal teoria, o profissional elegeu a área denominada Vila Fernandes, alegando que o local tinha condições soberbas para ser transformado em parque. Isso porque o local estava ainda isento de loteamento e destacavam-se lá capões, pomares e uma lavoura. Deduz-se que esses elementos compunham a vegetação natural que facilmente poderia ser aproveitada como motivos paisagísticos pelo urbanista. Ao centro dessa área verde, haveria a grande atração: um açude, a ser aparelhado com motivos ornamentais. Para

a preparação do local, o urbanista previa a desapropriação de 28 hectares de terra, sendo 21 destinados a um parque.

Para além desses espaços de recreação, outro universo se projetava quanto ao espaço ambiental metropolitano onde, no geral, muitos dos bairros tiveram sua origem em arrozais, como é o caso de Niterói, zona sul de Canoas. A chamada *Villa Nictheroy* encontra no seu próprio nome a estreita relação que possui com o Rio Gravataí, uma vez estando registrado que Nictheroy significa “lugar de águas ocultas”. Esse território nos fornece um exemplo para refletir sobre a relação entre a história ambiental e a história social de determinadas cidades, a partir das enchentes. Segundo Alexandre Fortes, tal vivência implica elementos naturais e sociais, pois “[...] não expressa uma noção de comunidade pré-estabelecida, mas sim, o resultado de uma reelaboração da experiência vivida e dos diferentes discursos que, ao interpretá-la, procuram incidir sobre a própria definição do que se constituiu a comunidade” (2001, p. 99).

A localização de Niterói foi considerada prejudicial pelo já citado engenheiro urbanista Ruy de Viveiros Leiria. Segundo o profissional, “bem diverso de seu irmão, o Nilo, que deixava, ao retirar-se para leito, só fertilidade e riqueza [...] o Gravataí deixa ficar atrás de si apenas esterilidade e miséria”¹⁴. Quanto à infraestrutura, Leiria identificou o bairro como insalubre, citando mais uma vez o espaço inadequado onde os moradores foram estabelecidos que, de acordo com o engenheiro, foram em terras que há poucos anos eram campos de prósperas empresas orizícolas.

Figura 2 – Vista da Villa Nictheroy (1928).



Fonte: acervo do Arquivo Municipal Sezefredo Azambuja Vieira (Canoas, RS).

Em idos de 1941, por exemplo, a situação foi de completo flagelo público. Centenas de pessoas refugiaram-se no Terceiro Regimento de Aviação de Canoas. Tais informações são respaldadas por testemunhas que presenciaram o ocorrido, como Jacó Wobeto, que relaciona a grande cheia do início da década de 1940 a calamidades anteriores. Ele narra que:

[em 1936] andava-se só de barco. Perdemos toda a plantação. Só não perdemos as galinhas porque elas ficaram em cima das bananeiras que flutuavam e também ficavam em cima da casa. Conseguimos salvar alguns porcos. Mas a enchente de 1941 nos deixou apavorados. Chegou no telhado da casa. Depois dessa enchente meu pai não quis mais saber de plantar (WOBETO, informação verbal, 1994).

As enchentes continuaram a ser um ponto-chave da história socioambiental de Canoas nas décadas seguintes, especialmente junto aos grandes loteamentos configurados no município em idos de 1950. O mais conhecido deles está localizado a noroeste da cidade: trata-se da *Vila Mathias Velho*. José Ferreira, nascido em São Francisco de Paula em 1942, conta que elegeu o loteamento como local de habitação, porque:

[...] não tinha lugar mais barato. O falecido meu pai tinha parentes que moravam em Niterói, tinha na Tamoio, ele falava para eles e dizia: olha, barbada é só a Mathias! É lá! Eles vieram para cá, foram naquela rua, era mais barato do que aqui. Era na Rua Manaus. De lá até essa Rua tem umas quatro quadras. Era mais caro. Mais para o fundo era mais barato ainda. O pessoal ficava por aqui por causa da condução (FERREIRA, informação verbal 2000).

Em abril de 1951, a Sociedade Territorial São Carlos assumiu com a Prefeitura de Canoas o compromisso de urbanizar uma área de 786 hectares, referente à chamada “Vila São Carlos”, posteriormente nominada “Vila Mathias Velho”. Durante o mês de novembro a aludida Sociedade alegava “dificuldades de ordem material e comercial para a venda de todos os lotes”, declarando estar “grande parte do terreno arrendado para a cultura de arroz e criação de gado” (SOLICITAÇÃO, 1951).

Já em 1954 há um processo através do qual a Sociedade Territorial São Carlos – que, naquele momento já era responsável pelos loteamentos das Vilas “Chácara Rasgado”, “Julieta” e “Igara” – solicita ao Poder Público que reconsiderasse a interrupção dos ditos loteamentos, tendo em conta que a Sociedade trabalharia para executar os compromissos devidamente assumidos quando da autorização para criar as Vilas, ainda em 1951. Entre as obrigações, figuravam “executar, por conta da Sociedade, e sem qualquer ônus para a Prefeitura, todas as obras necessárias à abertura das ruas e avenidas projetadas na Planta, bem como as valetas de drenagem que irão assegurar um perfeito saneamento dos terrenos” na Vila Mathias Velho, além da construção “de um grande canal de escoamento de águas pluviais que, partindo de um ponto distante cerca de 500 metros da faixa de concreto, terminaria no Rio dos Sinos, coletando todas as águas dos terrenos em questão”, no mesmo loteamento (MEMORANDO, 1954).

