A Anábase de Xenofonte

elementos para o estudo da religiosidade grega

Xenophon's Anabasis – Resources for the study of Greek Religion

Filipe de Almeida Fernandes Soares

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/1718>

DOI: 10.4000/cultura.1718

ISSN: 2183-2021

Editora

Centro de História da Cultura

Edição impressa

Data de publicação: 1 Dezembro 2012

ISSN: 0870-4546

Referência eletrónica

Filipe de Almeida Fernandes Soares, « A Anábase de Xenofonte », *Cultura* [Online], Vol. 30 | 2012, posto online no dia 09 outubro 2014, consultado a 01 maio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/1718> ; DOI : 10.4000/cultura.1718

Este documento foi criado de forma automática no dia 1 Maio 2019.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

A Anábase de Xenofonte

elementos para o estudo da religiosidade grega

Xenophon's Anabasis – Resources for the study of Greek Religion

Filipe de Almeida Fernandes Soares

AUTHOR'S NOTE

Anáb. *Anábase*, Xenofonte

Arr. *Arriano*, *Anábasis de Alejandro Magno*

Art. *Artemidoro*, *La interpretación de los sueños*

Hist. *Heródoto*, *Histórias*

Il. *Homero*, *Ilíada*

Pau. *Pausanias*, *Descripción de la Grecia*

Tuc. *Tucídides*, *História da Guerra do Peloponeso*

1 225-251

Introdução

- 2 O trabalho tem como finalidade uma análise sociocultural do mundo grego. De forma mais específica, pretende-se a compreensão do fenómeno religioso na Grécia clássica, tendo como ponto de partida a leitura de um autor clássico: neste caso concreto, foi escolhido Xenofonte e a sua *Anábase*, procurando-se então a apresentação da integração do Divino no *modus vivendi* do exército. Do ponto de vista historiográfico, ambas as temáticas – religião e exército –, têm importantes contributos; contudo, o estudo pretende ser um cruzamento entre as duas realidades, contribuindo assim para um melhor, e mais completo, entendimento do panorama religioso grego.
- 3 No entanto, antes de toda e qualquer incursão no estudo da problemática escolhida, é necessária a resposta a uma questão inicial: quando falamos de religiosidade grega, de que

é que estamos a falar? O que é e como se caracteriza? Só depois de estas interrogações estarem respondidas – num capítulo designado por “Quadro conceptual” –, é que uma pessoa fica habilitada a compreender alguns dos fenómenos apresentados ao longo da redacção do projecto.

- 4 Numa perspectiva metodológica, e como já foi apresentado, o trabalho tem como ponto de partida a *Anábase* na sua tradução portuguesa: tradução, notas e introdução de Rui Valente (2008) e intitulada *A Anábase – A Expedição dos Dez Mil*; ainda assim, e tendo como objectivo uma visão o mais ampla possível da realidade, será feito um cruzamento entre outros autores clássicos (casos de Homero, ainda que neste caso sejam tidas em consideração as especificidades do texto épico; Tucídides, Heródoto e Pausânias; de forma excepcional será apresentado Arriano) e, em última instância, representações das manifestações no campo artístico grego. Estas referências literárias serão apresentadas em corpo de texto. Ainda na metodologia, a redacção vai obedecer a determinados preceitos: introdução de um sistema de abreviaturas – apresentadas numa secção à parte com o título “Abreviaturas” –, com vista a garantir uma maior fluidez de texto.
- 5 Ultrapassadas estas considerações de índole teórico-prática, é fundamental uma integração crono-espacial do trabalho em questão, tendo em consideração determinadas “armadilhas literárias”: quando analisamos a *Anábase*, deparamo-nos com uma divisão bipartida do tempo, tendo em consideração um tempo literário onde se integram os eventos narrados, seguindo-se um tempo histórico, onde é apresentada a fonte, o autor e a sua integração na história grega.
- 6 Perante isto, e tendo em consideração o primeiro eixo crono-espacial, a obra narra os episódios ligados à batalha de Cunaxa (401 a. C.); neste caso, do ponto de vista grego, é um pós-guerra do Peloponeso, assim como para o mundo aqueménida é um período que apresenta as intrigas no seio da família real persa: a própria batalha é o resultado de uma conspiração levada a cabo por Dario II contra o seu irmão Artaxerxes II com o apoio da mãe, como bem nos elucida a fonte: “tendo escapado com desonra e muito perigo, Ciro começou a considerar não apenas como poderia evitar ficar novamente em poder do seu irmão, mas também como se poderia tornar Rei em vez dele” (*Anáb.*, 1: 1).
- 7 No entanto, esta dimensão imiscui-se no tempo histórico, visto que ao longo da obra são apresentados dados relativos ao autor. Perante isto, Xenofonte nasce por volta de 430 a. C., integrado numa família ateniense com posses financeiras mas alheada das grandes lides políticas; a sua educação é feita com a integração no circuito do filósofo Sócrates. O convite de Próximo leva-o a integrar o grupo dos *dez mil* mercenários gregos ao serviço de Ciro para depor Artaxerxes II (veja-se *Anáb.*, 1: 3).
- 8 Em relação à sua vida pós-expedição, esta encontra-se implícita na própria *Anábase*: “Xenofonte fez, mais tarde, uma oferta a Apolo com a sua parte e depositou-a no tesouro dos atenienses em Delfos” (*Anáb.*, 5: 153); “Quando Xenofonte foi exilado e se estabeleceu em Clionte, perto de Olímpia, em terra que lhe foi concedida por Esparta” (*Anáb.*, 5: 154); “Xenofonte utilizou o dinheiro para comprar uma propriedade” (*Anáb.*, 5: 154). Por último, é ainda dada a indicação de que se casou e teve filhos: “pois os filhos de Xenofonte” (*Anáb.*, 5: 154). Apesar de possuir uma propriedade perto de Olímpia, ele vai morrer em Corinto após a batalha de Leuctras (371), que culminou na ocupação dessa zona pelos inimigos de Esparta.¹
- 9 Em relação ao contributo de Xenofonte para o estudo da cultura grega, destacam-se *Helénicas*, *Ciropedia* e *Hipárquico*, mas é a *Anábase* que “ocupa um lugar especial, devido à

imediatez com que Xenofonte refere experiências pessoais, à abundância de particulares geográficos e etnográficos e ao excelente espírito soldadesco de todo o conjunto”.²

- 10 A redação da obra integra-se num panorama cultural, político e social mais vasto. Nela são expressas algumas ideias que caracterizam o mundo grego do século IV: é um mundo marcado pela violência da Guerra do Peloponeso e, desse modo, temos a valorização de temáticas ligadas à *koinê eirene* – «Paz Geral» –, onde está subjacente a condenação da guerra fratricida entre *poleis*³ e a unificação destas contra um inimigo maior – o não-grego/o bárbaro. No fundo, estamos a falar de “um conjunto de crenças, de costumes, de gostos, de valores que, por um lado, é comum a todos os helenos e, por outro, os distingue dos bárbaros”.⁴
- 11 Podemos encontrar manifestações deste sentimento na obra de Xenofonte a partir de referências como estas: proferidas pelo próprio Ciro: “tratem então de provar que são merecedores da liberdade que possuem, a qual eu vos invejo” (*Anáb.*, 1: 26); “eu vos alistei como meus aliados, mas porque vos tenho em conta como melhores e mais fortes do que muitos soldados bárbaros” (*Anáb.*, 1: 26); “existem provas de todas estas vitórias nos troféus que nós temos, mas a maior testemunha é a liberdade das nossas cidades – a liberdade dessa terra onde fostes nascidos e criados. Pois vós a ninguém chamais senhor ou soberano; não vos inclinais perante ninguém a não ser os próprios Deuses” (*Anáb.*, 3: 86).

