

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL
NEREIDA – NÚCLEO DE ESTUDOS DE REPRESENTAÇÕES E DE IMAGENS
DA ANTIGUIDADE

MARIANA FIGUEIREDO VIRGOLINO

Fertilidade e Prosperidade na *Ásty* de Corinto: O Santuário de Deméter e
Koré nos Períodos Arcaico e Clássico

Niterói

2013

MARIANA FIGUEIREDO VIRGOLINO

Fertilidade e Prosperidade na *Ásty* de Corinto: O Santuário de Deméter e Koré nos Períodos Arcaico e Clássico

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito para a obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima

Niterói
2013

MARIANA FIGUEIREDO VIRGOLINO

Fertilidade e Prosperidade na *Ásty* de Corinto: O Santuário de Deméter e Koré nos Períodos Arcaico e Clássico

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito para a obtenção do título de Mestre em História Social.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Prof. Dr^a Adriene Baron Tacla
Universidade Federal Fluminense - UFF

Niterói
2013

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

V817 Virgolino, Mariana Figueiredo.

Fertilidade e prosperidade na *Ásty* de Corinto: o Santuário de Deméter e Koré nos períodos Arcaico e Clássico / Mariana Figueiredo Virgolino. – 2013.

251 f.

Orientador: Alexandre Carneiro Cerqueira Lima.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013.

Bibliografia: f. 233-247.

1. Grécia Antiga. 2. Religião. 3. Corinto (Grécia). 4. Mulher.
I. Lima, Alexandre Carneiro Cerqueira. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 938.01

DEDICATÓRIA

Para minha mãe, Regina
Célia, pelos sonhos
abandonados e pelos
conquistados;

À Malu, fonte de alegria
nos dias cinzentos;

Para Fabrício, pelo amor
compartilhado.

Agradecimentos

Foram dois anos de muito trabalho, risos e lágrimas. Essa caminhada não teria sido possível sem os que aqui serão mencionados. Sinto-me abençoada por ter tantas pessoas queridas em minha vida, que me auxiliaram nas mais diversas etapas e se fizeram fundamentais para que este trabalho fosse concluído.

A Deus, Senhor do possível e do impossível, que me supriu com forças quando pensei que elas não mais existissem.

À minha mãe, Regina Célia. Sem sua abnegação, amizade e infinita dedicação não teria alcançado um terço do caminho. Mesmo quando discordamos sempre me deu todo seu apoio, seja financeiro, seja afetivo, privando-se de vários sonhos para que eu pudesse acalentar os meus. Seu amor incondicional e força inabalável são marcas indeléveis em meu coração e minha memória.

A Fabrício, que me ensinou a amar e ser amada e foi meu porto seguro, melhor amigo, grande companheiro e principal incentivador desde que entrou em minha vida. Nos momentos de dúvida me ajudou a recuperar a fé em mim mesma. Obrigada por ser o meu menino.

À minha irmã, Giovana, pelos maus e bons momentos. Ao meu pai, Jorge, e meus irmãos, Gustavo e Gabriel, pelo carinho, mesmo à distância.

À minha família, pelos momentos felizes que me proporcionou durante esse tempo e por compreender as várias ocasiões em que estive ausente: minhas tias Maria, Sandra, Célia, Cristina e Vera, meu tio João Carlos. Meus primos: Nathália, Erika, Karla, Bruno e Felipe. Aos meus sogros, Dna. Rose e Sr. Flávio, pelos mesmos motivos e por tantas vezes terem me abrigado. Minha priminha/afilhada, Maria Luiza (Malu), que me ensina alegria, ternura e sempre me lembra que o mundo é um lugar mágico quando estamos com o coração aberto.

Aos amigos queridos que me emprestaram seu ombro e me deram suporte, seja pessoalmente ou a distância, intencionalmente ou não: Emilinho, Mari Dantas, Felipe Damasceno, Pedro Trovão, Rodrigo Fampa e Neylor, confrades que também estão nessa jornada. João Paulo (Careca), Luana, Carol Régis, Diego Moderno, David e Felipe (Janelinha), companheiros de Confraria. Milena, Natalia Scheiner, Geiziane,

Priscila Cupello e Patrícia Zulli pelo carinho que me dedicaram desde a graduação. Marcelo Coutinho, Thaís Rodrigues e Rodrigo Pennut, *hetairói* dessa empreitada, assim como Nathalia Caride, que me acompanhou no início da jornada e Alessandra Vale, Paula Cresciulo e Luciana Rodrigues, que vivenciaram comigo todas as etapas do mestrado, desde a preparação para a seleção até a conclusão dessa dissertação, compreendendo e dividindo as emoções desse processo.