A paisagem natural de Canoas em idos da década de 1960 era transformada, portanto, em prol da execução de loteamentos que avançavam sobre antigas plantações de arroz e próximos às margens dos rios Gravataí e dos Sinos. Paralelamente, outro cenário se impunha: em 1961, a Lei n. 665 autorizou a redução de 30% nos lançamentos de impostos sobre indústrias; ela foi seguida, em 1962, pela Lei n. 739 que as isentava totalmente de tributação. Ao que tudo indica, tais incentivos fiscais aceleraram a

construção de uma cidade industrial, fator determinante para a conversão da antiga cidade veraneio, já bastante deteriorada por conta de inúmeros loteamentos. Há de ser citado o papel dos territórios rurais de Canoas à época. Não faltavam sugestões para o melhor aproveitamento das terras e da sua inserção definitiva no projeto de Canoas como um reduto de indústrias. Pelo menos não por parte do jornal *O Momento*, que escreveu e ilustrou um projeto de industrialização para Santa Rita, segundo distrito da cidade. Lê-se em matéria chamada “*Tudo pela Industrialização de Canoas*” que, a despeito de ter sido reconhecido como um impulsionador da economia local, devido a sua grande produção de hortifrutigranjeiros, o território de Santa Rita seria pensado como um abrigo de indústrias.

Indiscutivelmente, a salvação da cidade de Canoas está em sua industrialização. É a grande batalha que teremos de travar nos próximos anos. A área circundada pela tinta vermelha no clichê, à direita, vemos a imensidade de terreno que poderia ser aproveitada na industrialização da cidade. Construída a ponte sobre o Rio dos Sinos, estará resolvido o problema da ligação ao segundo distrito com a Sede do Município. Isso facultará o maior desenvolvimento daquela região. E, nos parece, é o lugar mais apropriado para a construção do futuro parque industrial da cidade. Desde Morretes, até o Morro da Boa Vista, estende-se uma área imensa que poderá ser aproveitada. É verdade que existem pequenas culturas nestas terras, mas, são quase todas culturas anti-econômicas, que muito bem poderão ser substituídas por fábricas ou oficinas”¹⁵ (grifo nosso).

Destaca-se, neste sentido, aquela indústria que foi símbolo de Canoas como uma cidade industrial: a Refinaria Alberto Pasqualini inaugurada no município em 1968. Na época, surgem várias parcerias entre as escalas municipal, estadual e nacional, voltadas às políticas públicas de habitação, como o Banco Nacional de Habitação (BNH). O recém-mencionado ano de 1968 marca, também, o início do planejamento da Região Metropolitana de Porto Alegre (RMPA), que veio a ser instituída oficialmente em 1973.

15 *O Momento*, Canoas, 05.03.1956.

A década de 1980, enfim, ilustra um caso exemplar no plano da história ambiental da RMPA: a ocupação do Bairro Guajuviras, zona leste do município, considerada a maior da história do Rio Grande do Sul. Mais uma vez, indícios do tempo presente são válidos, quando nos reportamos ao Bairro Guajuviras, que presta homenagem a uma árvore típica da região e que detém, ainda, em seu território uma Unidade de Conservação (UC). Com origem em antigas fazendas (Renner e Guajuviras) desapropriadas pelo governo estadual, nos anos finais do governo João Figueiredo, as terras começaram a receber a construção de extenso conjunto habitacional com as chamadas “casas populares”, planejado junto ao que se entende como conjunto de gestores que concebiam cidades com ações e estratégias impositivas, a saber, o Grupo Executivo da Região Metropolitana de Porto Alegre-GERM, o Banco Nacional da Habitação-BNH e a Companhia de Habitação do Estado do Rio Grande do Sul-COHAB. Desse consórcio surgiu o Conjunto Habitacional Ildo Meneghetti, batizado localmente como Guajuviras, com 5.974 unidades habitacionais.

Construídas as habitações, estas não foram entregues aos seus compradores, pois a empresa administradora das obras enfrentava sérios problemas financeiros advindos da política econômica vigente, incluindo-se a extinção do BNH em 1986. A partir de 1979 deu-se a sua construção e, no ano de 1987, narrativas sobre o conjunto habitacional dão conta de que, “[...] as casas já estavam apodrecendo, estavam caindo muitas casinhas ou casebres, se assim pode-se chamar. Então o povo naquela manhã [04/1987] invadiu. Foram trinta mil pessoas que entraram” (HARTMANN, Engilberto apud PENNA et. al., 1998, p. 14). A falta de praças, parques, áreas para lazer, terrenos onde se acumulavam o lixo e animais mortos e o crescente índice de ocorrência de crimes fomentou movimentos dos moradores, procurando curar as feridas de suas lutas para regularização das moradias e reconstrução identitária até os dias atuais.

