
ARTIGO

O PAPEL DA RELIGIÃO NA GÊNESE DAS CIDADES.¹

Pierre Lévêque
Besançon / França

Antes de iniciar a análise dos fatores religiosos que intervieram na gênese e desenvolvimentos iniciais da *pólis* (cidade - Estado), gostaria de permitir-me fazer uma observação mais geral. Para o historiador das religiões, a sobrevivência das ideologias coloca um problema formidável. É evidente que as estruturas que compõem o elenco fantasmático de uma sociedade tendem por natureza a perdurar em uma formação sócio-econômica posterior totalmente distinta - sem dúvida porque, desde a Antigüidade, tais estruturas são vistas como naturais e eternas. Não nos interrogamos o suficiente sobre as transformações que sofrem, sobre as manipulações a que são submetidas a fim de que se mantenha seu caráter operativo. Este é um problema que gostaria de abordar a partir de um caso concreto hoje relativamente aclarado, o da Grécia arcaica.

Na primeira metade do primeiro milênio, após a ruptura que trouxeram as invasões dórias, surgem novas formas de Estado: o reino homérico, e mais tarde a cidade. Esta última se constitui, aproximadamente, a partir do ano 800, sob a pressão que exerce o desenvolvimento das forças produtivas que se produz como consequência da definitiva implantação da metalurgia do ferro, do crescimento demográfico, da retomada das relações transmarítimas, que traz consigo um considerável aumento do comércio. A integração dos "cidadãos" é vista então como uma necessidade absoluta: em meio ao vazio de poder causado pelo desaparecimento das formas despóticas dos reinos aqueus, essa integração se produz através de uma reativação das estruturas tribais caracterizadas por três instâncias: um rei (que é um *primus inter pares*), um conselho de comandantes, uma assembléia popular. Estas já são instituições dos reinos homéricos, que se perpetuam, com uma nova formulação, na *pólis*, transformando-se o rei em um ou vários colegiados de magistrados anuais que representam a classe dirigente dos *aristói*, daqui por diante em condição de apropriar-se de todos os órgãos de direção permanente. Estas instituições se completam com a recuperação de uma estrutura em pirâmide também de origem tribal (*géne*, *fratrias* e *tribos*), estrutura também de

¹ Tradução de Fábio Favarsani sobre o original publicado em *Revista de Occidente*, n.143, abril de 1993, pp.43-60.

origem indo-européia, da qual não nos dão qualquer notícia as tabuinhas micênicas e que está quase ausente das epopéias, mas que, tendo permanecido viva no inconsciente coletivo, é reativada para integrar o povo e os nobres no seio do Estado em gestação dentro de uma situação de hegemonia dos nobres (hegemonia no sentido gramsciano do termo) que supõe uma mínima ascensão das camadas exploradas em relação à aristocracia dominante. Tal revalorização não se produz, por outro lado, sem que a mediem certas adaptações: assim, a palavra indo-européia que designa irmão (**brather*) denota, em todas as línguas do grupo, o irmão biológico. Na Grécia, acabou por especificar um sentido social: "membro de uma fratria", ou seja, de uma comunidade. Esta pseudo-fraternidade é um elemento fundamental do consenso.

Em semelhantes condições históricas, a ideologia religiosa herdada do passado creto-micênico demonstra ser o marco fundamentalmente operativo para servir de base à estrutura, ainda que em fase de cristalização, da *pólis*. A continuidade ideológica é evidente inclusive em Esparta, edificada em solo virgem pelos dórios e onde reina, contudo, uma Grande Deusa aquéia, à qual se dá a denominação de Artemis Ortia. As divindades dos palácios micênicos continuam servindo de patronos às cidades que, na maioria das vezes, passam a ocupar o lugar daqueles; acontece assim com Atena, em Atenas, ou Poseidon, em Pilos. Uma continuidade não menos notável se dá nas formas culturais: procissões, coros, iniciações de jovens, concursos, oráculos, mistérios, culto aos heróis e aos mortos, tudo isso no espírito das religiões ctônicas primitivas que existiam muito antes dos reinos aqueus.