Aos colegas do NEREIDA, especialmente aos queridos *nautái* Marcio, Brian, Talita e Camila Jourdan. Entre viagens acadêmicas, cafés da manhã, idas à farmácia e reuniões com biscoitinhos Helena nossa *philia* se tornou cada dia mais especial.

Aos professores com quem tanto aprendi nas matérias cursadas, especialmente à Prof^a. Diana Nogueira de Oliveira Lima, do Iesp – Uerj, que muito me incentivou e ensinou sobre os meandros dos estudos sobre religião.

Aos membros da banca, Prof. Fabio Lessa, cujo trabalho foi inspiração para meus primeiros passos nesta pesquisa e Prof^a. Adriene Baron Tacla, que me acolheu como sua monitora na graduação com gentileza e paciência, mesmo quando minhas incursões em sala de aula se referiam ao universo cinematográfico. As críticas e sugestões oferecidas na qualificação foram de grande ajuda na composição desta dissertação.

Faltam-me palavras para dizer o quanto sou grata ao meu orientador, Alexandre Carneiro, por ser além de mestre um grande amigo, ouvindo minhas angústias, acreditando em meu trabalho e em mim.

Gostaria de agradecer à Capes, que concedeu a bolsa de pesquisa sem a qual este trabalho não poderia ter sido realizado e aos funcionários do PPGH por ajudarem os pós-graduandos em suas necessidades com amabilidade e atenção.

A todos aqueles que acompanharam meus passos e que, por falha da memória, não foram citados, fica a minha sincera gratidão.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é perceber como o santuário de Deméter e Koré localizado na *ásty* da *pólis* de Corinto se configurava durante os Períodos Arcaico (séculos VIII-VI a.C) e Clássico (séculos V e IV a.C) como um *lugar antropológico*, ou seja, um espaço identitário, histórico e relacional. Acreditamos que ali as mulheres coríntias podiam tanto construir e reforçar sua posição de cidadãs através das práticas religiosas. A tirania Cypsélida buscou beneficiar cultos populares como o de Deméter e Koré, ao mesmo tempo que buscava modos de inibir a influência aristocrática.

Vemos, todavia, que a harmonia entre os grupos femininos da cidade não era completa, uma vez que oblações votivas de alto custo marcavam o contraste social entre as mais abastadas e as pertencentes às camadas mais humildes. Os banquetes que ocorriam no santuário refletem o pertencimento das mulheres coríntias ao corpo social e cívico através da promoção de uma “cidadania religiosa”. Entendemos ainda que as transformações arquitetônicas a que o sítio foi exposto são materializações da história e dos acontecimentos políticos da Grécia como um todo e de Corinto em particular. Naquele espaço religioso as mulheres publicizavam a esfera doméstica e suas atividades, rompendo as fronteiras entre os espaços público e privado de uma maneira que invertia, renovava e reforçava os valores vigentes na *pólis*.

Palavras-Chave: Grécia Antiga, Religião, Corinto, Santuário, Mulheres.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to understand how the sanctuary of Demeter and Kore situated at the *ásty* of the *polis* of Corinth was set in the Archaic (8th - 6th BC.) and Classical (5th - 4th BC.) Periods as an *anthropological place*, namely, an identitarian, historic and relational space. We believe that in that site the corinthian women could build and reinforce their position as citizens through religious practices. The Cypselid tyranny pursued to beneficiate popular cults like the one of Demeter and Kore at the same time it searched for ways to inhibit the aristocratic influence.