Um dos principais desdobramentos do vertiginoso processo de urbanização de Canoas foi, portanto, a degradação ambiental de localidades outrora reconhecidas por seus elementos naturais e que, no cenário do tempo presente, passaram a serem caracterizados por altos índices de poluição, loteamentos sem infraestrutura urbanística e avanço de construções em espaços florestados. A título de ilustração, trazemos duas imagens de Canoas nas quais pode visualizar-se o mesmo espaço no intervalo de cerca de 70 anos (década de 1930 e década de 2000).

Figura 3 – Canoas (Década de 1930).



Fonte: Museu e Arquivo Histórico La Salle

Figura 4 - Canoas (Década de 2000).



Fonte: Museu e Arquivo Histórico La Salle

A preocupação com as questões ambientais na região metropolitana quando de seu planejamento estava restrita a pequenos grupos que militavam em organizações não governamentais como a Associação Gaúcha de Proteção ao Ambiente Natural/AGAPA¹⁶, criada em Porto Alegre em 22 de abril de 1971, inspirada na União Protetora da Natureza-UPN (fundada por Henrique Luís Roessler, São Leopoldo/RS, 1955) e em movimentos internacionais.¹⁷ Sequencialmente, quesitos tais como treinamento de pessoal, controle de poluição ao nível metropolitano, montagem de um esquema de coleta de lixo, tratamento de esgoto, gerenciamento de reservas ambientais e pesquisa de bacias hidrográficas foram lançados no Plano de Desenvolvimento Metropolitano de Porto Alegre (PDM).

Em Canoas, foi criada na década de 1980 a Associação Canoense de Proteção Ambiental/ASCAPAN, declarada de utilidade pública para fins de preservação do ambiente natural pelo Decreto 478/1984¹⁸. A entidade ao longo do tempo tem atuado na prevenção e no combate a acidentes ambientais na cidade, bem como na proposição de planejamento integrado de desenvolvimento sustentável. A cada ano, a ASCAPAN divulga o que chama de Lista Suja, com ameaças ambientais em Canoas e nas cidades próximas: depósitos de agrotóxicos, dutos que conduzem nafta petroquímico para o Polo Petroquímico de Triunfo, transporte de produtos perigosos, vazamento de amônia, entre outros (ARRUDA, 2009).

Nos dias de hoje, Canoas figura entre os Municípios mais industrializados do Rio Grande do Sul e conta com um dos maiores Produtos Internos Brutos do Estado, expandindo a apropriação de espaços com resquícios dos antigos capões. O desenvolvimento urbano da cidade foi legitimador de uma expansão urbana que não é específica da localidade, mas componente de um projeto nacional de industrialização cujas consequências ambientais ainda não foram totalmente mensuradas. Desta forma, encaminhamos uma proposta de agenda de tópicos de estudo e pesquisa em história ambiental.

Por uma agenda de pesquisas em história ambiental da RMPA

Haja vista a introdução ao processo de mudança paisagística

enfrentado por Canoas, que exemplifica o próprio desenvolvimento histórico e urbano de municípios vizinhos durante o século XX, elencamos um programa de pesquisas em história ambiental. Tal lista não se pretende exaustiva:

1) Uma história do uso dos espaços gramíneos e capões que perfaziam a identidade fitogeográfica do local. Uma história dos recursos aliada à pecuária e agricultura, a existência ou não de faxinais (sistemas integrados campo-floresta comuns no Sul do Brasil em áreas de ecótono), o uso propriamente agrícola (orizicultura e hortifrutigranjeiros) do território, e a transformação da paisagem em espaço de vilegiatura são elementos, até o momento, desconhecidos da historiografia. No caso específico da vilegiatura, uma história da cultura do verde, do escapismo, do bucolismo pode se encontrar bem com uma história dos usuários destes espaços, muitos deles provenientes da Europa e donos de repertórios culturais frente à natureza. Paisagismo e fruticultura podem ser temas de pesquisa neste campo, pois há testemunhos históricos que a suportam sob a pena de viajantes europeus.

2) História das águas, de sua gestão, distribuição e uso. Canoas e outras cidades da RMPA localizam-se na foz do estuário do Jacuí e Sinos e, além disso, as características orográficas e edáficas deste espaço as predis põem à formação de pântanos, charnecas e brejos. Enchentes, chuvas e banhados foram componentes que atravessam a constituição destas cidades. Uma história das águas e de seu controle caberia numa história da orizicultura regional, pois a cultura do arroz demanda quantidades volumosas de água. A construção de diques de contenção de enchentes e obras hidráulicas também deve ser pensada sob o prisma do impacto das mesmas sobre a comunidade; ademais, uma história de transferência de tecnologias hidráulicas pode ser desenvolvida, tendo em vista o envolvimento de técnicos estrangeiros no planejamento do controle das águas fluviais e pluviais. Uma história da salubridade da água e de sua distribuição, além de uma cronologia do saneamento básico promete interessantes aportes, considerando a ocupação desenfreada de vastas áreas e arrabaldes das cidades da RMPA. O uso da água para fins industriais é, igualmente, um importante capítulo a ser escrito e atinge a região de modo transversal. Lembramos, igualmente, no

que concerne à água, pensar a pesca e seu impacto na economia local em perspectiva histórica.