Mas esta continuidade não é passiva, como prova um bom número de adaptações que dão a estes elementos antigos um lugar novo, operativo, nas cidades que estão se formando. Podemos distinguir processos distintos:

1. As estruturas indo-européias têm um peso após se produzirem as migrações dos dórios e dos "povos do noroeste" que haviam vivido à margem do mundo micênico sem alcançar o mesmo grau de desenvolvimento. Isto é algo que se aprecia sobretudo no novo equilíbrio que se estabelece entre os poderes divinos: um deus masculino como Zeus se converte no senhor incontestado do panteão. O que talvez também se possa observar com a mesma claridade em uma certa manutenção (cuja importância evidentemente não deve ser exagerada) do material trifuncional "nos países 'gregos do noroeste', saídos das montanhas do Épiro e Etólia, especialmente os dórios, os fóceos (Delfos) e talvez outros" (B. Sergent).

2. Figuras divinas de origem estrangeira (e mais concretamente asiática) passam a integrar-se no panteão, com facilidade tanto maior quanto se inscrevem nos imemoriais marcos teológicos do Oriente Médio e do Mediterrâneo oriental: Grande Mãe, hierogamia, deus criança, sagrada família neolítica...
3. Determinados sincretismos reforçam estas integrações; assim ocorre com o que se dá entre certos heróis jovens (procedente do tipo filho-amante da Grande Mãe creto-micênica) e Apolo: Jacinto, em Amiclas, ou Maleatas, em Epidauro.
4. Aparece uma estruturação mais apurada na religião dominada pela aristocracia e na qual os sacerdotes são eleitos entre a mesma camada dirigente à qual pertencem os magistrados.
5. Dá-se um impulso novo a todas as expressões ideológicas que têm lugar nos santuários, sobre os quais se discute se existem em continuidade direta com os da época micênica ou se sua gênese constitui um *primus movens* das atividades religiosas. De acordo com os dados que proporciona o estudo minucioso dos materiais, especialmente dos metálicos, está claro que operam, a julgar pelos que posteriormente terão uma importância maior, a partir dos séculos X-IX (começos do X no caso de Olímpia, finais do IX nos de Delfos e Delos). Este é o marco no qual se pode ver "aparecer" (na realidade reaparecer) variedades culturais como os jogos olímpicos ("criados", segundo a tradição em 776), assim como as formas mais primitivas de templo.
6. A partir do atomismo mítico, perceptível já em Homero, se instaura uma síntese mitológica da qual a *Teogonia*, e inclusive *O Trabalho e os Dias*, de Hesíodo proporcionam um exemplo extraordinariamente típico ao atuar sobre os registros:
 - a.) Dita síntese organiza um panteão totalizador de acordo com as leis da genealogia, ou seja do amor, e das ocorrências da traição e do casamento, e determina gerações sucessivas cujo antagonismo desempenha um papel gerador manifesto, como ocorre no caso de Urano, Crono e Zeus. Falando em termos matemáticos, o panteão é concebido como um conjunto formado por elementos que mantêm entre si dois tipos de relações, cuja formulação verbal é também de dois tipos:
 - a gera b e c ;
 - x é inimigo de y , a quem derrota.
 - b.) Além disso concede um lugar às origens nas quais se organizou o *Cosmos*, recorrendo a um tempo primordial e matricial cujas criações explicam a

seqüência da evolução e agregando potências não estritamente míticas, como o Caos, a Noite...

Em ambos os casos, não cabe nenhuma dúvida da influência das cosmogonias e das teogonias do Oriente na nova estruturação do pensamento helênico, ainda que sempre se possa discutir sobre o momento em que se exerceu a influência: a época micênica, ou a época da retomada dos intercâmbios com as costas da Síria e Fenícia.

7. Abre-se lugar a uma aspiração à moralização da religião, necessária para a moralização da sociedade da *pólis*, e, conseqüentemente, fator de integração dos cidadãos no seio de algumas relações sociais novas que supõem, no mínimo, uma convivência dos explorados com os exploradores: a importância da Dike (Justiça)² conceito jurídico e ético, mas também deusa - e filha bem-amada de Zeus - em Hesíodo merece ser comparada com a situação homérica; pois Dike, inclusive se de fato é constantemente violada por "sentenças viciosas", representa em teoria um marco ideológico comum aos aristocratas e ao *demos*, um bem comum a todos os cidadãos, e por conseqüência um fator decisivo de ocultamento das diferenças sociais no seio de uma formação da sociedade essencialmente não igualitária.