However, we see that the harmony between the feminine groups of the city was not complete since the high cost votive offers marked the social contrast among the well-off ones and the ones that belonged to the humble stratum. The banquets that occurred at the sanctuary reflect the belongingness of the corinthian women to the social and civic body through a “religious citizenship”. We understand yet that the architectonic transformations that the site was exposed to are materializations of the history and politic events of Greece as a whole and of Corinth in particular. In that religious space the women made public the domestic sphere and its activities, rupturing the frontiers between public and private spaces in a way that reversed, renewed and reinforced the values that prevailed at the *pólis*.

Keywords: Ancient Greece, Religion, Corinth, Sanctuary, Women.

“Salve, Deusa, conserva esta
cidade em harmonia
e prosperidade, traz toda a
fertilidade ao campo.
Alimenta o gado, traz-(nos)
mais, traz-(nos) a espiga e
traz-(nos) a colheita.
Preserva a paz, para que
aquele que semear, colha.
Seja favorável a mim, (ó)
venerada grande rainha das
Deusas.”

Calímaco, Hino a Deméter¹,
III século a.C.

¹Agradecemos ao amigo Marcelo Coutinho pela tradução do original em grego.

SUMÁRIO

Resumo	8
Abstract	9
Introdução	14
Capítulo I. Religião em Corinto nos Períodos Arcaico e Clássico	23
1.1 – Considerações Sobre a Religião na Grécia Antiga	23
1.2 – Política e Comércio Coríntios	33
1.2.1 – Período Baquíade e Tirania Cypsélida	33
1.2.2 – Período Oligárquico	38
1.3 – Corinto no Período Clássico	43
1.4 – Religião em Corinto Arcaica e Clássica	44
1.4.1 – Deuses em Corinto ou Um Panteão Aristocrático	44
1.5 – Considerações Finais do Capítulo	62
Capítulo II. O Santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto: Período Arcaico (séculos VIII a VI a .C)	65
2.1 – Santuários na Grécia Antiga: Explorando a Questão	65
2.2 – Organização dos Planos de Escavação do Santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto	72
2.3 – Escavações e Ocupação do Sítio	72
2.4 – Metodologia: Abordagem Não Verbal de Amos Rapoport	81
2.5 – Estruturas Presentes no Santuário durante o Período Arcaico (séculos VII a VI a.C)	85
2.5.1 – O Terraço Inferior no Período Arcaico (H-O:11-17)	85
2.5.2 – O Terraço Médio no Período Arcaico (P-R:21-26)	105
2.6 – Banquetes em Corinto	114
2.7 – Considerações Finais do Capítulo	120

Capítulo III. O Santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto: Período Clássico

(séculos V e IV a.C)	123
3.1 - O Terraço Inferior no Período Clássico	123
3.1.1 – Construções até 450 a.C.	123
3.1.2 – Construções após 450 a.C.	129
3.1.3 – O Terraço Inferior Até o Fim do Período Clássico	154
3.2 – O Terraço Médio no Período Clássico	156
3.2.1 – O Terraço Médio Até o Fim do Período Clássico	163
3.3 – O Terraço Superior (Q-T:15-23) Durante os Períodos Arcaico e Clássico	165
3.4 – Considerações Finais do Capítulo	177

Capítulo IV. Culto e Oferendas no Santuário de Deméter e Koré nos Períodos

Arcaico e Clássico	180
4.1– Observações Sobre o Culto a Deméter e Koré	180
4.1.1 – O <i>Hino Homérico a Deméter</i> : Comentários	182
4.1.2 – O festival das <i>Thesmophoria</i>	190
4.2 – Mistérios de Deméter e Koré	193
4.3 – Metodologia de Alfred Gell	199
4.4 – Oblações Votivas	205
4.4.1 – Cidadania, Rituais e Família no Santuário de Deméter e Koré	208
4.5 – Considerações Finais do Capítulo	228

Conclusão	230
------------------------	-----

Bibliografia	233
---------------------------	-----

Anexos

Anexo 1 - Cronologia

Anexo 2– Planta do Santuário – Terraços Inferior e Médio

INDICE DOS QUADROS

Quadro 1: Politeísmo em Corinto nos Períodos Arcaico e Clássico: Locais de Culto – p.58

Quadro 2: Politeísmo em Corinto nos Períodos Arcaico e Clássico: Características do Panteão – p.61

Quadro 3: Construções do Terraço Inferior no Período Arcaico – p.97

Quadro 4: Construções do Terraço Médio no Período Arcaico – p.112.