O quadro conceptual

- 12 Quando analisamos o fenómeno religioso grego, é necessário ter em linha de conta todo um conjunto de ideias que permitem compreendê-lo como uma realidade complexa e multifacetada, algo que justifica muitas das problemáticas e fontes que permitem o seu conhecimento.
- 13 Perante isto, o que nós encontramos aqui é um eixo sociocultural marcado pela ausência, ao contrário da matriz judaico-cristã que apresenta uma mensagem revelada e compilada em torno de um grande livro, a que se acrescenta a ausência de um “clero”;⁵ para além disso, lidamos com uma matriz civilizacional onde a ideia de dogma está ausente, algo que justifica, do ponto de vista literário e cultural, a proliferação de mitos e lendas associadas ao divino.⁶ Este nível de complexidade ganha novos contornos quando nos debruçamos sobre a pluralidade de sinais apresentados pelo divino como forma de comunicação com o mundo terreno, e cuja interpretação influencia o *modus vivendi* das comunidades humanas.⁷
- 14 É com base nestas premissas que entramos nas fontes que permitem um estudo sobre as manifestações religiosas gregas: numa primeira dimensão, temos a referência à produção literária que faz alusão a determinados rituais; para além disso, destaca-se nesta dimensão o contributo da arqueologia para o conhecimento da realidade: entendam-se aqui as estruturas arquitectónicas (os templos e outras edificações associadas ao culto do divino) e a produção artística (por um lado, temos a descoberta das já referidas produções literárias; por outro lado, temos ainda as manifestações artísticas gregas que nos apresentam representações sobre os processos associados ao culto).⁸ Em todo o caso, é neste constante diálogo entre *de iure* e *de facto* que encontramos uma chamada de atenção para a crítica das fontes literárias (aqui representadas pelos mitos e lendas) e o papel

fundamental do legalismo para o estudo da integração da religiosidade no quadro mental, social e cultural das comunidades humanas:

Pois, mais do que as lendas, é o acto de culto que nos introduz na familiaridade dos Gregos de outrora e que nos dá a compreender directamente o seu comportamento religioso. A prática concreta é a única referência válida na matéria, quer nos seja transmitida por um autor, por uma inscrição ou por um documento arqueológico. Nela, lidamos com realidades sociais, com crenças que se manifestam por actos, e não com puras especulações intelectuais. O estudo da religião grega consiste, pois, em inventariar, em descrever e, se possível, em interpretar as práticas de culto, que são sempre locais, em vez de se reunir numa síntese precária de testemunhos mitológicos muitas vezes artificiais e raramente coerentes. A lenda só se torna um documento útil se estiver ligado a um acto de culto que ela ilustra ou especifica.⁹

- 15 No que diz respeito aos dados concretos, tomemos como exemplo esta citação – “a religião é o elemento psicológico essencial que assegura a coesão e a continuidade dos grupos”¹⁰ –, que só por si é expressiva quanto às problemáticas que estão em debate.
- 16 No fundo, quando nos reportamos ao estudo do fenómeno religioso grego, é necessário ter em linha de conta todo um conjunto de noções filológicas que permitem uma melhor percepção do conceito: em primeiro lugar, temos uma chamada de atenção para *ta nominaza* (algo apresentado como “o que é costume”), seguindo-se um segundo termo designado por *heortai* (um conceito relacionado com boa comida, boa companhia e bom entretenimento).¹¹ É com base nestes dois conceitos que é possível definir o carácter social da religião grega: o culto ao divino por parte das várias *poleis* gregas fica marcado pela referência à palavra *thambos* que, em traços genéricos, permite definir o homem não como indivíduo, mas como uma realidade superior ao nível individual e que responde pelo nome de comunidade. Dentro desta linha de pensamento, encontramos uma chamada de atenção para as várias festividades da *polis* grega: destacam-se aqui as danças, as procissões (caracterizadas pelo barulho das gentes e pela música, contrariamente ao que se verifica na matriz judaico-cristã), as preces e os hinos ao divino, entre muitas outras manifestações.¹² Para além destas realizações, temos ainda o importante contributo da arquitectura grega, responsável pelo desenvolvimento de infra-estruturas ligadas ao culto do divino.¹³ Quando nos reportamos ao nível da Hélade – “há um conjunto de crenças, de costumes, de gostos, de valores, que, por um lado, é comum a todos os helenos e, por outro, os distingue dos bárbaros”¹⁴ –, destacamos os Jogos Olímpicos (momento de tréguas nos conflitos entre *poleis*) ou Píticos¹⁵ ou, ao nível mais local, o festival das Panateneias.¹⁶
- 17 No fundo, o que está em causa com esta breve definição da pluralidade de práticas do fenómeno religioso grego, ainda que com uma chamada de atenção para os vários festivos que o marcam, é a ideia de que “só na polis se pode encontrar aquilo que abarca todas as esferas da vida espiritual e humana e determina de modo decisivo a forma da sua estrutura. No período primitivo da cultura grega, todos os ramos da actividade espiritual brotam directamente da raiz unitária da vida da comunidade”.¹⁷
- 18 Só com base em muitas das premissas que foram apresentadas, ainda que de forma sucinta, neste capítulo, é que se compreendem muitas das manifestações do divino que são introduzidas na *Anábasis* de Xenofonte. Mais importante que essas manifestações é o modo como o homem responde a esses fenómenos.

A Anábasis de Xenofonte – Elementos para o estudo da religiosidade grega

Portents, dreams, and oracles are features in the accounts of Greek historians, because such elements were factors in Greek life. These features, with their interpretation, counted for something and that not insignificant, in the actions of men and in the policy of states.¹⁸

A prática dos sacrifícios

- ¹⁹ O princípio das práticas dos sacrifícios perde-se na cronologia da História da Humanidade. Contudo, há quem o integre no Paleolítico médio como uma das primeiras manifestações religiosas, associado a um sentimento de medo e de culpa;¹⁹ em todo o caso, com a neolitização e a ascensão da agricultura como alternativa à caça (ainda que esta não seja abandonada de todo), temos então um processo de ritualização da prática: por um lado, fica o registo associado ao poder político e à forma como o acto de caçar permite transfigurar o monarca, dotando-o de qualidades másculas e viris.²⁰ Por outro lado, e tendo em consideração a expressão “above all, then, ritual creates and affirms social interaction”,²¹ entramos na ideia-base da questão: mascarado sob a forma de ritual de culto ao divino, o acto leva à interacção entre os vários elementos presentes e, por último, ao consumo da carne (o divino é apenas simbólico, tendo em consideração que ele apenas recebe partes menores da vítima; o resto é consumido).²² Aquilo que se conclui é que esta definição da prática como um imperativo biológico é redutora e representa uma realidade social, cultural e económica mais vasta, que ocupa um lugar de destaque no universo religioso grego.²³
- ²⁰ Perante esta última posição, importa ter em linha de conta o facto de estarmos perante um costume que não conhece a existência de um único termo para o designar, ainda que haja um vocábulo que descreva a prática de forma genérica: *thysia/thyuein*.²⁴ Verifica-se também a possibilidade, ainda que simplista, de separar o acto em cruento (presença de sangue) e incruento (ausência de sangue), embora haja outras formas de designar este tipo de sacrifícios: respondem pelo nome de «puros» ou *hagnà th'ýmata*.²⁵ Ainda assim, é fundamental não perder de vista a existência de todo um debate filológico associado a esta realidade, o qual condiciona muito do seu entendimento.

Sacrifícios cruentos

- ²¹ Relativamente ao primeiro grupo, verifica-se novamente a existência de um debate filológico; quando nos referimos ao acto de sacrificar, importa ter em consideração a existência da expressão *katarkéshtai*.²⁶ No centro desta discussão, encontramos a divisão deste acto em *hiera* (serve para designar o próprio rito, assim como as partes que são analisadas e os resultados obtidos desta análise) e em *sphagia* (é uma palavra à qual encontramos associadas outras da mesma família: *sphagiazesthai* – acto de realizar um *sphagia*; *sphazein/sphatein* – furar a garganta; *sphagia* pode ainda ser utilizado para designar os sinais obtidos).²⁷