3) História do ambientalismo e história dos animais. A história da cultura do meio ambiente e da emergência da consciência ambiental na sociedade; a história de áreas reservadas e de unidades de conservação existentes no território do município (Área de Proteção Ambiental Estadual Delta do Jacuí e Parque Estadual Delta do Jacuí), além do urbanismo de parques e praças; outro aspecto mais recente, porém associado ao ambientalismo como cultura de massa, é o surgimento da noção do bem-estar animal e o impacto do mundo PET na estrutura urbana – temas explorados inclusive por atores políticos locais e referenciados, frequentemente, na economia de reciclagem de lixo e dejetos praticada por atores em risco social e por vezes organizados em cooperativas.

4) História dos resíduos sólidos e efluentes. Urbanização e industrialização historicamente geraram novos desafios na condução e gestão de resíduos sólidos e efluentes. Esta questão é dramática, quando percebemos o potencial de contaminação da água e do solo, pois Canoas e RMPA são áreas de grande profusão de banhados e localizam-se na foz de importantes sistemas fluviais. O destino do lixo, aterros e legislação são temas importantes ao historiador ambiental e de grande relevância social.

5) Poluição do ar e sonora. Intimamente ligadas, a poluição sonora e do ar são elementos estruturantes da vida das populações de Canoas e da RMPA. Cortadas por rodovias e ferrovias de trânsito intenso, além da proximidade com terminais aeroportuários civis e militares, a região sofre com os impactos dos principais modais de transporte acoplados ao sistema econômico e de emprego. Uma análise em termos de impacto de qualidade de vida ainda espera por seu historiador.

6) Uma história do imaginário da natureza. Moradores de Canoas e da RMPA vem sofrendo, nas últimas décadas, a depauperação da qualidade ambiental de seus entornos. Crime, poluição, violência urbana, especulação imobiliária, ausência de áreas verdes e de lazer,

etc., são problemas enfrentados por vastas camadas da população. Não raro percebe-se a vontade em se retornar a uma “era perdida” onde a natureza penetrava com vigor na vida e nos afazeres de crianças, jovens, adultos e idosos. Esta natureza seria sobretudo – e erroneamente no caso de grande parte da RMPA – de ordem florestal, pois a região foi e é formada por áreas *grassland* alicerçadas por ilhas arbóreas (capões). Entender o porquê da identificação da natureza com a floresta e a exclusão da área de campo do mundo da natureza é um bom exercício de uma história ambiental do imaginário da natureza. Os campos e savanas são paisagens mais antigas do que as florestas no Brasil. Cabe ao historiador ambiental entender esta associação e recolocá-la em discussão na sociedade, pois este é um problema que atinge, inclusive, as políticas de conservação do bioma gramíneo do Pampa.

7) Uma história da memória e das identidades ambientais. Nesse sentido, é relevante estudar as narrativas de moradores de diferentes gerações sobre as questões ambientais urbanas, por meio de pesquisas que utilizam a metodologia da História Oral. No caso de nossas pesquisas, parte dos moradores de Canoas¹⁹ narraram sobre uma cidade com uma paisagem bucólica; já outros lamentaram a substituição desta por ambientes poluídos e por espaços asfaltados, pela presença de periferias e ausência de áreas verdes. Aqui, para além do enunciado, é necessário considerar as condições em que a narrativa foi produzida, pois como coloca Alberti, essas “[...] devem ser, elas mesmas, objeto de análise” (2013, p. 160). Neste caso, a narrativa documenta como o morador quer ser visto e o que deseja falar para o entrevistador em um momento único – o da entrevista. É nesse espaço de tempo que expressa suas experiências de vida. Mesmo tendo esse caráter particular, a entrevista pode ser tomada no sentido de documentar como, em determinado momento, os moradores colocam suas representações sobre determinada realidade ambiental, tanto como elementos de suas próprias histórias de vida quanto do ambiente urbano em que habitam.

19 Projeto “Canoas – Para lembrar quem somos”, desenvolvido em parceria com a Prefeitura Municipal de Canoas desde 1994.

Considerações finais

Era o ano de 1978 quando João Palma da Silva, um conhecido memorialista de Canoas, escreveu que a História da cidade “[...] movida por seu desenvolvimento industrial e comercial, é recente demais para ser escrita e interpretada” (SILVA, 1978, p. 57). A frase carrega consigo a ideia de que o distanciamento temporal por parte do historiador traria soluções de interpretação. Em outras palavras, segundo o autor, escrever a história de Canoas no ano de 1978 era tarefa ingrata, estando o memorialista situado espacial e temporalmente em pleno “olho do furacão” do processo histórico que almejava investigar. Tal fato, de acordo com ele, o impediria de estabelecer uma escrita idônea sobre o passado da cidade de Canoas. A solução vislumbrada por João Palma da Silva, na época, foi a de divulgar uma extensa cronologia com a missão de destacar os fatos de maior relevância em sua análise do passado da cidade de Canoas, tendo em mente que essa alternativa era adversa ao caminho necessariamente interpretativo e parcial que a narrativa iria impor ao seu trabalho.

