

# ESPAÇOS E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: REFLEXÕES ACERCA DA IDENTIDADE E DOS ESPAÇOS NA GRÉCIA ANTIGA

Data de submissão: 07/04/2023

Data de aceite: 02/06/2023

**José Gabriel Manfredi de Lacerda**

Universidade Estadual do Ceará (UECE) –  
Centro de Humanidades  
<http://lattes.cnpq.br/5573880392844842>

*pólis* e quais fronteiras internas ela possuía. Em suma, vamos pensar a identidade dos gregos e como ela implicou na formação dos espaços da *pólis*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Grécia Antiga. Helenismo. Religião. Espaços.

**RESUMO:** O presente trabalho tem por fim pensar a consciência que os gregos tinham de si e o modo como tal consciência moldou a formação dos espaços na Hélade. Tendo como recorte temporal as épocas Arcaica e Clássica, principalmente os séculos VIII ao V a.C., e focando na *pólis* ateniense, buscamos analisar o funcionamento da religião grega através dos espaços, a fim de salientar as características fundamentais da religiosidade helênica, especialmente uma, a saber, a íntima e talvez indissociável relação que ela possui com a política. Desse modo, nosso trabalho será dividido em três partes, além da introdução e das considerações finais. Primeiro, estabelecemos nossa definição de “espaço”, bem como sua ligação com a memória; em seguida, vimos como os gregos concebiam-se como humanos, em contraposição aos imortais, e como os helenos se diferenciavam dos bárbaros; e, por fim, falamos um pouco do que foi a

### SPACES AND RELIGIOUS EXPERIENCE: THOUGHTS ABOUT THE IDENTITY AND THE SPACES IN THE ANCIENT GREECE

**ABSTRACT:** In this research we have the objective of think the conscience that the greeks had about themselves and how this conscience shaped the genesis of the spaces in the Helade. We choose the Archaic and Classical Epochs, mainlt the VIII to V B.C centuries, and the classical Athens. Whit this we desire to understand the features of greek religion, especially its proximity whit the politic. Thereby, our work will be divide into three parts: first, we define what we understand for “space” and “memorie”; after we investigated how the greeks understand themselves as human and how they differentiate the barbarians; and finally, we see what was the *pólis* and its internal borders. Whith this, we desire reflect about the greek identity and how this

ideas influenced the formation of the Spaces in the ancient Greece.

**KEYWORDS:** Ancient Greece. Hellenism. Religion. Space.

## INTRODUÇÃO

Em um dos momentos finais da peça *Os Persas*, o poeta Ésquilo põe na boca do fantasma de Dario, pai e antecessor de Xerxes, algumas descrições da invasão persa e nos comunica as causas responsáveis pela derrocada das investidas do Grande Rei. Segundo o espectro que volta do Hades para admoestar seu povo, “Xerxes perde muitos peões, fiado no exagero de ambições” (Aesch. *Pers.* 803-804). Mais: “o pináculo do horror espera-os, pela soberba da *húbris*, por seu plano ateu” (*Pers.* 808). Sem pudor, pilharam templos, locais sacros; impiedade, segundo o poeta grego, fora o paradigma sobre o qual se assentaram as ações de Xerxes e seu exército (*Pers.* 809-812). Contudo, podemos dizer que a principal violência cometida pelo rei persa foi o atravessamento dos limites, das fronteiras: “O turrifrago exército do rei já transpôs a fronteira terra vizinha, em nau de linha corda, percorrido o passo da Hele Atamântida, lançada multicravejada via: jugo ao redor do pescoço do mar” (*Pers.* 67-72)”. Eis o princípio do fim para os Asiáticos, para os não gregos. A violência explicitada por Ésquilo é o desrespeito de Xerxes “à ordem cósmica ao tentar fundir Oriente e Ocidente, através do Helesponto” (VIEIRA, 2013, p.14). Ou seja, a transposição forçada das fronteiras acabou por acarretar a ira divina, pois, embora não seja vedada a comunicação entre gregos e bárbaros, uni-los sob o jugo do déspota persa é um atentado contra o ser das coisas. Desse modo, o que está em jogo na peça - e podemos mesmo dizer nas Guerras Médicas, para a Liga de Delos - é a defesa da identidade grega, da ordem das coisas, da preservação do nós helênico contra os outros bárbaros.

Ésquilo não apenas viu, também lutou nas Guerras Pérsicas e, tendo sobrevivido, por volta dos seus cinquenta anos, decidiu encená-las, explicar, dramaturgicamente, o porquê da derrota persa. Se o poeta pôs os problemas da *húbris*, da ordem espacial e da identidade é porque eles eram caros para alguém que viu e viveu a guerra; e se, por outro lado, a peça foi premiada no festival ateniense a Dioniso, é em decorrência da importância atribuída pelo povo a esses temas. É, pois, o propósito deste trabalho pensar, como já se evidencia pelo seu título, o espaço e as fronteiras, o eu e os outros. De modo geral, buscaremos traçar as características fundamentais da identidade helênica, da consciência que os gregos tinham de si e como isso se materializava na construção do espaço. Falar de si implica falar de alteridades, daquilo que não é eu. Por isso, um eixo importante deste artigo, senão de todo o trabalho, são as fronteiras, espaciais, sociais e culturais. Buscaremos pensar o limiar entre os gregos e os não gregos, bem como as fronteiras no interior do mundo helênico e dentro da cidade. Como funcionava a organização social? O que tornava uma pessoa parte da comunidade helênica? Que vão separava o homem grego da mulher grega, o cidadão do não cidadão e do escravo? Estas são as nossas

perguntas norteadoras para este capítulo.

Para dar conta de nosso escopo, o capítulo será dividido em três partes. A primeira, chamada “Edificação histórico-conceitual do espaço”, buscará delinear o que entendemos por espaço e, também, por memória, pois, em nossa perspectiva, o espaço não é outra coisa senão uma materialização da identidade e, conseqüentemente, da memória de uma comunidade. Veremos, ainda, a aplicabilidade desses conceitos ao nosso objeto de investigação. Em seguida, no tópico “O espaço dos mortais”, dois serão nossos objetivos: pensar a mundo divino segundo os gregos e analisar a ordem e o espaço humanos em relação ao mundo dos deuses. Nesta parte, alguns traços da religião grega serão abordados, os quais serão aprofundados e pensados adequadamente no capítulo seguinte. Por fim, no tópico “Fronteiras internas”, buscaremos descrever e investigar quais as delimitações que se estabeleceram no interior do mundo helênico e, sobretudo, inseridas na *pólis*, sem que se perca a noção das particularidades de cada cidade e sem que caiamos em algum especifismo. Isto é, trataremos dos limites entre homem e mulher, livres e escravos, cidadãos e não cidadãos, e como o espaço refletia esse processo de diferenciação.