- 22 Por outro lado, esta subdivisão apresenta também um conjunto de problemáticas que se prendem com as metodologias utilizadas para garantir a obtenção de sinais: o termo *sphagia* implica um corte na garganta e a análise ao modo como o sangue flui (Ilustração 1); já com *hiera* temos uma manobra mais invasiva, tendo em consideração a análise aos órgãos internos do animal utilizado. Neste caso concreto, não se verifica a existência de altar, nem fogo nem consumo ritual (esta é uma prática que será apresentada numa fase mais adiantada do trabalho).²⁸
- 23 Contudo, importa não perder de vista o facto de estarmos perante uma fonte de cariz militar e, neste caso, a análise à prática deve ser feita com base nessa premissa. Assim sendo, temos o *sphagia* associado a um momento pré-batalha, assim como a juramentos e a apelos a forças da natureza.²⁹ Podemos encontrar exemplos dessa prática na obra de Xenofonte: “estas promessas foram ratificadas pelo sacrifício de um boi, um lobo, um javali e um carneiro em cima de um escudo” (*Anáb.*, 2:51) ou “entretanto, os adivinhos sacrificaram uma vítima sobre o rio, enquanto o inimigo disparava setas e projecteis de funda, embora estivesse fora do alcance” (*Anáb.*, 4: 119).
- 24 No campo dos sacrifícios, importa compreender de que modo se processa a teorização em torno da questão dos sinais obtidos – “assim que as vítimas se revelaram favoráveis, todos os soldados começaram a cantar o *pean* e a dar o grito de batalha” (*Anáb.*, 4: 199) –, assim como de que modo o elemento zoomórfico se relaciona com o Panteão Divino grego.
- 25 Encontramos autores que falam da análise aos *splánchna* (fígado e outros órgãos internos);³⁰ neste caso concreto, temos a explicação, por parte da historiografia, sobre o que se entende por “maus sinais”: 1) a morte do animal antes do acto; 2) as vítimas seguirem o ofertante; 3) o sangue da vítima saboreado por outros animais ou por ela própria; 4) a ausência de *processus pyramidalis*; 5) o fígado com duas vesículas biliares numa só saca de gordura.³¹ Em resposta à segunda problemática, o animal ideal é o touro, ainda que não fosse estranha a presença de gado caprino, ovino e suíno, assim como a presença de aves. Aquilo que importa referir na sua escolha corresponde a um conjunto de preceitos, cuja transgressão “significava cometer um sacrilégio, para o qual estavam previstas sanções pecuniárias e religiosas”.³²
- 26 Por outro lado, e agora excluindo a vertente bélica, o sacrifício de animais aparece associado às festividades e, neste caso, apresenta-se um termo concreto para o definir. Lidamos com os *sacrifícios olímpicos*, definidos com o recurso à expressão grega *thyein*.³³ Neste caso concreto, são rituais onde está presente a ingestão de partes da vítima; os autores clássicos descrevem ainda procissões onde estão presentes algumas referências a actores sociais, assim como novas referências filológicas: a expressão *apárchesthai/árchesthai* («iniciar») ou, já numa fase mais adiantada, *haimássein* (o acto de molhar o recinto com o sangue da vítima); do ponto de vista dos agentes sociais, verificamos a presença de uma jovem virgem, portadora do cesto onde vai a faca para a prática do sacrifício, e um sacerdote. O momento conta ainda com determinados preceitos associados às purificações, orações, libações e, por último, o consumo³⁴ (Ilustração 2). É tudo uma questão de se analisar com atenção a obra de Xenofonte:
- No dia seguinte, Coiratadas chegou com as vítimas e o adivinho. Uma procissão de vinte carregadores trazendo cereais seguia-o, seguido de outros vinte carregadores, um levando tanto alho quanto é humanamente possível alguém carregar e outro com carga semelhante de cebolas. Pousaram estes vários mantimentos, e realizaram então o sacrifício. (*Anáb.*, 7: 216 e 217)
- Depois de sacrificarem alguns bois e outro gado que tinham capturado, ofereceram um banquete excelente, embora tivessem comido reclinados em sofás baixos e

tivessem bebido de canecas feitas de chifres que encontraram naquele país. (Anáb., 6: 182)

Ilustração 1 Fragmento de um *Kylix*, Grécia (cultura ática), Período Clássico (século V a. C.), terracota; Cleveland, The Cleveland Museum of Art.

Ilustração 2 *Amphora* Andokides e Lysippides, Grécia (cultura ática), período arcaico (século VI a. C.), terracota; A. 42,3 cm x D. 45 cm; Boston, Museum of Fine Arts, 99.538.

- 27 Por último, temos a referência à prática de sacrifícios associados aos rituais fúnebres e, em consequência disso, às divindades *chthonic*. Neste caso concreto é utilizada a expressão

enagidzein (não está associada a refeições).³⁵ Temos um bom exemplo dessa prática em Xenofonte: “dirigiu-se a Ofrínio e ofereceu um sacrifício, queimando porcos inteiros, segundo era o costume da sua família, e obtendo sinais favoráveis” (*Anáb.*, 7: 254), mas são encontrados vestígios noutras fontes, como é o caso da *Ilíada* de Homero:

Ele preparou-lhe a refeição fúnebre: e muitos bois lustrosos mugiram de volta da lâmina de ferro ao serem abatidos; muitas ovelhas e cabras balidoras; muitos porcos de brancas presas, ricos em gordura, foram chamuscados na chama de Hefesto (*Il.*, 23.29 – 23.33)

Sacrifícios incruentos

- 28 À semelhança do universo dos sacrifícios cruentos, também aqui encontramos um vasto campo lexical que condiciona o entendimento do historiador em relação às práticas.
- 29 Numa primeira abordagem, temos as questões ligadas às libações, entendidas em sentido lato como “o derramamento de vinho ou de qualquer outro licor que os antigos faziam em honra dos deuses”; contudo, numa perspectiva historiográfica, é possível encontrar nomes que fazem questão de chamar a atenção para os problemas lexicais em torno desta prática: *leiben/loibé* (termo lírico); *spéndein/spondé* (herança anatolia); *chéein/choé* (herança indo-europeia). Perante isto, cabe ao historiador questionar-se: *Como diferenciar estas realidades, tendo em conta que esta diferenciação não pode ser feita a partir dos líquidos envolvidos?* Respondendo a esta questão, o autor atrás abordado refere que o termo *spondé* está associado ao verter um líquido directamente para o chão, ao passo que *choé* implica a existência de um segundo recipiente colocado no chão; já para não falar que o mesmo autor, mas num outro contexto – *Homo Necans* –, considera que este termo integra-se em contexto funerário.³⁶
- 30 Independentemente destas posições, é de destacar que a prática está bem documentada a partir da análise à *Anábase* de Xenofonte – “Xenofonte realizou imediatamente uma libação” (*Anáb.*, 4: 118); “depois de terem despejado as libações” (*Anáb.*, 6: 181). O primeiro momento está associado a um acordo entre dois indivíduos, embora se considere que esta prática está muito relacionada com o contexto militar a partir desta premissa: *sphagia* está para o início do conflito, da mesma maneira que *choé* está para a conclusão do mesmo.³⁷ Em termos iconográficos, a imagem escolhida apresenta uma libação feita em contexto de culto num templo, mas tem a particularidade de permitir compreender aquilo que seria a prática (Ilustração 3).

Ilustração 3 *Pelike*, Grécia (cultura ática), Período Clássico (século V a. C.), terracota, A. 41,9 cm; Nova Iorque, Metropolitan Art Museum, 06.1021.191

- 31 Numa outra dimensão, encontramos o sacrifício de primícias, o qual está associado a “uma esfera camponesa e patriarcal”; em termos de integração no culto grego, esta prática está associada a divindades como Deméter e Dioniso.³⁸ Temos um bom exemplo na *Anábase*: “Xenofonte também utilizou o dinheiro sagrado para construir um altar e um templo, e oferecia sempre um décimo de cada colheita em sacrifício à Deusa” (*Anáb.*, 5: 154). Apesar desta posição, importa não perder de vista o facto de ser difícil separar ambas as realidades, tendo em consideração que a oferta de primícias está presente no conceito de sacrifícios ligados ao consumo e às festividades; ou seja, partes da vítima utilizada são consagradas ao divino (os ossos da coxa, da pélvis, juntamente com a cauda, assim como parte da carne da vítima).³⁹
- 32 Do ponto de vista militarista, é interessante analisar as oferendas do tipo votivo integradas no *modus vivendi* dos exércitos gregos. É aqui que reside todo um conjunto de ideias fundamentais para a compreensão do modo como a religiosidade interfere na dimensão militar.
- 33 Dentro desta linha de pensamento, verificamos a necessidade de fazer uma divisão dos espólios existentes nos templos gregos em dedicatórias privadas, sejam elas feitas por soldados ou por indivíduos conectados com a vida política, e dedicatórias provenientes das pilhagens.⁴⁰ Contudo, apesar de se introduzir esta problemática, importa ter em linha de conta que estamos perante uma tarefa difícil, no sentido em que para a levarmos a cabo estamos dependentes de estas dedicatórias terem ou não referências que apontam nesse sentido.⁴¹ O que está aqui em causa é que, quando nos reportamos a dedicatórias privadas, é comum termos referências à onomástica e à toponímia; ou seja, é-nos apresentado o autor da dedicatória e do local e as condições em que foi obtido determinado espólio.⁴² Tanto a onomástica como a toponímia têm correspondentes na *Anábase* de Xenofonte: “Xenofonte fez, mais tarde, uma oferta a Apolo com a sua parte e

depositou-a no tesouro dos atenienses em Delfos. Esta oferta foi inscrita em seu nome e no de Próximo” (Anáb., 5: 153).