Hoje, quarenta anos após a referida afirmação, buscamos compor uma trama narrativa que não é medida pela distância temporal em relação aos fatos que se deseja averiguar, mas por uma parcialidade incorporada como um elemento próprio à posição ativa que o historiador ocupa no fazer historiográfico; nesse ínterim, objetivou-se evocar a perspectiva ambiental como uma das inúmeras possibilidades de escrita da história de cidades metropolitanas recentes.

A história ambiental, no caso específico das regiões metropolitanas, oferta-se como profícua pois seu programa de pesquisas é particularmente sensível aos objetos da natureza, que possuem íntima relação com a estruturação de paisagens e a vida dos grupos humanos; ela é por si só muito abrangente e toca aspectos relativos ao uso dos recursos naturais e se estende até às visões e ideias que as pessoas fazem dos mesmos; não menos importante é a discussão da emergência da política de uso de recursos alicerçada nas decisões governamentais tecnocratizadas e no ambientalismo. Com efeito, são inúmeros os temas sobre questões ambientais e demandam a familiaridade de outros alfabetos científicos e linguagens do saber. Nesta pesquisa, entendemos o estudo apresentado, para além de suas conclusões, notavelmente como um propiciador de uma agenda programática de investigações futuras.

De todo o modo, a conversão da RMPA em seu estado presente demanda o debate sobre a qualidade de vida, direito à cidade e projetos de futuro. Uma história ambiental honesta precisa ouvir as vozes silenciadas no processo de gestão territorial e apresentar à sociedade, alternativas quanto a esse. Gerir territórios é uma atividade em ato contínuo e afeta diretamente a vida das pessoas. A paisagem é uma herança (AB'SÁBER, 2005) e por isso a história ambiental da RMPA é um tema de interesse contemporâneo.

Referências

AB'SÁBER, Aziz. *Os domínios de natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas*. Cotia: Ateliê Editorial, 2005.

ACKER, Antoine. *Volkswagen in the Amazon: The tragedy of global development in modern Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

ALBERTI, Verena. De “versão” a “narrativa” no Manual de história oral. *História Oral*, v. 15, n. 2, jul./dez. 2012, p. 159-166. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/24593/263-816-1-PB.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 20 jul. 2019.

ARRUDA, Arlete Aparecida H. de. *Análise dos processos decisórios em face dos riscos tecnológicos: a percepção de riscos, as consequências dos acidentes e os gestores públicos na cidade de Canoas-RS*. Tese. Doutorado em Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo/RS, 2009.

BRANDÃO, Carlos. *Território e Desenvolvimento*. As múltiplas escalas entre o local e o global. Campinas, SP: UNICAMP, 2012.

BUCCELLI, Vitorio. *Un viaggio a Rio Grande del Sud*. Porto Alegre: [s. n.] (Milano: L. F. Palestrina), 1906.

CALABI, Donatella. *História do urbanismo europeu: questões, instrumentos, casos exemplares*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

CAREY, Mark. Latin american environmental history: current trends, interdisciplinary insights, and future directions. *Environmental History*,

2009/v.14, p. 221-252, 2009.

CARRION, Otilia K. Mercado imobiliário e padrão periférico de moradia: Porto Alegre e sua Região Metropolitana. *Ensaios FEE*, Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. 225-250, 1989.

CARSON, Rachel. *Silent spring: 25th anniversary*. Boston: Houghton Mifflin Co, 1987.

COELHO, Marcel S.; SIQUEIRA NEVES, Frederico de; PERILLO, Lucas N.; MORELLATO, Leonor P. C.; FERNANDES, G. W. *Forest archipelagos: a natural model of metacommunity under the threat of fire*. *Flora*. v. 238, 2018, p. 244-249.

CORONA, Gabriella. On Nature and Power: Interview with Joachim Radkau. In *Global Environment* 2009/3, p. 262-277.

DÉAK, Csaba. O processo de urbanização no Brasil: falas e façanhas. IN: DÉAK, Csaba; SCHIFFER, Sueli Ramos (Orgs.). *O processo de urbanização no Brasil*. São Paulo: Ed. da USP, 1999.

DECRETO 478/1984. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a1/rs/c/canoas/decreto/1984/48/478/decreto-n-478-1984-declara-de-utilidade-publica-para-fins-de-preservacao-do-ambiente-natural-a-ascapan-associacao-canoense-de-protecao-ao-ambiente-natural>. Acesso em 20 ago. 2018.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS (Jornal). Porto Alegre, 24.12.1944.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 2004.

DOSSE, François. História do tempo presente e Historiografia. *Tempo e Argumento*. Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 5-22, jan./jun. 2012. Disponível em: <http://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180304012012005>. Acesso em 10 julho 2018.

DUARTE, Regina Horta. *História & natureza*. Belo Horizonte (MG): Autêntica (Historia & Reflexões), 2005.

DUARTE, Regina Horta. *Scheherazade tropical: Narrativas e diálogos da história ambiental no Brasil*. In *História*, v. 32, n. 2, 2013, p. 3-20.

FACHINELLO, Alexandra. *O patrimônio ambiental em Canoas, Rio Grande do Sul: avaliação da conservação e recomendações de uso de áreas naturais*

remanescentes. Disponível em: https://biblioteca.unilasalle.edu.br/docs_online/tcc/mestrado/memoria_social_e_bens_culturais/2012/afachinello.pdf. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais do Centro Universitário La Salle-Unilasalle, 2012.