Quadro 5: Construções no Terraço Inferior – Primeira Metade do V séc. a.C – p.128

Quadro 6: Construções no Terraço Inferior – Segunda Metade do V séc. a.C – p.147

Quadro 7: Estruturas do Terraço Médio Durante o Período Clássico – p.161

INTRODUÇÃO

Os trabalhos que se debruçam sobre a Grécia Antiga majoritariamente têm como foco Atenas, uma vez que é a *pólis* cujo maior volume de informações escritas chegaram até nossa época. Todavia, a Hélade era composta por cerca de 1037 *póleis*², algumas das quais possuindo um sistema econômico tão desenvolvido quanto o ateniense. Para que haja melhor compreensão da Antiguidade helênica, é preciso que outras cidades, como Siracusa, Esparta, Olinto, cujo material arqueológico se encontra à disposição dos helenistas sejam apreciadas. Escolhemos a de Corinto para este fim, dando ênfase na religiosidade ali praticada durante os Períodos Arcaico (século VIII-VI a.C) e Clássico (séculos V e IV a.C).

Conhecida na Antiguidade por sua atividade comercial, riqueza e diversidade cultural, Corinto se apresenta como uma cidade cosmopolita, aberta a viajantes de todas as partes do Mediterrâneo Antigo. Nosso interesse, contudo, não se vincula a essas figuras e sim às mulheres, segmento social que durante muito tempo foi negligenciado pela historiografia, mas cujo estudo, a partir dos anos 1970, se constituiu em um campo que se consolidou e cada vez mais atrai pesquisadores.

Hesíodo em *O Trabalho e os Dias* afirma que as mulheres são descendentes de Pandora, cuja caixa continha todos os males do mundo³. Elas seriam um mal necessário, pois para haver prosperidade o homem devia seguir as leis do campo, que seriam: administrar sua casa; possuir uma escrava, um escravo e um boi para ajudá-los; conhecer as estações; possuir instrumentos e animais, manter a solidariedade com a sua vizinhança e casar-se aos trinta anos⁴. Escolher uma boa mulher, virtuosa, que pudesse administrar o *oikos*, gerar filhos e auxiliar na manutenção e na ampliação do patrimônio era, portanto, fundamental para a garantia da paz doméstica de um homem.

Aristóteles afirma na *Política* que o macho seria naturalmente superior à fêmea, sendo o papel da última ser comandada⁵. Enquanto o governo da cidade é exercido por homens livres e iguais, o doméstico seria de caráter monárquico, uma vez que toda casa seria governada por um só, ou seja, o homem, estando dividido em três partes: o do

² Esse número é resultado da catalogação das *póleis* realizada por Mogens Herman Hansen e Thomas Heine Nielsen. Cf. HANSEN, M.H & NIELSEN, T.H. *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

³ HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, v.59-105.

⁴ THEML, Neyde. O casamento na aldeia e as relações de vizinhança na *pólis*. *Phoînix*, Rio de Janeiro, ano IX, 2003, p. 279; HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, v.405-409.

⁵ ARISTÓTELES. *Política*, 1.1252b.

senhor, o do pai e o do marido⁶. Homens e mulheres estão ligados por necessidades de caráter natural que pertencem ao universo da *physis*.

Na historiografia tradicional bem como nas fontes clássicas as mulheres gregas, especialmente as casadas e bem-nascidas, são apresentadas sob as luzes de um modelo idealizado: casta, quieta, reclusa e fiel a seu marido. Suas tarefas são aquelas destinadas ao conforto da família: fiar e cuidar da casa. A maior virtude de uma *gyné* seria sua obediência a seu marido, a quem estava subordinada. Temos então o modelo *melissa* (abelha), a esposa ideal, definido da seguinte maneira por Neyde Theml:

“A mulher abelha era aquela que casava jovem e permanecia fiel ao seu marido. Vivia em silêncio no interior de sua casa, administrando os seus bens, educando os filhos; proferindo o culto doméstico. Era especializada no fiar, no tecer e no bordar”⁷.