- 34 Em todo o caso, o que nós encontramos aqui é uma chamada de atenção, novamente, para a problemática da filologia aplicada em contexto militar: em termos genéricos, temos o vocábulo *anathema* para designar «oferecer», se bem que esta prática seja apresentada sob a forma de *aparkhe*, *akrothiniai* e *dekáte*; já integrado no momento pós-batalha, o que nós encontramos em termos lexicais é a referência, por parte da historiografia, a *akrothinion* («o tipo da pilha») e, nas fontes, às expressões *akrothinion laphuron* ou *akrothinion ek polémou*⁴³ (Prichett, 1979: 240).
- 35 Por outro lado, podemos encontrar toda uma leitura economicista para os despojos encontrados nos templos ou no terreno de batalha, independentemente de serem dedicatórias privadas ou não: Thasos, século IV (os custos da armaria eram o suficiente para o *estado* honrar os órfãos de guerra, assim como o suficiente para comprar escravos qualificados); Atenas, século VI (os custos inerentes à armaria eram o suficiente para a aquisição de seis bois para a prática do sacrifício). Assim sendo, aquilo que está aqui em causa é a existência de uma relação entre o custo dos equipamentos militares e a oferta, chegando o autor à conclusão de que a sua presença em contextos de ofertas está ligada ao seu elevado custo, sendo desse modo presentes dignos para o divino.⁴⁴
- 36 Independentemente destas posições, importa ter em linha de conta uma citação que resume, de forma magistral, a questão: “the important element in these gifts is not so much their dedications, as the fact that they were acts of thanksgiving from devotes who gave suitable offerings to express their gratitude”.⁴⁵

O papel da adivinhação

- 37 Relativamente à *Anábase* de Xenofonte, é fundamental notar que a prática da adivinhação, excluindo a análise às vísceras das vítimas dos sacrifícios cruentos, é reduzida, mas dá para compreender muitas das questões que estão em jogo com aquela prática: ausência de um vocábulo comum, apesar da referência a *mantikē technē* – artes da adivinhação – e a *dēmiorgoi* – «trabalhadores para a comunidade», expressão utilizada por Homero).⁴⁶ Perante isto, e antes de toda e qualquer incursão no debate filológico, é fundamental dividir a prática em dois grandes grupos: 1) adivinhação indutiva: é a interpretação de sinais concedidos pelo divino para que o homem os decifre; 2) adivinhação intuitiva: é o resultado do contacto directo do divino com o homem.⁴⁷
- 38 Do ponto de vista filológico, à parte a expressão apresentada no parágrafo anterior, o campo lexical grego é vasto para designar a prática da adivinhação.⁴⁸ Sociologicamente falando, coloca-se a mesma questão: numa primeira abordagem, temos o termo *mantis* (designa *seer* – o equivalente português a “adivinho”) e o termo *hiereus* (sacerdote), fundamentais para a compreensão do quadro religioso grego. Contudo, não se confundem: o primeiro é detentor de carisma pessoal e assemelha-se, ainda que considerando as devidas distâncias, aos profetas bíblicos (ambos transmitem os desígnios do Divino, com a diferença de que o segundo agente contacta com a Divindade, enquanto o primeiro só contacta com recurso a determinadas técnicas); ainda dentro desta linha de pensamento, temos os *exēgētai* (intérpretes da lei sagrada) e os *chrēsmologoi* (intérpretes de oráculos). Relativamente aos sacerdotes, são indivíduos que podem, ou não, ter carisma pessoal, mas não é fundamental: o seu carisma provém do desempenho de um cargo público.⁴⁹

- 39 Deste modo, e como já foi referido, a análise às vísceras é o resultado da adivinhação indutiva. Além deste exemplo, a *Anábasis* de Xenofonte refere ainda a interpretação dos sinais provenientes do voo das aves: estamos perante a *oionopólos*, sendo a primeira parte da palavra – *oionós* – a forma de designar «o pássaro do presságio» (a ave em questão é de rapina; em termos interpretativos, a sua análise resulta da colocação do “adivinho” num ponto fixo: a presença da ave pela direita é bom, enquanto pela esquerda é mau). Do ponto de vista histórico, ela é o resultado da influência da matriz indo-europeia no território grego e, apesar da referência da *Anábasis*, ganha notoriedade no território italiano.⁵⁰
- 40 Em termos intuitivos, a *Anábasis* consagra breves referências à experiência onírica; em traços genéricos, temos uma problemática entendida “como mensagem divina ou reflexo dos anseios e inquietudes da alma”.⁵¹ Contudo, quando nos reportamos a esta prática, é interessante vê-la como uma influência do Médio Oriente antigo e integrá-la num conjunto de práticas cuja aceitação variava; é dentro desta linha de pensamento que integramos a interpretação dos sonhos: apesar de integrada na cultura grega, esta prática estava associada aos elementos mais humildes da sociedade (fica o registo de um costume cujos praticantes estavam rotulados de charlatães e “manhosos”).⁵² Em termos filológicos, a experiência onírica coloca algumas questões interessantes quando analisadas à luz da tradução da obra de Artemidoro:⁵³ numa primeira abordagem, temos o termo *sonho* (serve para designar o acto de dormir e as manifestações que nesse período se produzem); numa segunda dimensão, temos o *ensonho* (corresponde ao grego *enýpnion*), termo utilizado para os sonhos que carecem de valor mântico. Quando nos reportamos ao carácter profético dos sonhos, utilizamos *visão onírica* (o equivalente ao grego *óneiros/onar*).⁵⁴
- 41 Do ponto de vista interpretativo, e tendo em consideração a nova fonte, a visão onírica é diferente do *ensonho* – o primeiro termo é o prelúdio do que vai acontecer, da mesma maneira que o segundo é a expressão do presente. Quando nos centramos no profetismo propriamente dito, o *óneiros/onar* distingue-se pelo carácter directo e simbólico (o primeiro é apresentado por uma imagem; na segunda dimensão, estamos a lidar com uma realidade apresentada de uma forma indirecta e enigmática; por último, temos a aparição, que corresponde à resposta oracular da visão onírica). Contudo, o carácter simbólico do sonho faz com que este se subdivida em cinco dimensões: 1) activo/passivo: o “sonhador” é o sujeito; 2) alheio: o sujeito é outra pessoa; 3) comuns: as acções são realizadas por uma pessoa conhecida; 4) públicos: sonhos ligados a espaços públicos; 5) cósmicos: ocorrência de determinados fenómenos cósmicos (*Art.*, 1: 73 a 79).
- 42 Além desta dimensão, considera o próprio Artemidoro que “es preciso considerar como favorables las imágenes oníricas vinculadas con la naturaleza, la ley, el uso, la profesión, los nombres y el tiempo” (*Art.*, 1: 83). É com base nesta premissa que encontramos os sonhos divididos em duas grandes abordagens: 1) genéricos (apresentam várias subdivisões: *a* – anunciam muitas coisas com recurso a vários símbolos; *b* – poucas coisas com recurso a poucos símbolos; *c* – coisas múltiplas com base em poucos símbolos; *d* – poucas coisas com base em muitos símbolos); 2) específicos (subdividem-se em quatro perspectivas: *a* – sonhos bons do ponto de vista interno e externo; *b* – maus, dependendo da perspectiva; *c* – positivos no interno, mas maus no externo; *d* – favoráveis no aspecto, mas desfavoráveis quando analisados) (*Art.*, 1:83 a 89).
- 43 É dentro desta linha de pensamento que a dimensão onírica aparece referenciada em Xenofonte: são apresentados ao leitor três exemplos ligados ao papel do sonho no contexto militar, mas apenas dois são expressivos das problemáticas que foram

apresentadas nos parágrafos anteriores. A título de exemplo, encontramos a visão onírica de carácter específico, onde a aparência do sonho deixa transparecer uma análise externa negativa, mas positiva do ponto de vista interno; esta passagem em especial é disso exemplo, pois é expressiva em relação ao quadro mental grego, mas sobretudo é elucidativa das preocupações do momento: “mas Xenofonte teve um sonho. Nele, sonhava que estava preso com correntes, mas estas, por si só, largaram-no, de modo que se libertou e podia afastar os pés com tanta liberdade quanta desejasse” (*Anáb.*, 4: 117 e 118).