FRANCO, Sérgio da Costa; NOAL FILHO, Valter Antonio. *Os viajantes olham Porto Alegre: 1890-1941*. Santa Maria: Anatterra, 2004.

FELDMAN, Sarah. *Planejamento e Zoneamento*. São Paulo, 1947-1972. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2005.

FERNANDES, Ana. Urbanismo como política (1930-1945): formulações e experiências. IN: REZENDE, Vera (Org.). *Urbanismo na Era Vargas: a transformação das cidades brasileiras*. Niterói: UFF/Intertexto, 2012, p. 45-70.

FERREIRA, José Genésio Martins. *José Genésio Martins Ferreira: depoimento* [2000]. Entrevistador: Miguel Gaieski. Canoas/RS: 2000. Entrevista concedida ao *Projeto Canoas: para lembrar quem somos* - Mathias Velho. Acervo do Museu Histórico La Salle-MAHLS.

FORTES, Alexandre. *Nós do quarto distrito: a classe trabalhadora porto-alegrense e a Era Vargas*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História, UNICAMP, 2001.

FOURCAUT, Annie. L'Histoire Urbaine de la France Contemporaine: état des lieux. *Histoire Urbaine*, n. 8, p. 173, 2003/2.

GERHARDT, Marcos. Um olhar sobre a história dos movimentos ecologistas no Rio Grande do Sul. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH, São Paulo, julho 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308137853_ARQUIVO_ecologistas-rs-final.pdf. Acesso em 21 ago. 2018.

ISENBERG, Andrew C. A New Environmental History: The emergence of a new field. In: ISENBERG, Andrew C. (Org.): *The Oxford handbook of environmental history*. Oxford, New York: Oxford University Press, p. 1-22.

KARPE, Hans; TRINIDADE, Sergio C. (Eds.). *Climate and development: climate change, variability and the resulting social, economic and technological implications*. Germany: United Nations, 1990.

LEIRIA, Ruy de Viveiros. Pré-Plano para a cidade de Canoas. *Revista de Engenharia do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, n. 14, ano IV, p. 53-73, set. 1948. Acervo Biblioteca IPH, UFRGS.

LINDMAN, Carl A. M. *A vegetação no Rio Grande do Sul*. São Paulo: EDUSP, 1974[1906].

LUTZENBERGER, José A. Por uma ética ecológica. *Correio do Povo*, 29/08/1971, p. 22.

MEMORANDO de solicitação à Prefeitura Municipal de Canoas para construir em diversas vilas da cidade de Canoas. Requerente: Sociedade Territorial São Carlos, 1954. Acervo Arquivo Municipal Sezefredo Azambuja Vieira (Canoas, RS).

PARECER da Câmara Municipal de Canoas sobre o pedido da Sociedade Territorial São Carlos de isenção de impostos, 1952. Acervo UPHAM-Canoas.

MARCHIORI, J. N. C. *Dendrologia das Angiospermas: Leguminosas*. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2007.

MARTINS, Clítia. Região Metropolitana de Porto Alegre: dinâmica legal e institucional. *Indicadores Econômicos FEE* [online] 20:2. jul. 2008. Disponível em: <http://revistas.fee.tche.br/index.php/indicadores/article/view/695/940>. Acesso em: jun. 2017.

MCNEIL, J. R.; MAULDIN, E. S. Global Environmental History: an Introduction. In John Robert McNeill, Erin Stewart Mauldin (Eds.): *A companion to global environmental history*. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell (Wiley-Blackwell companions to history), 2012, p. xvi–xxiv.

MONTE-MÓR, Rodrigo. Planejamento Urbano no Brasil: Emergência e Consolidação. Etc.: espaço, tempo e crítica. n.º 1(4), vol. 1, 15 de junho de 2007.

MULHALL, Michael G. *O Rio Grande do Sul e suas colônias alemãs*. Porto Alegre: Bels, 1974.

O MOMENTO (Jornal), Canoas, 05.03.1956.

PÁDUA, José Augusto. *Um sopro de destruição*. Pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista, 1786-1888. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

PENNA, Rejane (Coord.). *Guajuviras: História de uma luta*. Canoas: SMEC-DPESA, 1998.

PINHEIRO, Eduardo da Silva. *Integração de sistemas de informações*

geográficas e legislação ambiental: um subsídio para a gestão das formações vegetais do Município de Canoas-RS. Monografia (Bacharelado em Geografia). Instituto de Geociências da UFRGS, Porto Alegre, 2000.

REIS, Karina dos Reis. *A Cidade e o Elemento Natural*: o Parque Marinha Do Brasil e as Políticas Públicas do verde em Porto Alegre (1960-1970). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. PUCRS, 2011.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem ao Rio Grande do Sul, 1820-1821*. Brasília: Senado Federal, 2002.

SANTOS, Milton. *A urbanização brasileira*. 5. ed. São Paulo: Ed. da USP, 2013.

SCHOTT, Dieter. Urban environmental history: What lessons are there to be learnt. In *Boreal environment research* 9 (6), 2004, p. 519-528.

SEDREZ, Lise. *Urban Nature in Latin America*: Diverse Cities and Shared Narratives. In: *RCC Perspectives* 7, 2013, p. 59-66.