## EDIFICAÇÃO HISTÓRICO-CONCEITUAL DO ESPAÇO

O grande historiador da antiguidade Moses Finley, em um trabalho clássico, nos alerta para a impossibilidade de impor conceitos modernos a sociedades antigas e vice-versa. Logo nas páginas iniciais do primeiro capítulo de seu livro *The Ancient Economy*, ele demonstra que o significado de economia na antiguidade (*oikonomia*) difere, profundamente, do nosso, tal qual a compreensão moderna do termo “família” é inaplicável às constituições familiares da Grécia Antiga (FINLEY, 1999, p.17-18). Ou seja, não podemos afirmar que havia economia ou família na Grécia Antiga no mesmo sentido em que o fazemos na modernidade. Essa é uma advertência semelhante à de Vernant sobre a análise das tragédias com o aparato psicanalítico, que tende a naturalizar aspectos circunstanciais:

Para que o círculo não fosse vicioso, seria preciso que a hipótese freudiana, em lugar de apresentar-se no início como uma interpretação evidente e natural, aparecesse ao termo de um trabalho minucioso de análise como uma exigência imposta pela obra, uma condição de inteligibilidade de sua organização dramática, o instrumento de sua completa decifração do texto (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2014, p.54).

Em suma, existem fatores históricos irredutíveis, os quais não podem ser mutilados por arbitrariedades teóricas. Daí surge o título para este tópico: construiremos os conceitos em adequação à realidade histórica a ser analisada, os edificaremos, isto é, nosso aparato teórico, em grande medida, é efeito da pesquisa e não um mero dado apriorístico. Então, o que é espaço? Porém, uma vez que o espaço não é um dado acabado, como veremos, é mister nos perguntar primeiro pelo seu conteúdo, o que o anima e o transforma. Este, ao nosso ver, é a memória.

O poeta Hesíodo inicia suas duas grandes obras clamando às Musas, a fim de alcançar das deusas a benção de vislumbrar, verdadeiramente, a realidade. Através delas, ele pôde gloriar passado, presente e futuro (Hes. *Teogonia*. 23-32). São as Musas, igualmente, que revelam a Homero as minúcias dos conflitos em Troia (*Ilíada*. 11.218-220). Note-se que essas deusas são a divinização da palavra, como parece ser com tudo o mais: de modo geral, os deuses são o aspecto divino dos fenômenos naturais. Para os gregos, essas duas dimensões da realidade não se separam, nem se contradizem (VEYNE, 2014, p.56). A mãe das Musas, a Memória, é, pois, simultaneamente, um acontecimento psicológico e sobrenatural, o qual dá ao poeta poder, por vezes acima dos *basileis*, uma vez que faz lembrar e revela (TORRANO, 2007, p.16). Se Hesíodo exorta Perses e critica os “*basileus devoradores de presentes*” (*Trabalho e os dias* 20-40), é porque ele está munido, através das Musas, do poder da Memória. Se, pragmaticamente, definimos memória como a propriedade de preservar *certas* informações (LEGOFF, 2013, p.390), decorre que o mito (*mythos*) – cujo significado, na época Arcaica, não era ficção, mentira, mas sim narrativa, relato – é a principal e, talvez, a primeira maneira encontrada pelos gregos para guardarem sua identidade, seu passado, suas origens. Visto como acontecimento divino, a Memória, sob a forma de mito, funcionava como doadora de sentido, a partir “do qual se inscreve o modelo de instalação de um determinado povo” (COLOMBANI, 2012, p.29)<sup>1</sup>. A poesia oral – de Homero, de Hesíodo, dos poetas mélicos, das elegias, enfim – não era mero divertimento, mas uma verdadeira instituição, era memória social, destinada a preservar o saber coletivo (VERNANT, 2006, p.16). E, aqui, pouco importa se tais narrativas são verdade ou não; se carecem de precisão empírica, não nos interessa, pois trabalharemos com o âmbito da representação, da autoimagem, da consciência de si. Nesse sentido, acertadamente, aponta Jonathan Hall que os dóricos e jônios utilizaram dois pontos de referência para construir sua base de parentesco, a saber, um território primordial e líderes epônimos. Isto é, aquilo que foi dito pelos gregos sobre si mesmo é mais importante, para a formação de sua identidade étnica, do que os fatos objetivos (HALL, 1998, p.267). “O meio pelo qual eles *pensavam* sobre si mesmos consistia em gêneros genealógicos e mitos sobre a origem [...], que falavam de territórios primordiais” (ALDROVANDI, 2009, p.3).

Além disso, o mito comporá outra forma de pensamento (TORRANO, 2018), a Tragédia. Entretanto, ela não se limitará a recordar e dramatizar as narrativas consagradas pela tradição, mas se esforçava para as ultrapassar: ela era um modo novo de questionar os valores fundamentais da cidade (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2014, p.11). Ela colocava o herói mítico sob o prisma das questões emergentes ao tragediógrafo, contrapunha o personagem heroico e o coro, metonímia da cidade (TORRANO, 2018, p.275). Torna-se, então, indispensável tomar as tragédias em nossa investigação, porquanto nelas estão presentes questões fundamentais acerca do ser helênico e da *pólis* enquanto modo pretensamente natural de organização política e social. Ademais, há outro modo de ver e

<sup>1</sup> Tradução nossa.

escrever o mundo, que nos é muito caro: a História. Heródoto se esforçou para não deixar se apagar da mente os grandes eventos produzidos por gregos e bárbaros (Hdt, I). Ele buscou ir além, viajar, à maneira de um de seus primeiros objetos, o nômade, e relembrar a glória ateniense, o bastião da liberdade grega contra os persas (DEMAND, 1988, p.422; DEMAND, 1990, p.34-44). Mesmo com um novo modo de narração, o historiador não descartava os mitos tradicionais: ou suspendia o juízo acerca deles, pois se tratava de narrativas inverificáveis (FOWLER, 2011, p.46), ou tentava, de algum modo, historicizá-los, como tentou Heródoto com Orestes (Hdt. 1.66) e Édipo (Hdt. 5.60).