- 44 Quando analisamos o fenómeno dos profetismos na religiosidade grega, tendo como principal enfoque a referida *inspired divination*, é incontornável uma referência ao papel do Santuário de Delfos nestas problemáticas.
- 45 Do ponto de vista histórico-arqueológico, a divindade Apolo é entendida como o resultado da confluência de rotas e de povos no contexto do Mediterrâneo do final da Idade do Bronze: Apolo está ausente dos registos em linear B, mas isso não invalida que fosse desconhecido para os micénicos, tendo em consideração a referência a esta divindade na região cipriota. Por outro lado, algumas das metodologias de culto, assim como a sua representação, apontam para influências da Anatólia e do Médio Oriente antigo; em contexto grego, o culto está já estabelecido na cultura grega com Homero e Hesíodo. Perante isto, é legítimo considerar que ele se integra no panteão divino grego entre o fim da Idade do Bronze e o início da Idade do Ferro (um período que ficou designado, do ponto de vista historiográfico, como a ‘Idade das Trevas’).⁵⁵
- 46 Relativamente ao santuário de Delfos, são-nos colocadas questões semelhantes; do ponto de vista documental, encontramos três grandes evidências: o *Hino Homérico a Apolo*, *Euménides* e *Iphigeneia in Tauris*. Numa perspectiva comparada, tanto a primeira como a terceira fontes fazem a referência à integração do culto com base na violência (Apolo mata uma serpente – o que está aqui em causa, do ponto de vista interpretativo, é a figura da Divindade como um invasor externo ao território grego; neste caso, a morte da serpente é o resultado do confronto entre duas realidades socioculturais e políticas); este é o conteúdo, em traços genéricos da documentação. Quando nos reportamos aos dados provenientes das escavações arqueológicas, deparamo-nos com a existência do santuário em contextos históricos anteriores à presença do registo escrito: é aqui que integramos os cultos pré-apolonianos (culto a Posídon, em conjunção com a Deusa-terra Gea).⁵⁶ Perante isto, é legítimo considerar que o santuário está integrado numa cronologia mais recuada, mas a sua ligação aos profetismos data do século VIII a. C. e ganha projecção no contexto social, económico, político e cultural do século VII a. C. A sua história é feita de altos e baixos: em 598-7 a. C. o santuário é reconstruído a mando dos Alcmeónidas no seguimento de um incêndio, repetindo-se o processo em 373 a. C., desta vez em virtude de um tremor de terra.⁵⁷ A perda de preponderância começa a partir de 88 a. C. com uma rebelião contra o domínio romano no território, cuja repressão tem aí importantes consequências económico-financeiras. O processo culmina com a ascensão da religião cristã, mais concretamente com Teodósio em 385 d. C. (pena de morte para os praticantes da adivinhação).⁵⁸
- 47 Paralelamente a estes debates de natureza histórica, cronológica e documental, a referência “levou duas vítimas ao altar e ofereceu-as a Zeus, o rei, o Deus que o oráculo de Delfos tinha ordenado que consultasse” (*Anáb.*, 6: 184) não é de somenos importância. No fundo, ela é elucidativa quanto à importância de Delfos nas várias esferas da vida do território grego: influenciava a vida das *poleis* gregas (fundação de colónias; alteração de documentos políticos) e, à parte os debates em torno da fidelidade do oráculo durante as

guerras péricas, transmitiu importantes decisões que determinaram a sobrevivência do território.⁵⁹

- 48 O processo de consulta do oráculo baseava-se em determinados preceitos de ambas as partes: da parte do consultante, temos a concessão de uma determinada soma em dinheiro; em relação aos sacerdotes, temos o sacrifício de uma cabra a Apolo, a qual era mergulhada previamente em água fria: o facto de ela tremer ou não determinava a continuidade do processo de consulta; o acto (Ilustração 4) ocorria ao sétimo dia de cada mês (o santuário não efectuava consultas durante os três meses de Inverno, e o facto de o sacrifício preliminar não ser favorável determinava que nesse dia não se realizasse nenhuma consulta).⁶⁰ Quanto à metodologia segundo a qual eram obtidos os resultados, é legítimo considerar que estamos perante um bom exemplo daquilo que é a adivinhação por inspiração divina: independentemente do modo como a Pítia obtinha os resultados,⁶¹ a verdade era obtida a partir do contacto directo entre a divindade e o mortal, onde o segundo entrava num estado de *enthusiasmos* ou, segundo outras abordagens filológicas, *éntheos* (à letra «ter o deus dentro de si») / *kátuchos* (à letra «presságio inspirado»).

Ilustração 4 Kylix grego ático de figuras vermelhas: representa a consulta do Oráculo. Fonte: <http://proteus.brown.edu/greekpast/4743> (2012-01-15)

A morte em Xenofonte

- 49 Do ponto de vista mental, a morte era entendida como uma perturbação do normal quotidiano das sociedades humanas e estava associada a um estado de impureza.⁶³ Deste modo, para aqueles que não tombaram no campo de batalha, a melhor forma de acabar era em casa, rodeado por amigos, entes queridos e, acima de tudo, na total posse das suas faculdades;⁶⁴ esta é uma problemática não abordada na *Anábase*, mas apresentada na poesia lírica, como é o caso de Homero:

Sois cruéis, ó deuses, e malévolos. Será que nunca

vos queimou Heitor coxas de bois e de cabras imaculadas?
 Agora que ele está morto não ousais salvá-lo,
 para que possa ser visto pela esposa, pela mãe e por seu filho,
 pelo pai Príamo e pelo povo, que rapidamente
 o cremarão no fogo e lhe prestarão honras fúnebres (Il. XXIV.33-38)

- 50 Quando nos reportamos à sua análise do ponto de vista religioso, e à parte os debates associados aos autores clássicos quanto à existência ou não de alma e de vida após a morte, encontramos todo um conjunto de ideias fundamentais para a compreensão da temática. Em primeiro lugar, o morto era entendido como desprovido de vontade própria e de *menos* (força); por outro lado, esta problemática permite fazer algumas distinções dentro do panteão divino grego, entendendo-se aqui as divindades *uranianas* (a expressão inglesa «*ouranic*» ou «*of the sky*») e *ctónicas*, em cujo grupo encontramos Hades: é um Deus sem culto associado, à exceção de um templo edificado no Sul da Grécia; em termos comparativos, é necessário não olhar para Hades como Satanás nem para o seu domínio como o inferno da mentalidade judaico-cristã.⁶⁵ Por último, no que respeita aos mortos, encontramos várias formas de os nomear: *aōroi* (os que morreram antes do seu tempo e vagueiam até estarem prontos a passar); *biaiothanatoi* (os que morrem de forma violenta); *ataphoi* (os que morreram e foram deixados sem enterramento).⁶⁶ É aqui que reside a ideia fundamental da questão: estas duas últimas tipologias de mortos são consideradas perigosas e neste sentido as cerimónias fúnebres são a maneira de se garantir uma passagem para o além (a expressão *enthende ekeise*: «daqui para ali»).⁶⁷
- 51 É com base em algumas das premissas apresentadas no primeiro parágrafo, nomeadamente os tipos de mortos existentes, que se faz a ponte para o estudo dos rituais fúnebres no contexto da religiosidade grega. Esta dimensão vai ter em consideração dois eixos principais: em primeiro lugar, será feita uma breve introdução ao modo como se processam os funerais em contexto civil, como forma de enquadrar a problemática; depois, e já dentro da temática em estudo, debruçamo-nos sobre a integração da morte no contexto da *Anábasis* de Xenofonte e, neste caso, os funerais em contexto militar. Em termos de fontes, será mantido o esquema: referência a autores clássicos e recurso à cerâmica grega como ilustrativa das práticas em questão.
- 52 No que diz respeito à primeira dimensão, importa considerar a existência de duas fases distintas, as quais estão bem representadas no fenómeno artístico: a *prothesis* e a *akphora*. A primeira fase corresponde à preparação do morto e nela estão presentes algumas práticas de cariz simbólico e religioso: entenda-se aqui a lavagem do corpo por uma mulher na casa dos sessenta anos ou próxima do defunto, seguindo-se o decorar deste (recurso a roupas, flores, fitas e joalharia). Após isto, o falecido era deitado (Ilustração 5) numa cama (*kline*), sobre uma espécie de carpete denominada de *stroma* (estava enrolado num manto designado *endyma*). A título de exemplo, e tendo em linha de conta a literatura clássica, Homero apresenta-nos uma descrição completa da prática, ainda que tendo em consideração as especificidades literária do discurso épico grego:
- Depois que as servas o banharam e ungiram com azeite,
 lançaram-lhe por cima uma bela capa e uma túnica.
 Foi o próprio Aquiles a levantá-lo e a pô-lo num esquife;
 depois com ele os companheiros o puseram no carro polido (Il., 24.587-590)

Ilustração 5 Ânfora ática do pintor de Diplyhon com representação de *prothesis*, Grécia (Período Geométrico: 760-750 a. C.). Atenas, Museu de Arqueologia de Atenas (National Archeological Museum).

- 53 A prática demora, em norma, um dia durante o qual são resolvidas algumas das questões pessoais do morto (dívidas; tutoria das crianças, caso haja) e feita a prestação de preces a determinadas divindades para garantir uma passagem tranquila para o Hades. É possível encontrar uma leitura associada às questões da propriedade (o facto de a *prothesis* não decorrer em casa do defunto, mas sim em casa de familiares é uma expressão de estes últimos serem os seus herdeiros) e, do ponto de vista sociológico, à prestação das últimas homenagens ao morto.⁶⁸

Ilustração 6 *Krater* ático do Período Geométrico, pelo pintor Dipylon, Grécia (Ática); representa num dos registos a *ekphora*. Atenas, Museu de Arqueologia de Atenas (National Archeological Museum).