SHAPIRO, Aaron. Nature Next Door: Cities and Trees in the American Northeast. In *Environmental History*, v.18 n.4, 2013, p. 811-812.

SILVA, Delci Pacheco da. *Delci Pacheco da Silva*: depoimento [2000]. Entrevistador: Miguel Gaieski. Canoas/RS: 2000. Entrevista concedida ao *Projeto Canoas: para lembrar quem somos* - Mathias Velho. Acervo do Museu Histórico La Salle-MAHLS.

SILVA, João Palma da. *Pequena História de Canoas* - cronologia. Canoas: La Salle, 1978.

SIMON, Zoltán Boldizsár. Why the Anthropocene has no history: Facing the unprecedented. In *The Anthropocene Review*, v. 4, n. 3, 2017, p. 239-245.

SOARES, Paulo Roberto Rodrigues. Do rural ao urbano: demografia, migrações e urbanização (1930-85). IN: GERTZ, René (dir.); GOLIN, Tau; BOEIRA, Nelson (Coord.). *História Geral do Rio Grande do Sul*: República: da revolução de 1930 a ditadura militar (1930-1985). Passo Fundo: Méritos, 2007.

SOLICITAÇÃO à Prefeitura Municipal de Canoas por parte da Sociedade Territorial São Carlos, 1951. Acervo UPHAM-Canoas.

SOUZA, Célia Ferraz de. Ideias em Circulação Sobre o Planejamento Urbano Integrado no RS na Década de 1960. IN: SOUZA, Célia Ferraz (Org.). *Ideias em circulação na Construção das Cidades*. Porto Alegre, 2014, p. 207-237.

TATSCH, Ana Lúcia. Impactos da crise do início dos anos 80 sobre o mercado de trabalho: um estudo da Região Metropolitana de Porto Alegre. *Indicadores Econômicos FEE*: análise conjuntural, Porto Alegre, p. 194-210, nov. 1990.

TORRÃO FILHO, Amílcar. Bibliotheca Mundi: Livros de Viagem e Historiografia Brasileira como Espelhos da Nação. v. 42 (2011). *Projeto História*. Dossiê Viagens, viajantes e deslocamentos. jan./jun. 2011, p. 111-141.

UEDA, Vanda. O papel das redes técnicas: transportes, energia e telecomunicações. IN: GERTZ, René (dir.); GOLIN, Tau; BOEIRA, Nelson (coord.) *História Geral do Rio Grande do Sul*: República: da revolução de 1930 a ditadura militar (1930-1985). Passo Fundo: Méritos, 2007, p. 169-192.

UEKÖTTER, Frank. Turning points in environmental history. *German Historical Institut* v. 37, 2005, p. 141-147.

VADELORGE, Löic. Des villes sans Histoire. *Ethnologie Française*, t. XXXVII, p. 21-30, 2003/2.

WOBETO, Jacó. *Jacó Wobeto*: depoimento [1994]. Entrevistador: Miguel Gaieski. Canoas/RS: 1994. Entrevista concedida ao *Projeto Canoas: para lembrar quem somos* - Bairro Rio Branco. Acervo do Museu Histórico La Salle-MAHLS.

WORSTER, Donald. *Para fazer história ambiental*. Revista Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v.4, n.8, p.198-215.

RECEBIDO EM: 11/02/2019
APROVADO EM: 11/06/2020

A Universidade Federal do Paraná instituiu o Sistema Eletrônico de Revistas (**SER**), abrindo um importante canal de interação entre usuários e a comunidade científica. Neste espaço estão listadas as Revistas Técnico-Científicas publicadas com recursos próprios ou com recursos do programa de apoio à publicação instituído pela UFPR.

O **SER** utiliza-se do *Open Journal System*, software livre e com protocolo internacional que permite a submissão de artigos e o acesso às revistas de qualquer parte do mundo. Nesse sistema já estão cadastradas 42 revistas da UFPR, abrangendo diversas áreas de conhecimento. O sistema pode ser acessado por **AUTORES**, para a submissão de trabalhos, **CONSULTORES**, para a avaliação dos trabalhos, **EDITORES**, para o gerenciamento do processo editorial e **USUÁRIOS**, interessados em acessar e obter **CÓPIAS** de artigos já publicados nas revistas.

A **SUBMISSÃO** de artigos é feita por meio eletrônico e o autor poderá fazer o **ACOMPANHAMENTO** do processo de **AVALIAÇÃO** por parte dos consultores até a editoração final do artigo. As **NORMAS** de publicação e demais instruções, bem como os endereços dos editores são encontrados nas páginas de cada revista.

Findo o processo de editoração, uma cópia (pdf) dos artigos é disponibilizada em meio digital, dentro do Sistema SER, enquanto outra segue para impressão nas gráficas determinadas para cada publicação.

Para submeter um trabalho pela primeira vez será, antes, necessário entrar em **CADASTRO**. Uma vez cadastrado, abre-se uma caixa de diálogo indicando os passos a serem seguidos para o processo de submissão do artigo. Desejando apenas consultar trabalhos já publicados, basta acessar **ARQUIVOS** e obter o artigo desejado.