Esses três eixos, poesia oral, tragédia e história, muito importantes para nossa pesquisa, unem-se através de dois termos: mito e memória. Estes, por sua vez, são fundamentais para a construção do espaço, pois não apenas fornecem o modelo “espiritual” de assentamento de um povo, como já fora dito, mas dão forma ao modo de instalação material de uma sociedade, isto é, são o substrato sobre o qual se funda e se cria o espaço. Desse modo, podemos defini-lo como “o conjunto indissociável dos sistemas de objetos e dos sistemas de ações” (SANTOS, 2020, p.21), no qual, o homem, através das técnicas, cria-o, realiza sua vida, e produz o meio; transforma-o, torna a simples configuração geográfica em espaço, isto é, em ambiente vivo (IDEM, idem, p.62). Ele “é um cruzamento de móveis. É de certa forma animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram” (CERTEAU, 2014, p.184); ainda nas palavras de Certeau: “o espaço é um lugar praticado”. Contudo, ao mesmo tempo que a história acontece *no* e dá origem *ao* espaço, ele tem efeitos recíprocos na sociedade. Aponta Milton Santos (2014, p.12)

[o espaço é] uma instância da sociedade, ao mesmo título que a instância econômica e a instância cultural-ideológica. Isso significa que, como instância, ele contém e é contido pelas demais instâncias, assim como cada uma delas o contém e é por ele contido.

Uma vez que o homem pensa seu mundo e busca atribuir sentido a ele, o espaço resultante da realização da vida humana, animado pela própria identidade das sociedades, é a materialização da memória, a qual, por sua vez, carrega essa identidade e o conjunto de significados construídos por uma dada sociedade. E, no caminho de volta, ele é, igualmente, reflexão e rememoração, atuando no sentido de fazer lembrar, seja aos antigos ou aos neófitos do grupo, a história e o ser da comunidade. Para que o espaço seja vivido e praticado, como disse Certeau, é necessário que ele seja um lugar de memória, construído e reconstruído, onde se cruzam diversos caminhos de memória, onde se fixam e, ao mesmo tempo, transitam os significados socialmente atribuídos (HARTOG, 2019, p.165).

Um exemplo claro é a monumentalização: os monumentos, chamados por Le Goff de “herança do passado” (2013, p.485), são marcas patentes desse processo dúbio de criação e reflexão. Os monumentos são construções que excedem a economia da necessidade prática, pois, além de seus usos naturais, são símbolos (TRIGGER, 1990, p.119-122): à guisa de exemplo temos os templos, que, embora não impliquem uma mudança religiosa

na Grécia Antiga, nascem como uma nova forma monumental, tornando-se “emblema da pólis, a consignação do poder e do prestígio de uma cidade frente às demais, a expressão de sua identidade” (HIRATA, 2009, p.5). Se os monumentos são, para nós, marcas do passado, para os gregos eram, além disso, heranças a se deixar para o futuro, nas quais estavam inseridos sua interpretação do mundo e de si mesmos. Ao mesmo tempo que são construídos para enaltecer um determinado projeto político, tais construções fazem referência marcante à tradição e às narrativas míticas, as quais fundam a identidade da comunidade. Portanto, no espaço estão articulados passado, presente e futuro, e só assim poderia ele ser criado. O Parthenon era, ao mesmo tempo, uma edificação do grande império ateniense do século V, uma “fórmula para tornar este poder visível para todo o conjunto de cidadãos atenienses e não atenienses” (FLORENZANO, 2001, p.9), e a lembrança de um passado glorioso, de grandes heróis como Teseu, dos principais vitoriosos contra os bárbaros orientais nas Guerras Médicas, além de ser uma construção para a posteridade, a fim de perpetuar a glória da *pólis*. Assim, estudar o espaço é, antes de tudo, estudar a memória. No caso da Hélade, é estudar os mitos, a poesia, os historiadores gregos, a tragédia. Ainda que essas narrativas estejam eivadas de imprecisões, invenções e fantasias, elas possuem a pretensão de ser memória, viva e ativa, e trazem um conjunto de significados próprios da sociedade que as contam.

## O ESPAÇO DOS MORTAIS

Antes de nos perguntar o que é ser grego, cabe-nos saber o que é ser humano aos olhos helênicos. Isto, evidentemente, implica uma primeira fronteira, a saber, entre humanos e não humanos. Ademais, dentro do gênero dos não símiles aos “homens comedores de pão”, como fala a *Odisseia*, há os animais e os seres divinos. Somente estes nos interessam aqui. Deuses, imortais, criaturas divinas, *daimons*, tudo isso faz parte do vocabulário e do imaginário grego. No entanto, as suas divindades, assim como a relação entre os homens e elas, embora pareçam familiar, são, na verdade, difíceis de compreender, “aparentemente natural e atavicamente estranha, ao mesmo tempo refinada e bárbara”, dizia Burkert (2007, p.5). Portanto, quem foram os deuses gregos?

Em um trabalho já antigo, porém consagrado, Louis Gernet afirma que “a ideia [de] que o homem enquanto tal não pode aceder a uma condição divina não se aceita sem uma certa resistência” (1980, p.19). O autor afirmava que mesmo os heróis, com suas virtudes e grandes feitos, jamais poderiam ser, um dia, deuses (Idem, p.18-19). Essa condição, segundo Gernet, produzia certo incômodo, o que pode ser constatado na vida heroica. Os grandes homens, conscientes de sua finitude, buscavam a divindade, ainda que de modo precário - a glória imorredoura -, através da bela morte (*eukleès thanatos*) (VERNANT, 1978, p.32). Os feitos heroicos, sucedidos por uma morte em batalha, outorgava o poeta a sempre lembrar, através de seu canto, aquele homem. Dizia Vernant (2009, p.89): “Eis,

portanto, uma solução para a condição humana: encontrar na morte o meio de ultrapassar essa condição humana, vencer a morte pela própria morte, dando-lhe um sentido que ela não tem, do qual está absolutamente desprovida”. Isto não ocorria de modo simples e sem hesitação: Heitor titubeia após os pedidos de Andrômaca para não retornar à batalha e só volta à guerra pela vergonha da fuga (*Il.* 6.440-446); ademais, o coração do herói troiano pulsa forte no peito quando se depara com Ajax e, desejando recuar, não o faz pelos valores guerreiros que lhes foram ensinados e por se encontrar na frente de seu povo (*Il.* 6.216-218). O medo preencheu o coração de Agamêmnon, fazendo com que, em suas próprias palavras, “[bamboleiem] sob mim os joelhos” (*Il.* 10.95). A própria escolha entre uma vida calma e longa, conquanto sem glória, e uma existência breve, mas dotada de renome, posta para Aquiles, é representativa da tensão heroica, oscilante diante do medo e da coragem, da calma e da guerra, do anonimato tranquilo ou da imorredoura glória.

Ao mortal resta, diante do fim, sempre miserável, procurar ao menos o alívio de terminar sua vida gloriosamente. Então, para o grego, ser divino é não compartilhar dessa condição efêmera, é ser imortal (*athánatos*). Os atributos potencializados, como a força e a beleza, são secundários, pois o limiar que separa o humano do numinoso é a perenidade deste, isto é, a sua imortalidade. A imortalidade é o traço fundamental entre seres humanos e seres divinos, porquanto há entes sobrenaturais desprovidos de beleza, como Polifemo, nada parecido com os comedores de pão, um monstro (*Od.* 9.191-192), ou suscetíveis à força humana, como Afrodite, ferida por Diomedes ao tentar proteger seu filho Eneias (*Il.* 5.330-355). “Mortalidade, imortalidade: aí está a fronteira essencial” (VIDAL-NAQUET, 2001, p.66). Dentro da categoria “imortais” há diferentes espécies, áreas de atuação e espaços cósmicos habitados.