Estes processos intervêm sucessiva ou simultaneamente em um jogo extremamente complexo do qual gostaria de oferecer ao menos um exemplo. A rápida implantação do culto de Apolo nas ilhas e na própria Grécia parece, à primeira vista, favorecer o fortalecimento do poder dos deuses em relação ao das deusas, algo do que dá testemunho a nova importância de Zeus em Olímpia e em Donona, um Zeus no qual está clara a herança indo-européia (ainda mais sendo o personagem muito mais rico e mais complexo por causa de suas façanhas de jovem *kouros* cretense); Apolo é na realidade um deus do tipo "criança divina" que, em Delfos e em outros lugares, concentra os poderes oraculares da Terra e se revela como o senhor de todas as inspirações fundamentalmente ctônicas - poéticas e proféticas, musicais, orquestrais, terapêuticas - , fazendo aumentar outro tanto a força operativa das estruturas nas quais se fundava o sincretismo creto-micênico.

Começa a ver-se claramente o conjunto do processo colocado em marcha pelos diversos processos que acabamos de analisar, de modo que é possível isolar alguns dos fatores que o explicam:

² A palavra é interessante, pois ao designar a justiça humana, entra em concorrência com *themis*, a justiça divina, outra palavra de origem indo-européia.

- Os deslocamentos étnicos das grandes migrações, ainda que não tenham tido o alcance geográfico que antes se lhes atribuía, lançam, sobre o sul da península, gregos que permanecem em um nível de desenvolvimento econômico muito inferior ao dos aqueus, em uma fase de organização tribal, e cujo patrimônio cultural é mais claramente indo-europeu;
- Os contatos com o Oriente, e em especial com a Anatólia, com os reinos neo-hititas herdeiros de uma tradição sincrética complexa (daí a importância da fundação do *emporion* de Al Mina na desembocadura do Orontes, que sem dúvida teve lugar no último decênio do século IX), com Chipre;
- As mudanças na formação social, que dão aos *aristói* um domínio muito maior sobre a comunidade, de onde surge para estes a necessidade, para melhor fundamentar sua hegemonia, de dispor de uma ideologia mais estruturada, que recupere todos os elementos disponíveis, antigos e novos, pré-gregos, gregos e não-gregos, para interligá-los em um conjunto único, carente sem dúvida de uma autêntica coerência, mas operante;
- As mudanças no campo da ideologia que se seguem à desaparecimento dos despotismos aqueus desembocam na constituição de uma nova racionalidade que já não se contenta com narrações-mitos e exige uma explicação globalizadora do mundo sobrenatural e uma exêgese genética da evolução do *cosmos* que preluam, em parte, as questões e as soluções dos fisiólogos (aqueles que estudam a natureza das coisas) jônios.

Mas, voltemos à importância da mudança na formação social das cidades, onde o antagonismo principal, em sua manifestação primeira, é o que se dá entre aristocratas e camponeses do *demos*. A sociedade micênica era já uma sociedade de classes, mas em um sentido totalmente distinto: a massa de trabalhadores (sobretudo rurais, mas também os artesãos) estava dominada por um Estado que organizava ele mesmo a apropriação dos excedentes e que, no fundo - como resultante da soma do déspota ou *wanax* a toda hierarquia de agentes designados para dirigir e controlar o confisco da sobreprodução -, desempenhava o papel de classe em relação à massa, o que dava lugar a uma religião teocrática, totalitária, homogênea no que respeita ao político e ao econômico. Nas cidades em gestação, herdeiras do legado micênico e dos séculos obscuros de onde pouco a pouco vai tomando importância como elemento motor a contradição entre nobres e camponeses, duas formas religiosas se depreendem do seio desta herança comum, em relação direta com o desenvolvimento da contradição:

1. De um lado, uma religião oficial da *pólis*, a dos *aristói*, que descarregam sobre a cidade inteira o peso de sua supremacia econômica e de seu incomparável prestígio. Está dominada por eles e se impõe a todos como marco estruturante obrigatório, especialmente por ocasião das festas nas quais os cidadãos comungam na unanimidade, correndo os gastos por conta da cidade e, em parte, por conta dos aristocratas forçados a manuficiência. A religião oficial adota três formas complementares:

- A religião da *pólis stricto sensu*, que adora, na Acrópole, aos velhos deuses creto-micênicos tópicos, convertidos agora em deuses da cidade e encarregados de garantir sua prosperidade e de assegurar a sua defesa;
- A religião heróica, que honra, por um lado, a grandes antepassados das famílias dominantes - incrementando portanto o seu prestígio e poder sobre o Estado e cidadãos -, talvez inclusive a certos aristocratas, como o "patriarca" da necrópole de um clã aristocrático da Eritréia (C. Berard), e, por outro, a grandes heróis aventureiros, "supermen" dos tempos micênicos como Hércules ou Jasão, que desempenham um papel cultural da maior importância;
- A religião dos santuários pan-helênicos que, por sua natureza, supera o âmbito da cidade, mas cujas liturgias imemoriais são recuperadas pelos *aristói* das cidades como instrumento e aparato de hegemonia. Assim acontece com os jovens nobres que triunfam na palestra de Olímpia e "saboreiam toda sua vida no mel da felicidade" (Píndaro - *Olímpicas*. I, 9.), aumentando ainda mais a distância que os separa dos homens da massa. Assim também o oráculo pítico proporciona às aristocracias os meios para dominar um instrumento de propaganda e de ação que tem um poder considerável.

2. De outra parte, uma religião popular à qual não satisfazem as liturgias obrigatórias da cidade, por causa de sua orientação aristocrática e, sem dúvida, por seu caráter urbano também, e que venera as velhas deuses ctônicas que tão desvalido papel desempenharam em Homero: Deméter-Core e Dionísio.

No tocante ao culto das duas deusas, há um contínuo desenvolvimento, cujo rastro podemos seguir da época micênica ao período geométrico, e para o qual os textos, talvez, até mesmo permitam perceber um aprofundamento doutrinal.

A análise do santuário de Elêusis é consideravelmente significativa: segundo parece, uma parte dos *telestarion* micênicos (três habitações de HR III que

se abrem para uma plataforma) foi utilizada já no período geométrico, quando se ampliou a plataforma, ao mesmo tempo em que se edificava a "casa sagrada" que se levantava ao sul.

No que concerne aos documentos literários, podemos através deles estudar, por exemplo, as transformações semânticas das palavras *olbos/olbios*: mudanças que em Homero denotam um estado de felicidade que procede da posse de bens materiais, de uma mulher, de filhos, de poder; em Hesíodo - com o qual começa o processo de transformação - *olbos* é uma espécie de graça divina que parece habitar o poeta, os heróis das ilhas dos Bem-aventurados ou Hércules...; em fins do século VII, nos últimos versos do Hino Homérico a Deméter (480 e ss.), se aplica claramente à felicidade eterna:

"Feliz aquele dentre os homens da Terra que possui a visão destes mistérios. Pelo contrário, aqueles que não estão iniciados nos sagrados ritos e aqueles que não participam neles têm o mesmo destino, inclusive quando estão mortos em meio às úmidas trevas".

O exemplo de Elêusis não é um caso isolado, podendo sem dúvida ser corroborado por outros santuários em que as continuidades começam a se fazer evidentes, mostrando o impacto indubitável dos cultos da fecundidade/fertilidade: assim acontece em Acrocorinto, Cnossos e também em Tebas.

A importância destes cultos que não aparentam ter, no momento de cristalização das cidades, uma forma adaptada à *pólis*, lhes permite estar na origem de um importante processo de transformação da cidade, pelo qual o religioso se consolida como um dos espaços privilegiados da luta de classes. Quando a crise acentua as contradições, as divindades cultuadas pela plebe são integradas à religião da *pólis*³ por iniciativa, quer de tiranos, quer de legisladores, que - uns e outros - devem ter em conta a força crescente do *dêmos*. Clístenes de Sícion despoja de suas liturgias o velho herói nacional da aristocracia, Adrasto, repartindo-as a seguir entre um herói antagonista e Dionísio (Heródoto. 5, 67). Periandro fomenta a celebração de ditirambos (Heródoto. 1, 23., que se pode cotejar com Píndaro - *Olímpicas*. 13, 25 e ss.). Sólon levanta um *telesterion* em Elêusis e Pisístrato dobra sua superfície, ao mesmo tempo em que dá um novo impulso ao culto de Dionísio; Clístenes, o ateniense, constrói seu *bouletérion*, lugar de reunião da nova *boulé*