- 54 Relativamente à segunda e última fase, ela corresponde ao transporte do defunto (Ilustração 6) para o local de enterramento. É um momento interessante quando analisado à luz do social: estão presentes vários intervenientes ligados à família do falecido (os homens vão à frente do cortejo e as mulheres à retaguarda; estão presentes outros indivíduos directamente ligados à prática funerária: *klimakophoroi* – carregadores de escadas; *nekrophoroi* – carregadores do corpo; *nekrothapai* – enterradores; *tapheis* – cavadores; estão ainda presentes músicos que acompanham o processo).⁶⁹
- 55 Do ponto de vista legislativo, há uma tentativa de regulamentar a prática: a *ekphora* deve decorrer às primeiras horas da manhã e sem grande espectáculo; a presença da mulher está subordinada à idade e à sua relação com o defunto. As mulheres não devem circular à noite para irem ao cemitério, excepto se transportadas numa carroça com luz; não podem transportar oferendas superiores ao valor de um óbolo, nem um cesto com mais de um cúbito de largura.
- 56 As práticas de deposição do morto – inumação e cremação – variavam consoante o período em questão, mas é comum a realização de sacrifícios.⁷⁰ O funeral culminava com o *perideipnon* (um banquete que ocorria na casa dos familiares durante o qual se realizavam sacrifícios).⁷¹
- 57 O fim do período de luto, para a *polis* dos atenienses nos períodos arcaico e clássico, não está definido, mas ocorre com a integração do agregado familiar no normal quotidiano da comunidade.⁷² Contudo, isso não implica que haja um esquecimento do defunto (note-se que estamos a lidar com uma questão cujo esquecimento por parte de um filho, ainda que adoptivo, pode dar azo a suspeições em relação à existência, ou não, de relações de parentesco):⁷³ é aqui que integramos os *eniausia* (rituais em honra dos mortos), dos quais se destacam, pelo menos em contexto ateniense, os *genesia* (ocorrem no quinto dia de

Boedromion: finais de Setembro) ou os *anthesteria* (festival dedicado ao deus Dioniso, mas em que o terceiro dia era para prestar culto aos mortos e fazer oferendas ao defunto).⁷⁴

- 58 Estas são algumas das problemáticas que marcam os funerais e o culto dos mortos em contexto civil. Quando nos referimos à sua integração em contexto militar, importa ter em linha de conta que as referências na *Anábase* – “depois prestaram-lhes, dentro das suas possibilidades, todas as honras que são devidas a homens valorosos nos seus funerais” (*Anáb.*, 4: 115) – são pouco expressivas da prática. Em todo o caso, e tendo em conta o cruzamento de fontes, é legítimo considerar que, em sintonia com o mundo civil, não existia um modelo predefinido de prática funerária. Autores como Tucídides falam na prática da cremação, como nesta passagem: “recolheram os seus mortos, colocaram-nos numa pira e passaram a noite no campo de batalha” (*Tuc.*, 6.71.2); por outro lado, e, tendo em consideração cronologias mais recentes, Arriano, na sua *Anábase*, considera a prática do enterramento dos soldados em conjunto com as suas armas: “por cima de sessenta fueron los muertos del resto de la caballería, así como unos treinta infantes, a los cuales hizo enterrar Alejandro al día siguiente con sus armas en medio de grandes honores” (*Arr.*, 1.15.5). Ambas as práticas são visíveis na literatura homérica, como é o caso das passagens 21.318 a 21.323 (ilustram a prática da inumação em contexto bélico: trata-se das exéquias fúnebres de Aquiles) ou as passagens 7.408 a 7.411 (referência, ainda que breve, à prática da cremação dos defuntos). Esta última prática fúnebre é confirmada nas passagens 7.425 a 7.429 (ilustram o processo que está por detrás da cremação: a ideia de purificação).
- 59 Em todo o caso, referências como “Xenofonte e Quirisofono negociaram o regresso dos mortos” (*Anáb.*, 4: 115) ou “no dia seguinte, uma vez acertada uma trégua, deixaram o inimigo recolher os seus mortos” (*Tuc.*, 6.72.1), são elucidativas da importância das exéquias fúnebres, a ponto de darem origem a períodos de negociação para que estas possam ser realizadas.
- 60 Em termos meramente comparativos, e tendo em consideração as especificidades da narrativa épica grega, é interessante verificar o jogo diplomático entre ambas as partes. A título de exemplo, temos o Canto XXIV da *Ilíada*, onde, aquando da morte de Heitor, Príamo e Aquiles dão azo a uma negociação pela devolução do cadáver do príncipe troiano:
- Durante nove dias o choraremos no palácio;
ao décimo dia faremos o funeral e a refeição do povo;
ao décimo primeiro dia far-lhe-emos a sepultura;
e ao décimo segundo dia combateremos se for preciso.
A ele deu resposta o divino Aquiles de pés velozes:
Que assim seja, ó ancião Príamo, assim como dizes.
Pararei a guerra durante o tempo que me pedes. (Il, XXIV.664-670)
- 61 Ainda em contexto militar, mas agora numa dimensão mais próxima do civil, temos a edificação de cenotáfios como forma de prestar homenagem aos mortos em combate. Contudo, apesar de a *Anábase* não fazer qualquer referência a esta prática, outras fontes gregas apresentam-nos a edificação de cenotáfios para mortos que pereceram longe da sua casa, para aqueles cujos ossos ficaram irreconhecíveis ou para aqueles que morreram no mar; no entanto, o cenotáfio podia também ser edificado no terreno de batalha e funcionava como túmulo comunal⁷⁵ – *Pau.*, 1.43.3; 3.1.1.⁷⁶ Já na poesia homérica, encontramos as referências às cerimónias fúnebres de Heitor, numa passagem que é elucidativa da prática ligada aos cenotáfios:

Mas quando chegaram ao famoso palácio, depuseram-no
numa cama encordoad; e junto dele colocaram cantores

para darem início aos cantos fúnebres, eles cantaram
o canto de lamentação, ao que as mulheres se lamentaram
[...]

Assim falou; e eles atrelaram sob as carroças bois e mulas,
e em seguida foram depressa recolher lenha à frente da cidade.
Durante nove dias trouxeram quantidades incontáveis de lenha.
Mas quando surgiu a décima aurora para dar luz aos mortais,
foi então que, chorando, trouxeram para fora o audaz Heitor;
e no cimo da pira colocaram o cadáver e lançaram-lhe o fogo.
[...]

Quando surgiu a que cedo desponta, a Aurora de róseos dedos,
foi então que o povo se reuniu em torno da pira do famoso Heitor.
Quando estavam já reunidos, todos em conjunto,
primeiro apagaram a pira fúnebre com vinho frisante,
tanto quanto sobre ela sobreviera a força do fogo;
[...]

Colocaram os ossos numa arca dourada,
pondo por cima finas mantas de púrpura.
Depuseram-na depressa numa sepultura e por cima
amontoaram grandes pedras, bem cerradas.
Depressa ergueram o túmulo, com sentinelas por toda a parte,
não fossem antes do tempo atacar os Aqueus de belas cnémides.
Após terem erguido o túmulo, voltaram; e de seguida,
reunidos festejaram segundo o rito com um banquete
no palácio de Príamo, rei criado por Zeus. (Il, XXIV.719-803)

- 62 Do ponto de vista da documentação, temos um exemplo na *Anábase* de Xenofonte – “ergueram um troféu no local onde se deu o primeiro embate e regressaram ao mar perto do pôr-do-sol” (*Anáb.*, 6: 202).

Conclusão

- 63 No que diz respeito à fonte escolhida, ela permite aferir todo um conjunto de conclusões relacionadas com o mundo grego, entre os quais se destacam a religiosidade grega e o modo como esta se integra no *modus vivendi* das sociedades. Contudo, estamos a lidar com uma crónica militar e, perante isso, justifica-se o registo sintético e pouco expressivo por parte do autor: essa lacuna foi superada com sucesso, mediante o cruzamento entre, por um lado, Xenofonte e outros autores gregos (dentro do género e tendo em consideração as problemáticas que marcam o género épico) e, por outro, obras iconográficas. O fenómeno religioso grego é uma realidade mais vasta que o apresentado aqui, mas procurou-se introduzir as principais problemáticas que marcam o pensamento de Xenofonte em relação a esta temática.
- 64 Recuperando a frase que lança o estudo da temática – “portents, dreams and oracles are features in the accounts of Greek historians, because such elements were factors in Greek life”⁷⁷ –, o que encontramos na religiosidade grega é a ausência, entre muitas outras coisas, de uma mensagem revelada como na matriz judaico-cristã. É aqui que reside a ideia-base do trabalho: seguindo a linha de pensamento das ausências, os sinais apresentados ao longo da redacção do texto representam o modo como o divino contacta com o mundo terreno. O projecto começa com a problemática dos sacrifícios na religiosidade, mas podia perfeitamente ter começado com a adivinhação: é uma questão metodológica que resulta do cruzamento entre autores e fontes, algo que transmite a

ideia dos sacrifícios, sejam eles cruentos ou incruentos, como um elemento estruturante do quadro mental, social e político-religioso grego.