Nos confins do Oceano, as filhas de Poseidon, Caribde e Cila, protegem o limite último navegável aos humanos. Cila impõe a Odisseu a fuga, pois, sendo imperecível, o combate não poderia jamais ser uma opção para o herói (*Od.* 12.115-120). Outro ser mítico, já citado, Polifemo, o ciclope, não só não se assemelha aos homens comedores de pão, mas não vive como eles: prescinde do plantio da terra, não conhece a *ágora* e as deliberações públicas, mora em uma gruta (*Od.* 9.108-114), ou seja, não trabalha, não vive em uma *pólis*, nem possui um *oikos*. Embora “deus filho de deuses”, como diria Eurípedes (*Ciclo.* 231), Polifemo era um selvagem (*ágrios*). Os deuses, por sua vez, habitam esferas diversas do cosmos, e, na tradição Hesiódica, esse cosmos é simétrico. Saindo do céu, uma bigorna em queda livre chega à terra no décimo dia; mais dez dias, partindo da terra para baixo, essa mesma bigorna atinge o Tártaro, região bolorenta, onde os Titãs, após a derrota na titanomaquia, estão enclausurados por causa dos desígnios de Zeus (*Theog.* 720-230). No alto, ao contrário, no pico do monte Olimpo, habitam os olímpianos, os venturosos, os quais, após a fadiga contra Cronos e seus aliados, estabeleceram a ordem cósmica atual sob a soberania de Zeus, o responsável por dividir entre os imortais a honra (*Theog.* 881-885). Os deuses olímpicos, sob a égide de Zeus, deram ao universo

sua adequação, sua estabilidade ontológica, poderíamos dizer. Anteriormente, quando do “reinado” de Urano, Gaia sofria as profundas dores impingidas pelo Céu estrelado, que a forçava a manter seus filhos ocultos à luz do dia (*Theog.* 154-160), até que, pelo plano de Gaia, Crono emascula Urano. Para Vernant (2000, p.23; 2014, p.60), essa primeira ruptura entre pai e filho é o modelo mítico explicativo da separação entre céu e terra, uma etapa fundamental no nascimento do cosmos, pois, a partir de então, pôde o tempo transcorrer, as gerações passarem, as estações sucederem-se e o plantio e a colheita existirem. Essa interpretação parece ser confirmada pela cena seguinte à mutilação de Urano: Crono lança o pênis de seu pai *para trás*, donde nascem as Erínias, as Nínfas, os Gigantes e Afrodite. Numa contextualização mais ampla, dado que os trabalhos de Hesíodo foram fortemente influenciados por mitologias orientais, o ato de lançar para trás é representativo do futuro, do desconhecido. Simbolizar o que está atrás como o tempo vindouro era hábito grego, como argumenta Tralau (2018, p.466), e oriental, como indica o vocabulário acadiano (HARTOG, 2003, p.15; TRALAU, 2018, p.466-467). No entanto, mesmo após essa primeira ruptura, temendo perder o poder conquistado, Crono passa a engolir seus filhos (*Theog.* 454-458): como Urano, rejeita sua progeneritura, impede o vir a ser natural do cosmos. Por isso, depois de maduro, insurge Zeus contra seu pai, libertando seus irmãos e passa a “reinar sobre mortais e imortais” (*Theog.* 506). A tensão entre pais e filhos parece representar a emergência do novo. Somente depois de estabilizado o universo, estremecido pela titanomaquia e pela tifonomaquia, é que podem os deuses criarem os mortais, a fim de receberem honras: “Sacrificar, com efeito, é o que é próprio do homem” (HARTOG, 2014a, p.36). Os mortais, por sua vez, imolam para que se mantenha a ordem social: pouco antes da morte de Pátroclo, os dânaos perdem uma certa batalha contra os troianos pela ausência das “perfeitas hecatombes” (*Il.* 12.5-9); outrossim, o embarque de Troia para casa só deveria ter ocorrido, para ser bem-sucedido, após “as hecatombes requeimarem” (*Od.* 4.479-480). Portanto, a ordem olimpiana é a ordem triunfal, “produto da vitória final e da consolidação progressiva de um marco de normatividade que a soberania de Zeus garante como rei dos homens e dos deuses” (CIDRE; BUIS; ATIENZA, 2016, p.82). Logo, o mundo dos deuses e o mundo dos homens estão intricados, este sendo sustentado por aquele.

Ao falar dos deuses, indiretamente tocamos numa característica fundamental dos humanos, a mortalidade. Como, então, viviam os mortais, dado que não eram deuses e não podiam viver como tal? Como esse “mundo dos homens” era constituído?

Ser humano é ter uma genealogia, pertencer a um *oikos*, viver, de preferência, numa *pólis* (HARTOG, 2014a, p.37). Quando Penélope encontra Odisseu, metamorfoseado em mendigo por Atena, suas palavras são: “Quem são teus pais, tua pólis” (*Od.* 19.105). Esta fórmula se repetirá em toda a Odisseia, quando algum estrangeiro aportar em alguma cidade. Em Heródoto, a preeminência da *pólis* também é evidente, vide a maneira como os citas são pensados pelo historiador: quase homens, meio selvagens, e como poderiam ser completamente seres humanos se são nômades? (cf. HARTOG, 2014b, p.44-52). A

mortalidade do homem deveria ser vivida dentro do corpo cívico instituído pela cidade, pois “é evidente que o homem é um ser político, mais que qualquer abelha ou que qualquer ser gregário” (*Política*, I.1253a 9-10). Fazer parte de uma *pólis* parecia ser natural, mesmo um dado da natureza, quando se lê as obras das épocas Arcaica e Clássica. Era, afirmou Tirteu, Esparta um presente de Zeus aos Heráclidas (fr. 2.10-15). Entretanto, nem sempre foi assim. A cidade não é uma instituição eterna e natural; ao contrário, ela passou por um processo, lento e não linear, de formação e consolidação. Desde o período Micênico até o Arcaico, muitos foram os percalços pelos quais passou a Hélade para conceber o modelo da *pólis*, porém, aqui, nos interessa mais o que pensavam os gregos a respeito de si mesmo do que a realidade arqueológica e empírica.