³ Em condições muito concretas (guerra, fome), os deuses populares da vegetação (Ceres, Líber, Líbera) são integrados em Roma, no Aventino, em 496 segundo a datação tradicional (Dionísio. 6, 17, 2-4). Insisto sobre as condições em que se produz esta integração: a plebe, a qual se fez esta importantíssima concessão, é sempre uma plebe essencialmente urbana e as divindades da tríade aventina são gregas (Deméter, Dionísio, Perséfone), por mais que recebam uma *interpretatio romana*, mas o problema do aviltamento da cidade faz com que a plebe preste grande atenção aos deuses propiciadores da prosperidade agrícola.

democrática, à sombra de um templo de Deméter. É bem verdade que estas medidas coincidem às vezes com outras que reforçam a religião da *pólis*; se sabe, por exemplo, o cuidado com que Pisístrato e seu filho se empenharam em assegurar a Atena e a Zeus alojamentos mais decentes. Mas nem por isso deixam de pôr em relevo que, entre as vitórias que o *dêmos* obtém ao tomar consciência de sua exploração e sublevar-se contra o poder dos nobres, o reconhecimento de seus deuses figura junto à integração dos camponeses alienados, à fixação de leis escritas, à supressão da escravidão por dívidas e ao acesso de seus membros a determinadas instâncias de decisão política ou aos tribunais. Até mesmo quando não se possa falar de uma homogeneidade entre o religioso e o político tão clara como a que existia nos reinos micênicos, a luta pelo poder continua passando pelo controle das estruturas religiosas. Ter seus próprios cultos gentilícios, triunfar em Olímpia tal qual antes o fizeram heróis como Pélope e Hércules, exercer um sacerdócio em algum culto da *pólis* e, portanto, presidir os sacrifícios ou as festas da cidade, tudo isto contribui para rodear os nobres da *aura* indispensável à hegemonia. Por outro lado, os tiranos, forçados a apoiar-se no *dêmos*, e os legisladores, obrigados a rebaixar o caráter absoluto da dominação dos *aristói*, fazem com que a cidade adote os cultos do povo.

Que não se trata unicamente de uma satisfação moral o prova, sem lugar a dúvidas, o caso da tragédia. Composta por elementos contraditórios - lamentações funerárias aristocráticas incluídas nas liturgias em honra de heróis mortos, similares aos "coros trágicos" que o tirano Clístenes arrebatara a Adrasto, e ditirambos, danças populares em honra a Dionísio -, a tragédia, instituída canonicamente em Atenas em certames oficiais por Pisístrato, refrata os velhos mitos através do prisma do contemporâneo; se converte em incomparável instrumento de cultura para o povo graças ao discurso antitético que instaura entre os personagens (que são os nobres de antanho) e o coro (que representa o povo); se revela como um dos espaços privilegiados do debate político em que se consolida a maturidade do *dêmos*: prática, por outro lado, contraditória, na qual se afirma o lugar conquistado na cidade pelo povo, ao mesmo tempo em que, mediante um jogo sutil de recuperações, contribui para organizar o consentimento e a alienação da massa trabalhadora em benefício da classe dirigente. Deveríamos também considerar a farsa que se desenrola em Mégara, grosseira perfiguração da comédia ática, e que Aristóteles (*Poética*, 1448 a 31) relaciona com o desenvolvimento da democracia na cidade. Se a isto somamos que a comédia deriva muito diretamente do *cosmos* rústico e o drama satírico dos desenfreados bailes dos sátiros, fica claro, em poucas palavras, que os gêneros dramáticos descendem fundamentalmente de elementos tomados de empréstimo aos cultos ctônicos de Dionísio ou (parcialmente no que se refere à tragédia) de elementos heróicos desviados de sua finalidade primeira em benefício do deus. Sua gênese no seio da cidade - especialmente

paródica, posto que em seguida se reveste de uma forma literária muito elaborada - há que atribuí-la à elevação do nível das lutas. Depois, desempenha muito cedo um papel impulsionador que permite que o *dêmos* aprofunde sua consciência política, ainda que tampouco se deva esquecer que sua prática é alienante, enquanto oculta as contradições sociais. Em linhas gerais, poderíamos dizer que seu desenvolvimento, fruto de uma luta de classes e estímulo para alcançar novos progressos, supõe claramente um aporte positivo para o povo, sem contar com que as adaptações incessantes de que são objeto lhes conferem um poder operatório cada vez maior.