O **SER** oferece ainda o **Public Knowledge Project**, poderosa ferramenta de pesquisa, com acessibilidade global. Para fazer a busca por

um tema de seu interesse utilizando essa ferramenta basta clicar em PKP e, em seguida, digitar uma palavra-chave na caixa de diálogo. Com isso você acessará artigos sobre o tema de seu interesse publicados em diversas partes do mundo.

Universidade Federal do Paraná
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PRPPG)
Rua Dr. Faivre, 405, Ed. D. Pedro II, 1º andar, Centro
80060-140 – Curitiba – Paraná – Brasil
Tel.: (41) 3360-5405/ Fax: (41) 3360-5113
prppg@ufpr.br
ser@ufpr.br

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

A revista *História: Questões & Debates* é uma publicação da Associação Paranaense de História (APAH) e do Programa de Pós-Graduação em História (PGHIS) da Universidade Federal do Paraná. Trata-se de uma publicação voltada para a História como conhecimento, pesquisa e instrumento de educação. A revista preocupa-se também com as relações da História com as demais ciências e com o valor que a sociedade lhe atribui. É organizada a partir de dossiês temáticos e sessões de tema livre no campo da História, Historiografia e afins, e aceita trabalhos sob a forma de artigos, entrevistas, resenhas de livros e transcrições comentadas de fontes.

Todos os trabalhos submetidos são encaminhados a dois avaliadores *ad hoc*; havendo conflito entre os pareceres, o trabalho é encaminhado a um terceiro avaliador. Os editores, com a aprovação do Conselho Editorial da Revista, reservam-se o direito de convidar autores ou de traduzir artigos considerados relevantes.

1. Para submeter um trabalho ao Conselho Editorial da Revista, deverá fazê-lo por intermédio do Sistema Eletrônico de Revistas da UFPR (SER). Caso ainda não esteja cadastrado, precisará criar login e senha de usuário. Acesse a página da Revista (<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/index>) e clique em “ACESSO”, na barra de menu superior. Uma nova página será aberta, na qual está localizado um *link* para cadastrar-se. Preencha os campos conforme solicitado e clique em “CADASTRAR”. Em seguida, receberá no e-mail informado uma mensagem com uma senha de acesso (que poderá ser alterada). Para o envio do artigo, ingresse como AUTOR e obterá todas as informações necessárias.
2. Os trabalhos não devem ser identificados: nome do autor, titulação, filiação institucional e endereço são inseridos diretamente no sistema.
3. Formato e extensão: os textos devem ser apresentados em “doc”, ou formato compatível; os artigos devem ter entre 15 e 20

páginas (formato A4, com margens iguais a 2 cm) e as resenhas, entre 3 e 5 páginas.

4. Fonte e espaçamento: utilizar a fonte *Times New Roman*, tamanho 12, com entrelinhas 1,5. As citações no texto devem estar entre aspas e as maiores que 3 (três) linhas devem ser destacadas em bloco, sem aspas, com recuo à esquerda de 2 cm, fonte *Times New Roman*, tamanho 10, com entrelinhas 1.

5. Resumo e palavras-chave: na página inicial, os artigos também devem apresentar um resumo com, no máximo, 250 palavras, acompanhado de sua versão em inglês (*Abstract*) e de três palavras-chave, com tradução para o inglês (*keywords*). Abaixo do título original, apresentar sua versão em inglês.

6. Caso a pesquisa tenha apoio financeiro de alguma instituição, esta deve ser mencionada em nota de rodapé inicial, identificada por asterisco (*).

7. As traduções devem vir acompanhadas da devida autorização do autor, cópia do original e referência bibliográfica completa (anexe os documentos por intermédio do sistema).

8. Não informe bibliografia ao final do texto. As referências bibliográficas e notas explicativas devem vir no rodapé, com numeração contínua.

a. Para livros e monografias no todo: SOBRENOME DO AUTOR, Prenome do autor. *Título em itálico*: subtítulo (se houver). Local de publicação: Editora, data, número de página(s) citada(s), se for o caso.

b. Capítulos em coletâneas: SOBRENOME DO AUTOR, Prenome do autor. Título do capítulo. In: SOBRENOME DO ORGANIZADOR, Prenome do organizador (Org.). *Título da coletânea em itálico*. Local de publicação: Editora, data, números das páginas inicial e final do capítulo, número de página(s) citada(s), se for o caso.

c. Para artigos em periódicos: SOBRENOME DO AUTOR, Prenome do autor. Título do artigo. *Título do periódico em itálico*. Local de publicação, volume, número do fascículo, páginas inicial e final, data, número de página(s) citada(s), se for o caso.

9. Gráficos, tabelas e/ou ilustrações devem ser encaminhados em arquivos à parte, devidamente identificados, com títulos e legendas (anexe os arquivos por intermédio do sistema). No texto, devem ser indicados os locais das respectivas inserções.

10. Os originais não publicados não serão devolvidos. Os trabalhos deverão, obrigatoriamente, observar todos os itens acima, caso contrário, não terão a submissão aceita pelos Editores.

Endereço postal:

História: Questões & Debates

Rua General Carneiro, 460 – 6.º andar

80060-150, Curitiba/PR

Tel.: +55 (41) 3360 5105