Então, findado o período micênico, a Grécia entra nessa época de mudanças. Após a derrocada de Micenas, viriam os períodos chamados de Dark Age, cujo título é inadequado, e Geométrico, os quais seriam sucedidos pela época Arcaica (séculos VIII ao VI), ao longo da qual incontáveis novidades culturais vêm à luz: a poesia oral com as grandes obras de Homero, Hesíodo, além de, no século VII a.C. haver uma grande inovação na história do pensamento humano, a saber, a Filosofia. Ademais, profundas transformações políticas são realizadas, e é aí que ocorre o advento da *pólis*. Modelo de organização político-social no qual todo o povo (*demos*), isto é, os cidadãos, está implicado, participando em maior ou menor medida nas decisões relacionadas à administração da comunidade, a *pólis* torna-se o modo de organização predominante em grande parte do Mediterrâneo a partir do século VIII a.C., excetuando-se a parte mais oriental, como o Egito e Levante (GUARINELLO, 2021, p.77). Para Mossé, ocorre a “emergência do fator político”, em que o poder do *demos* nos épicos homéricos é reflexo fundamental (1984, p.91-93). Na mesma linha, Finley afirma que a política é “uma inovação grega fundamental” (1998, p.31); donde Winton e Garnsey concebem a criação da teoria política como sendo igualmente grega (*apud* FINLEY, *idem*, p.49). Convocar a ágora é praxe na batalha contra Troia. Aquiles o faz no décimo dia de penúria imposta por Apolo devido a afronta de Agamêmnon (*Il.* 1.53-56). Mesmo o senhor dos povos, o *ánax* do exército aqueu, necessita comparecer e falar ao público. Talvez seja essa a sutil intenção de Homero ao ressaltar a aclamação de Crises pela “massa dos aqueus” (*Il.* 1.22), mostrando a insensatez de Agamêmnon ao refugar violentamente o sacerdote, ao contrário do povo (*demos*). Mesmo Aquiles, após renunciar a sua fúria e retornar ao prélio é aconselhado a comunicar sua decisão na ágora (*Il.* 19.34-36). Outrossim, os poemas homéricos têm, também, uma finalidade pedagógica, pois traziam um conjunto de valores éticos e estéticos modelos para os gregos:

O exemplo dos heróis famosos tornou-se parte essencial da ética e da educação. A vida do herói incorporava o paradigma, a partir do qual as novas gerações pautavam seu comportamento. Esta forma de educação esteve presente em toda a história do povo grego. O exemplo e a imitação (*mimeses*) representavam a categoria fundamental da vida e do pensamento gregos; mesmo mais tarde, quando os ideais já não eram incorporados por figuras

Podemos unir nossa voz à de Gregory Nagy ao dizer que os gregos antigos consideravam a *Iliada* e a *Odisseia* como “o pilar de sua civilização” (2013, p.28). E, juntamente ao aspecto guerreiro do herói – ideal a ser seguido por aqueles que almejavam o *kléos* da bela morte – seguia-se outro, tão importante quanto saber impor-se na disputa corpo a corpo: era necessário dominar a habilidade da fala pública. Odisseu, por exemplo, ao admoestar os soldados que se empenhavam em fugir, dizia: “És uma nulidade na *assembleia* e na guerra” (*Il*, II, 202). Essa duplicidade estará presente em diversos outros momentos na obra homérica, a fim de marcar os atributos fundamentais do nobre.

Portanto, ser grego é ter uma genealogia e fazer parte de uma *pólis*, ou seja, participar da coisa pública, visão que se cristaliza, em especial, na época Clássica. Por outro lado, quando há ausência dessas condições, surge o não grego, chamado de bárbaro, epíteto popularizado por Heródoto. Esses outros povos não conhecem a *koinonia*, a comunidade entre os cidadãos. O poeta Calino exorta aos combatentes a não temerem a morte, “pois todo o povo tem saudade do varão valoroso que morre e, vivo, é digno de semideuses” (fr. I, 18-19). Na mesma linha, ao incitar ao combate, Tirteu diz: “Jovens, avante, lutai, mantendo-vos lado a lado” (fr. 10, 15). Morrer pela *pólis*, bem como a organização hoplítica só são noções possíveis se fundamentadas na ideia de comunidade, de igualdade, conquanto não absoluta. Com efeito, a igualdade se manifesta na condição cívica compartilhada pelos cidadãos. Ir a um banquete ou mesmo a uma assembleia era reunir-se com os diferentes (*hetairos*) através de um laço de *philia*, de ligação e confiança (CALAME, 2013, p.86). Ao contrário, os bárbaros não conheciam tal sentimento, não sabiam guerrear, porquanto não eram hoplitas, nem tinham política, uma vez que eram governados por um soberano, sem a participação do *demos*:

Como resultado, a palavra “Bárbaro” veio a significar não primeiramente, ou necessariamente, barbarismo (crueldade, excesso, laxidão), mas uma diferença política; ela separa aqueles que escolhem viver em uma cidade-estado daqueles que nunca bem viveram sem reis. O Grego é “político”, em outras palavras livre, enquanto o Bárbaro é “real”, significando submissão a um mestre (*despotês*) (HARTOG, 2000, p.393).

Esta era a ideia formulada a respeito do que é ser bárbaro e, por conseguinte, o que é ser heleno. Heródoto nos dá um bom relato disso. Após Dario, junto de Otanes e Magabizo e outros persas ilustres matarem os dois magos farsantes que se apoderaram do império, puseram-se a deliberar, a fim de escolher qual modo de governo seria melhor. Otanes fala em favor da democracia, Magabizo opta por uma espécie de aristocracia, e Dario, enfim, reivindica a monarquia, “pois é opinião geral”, diz o persa, “não haver nada melhor que o governo de um único homem, quando este é um homem de bem” (Hdt. 3.82). Os demais persas que da assembleia participaram recusaram as duas primeiras propostas e aceitaram a monarquia, cujo governo seria exercido por aquele que vencesse um certo concurso.

De modo astuto, Dario sagrou-se vencedor (Hdt. 3.87-88). Em suma, mesmo quando há possibilidade, ainda que mitigada, de deliberar, os bárbaros optam, indiscriminadamente, pela monarquia, pelo déspota. A liberdade, entendida como *eleutheria*, isto é, autonomia, autogoverno, parece ser característica constitutiva do ser heleno. Relata Heródoto que, sob o domínio tirânico dos pisistrátidas, os atenienses “ansiavam pela liberdade” (Hdt. 5.64). A narrativa do historiador parece querer mostrar uma sociedade sufocada, suprimida pelo despotismo. Após repelir Hípias em definitivo e instituir um governo democrático, Atenas, segundo Heródoto, ficou desimpedida para florescer: “Recuperando a liberdade, cada qual se dedicou intensamente a trabalhar com ardor para si mesmo” (Hdt. 5.87). É esse, outrossim, o significado do sonho da mão de Xerxes, dramatizado por Ésquilo:

Pareceu-me que duas mulheres bem-vestidas, uma paramentada com véus pérsicos, outra, com dóricos, viessem-me à vista, mais notáveis que as de hoje no porte e na beleza perfeita, *irmãs do mesmo tronco*, uma habitava a Grécia, a outra, na terra bárbara, no sorteio recebido por pátria. Ao que me parecia ver, houve entre ambas uma querela, e meu filho, quando soube, tentava conter e acalmar, e sob o carro atrela as duas, e põe-lhes o jugo no pescoço. Uma se orgulhava dos jaezes e tinha a boca dócil ao mando, a outra esperneia e despedaça os arreios com as mãos, arrebatava com violência desenfreada e quebra o jugo ao meio (AESCH. *Pers.* 181-196).