Textos como os de Hesíodo, Aristóteles e o *Econômico* de Xenofonte ao mesmo tempo em que argumentam sobre o caráter inferior da mulher aludem às qualidades próprias do gênero. Ao utilizarem termos como *ergazomai* (trabalhar), *techné* (habilidade), entre outros, esses autores demonstram que as mulheres agem por conta própria, possuindo saberes que lhes são próprios, não se subordinando à orientação de outras pessoas. O local de poder (*arché*) feminino seria o *oikos*, e seu alcance se daria através do casamento⁸.

Assim como Neyde Theml tratou das tarefas da mulher no espaço privado⁹, há estudos demonstrando que as esposas possuíam maneiras de se fazerem presentes na *pólis* dos atenienses. Fábio Lessa defende que por meio de redes de amizade as mulheres encontravam modos de intervir no espaço público¹⁰. Argumenta ainda que nos textos da Antiguidade o que se encontra é um ideal, algo que existia em teoria, mas que não ocorria *ipsis literis* no cotidiano da vida em Atenas. A necessidade de enfatizar o modelo *mélissa* teria como objetivo regular e inibir as tensões da experiência social¹¹. Existia também um modelo ideal de comportamento masculino: o homem deveria

⁶ *Idem*, 1.1253b.

⁷ THEML, Neyde. “Introdução”. In: LESSA, Fábio de Souza. *O Feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004, p. 9.

⁸ *Idem*. O casamento na aldeia e as relações de vizinhança na *pólis*. *Phoînix*, Rio de Janeiro, ano IX, 2003, p. 289-290.

⁹ Cf. THEML, Neyde. *Público e Privado na Grécia do VIIIº ao IVº séc. a.C.: O Modelo Ateniense*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1988.

¹⁰ Cf. LESSA, Fábio de Souza. *O Feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

¹¹ *Idem*. *Mulheres de Atenas: Mélissa do gineceu à ágora*. Rio de Janeiro: LHIA/IFCS, 2001, p. 111.

participar das Assembleias e de reuniões políticas, frequentar o ginásio, o teatro e desfrutar os lazeres e o ócio oferecidos pela *pólis*, permanecendo o maior tempo possível na esfera pública. Se pensarmos o modelo *mélissa* combinado com o comportamento ideal que se espera do cidadão, especialmente do cidadão ateniense, veremos o “elitismo” que envolvia a ideologia das camadas abastadas dessa *pólis*. Como um de seus traços podemos mencionar o preconceito às atividades realizadas no espaço privado, especialmente no *ergastérion*. Artesãos em geral (oleiros, sapateiros, entre outros), segundo Xenofonte, não possuíam um corpo viril, e sim um corpo “efeminado”, débil¹².

James Redfield lembra a importante lição de Arnaldo Momigliano: a história não é as fontes¹³. Elas são interpretações dos acontecimentos, e faz-se mister que as examinemos com o devido cuidado, sempre nos perguntando sobre sua intencionalidade. Para a questão do feminino na Grécia Antiga, o helenista nos recorda que os relatos que temos são formais, reproduções da vida pública. Poucas informações existem sobre o cotidiano daquela sociedade: os autores clássicos majoritariamente tratam dos aspectos políticos e bélicos das *póleis* gregas. Devemos ter em mente que as informações que sobreviveram até nós são apenas olhares de relance, fragmentos de uma cultura complexa.

Todavia, se é verdade que não era bem visto pela ideologia oficial mulheres cidadãs transitando pelos espaços públicos, sendo o comportamento almejado que se mantivessem na reclusão do lar, o que pode ser dito das mulheres dos estratos sociais menos privilegiados? As mulheres de situação financeira remediada começaram a trabalhar fora de casa no século XX de nossa era, mas as de condição humilde sempre colaboraram com o sustento de suas famílias. Além das atividades ao ar livre entendidas como femininas, tais como pegar água em fontes e poços, colher frutas, entre outras, as mulheres pobres auxiliavam nas lojas, vendiam fitas e coroas de flores na *agorá* e nos templos, como a Viúva da peça de Aristófanes¹⁴. Com os homens constantemente fora de casa, acredita-se que a mulher espartana gozava de maior autonomia, se exercitando e tendo direito a herdar propriedades. Sarah B. Pomeroy acredita que, ao contrário das *póleis* de cultura jônica, como Atenas, as mulheres que viviam nas cidades sob a

¹² XENOFONTE. *Econômico*, IV.2-3.