Até mesmo nos mistérios, herdeiros bastante distantes das iniciações chamânicas, existe uma forte tendência à *pólis*, a ajustá-la às novas necessidades no âmbito da cidade, de uma cidade que estes dominam. Daí o sentido de uma evolução que privilegia aos velhos deuses tópicos como deuses de uma comunidade nova em gestação, únicos capazes de assegurar proteção e prosperidade, e que faz aumentar o prestígio dos nobres no seio da cidade, porque estes são os únicos ministros dos cultos da *pólis* e porque o auge das liturgias heróicas os favorece. Este processo se torna eminentemente operante, e se vê claramente que, em finais do século VIII, Hesíodo - pequeno camponês ou médio camponês, mas de todo modo membro do *dêmos* - não ataca a hegemonia dos nobres, ainda que questione sua prática injusta, e busca refúgio em uma realidade, a um só tempo, conceitual e religiosa da Dike, conquista inquestionável das lutas anteriores, mas que funciona também como uma máscara que oculta as relações sociais de dependência.

No entanto, em um segundo momento, a tomada de consciência do *dêmos*, e antes de tudo dos hólitas, a crise do mundo rural, e, em geral, o crescimento do nível das reivindicações e de lutas convulsionam uma religião da *pólis* que, de forma bem evidente, constitui um instrumento privilegiado da reprodução social. As reivindicações se referem à redistribuição de terras e à abolição das dívidas, mas também à integração dos deuses ctônicos nos cultos da *pólis*. O fantasmático atua a partir deste momento como um elemento motor, na medida em que oferece ao *dêmos* novos meios para afirmar sua força, para refinar sua consciência, para impor aos aristocratas uma participação menos irrisória nos assuntos públicos. Ninguém proclamou com maior autoridade a relação entre as forças da terra e a sorte daqueles que a trabalham e vêem que se lhes arrebatam o melhor do fruto de seus esforços do que Sólon (em Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 4) quando apresenta a *seisachtheia* como libertação da Terra, da Terra deusa primordial no sentido hesiódico: "A venerável Mãe dos Olímpicos, a terra negra da qual arranquei os marcos de divisão colocados por toda parte: escrava então, agora é livre."

As comoções na religião da *pólis*, marco ideológico da hegemonia dos nobres, têm sempre causas à margem das reivindicações populares - o desenvolvimento do orfismo, seita de origem creto-micênica que busca a salvação na ascese e em uma doutrina metafísica da alma, e que não pode satisfazer-se com as liturgias oficiais que só tratam de assegurar o concurso benévolo dos deuses: o desenvolvimento de um pensamento filosófico preocupado em descobrir a *physis*, o elemento primeiro, em algum lugar que não seja os velhos mitos -, mas são fundamentalmente consequência da luta dos explorados.

A continuidade evidente entre a ideologia micênica e a do arcaísmo não é assim - ou não o é somente - efeito da inércia de algumas estruturas religiosas cuja evolução seria mais lenta que a das infra-estruturas - e aqui nos enfrentamos com todo o problema da autonomia relativa das ideologias, que não posso abordar neste artigo. Esta continuidade se explica melhor pelo fato da terra continuar representando o meio de produção essencial, e que tem como consequência que os cultos das potências da terra, deusas da fecundidade / fertilidade / vida eterna, seguem sendo eficazes nas respostas que oferecem às massas trabalhadoras, compostas fundamentalmente de camponeses - respostas globalizadoras, posto que estas potências atendem ao mesmo tempo à sobrevivência biológica sobre esta terra e à sobrevivência fantasmática de depois da morte, constituindo assim um bloqueio ideológico no qual cada elemento remete ao conjunto, o que tende a reforçar sua estabilidade e permanência. Por outro lado, está perfeitamente claro que dito bloqueio é muito anterior à época micênica, que esta religião naturalista é o fruto da experiência milenar dos camponeses / pastores desde as primeiras comunidades neolíticas.