Se os bárbaros estão fadados a serem governado por um rei, seja ele bom ou mau, autoritário ou benevolente, os helenos veem-se “condenados” à liberdade, a governar-se a si mesmos. Esse modo de viver e de ver a vida política e social foi materializado com a *pólis*, onde se tem a isonomia, a *koinonía* entre os cidadãos. Impera, pois, o sentido de comunidade. É um espaço que abriga a igualdade na diversidade. É o espaço mais eminentemente humano, no qual se reúnem um conjunto de famílias, que, por sua vez, buscam um bem comum, diria Aristóteles (*Política* 1.1252 a 1-6). Contudo, esse foi o discurso que se quis deixar, e ele não necessariamente se aplica aos usos do espaço e ao cotidiano da vida grega. Esse senso de comunidade, não obstante existisse, tinha suas restrições, suas fronteiras. É isso que veremos no tópico seguinte.

## FRONTEIRAS INTERNAS

O espaço e o mundo da *pólis* não eram homogêneos. Eles se configuravam à maneira que as sociedades do mundo helênico se desdobravam. Muitas eram as *poleis* do mundo antigo e, portanto, muitas eram as particularidades desse modo de organização política e social. Em primeiro lugar, podemos diferenciar o núcleo “urbano” da cidade, a *ásty*, a *khóra*, espaço voltado para as atividades agrícolas (HIRATA, 2009, p.2), e a *eskhatia*, espaço limítrofe, de bosques e terrenos não aproveitáveis (CORNELLI, 2012, p.44). Além disso, governada tirânica ou democraticamente, a cidade possuía a característica essencial de ser comunidade, e é desse fator que brotava o sentimento de pertencimento entre os

cidadãos. Havia espaços comuns, públicos, onde se materializava essa comunidade, onde os cidadãos podiam ver-se como parte integrante da sociedade. É essa ideia de reciprocidade explicitada nas palavras de Sócrates. O filósofo faz da cidade uma pessoa e, ao dialogar com ela, a *pólis* o questiona: “Não foi por meio de nós que teu pai casou-se com tua mãe e te gerou?” (*Crítion*, 50d). Ou seja, foi a *pólis* que possibilitou a realização da vida. É igualmente isso o aludido por Etéocles, quando da iminência do ataque de seu irmão Polinices a Tebas; cabe aos cidadãos, sobretudo aos jovens, “acudir à cidade e aos altares dos Deuses da região (que as honras não se apaguem), aos filhos e à *Terra-mãe*, a primeira nutriz” (*Sete contra Tebas*, 14-16). Há, pois, um troca mútua. Talvez seja essa ideia de reciprocidade entre os cidadãos a definição da cidade para os intelectuais da antiguidade grega. Ademais, como já foi acima discutido, parece ser a *pólis* a maneira naturalmente humana de estar no mundo, de modo que o ser social e o ser político se confundiam, ou seja, a sociabilidade intrinsecamente humana devia, para realizar-se com inteireza, se manifestar na ordem cidadina. No entanto, “esta é, com certeza, a imagem que os antigos gregos quiseram deixar para posteridade” (ANDRADE, 2002, p.104), mas não necessariamente foi a realidade vivida. É preciso notar que o cotidiano tem notas de ineditismo e não pode ser reduzido à construção ideal dos intelectuais, o que implica que muitas das nossas conclusões podem ser erráticas em relação às práticas efetivas da vida grega, em decorrência das nossas fontes serem, em geral, idealizações das instituições gregas. Enfim, cabe lembrar que nosso foco repousa nas representações, porém não nos recusamos ir além dessas construções, a fim de compreender a vida dos helenos para além do simplesmente representado.

Como já fora dito, a noção de comunidade, talvez, seja a característica mais fundamental da *pólis*. Dela decorre a possibilidade de se diferenciar aquilo que é comum, público, daquilo que é restrito, privado. Esta foi uma das grandes novidades das *poleis*, a saber, a criação de espaços públicos, como a *ágora*, os fóruns, que se tornaram lugares centrais da vida social (GUARINELLO, 2021, p.82), antes dominada por um palácio, como nos períodos Minoicos e Micênicos. A esses espaços públicos contrapunha-se o espaço doméstico, o *oikos*.

Espaço sobretudo íntimo, onde as relações conjugais e familiares eram vividas, o *oikos* guarda os aspectos nevrálgicos da subsistência. Essa função provedora dota o espaço doméstico de maior antiguidade em relação ao público. Wiersman (2020), por exemplo, vê uma “*House Societies*” formar-se já no período Heládico (2200 – 1050 a.C.), na qual se pode observar a construção de casas e túmulos voltados às relações parentais, bem como uma noção de hereditariedade. Embora não queiramos adotar um continuísmo ingênuo, é interessante notar que, pelas terras da Hélade, a ideia do doméstico se fez presente há muito tempo. De todo modo, tudo indica uma anterioridade do *oikos* em relação à formação da *pólis* (FLORENZANO, 2001, p.1). Marcado pela ideia de *eleutheria*, isto é, autonomia, autossuficiência, o *oikos* era o espaço onde se provia, materialmente, a vida

(IDEM, idem, p.2). Para Hesíodo, “os deuses mantêm escondido dos humanos o sustento” (*Op.* 41-42), forçando-os ao trabalho. Daí, surge a boa Erínia, a da competição que leva um vizinho a melhor trabalhar o seu arado em vista da prosperidade do outro, para alcançar a fartura. (IDEM, 21-24). Todo esse movimento dá-se na e em função da casa. E quando se negligencia o lar, corre-se o risco da penúria, como exorta Hesíodo a seu irmão, muito preocupado com os litígios na “praça pública” e descuidado quanto a abundância de sua casa (*Op.* 27-34). Além dessa característica, segundo Colombani (2014), na narrativa hesiódica, a casa se manifesta como lugar de vínculos, de repouso, de conservação. Isto é, é um espaço com diversas dimensões, voltadas, sobretudo, para a vida privada, sem, no entanto, ser um bloco estanque:

A casa é o micro espaço de instalação antropológica com todas as pautas que ela implica; o campo deixou de ser a terra baldia, inculta, para ser a geografia próspera e fecunda que devolve, mediante trabalho, o fruto da deusa; a ágora é o espaço emblemático de um sinal de cultura: o direito à palavra que circula, o espaço do litígio entre irmãos, o *tópos* da denúncia a los *dorophágoi* (COLOMBANI, 2014, p.131,)<sup>2</sup>.