- 65 Quanto à segunda parte – “these features, with their interpretation, counted for something and not insignificant, in the actions of men and in the policy of states”⁷⁸ –, ela é sintomática da importância destes sinais no normal quotidiano das sociedades humanas: no fundo, ela é corroborada pelas passagens 5: 160⁷⁹ e 6: 201:⁸⁰ a primeira determina um período de tréguas entre os *Dez Mil* e os nativos, tendo em consideração que o divino não aprovava o confronto entre ambas as partes; quanto ao segundo registo, determina a presença do divino entre os soldados e implica uma injeção de moral para enfrentar as incertezas da batalha. De forma mais específica, “os Deuses são capazes de transformar rapidamente os fortes em fracos e podem salvar os pequenos com facilidade dos maiores perigos, quando essa é a sua vontade” (*Anáb.*, 3: 85).

BIBLIOGRAPHY

- Artemidoro, “Livro I”, *La interpretación de los sueños* (notas, tradução e introdução por Eliza Ruiz Garcia), Madrid, Editorial Gredos, 1979.
- Arriano, “Livro I”, em *Anábasis de Alejandro Magno* (tradução e notas de Antonio Guzmán Guerra), vol. 1, Madrid, Gredos, 1982.
- Heródoto, *Histórias* (int. geral de Maria Helena da Rocha Pereira), *Livro 1* (int., notas e trad. de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva), Lisboa, Edições 70, [s.d], p. 74.
- Homero, “Cantos 23 e 24”, em *Ilíada* (trad. de Frederico Lourenço), 2.^a edição, Lisboa, Livros Cotovia, 2005.
- Xenofonte, *Anábase – A Expedição dos Dez Mil*, (tradução, introdução e notas de Rui Valente), 1.^a ed., Évora, Sementes da Mudança, 2008.
- Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso* (Estudo introd. de Luís Lobo-Fernandes; Trad., Est. Militar Int. e Notas de David Martelo), 1.^a ed., Lisboa, Edições Sílabo, 2008.
- Cleveland Museum of Art (Cleveland). Fragmento de um *Kylix*, Grécia (cultura ática), Período Clássico (séc. V a. C.), terracota, Cleveland, The Cleveland Museum of Art.
- Museum of Fine Arts (Boston). *Amphora* Andokides e Lysippides, Grécia (cultura ática), período arcaico (séc. VI a. C.), terracota, A. 42,3 cm x D. 45 cm, Boston, Museum of Fine Arts, 99.538.
- Museu de Arqueologia de Atenas. Ânfora “*prothesis*” (pintor Dipylon), Grécia (Período Geométrico: 760-750 a. C.), Atenas, Museu de Arqueologia de Atenas (National Archeological Museum).
- _____, *Krater*, “*Ekphora*”, pintor Dipylon, Grécia (Ática), Período Geométrico (750-735 a. C.), Atenas, Museu de Arqueologia de Atenas (National Archeological Museum).
- _____, *Kylix* grego (fundo preto; figuras vermelhas): descrição da consulta do Oráculo – <http://proteus.brown.edu/greekpast/4743> (2012-01-15).

- COMTE, Fernand, “Inferno” e “Satanás” em *Dicionário Temático Larousse. Civilização cristã*, edição n.º 5074, Rio de Mouro, Círculo de Leitores, 2000, pp. 334 a 335 e 547 a 549.
- RACHET, Guy, “Sacrifício” em *Dicionário Temático Larousse – Civilização Grega*, edição n.º 4207, Rio de Mouro, Círculo de Leitores, 1992, pp. 212 a 214.
- TUPLIN, Christopher J., “Xenophon (1)” em *The Oxford Classical Dictionary*, 3.ª ed., Hornblower, Simon, Spawforth, Anthony (edited), Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 1628 a 1631.
- BONNECHERE, Pierre, “Divination” em *A Companion to Greek Religion*, Ogden, Daniel (edited), Malden, Wiley-Blackwell, 2007, pp. 145 a 159.
- FELTON, D., “The dead” em *A Companion to Greek Religion*, Ogden, Daniel (edited), Malden, Wiley-Blackwell, 2007, pp. 86 a 99.
- NOY, David, “Death” em *A Companion to Ancient History*, Erskine, Andrew (edited), Malden, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 414 a 425.
- CHAMOUX, François, “Ritos e deuses” em *A Civilização Grega*, Lisboa, Edições 70, 1983, pp. 143 a 203.
- ABRANCHES, Cristina, “Introdução” em *Os Sonhos régios da Pérsia nas Histórias de Hérodoto* (tese de doutoramento em Literatura Grega), Lisboa, FLUL, 1998, pp. 9 a 31.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste, “Divination Inductive” e “Divination Intuitive” em *Histoire de la divination dans l’Antiquité – Divination Hellénique et Divination Italique*, Grenoble, Jérôme Milton, 2003, pp. 97 a 104 e 209 a 211.
- BOARDMAN, John; KURTZ, Donna C., “The Classical Period” e “Funeral Rites” em, *Greek Burial Customs*, Londres, Thames & Hudson, 1971, pp. 91-162.
- BREMER, Jean, “Ritual” em *Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 38 a 54.
- , “Sacrifice, Hunting, and Funerary Rituals” em *Homo Necans: The anthropology of ancient Greek sacrifice ritual and myth*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 1 a 82.
- BURKERT, Walter, “Ritual e santuário” em *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, pp. 123 a 240.
- FERREIRA, José Ribeiro, “Conclusões” em *Hélade e Helenos – Génese e evolução de um conceito*, 2.ª ed., Coimbra, INIC, 1992, pp. 533 a 542.
- FLOWER, Michael Attyah, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press, 2008.
- GARLAND, Robert, “The power and status of the dead”, “The special dead” e “Visiting the tomb” em *The Greek Way of Death*, 2.ª ed., New York, Cornell University Press, 2001, pp. 1 a 13, 77 a 104 e 104 a 121.
- JACKSON, A. H., “Hoplites and the gods: the dedication of captured arms and armour” em *Hoplites: The classical Greek battle experience*, Hanson, Victor Davies (edict), Londres, Routledge, 1991, pp. 228 a 249.
- JAEGER, Werner, *Paideia: A formação do homem grego*, Lisboa, Aster, 19[?], pp. 98 a 99.
- JAMESON, Michael H., “Sacrifice before battle” em *Hoplites: The classical Greek battle experience*, Hanson, Victor Davies (edict), Londres, Routledge, 1991, pp. 197 a 227.
- KNIGHT, W. F. Jackson, “Tombs, Shrines, Heroes” em *Elysion. On ancient Greek and Roman beliefs concerning a life after death*, Londres, Rider & Company, 1970, pp. 57 a 65.

- LESKY, Albin, “Historiografia” em *História da Literatura Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, pp. 650 a 664.
- PARK, H. W, WORMELL, E. W., “The origin of the oracle” e “The procedure of the oracle” em *The Delphic Oracle*, vol. 1: *The History*, Oxford, Basil Blackwell, 1956, pp. 3 a 41.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena da, “Carácter do fenómeno religioso na Grécia” em *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I: *Cultura Grega*, 10.^a edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, pp. 289 a 291.
- PETROPOULOU, Maria-Zoe, “Greek animal sacrifice in the period 100 BC – AD 200” em *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*, Oxford, Oxford University, 2009, pp. 32 a 116.
- PRICHETT, W. Kendrick, *The Greek State at War*, vol. 3: *Religion*, Los Angeles, University of California Press, 1979, pp. 1 a 10, 230 a 239, 240 a 276, 277 a 295 e 296 a 317.
- VEGETTI, Mario, “O homem e os Deuses” em *O Homem Grego*, Vernant, Jean-Pierre (direc.), 1.^a ed, Lisboa, Editorial Presença, 1994, pp. 229 a 253.