Mas, nestas cidades em vias de cristalização, onde as crenças seguem sendo tão operativas, já se está longe da formação econômica dos Estados micênicos, despotismos "orientais" de pouca monta e *a fortiori* da das comunidades neolíticas. O conjunto de representações fantasmáticas evolui, por um lado, durante e depois das migrações dórias, sob o efeito de fatores novos que devem ser tidos em conta e abrem caminho, bem ou mal, graças a uma série de deslizamentos, de adaptações, de sincretismos que modificam o equilíbrio anterior; e, por outro, sofre uma mutação global, cuja causa primeira há que buscá-la na evolução das relações sociais de produção. Após ter passado de palaciana a cidadã, a religião sofre as consequências da acentuação das contradições e das soluções parciais que gera; ao mesmo tempo, e de um modo dialético, é um fator plenamente integrado nas lutas e contribui para a satisfação parcial de novas reivindicações do *dêmos*. O fantasmático aparece assim como motor na mudança da formação social: herança cultural transmitida de uma geração a outra, não é um peso morto veiculado pela educação no seio da família e da comunidade, mas uma estrutura dinâmica em

constante evolução, uma combinatória cujos elementos vão mudando em conformidade com a globalidade da sociedade, da qual não se pode isolar a não ser de um modo arbitrário. Nas primeiras cidades, se mostra claramente como um aparato ideológico de Estado cujas transformações são originadas pela contradição entre a camada dirigente, que objetiva assegurar sua própria reprodução, e as camadas trabalhadoras, contrapostas, dentro da *pólis* aristocrática, à diversidade das formas de exploração. A elevação no nível das lutas e a tomada de consciência que se produz ao menos em uma parte do *dêmos* forçam os *aristói* - cuja hegemonia deve ser ao menos objeto de um consenso mínimo em uma *pólis* que se define como uma comunidade de homens livres, como um "conjunto de cidadãos" (Aristóteles, *Política*, III, 1, 1274 b 41) - a abrir a religião da *pólis*: assim dão às massas a satisfação de ver que se toma em conta seu próprio passado/presente religioso e de dispor de um meio de ação eficaz para novas lutas, mas recuperando também parcialmente as concessões que foi necessário fazer organizando, em novas condições, o consentimento e a alienação do *dêmos*.

Gostaria de terminar com um exemplo que me parece significativo. Nas cidades arcaicas se constata o reviver de um sistema de educação dos jovens por classes de idades baseado em provas iniciáticas, que está especialmente bem documentado em Esparta, mas também, de modo menos claro, em outras *póles*, sobretudo em Atenas. Disse reviver, pois tais iniciações não são mencionadas em Homero, apesar de que vários mitos pareçam mostrar que existiam na época micênica, reservadas a príncipes e heróis. Outrossim, as sociedades agrário-pastoris neolíticas ou muito próximas ao Neolítico (por exemplo na África negra) as utilizam muito para assegurar uma integração horizontal do grupo humano, perpendicular à integração vertical das linhagens.

Os arqueólogos têm estudado intensamente estas cerimônias que incluem provas de resistência, às vezes muito duras, que são provas de capacitação para os jovens, que alimentam a tensão entre as linhagens e fratrias do grupo e mesmo entre grupos vizinhos vinculados por relações intermatrimoniais, e cuja finalidade é muito complexa, posto que constituem não só um adestramento que forma o jovem nas dificuldades da existência, mas também uma sobrenaturalização do indivíduo, que chega, como disse Durkheim, a ser "mais forte que a natureza, já que a faz calar."

A Comunidade da *pólis* em formação reabilita esta tradição que tinha permanecido viva no inconsciente coletivo e, no caso de Esparta, lhe dá um rigor extraordinário. E isto é assim porque, em que pese a integração em um corpo social novo ser um problema que se coloca em toda parte, em Esparta se reveste de uma importância excepcional: se trata de formar um todo de Iguais, recentemente

dotados de *kleroi* idênticos, a fim de proteger os homens livres os quais dependem de outros, os hilotas. À medida que a cidade se constitui como realidade orgânica, o sistema vai se tornando obsoleto, e talvez apenas em Atenas perdure algum rastro dele na instituição efébrica. Mesmo em Esparta, a *agogé*, cujas etapas estão marcadas por ritos de passagem, não sobrevive à desintegração dos Iguais, a não ser como elemento folclórico e práticas até turísticas na época romana. É a morte definitiva de uma estrutura milenar, revivida nos inícios do arcaísmo e que não deixa mais que impalpáveis sobrevivências quando já não responde a nenhuma necessidade real no terreno das lutas e dos enfrentamentos.