Como fala o poeta, não há problema intrínseco em ir à praça pública ver e participar dos litígios, desde que não haja desleixo com o lar (*Op.* 33-34). Logo, ao invés de ser um espaço separado e intocado, é espaço de integração. Essa é uma fronteira interna à *pólis*, o privado e o público, o *oikos* e a *ágora*. Contudo, essa saída de dentro para fora, da vida particular para a vida pública, exigia, como se viu logo acima, o cumprimento de determinados deveres.

Diante disso, tendeu-se a ver uma distinção dos papéis de gênero em função dessa divisão entre o público e o privado, como se a esfera do *oikos* fosse de responsabilidade feminina, enquanto os homens se dedicariam à dimensão pública e política. Entretanto, as questões são mais complexas e menos binárias. Na Grécia Antiga, quase todas as funções de poder eram exercidas pelos homens, de modo que, mesmo no ambiente da casa, a autoridade masculina predominava. Aristóteles, por exemplo, fala que um dos sexos foi criado com mais força, o outro, com mais debilidade, precisamente para o exercício de funções distintas, mas necessárias umas às outras: um repelirá os ataques externos, o outro, terá mais cautela; um, buscará o sustento da casa, o outro, cuidadosamente, tratará de o manter (*Econômicos* 1.1344b 25 – 1344a 1). No entanto, o senhor da casa (*Oikónomos*) é o homem, é ele quem deve adquirir e manter suas posses, além de distinguir os tipos de bem que possui e deles fazer bom uso (*Econ.* 1.1344b 20-30). Igualmente, é a Odisseu e, por certo momento a Telêmaco, que pertence o palácio de Ítaca, e não à rainha Penélope. Inclusive, a propriedade do senhor da casa, seu *oikos*, não era apenas a casa em si mesma, mas também a mulher, os filhos, os animais, os escravos, os servos (cf. MOSSÉ, 1984, p.57-70). Portanto, todos os elementos encontravam-se sob o controle do

---

<sup>2</sup> Tradução nossa.

homem, donde podemos aventar outra fronteira interna, entre habitantes e cidadãos.

O domínio do sexo masculino não se encontra encerrado no âmbito privado, mas se estende pela maior parte da vida helênica. Ser cidadão exigia pelo menos três características, quais sejam, ser homem, nascido na *pólis* e possuir terras (FINLEY, 1999, p.48). Disso, pode-se concluir que nem todos os habitantes eram cidadãos. Mulheres, crianças, estrangeiros, escravos, trabalhadores não livres, todas são categorias que se diferenciam entre si, mas guardam a marca de serem excluídas da cidadania, ou seja, da participação da vida pública, sobretudo política. As mulheres conseguiam desempenhar um papel mais proeminente no aspecto religioso da comunidade, muitas vezes subestimado em função da dimensão política (ANDRADE, 2003, p.3-4). Por outro lado, o papel dos escravos e dos trabalhadores compulsórios eram ainda menores na vida política, mas cruciais para a manutenção da riqueza e da produção nas cidades. Os escravos, por exemplo, perdiam o direito ao seu trabalho e à sua personalidade, domínio estendido infinitamente pela sua linhagem (FINLEY, 1991, p.77). A integração na *pólis* só era plenamente possível para os cidadãos. Como diz Finley (1999, p.47):

Nossa palavra “cidadão” tem a mesma conexão filológica com “cidade” como a Latim *civis* e a Grega *polités*, mas muito pouca ligação conotativa, uma vez que nos séculos formativos de ambas as civilizações a “cidade” era uma comunidade unida pela religião, tradição, intimidade e autonomia política em modos que não pretende a cidade moderna.

Entretanto, mesmo entre os cidadãos havia fronteiras, limites que diferenciavam seus papéis sociais. Finley (idem, p.45-47), por seu turno, diferencia *Order* de *Status*. O primeiro termo designa uma classificação institucionalizada; o segundo seria uma diferenciação *de facto*, conquanto careca de positivação. Na Atenas Clássica, por exemplo, quatro eram as classes política e institucionalmente formadas: *pentakosiomedimnoi*, *hippeis*, *zeugitai* e *thetes*. Suas funções políticas eram delimitadas, dando às classes mais altas maiores possibilidades, enquanto à classe mais baixa era concedido apenas a apelação nas cortes (CAMP, 2001, p.26).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de tudo o que vimos, observa-se que os espaços refletiam esse conjunto de diferenciações, objetivando produzir classificações. Como apelante, um *thete*, por exemplo, não utilizava o espaço de uma corte da mesma maneira que um *pentakosiomedimnai* ou um *hippeis*, os quais podiam exercer altos magistérios. Da mesma forma, a casa não era vivida igualmente por homens e mulheres: o gineceu marcava o lugar mais íntimo e inacessível do lar, destinado à mulher, enquanto o *ándron*, lugar voltado para os homens, era um espaço semipúblico, um limite entre o interior e o exterior (CALAME, 2013, p.106). Ademais, todo esses espaços, públicos ou privados, possuíam um fundamento cultural identitário, pois

apareciam justificados através dos mitos, das histórias, da memória que os gregos forjaram para si.

Vê-se, pois, que toda a construção dos espaços da cidade estava marcada pela compreensão e pelas experiências da comunidade, de modo que esses locais, inversamente, comunicavam e reforçavam as fronteiras e limites, dentro e fora do *oikos* e da *pólis*. Tais fronteiras, embora algumas sejam fluidas, assinalavam diferenças e interpenetrações importantes. Os espaços dos vivos, dos deuses e dos mortos, como fala Hirata (2009, p.3), reflete a existência de fronteiras entre o sagrado e o profano, entre o habitável e o não habitável; contudo, tais divisas não os tornavam vedados entre si, talvez nem mesmo rigidamente diferenciáveis. Com nossas reflexões, esperamos ter deixado claro que os espaços não são dados naturais, meros receptáculos da vida material, mas um produto da sociedade que o forja e o significa através de suas memórias e identidades, de modo que, além do aspecto útil, os espaços carregam a função de fazer lembrar.

## REFERÊNCIAS

ALDROVANDI, C. E. V. Etnicidade, helenicidade e alteridade: apontamentos sobre a visão do outro e de si mesmo no mundo antigo. **S.P, Labeca – MAE/USP**, p.1-29.