NOTES

1. Lesky, 1995: 651 e 652.
2. Lesky, 1995: 652 ss.
3. Apesar do fim do conflito, o período que lhe sucede é marcado por guerras de cariz mais localizado. É possível encontrar autores (Ferreira, 1992) que especificam alguns desses conflitos: Guerra de Corinto (395-386); Guerra entre Atenas/Tebas contra Esparta (378-371); invasão do Peloponeso por Tebas (371-361); guerra macedónica-ateniense (357-356); guerra entre Atenas e os Aliados (357-355); Terceira Guerra Sagrada (355-346). Tudo isto vai culminar na Batalha de Queroneia, em 338, que determina a integração da Grécia no império macedónico.
4. Ferreira, 1992: 536.
5. Rocha Pereira, 2006: 307.
6. Chamoux, 1983: 143.
7. Prichett, 1979: 3.
8. Chamoux, 1983: 145 e 146.
9. Chamoux, 1983: 144.
10. Chamoux, 1983: 147.
11. Bremer, 1994: 38.
12. Bremer, 1994: 39.
13. Chamoux, 1983: 147 a 151.
14. Ferreira, 1992: 536.
15. Rocha Pereira, 2006: 342 a 350.
16. Rocha Pereira, 2006: 350 a 368.
17. Jaeger, 19[?]: 98 a 99.
18. Prichett, 1979: 3.
19. Burkert, 1983: 13-16.
20. Burkert, 1983: 42 e 43.
21. Burkert, 1983: 23.
22. Burkert, 1983: 3-7.
23. Bremer, 1994: 43.
24. Petropoulou, 2009: 34.

25. Rachet, 1999: 212 a 214; Burkert, 1995: 134. Apesar da presença do elemento sangue, o sacrificador nunca é entendido como «impuro»: aos olhos do divino, apesar de ele matar, é excepcionalmente «puro».
26. Petropoulou, 2009: 34.
27. Jamson, 1991: 200 e 201; Petropoulou, 2009: 36.
28. Petropoulou, 2009: 36.
29. Jameson, 1991: 205 a 209.
30. Burkert, 1995: 129.
31. Petropoulou, 2009: 58.
32. Chamoux, 1983: 161. É assumido que o boi é o animal mais nobre para ser sacrificado, mas essa questão varia consoante a divindade a quem se destina o acto: se estivermos a apelar a Zeus ou Posídon é um boi, mas se for a Hermes utilizamos um carneiro ou um bode; para Apolo e Ártemis, cabras ou veados, e pombas para Afrodite (Burkert, 1993: 143 e 144).
33. Petropoulou, 2009: 35.
34. Chamoux, 1983: 160; Burkert, 1993: 128 e 129. Em relação ao primeiro autor, é feita uma chamada de atenção para uma outra terminologia associada a este momento: *holocaustos*.
35. Petropoulou, 2009: 35
36. Burkert, 1983: 54.
37. Burkert, 1999: 156.
38. Burkert, 1995: 146 e 147.
39. Burkert, 1983: 6 e 7.
40. Prichett, 1979: 242.
41. Prichett, 1979: 261.
42. Prichett, 1979: 274.
43. Prichett, 1979: 240.
44. Jackson, 1991: 229.
45. Prichett, 1979: 274.
46. Flower, 2008: 23 e 24.
47. Bouché-Leclercq, 2003 : 97 e 209. Contudo, sobre esta questão é importante referir que há variações de posições : Pierre Bonnechere (autor do capítulo sobre «Divination» na obra *A Companion to Greek Religion*) refere-se a esta última prática como «Inspired divination» (p. 153).
48. Estas formas de nomear serão apresentadas ao longo do texto quando forem feitas as referências a essas várias práticas.
49. Flower, 2008: 30, 58 a 60.
50. Burkert, 1993: 203; *Anáb.*, 6: 198 – “o adivinho, Arexonte, o parrásio, avistou uma águia, o que constituía um bom presságio.”
51. Abranches, 1990: 9.
52. Garcia, 1989: 19 a 3.
53. Artemidoro, *La interpretación de los sueños* (notas, tradução e introdução de Eliza Ruiz Garcia), Madrid, Editorial Gredos, 1979.
54. Garcia, 1979: 72 e 73 [nota 10].
55. Graf, 2009: 134 a 136.
56. Park & Wormell, 1956: 3 a 13.
57. Rocha Pereira, 2009: 324; Ferreira, 1992: 139.
58. Bonnechere, 2007: 155; Graf, 2009: 59 e 60.
59. Graf, 2009: 58 e 59.
60. Chamoux, 1983: 189; Parke & Wormell, 1956: 30 a 34.
61. Parke & Wormell, 1956: 17 a 30.
62. Graf, 2009: 62 e 63; Bonnechere, 2007: 153.
63. Burkert, 1993: 171.

64. Noy, 2009: 415.

65. Garland, 2001: 1; Felton, 2007: 86 a 96. Tendo como base o *Dicionário Temático Larousse – Civilização Cristã*, deparamo-nos com importantes considerações em torno dos conceitos de Inferno e Satanás. No que diz respeito ao primeiro termo, este aparece definido como “lugar de suplício dos danados. Segundo a doutrina católica, o inferno consiste, antes de mais, em não poder ver Deus – fala-se de ‘visão beatífica’ – e não se pode atingir assim a paz nem repouso” (p. 334); quanto ao segundo conceito, aparece definido como: “em hebreu, Satanás é o nome do Espírito do Mal, personificação num anjo que desobedeceu a Deus da propensão do homem para o mal” (p. 547). É aqui que reside a questão fundamental: o reino do Hades é o local para onde vão os mortos, pelo menos aqueles cujas cerimónias fúnebres obedeceram ao conceito, já abordado, de *ta nominaza* (Felton, 2007: 90).

66. Isto representa a posição de um autor. Para ver esta problemática da divisão dos defuntos, veja-se o capítulo “The special dead” (pp. 77 a 103) na obra de Garland (2001), *The Greek Way of Death* ou o capítulo dedicado a este tema na obra *Honor thy Gods – Popular religion in Greek tragedy* (Mikalson, 1991, pp. 114-129).

67. Garland, 2001: 13.

68. Boardman & Kurtz, 1971: 142 a 144; Garland, 2001: 16.

69. Garland, 2001: 34.

70. Boardman & Kurtz, 1971: 145; Knight, 1970: 59. Para o período micénico, a inumação foi uma prática popular entre 1650 e 1200 a. C., mas, quando nos reportamos a uma cronologia entre 900 a. C e fins do período helenístico, há uma preferência pela cremação. Depois volta a privilegiar-se a inumação (Felton, 2007: 87).

71. Felton, 2007: 87 e 88.

72. Boardman & Kurtz, 1971: 147.

73. Garland, 2001: 104.

74. Felton, 2007: 86 a 90.

75. Boardman & Kurtz, 1971: 99-100 e 257.

76. Pausânias: “los megarenenses tienen tumbas en la ciudad: construyeron una para los que murieren en la invasión de los medos” (*Pau.*, 1.43.3) ou “también hay una estela que contiene los nombres, y los padres, de los que sostuvieron el combate contra los medos en Termópilas” (*Pau.*, 3.14.1).

77. Prichett, 1979: 3.

78. Prichett, 1979: 3.

79. “Sacrificaram várias vítimas e os adivinhos pronunciaram de forma unânime que os Deuses não estavam de acordo com que se lutasse. Então aceitaram as oferendas de hospitalidade e atravessaram o seu território, tratando-o como se fosse amigo” (*Anáb.*, 5: 160).

80. “Camaradas, os sacrifícios são-nos favoráveis, os auspícios também, as vítimas mais do que prometedoras; ataquemos o inimigo!” (*Anáb.*, 6: 201).

ABSTRACTS

Este nosso estudo começou como um relatório submetido para avaliação no Seminário de História da Grécia Antiga, integrado no mestrado em História Antiga pela Faculdade de Letras, e centra-se nas temáticas do divino aplicadas a esta realidade social. Contudo, e tendo em consideração a

pluralidade de ideias associadas a esta mesma realidade, ele centra-se no estudo da literatura (cronística) e do modo como esta apresenta todo um conjunto de problemáticas de cariz teológico.

This study started as a rapport presented for evaluation on the seminar of Ancient Greece, as a component of the master's degree studies on Ancient History and related to the subject of Greek Religion. However, and because of the complexity of the theme, this article will try to understand how literature (Greek Chronicles) explores it.

INDEX

Keywords: religion, worship, society, army, literature

Palavras-chave: religião, culto, sociedade, exército, literatura

AUTHOR

FILIPPE DE ALMEIDA FERNANDES SOARES

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Licenciado em História pela FCSH-UNL e actualmente mestrando em História Antiga pela FLUL.

Em termos de linhas de investigação, centra-se no estudo das relações internacionais no espaço do Mediterrâneo Oriental e no modo como estas contribuem para influenciar o campo da cultura e da mentalidade. No que diz respeito a publicações, é autor da recensão crítica “Hitler – Um perfil do Poder” (da autoria de Ian Kershaw), publicada na revista *Sapiens* (n.º 5, Setembro, 2011).

B.A. in History by FCSH-UNL. Currently he is a master's degree student on Ancient History by FLUL. His research interests are international relations in Eastern Mediterranean area and how they influence the development of culture and mentalities. In terms of publications, he wrote a review of Kershaw's “*Hitler: A Profile in Power*”, published in *Sapiens* (no. 5, September, 2011).