ANDRADE, M. M. **A vida comum> Espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. Memória e Renome femininos em contextos funerários: a sociedade políade da Atenas Clássica. **S.P, Labeca – MAE/USP**, 2003.

ANDRÉ, A. Experiências monárquicas no mundo grego: os casos micênico e homérico. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 10, p. 155-169, 2017.

ARISTÓTELES. **Econômicos**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Política**. São Paulo: Edipro, 2019.

BURKERT, W. **Religión Griega Arcaica y Clásica**. Madrid: Abada Editores, 2007.

CALAME, C. **Eros na Grécia Antiga**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CAMP, J. **The Archeology of Athens**. Yale University Press, 2001.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. 22ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CIDRÉ, E. R; BUIS, E. J; ATIENZA, A. **El nómos transgredido**. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2016.

COLOMBANI, M. C. Tempo y Espacio en Hesíodo. Una lectura del mito en clave temporo-espacial. Tempo, dioses y hombres. Las Paradojas de la ambigüedad. **Phoinix**, Rio de Janeiro, 18-1; 27-42, 2012.

CORNELLI, G. **Representações da Cidade Antiga: categorias históricas e discursos filosóficos**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

DEMAND, N. Herodotus and Metoikesis in the Persian War. **The American Journal of Philology**. Vol.109, No. 3, pp.416-423, 1988.

\_\_\_\_\_. **Urban relocatio in Archaic and Classical Greece: Flight and Consolidation**. University of Oklahoma Press: Norman and London, 1990.

ÉSQUILO. **Os Persas**. Tradução e introdução Trajano Vieira. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ÉSQUILO. **Tragédias**; estudos e tradução Jaa Torrano. 2ª reimp. São Paulo: Iluminuras, 2019.

FINLEY, M. **O legado da Grécia: uma nova avaliação**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

\_\_\_\_\_. **The Ancient Economy**. University of California Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Escravidão Antiga e Ideologia Moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

FLORENZANO, M. B. B. Péricles, o Parthenon e a construção da cidadania na Atenas Clássica. **S.P., Labeca – MAE/USP**, 2001.

FOWLER, R. Mythos and *Logos*. **Journal of Hellenic Studies**. Vol. 131, pp.45-66, 2011.

GEORGEN, P. De Homero e Hesíodo ou das origens da filosofia e da educação. **Pro-Posições**, v. 17, n. 3 (51) – set./dez. 2006.

GERNET, L. **Antropologia de la Grecia Antigua**. 1ª ed. Madri: Tauros Ediciones S.A., 1980.

GUARINELLO, N. L. **História Antiga**. 1ª ed. 6ª reimp. São Paulo: Contexto, 2021.

HALL, J. **A History of the Archaic Greek World (1200-479 BCE)**. 2ª ed. John Wiley Sons, Inc, 2014.

\_\_\_\_\_. Ethnic Identity in Greek Antiquity. **Cambridge Archeological Journal**, 8, pp. 265-283, 1998.

HIRATA, E. F. V. A cidade grega antiga: a pólis. **S.P., Labeca – MAE/USP**, 2009.

HARTOG, F. **Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga**. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014a.

\_\_\_\_\_. **O Espelho de Heródoto: esaiio sobre a representação do outro**. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014b.

\_\_\_\_\_. **Regimes de Historicidade: Presentismo e experiências do Tempo.** 1ª ed. 3ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

\_\_\_\_\_. Tempo, História e a escrita da História: a ordem do tempo. **Revista de História**, vol.148, p.09-34, 2003.

\_\_\_\_\_. The invention of History: The pre-History of a concept from Homer to Herodotus. **History and Theory**. Vol. 39 (2000), pp.384-395.

HERÓDOTO. **História**, vol. 1 e 2; tradução J. Brito Broca; estudo crítico Vitor de Azevedo. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

HERODOTUS. **Histories**. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: Willian Heinemann LTD, 1975.

HESÍODO. **Os Trabalhos e Os Dias**. Curitiba, PR: Segesta, 2012.

\_\_\_\_\_. **Teogonia: a origem dos deuses**. 7 ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HOMERO. **Ilíada**. Edição Bilingue. 1ª ed. 1ª reimp. São Paulo: Editora 34, 2020.

\_\_\_\_\_. **Odisseia**. Edição Bilingue. 1ª ed. 2ª reimp. São Paulo: Editora 34, 2014.

LEGOFF, J. **História e Memória**. 7ª ed. Revista. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013.

MOSSÉ, C. **A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo**. Lisboa – Portugal: Edições 70, 1984.

NAGY, G. **The Ancient Greel Hero in 24 Hours**. Harvard University Press, 2013.

PLATÃO. **Diálogos III: Fedro; Eutífron; Apologia de Sócrates; Críton; Fédon**. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2015.

RAGUSA, G; BRUNHARA, R. **Elegía Grega Arcaica: uma antologia**. Cotia, SP: Ateliê Editorial; Araçoiaba da Serra, SP: Editora Mnêma, 2021.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. 4ª ed. 1ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020.

\_\_\_\_\_. **Espaço e Método**. 5ª ed. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

SNODGRASS, A. M. **Archeology and the emergence of Greece: collected Papers on Early and related topics**. Edinburgh University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. **The Dark Age of Greece: an archeological survey of the eleventh to eighth centuries BC**. Endinburgh University Press, 1971.

TORRANO, J. A Tragédia como forma de pensar. **O que nos faz pensar?** Rio de Janeiro, v.27, n.43, p.273-285, jul-dez. 2018.

\_\_\_\_\_. **O mundo como função de Musas.** In. HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses.** 7 ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

TRALAU, J. Hesiod, Ouranos, Kronos, and the Emasculation at the Beginning of Time. **Classical World.** Vol. 111, No. 4 (2018), pp. 459-494.

TRIGGER, B. G. Monumental Architecture: a thermodynamic explanation of symbolic behaviour. *World Archeology*, vol. 22, No. 2, 1990, p.119-132.

VERNANT, J-P. A bela morte e o cadáver ultrajado. **Discurso**, vol.9, p.31-62, 1978.

\_\_\_\_\_. **A travessia das fronteiras: entre mito e política II.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

\_\_\_\_\_. **As origens do Pensamento Grego.** 25ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2022.

\_\_\_\_\_. **Mito e Religião na Grécia Antiga.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **O universo, os deuses e os homens.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VIDAL-NAQUET, P. **O mundo de Homero.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VIEIRA, T. Introdução. In. ÉSQUILO. **Os Persas.** Tradução e introdução Trajano Vieira. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

VERNANT, J-P; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga.** São Paulo: Perspectiva, 2014.

VEYNE, P. **Os Gregos acreditavam em seus Mitos?** 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

WIERSMAN, C. W. House (Centric) Societies on teh Prehistoric Greek Mainland. **Oxford Journal of Archeology**, 39(2), p.141-158, 2020.