¹³ REDFIELD, James. M. “O Homem e a vida doméstica” In: VERNANT, Jean-Pierre. *O Homem Grego*. Lisboa: Presença, 1994, p.147.

¹⁴ ARISTÓFANES. *As Tesmoforiantes*, v. 443-458.

influência dórica possuíam mais direitos¹⁵. Assim, as liberdades às quais uma mulher poderia gozar variavam de uma cidade para outra. Todavia, em um aspecto da vida social podiam protagonizar um papel cívico em todas as *póleis*: o religioso. Como sacerdotisas e atendentes nas festas em honra aos deuses as mulheres tinham a oportunidade de realizar rituais que garantiam a continuidade e o equilíbrio da *pólis*. No que tange à religião privada, a mulher era elemento crucial. A ela cabia a manutenção do fogo doméstico, o culto de Héstia, os ritos funerários e a introdução de novos escravos ao *oikos*.

Entendemos a religião como uma manifestação da cultura que dá sentido e coerência ao mundo, pois permite a construção de um ordenamento, eliminando a inquietação causada pela falta de explicação dos fenômenos naturais e sociais, dando conta das idiosincrasias da existência humana. Para John Gould, a religião grega permitia aos helenos representar e interpretar os acontecimentos do mundo externo e do próprio homem, sendo um sistema de respostas para os aspectos da experiência humana que ameaçavam subverter o senso de uma ordem inteligível nos termos que o homem vivia. Ela oferecia para seus seguidores tanto uma estrutura de explicação para o cotidiano quanto respostas para tudo que fosse imprevisível, estranho e que pudesse ser uma ameaça à noção de ordem¹⁶. Por intermédio das festividades religiosas a unidade entre povoamentos de uma região é construída, há o reconhecimento da solidariedade local¹⁷. Acreditamos que o estudo da religião grega, seus rituais, festivais e objetos votivos nos permitem verificar tanto a integração das mulheres à vida da cidade quanto sua posição marginal dentro da mesma, uma vez que estavam associadas às formas selvagens de religiosidade¹⁸. As festas religiosas eram momentos de intensidade na vida dos gregos¹⁹, de relaxamento das tensões sociais diárias e promoção de identidade, podendo tanto reproduzir quanto suspender ou inverter a ordem vigente.

Os documentos escritos nos dão uma visão sobre o que se esperava do comportamento das mulheres na *pólis* dos atenienses. Todavia, o mesmo não pode ser dito sobre as mulheres coríntias, interesse de nossa pesquisa. De forma que fomos buscar na cultura material meios de obter informações sobre a religiosidade da

¹⁵ POMEROY, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*. Nova Iorque: Schocken Books, 1995, p.42.

¹⁶ GOULD, John. "On making sense of Greek religion". In: EASTERLING, P.E & MUIR, J.V. *Greek Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p.5.

¹⁷ GERNET, Louis & BOULANGER, André. *Le Génie Grec dans la Religion*. Paris: Albin Michel, 1970, p.39.

¹⁸ MOSSÉ, Claude. *La Femme dans la Grèce Antique*. Paris: Albin Michel, 1983, p.154.

¹⁹ GERNET & BOULANGER, *op.cit.*, p.46.

sociedade de Corinto. Para Louis Gernet e André Boulanger, os dados arqueológicos podem ser testemunhos de comportamentos e nos fornecer novos elementos e informações a assuntos já conhecidos²⁰. Escolhemos como tema deste trabalho o santuário dedicado a Deméter e Koré localizado na encosta de Acrocorinto, a acrópole coríntia situada na *ásty* de Corinto, um sítio que ocupava uma área de mais de 7.000 m² (sete mil metros quadrados). Trata-se de um complexo escavado nas décadas de 1960 e 1970 por arqueólogos da *American School of Classical Studies At Athens*. Segundo os dados arqueológicos ali coletados, teve nos séculos VI a IV a.C seu período de “esplendor”, com grande volume de atividades. Essas encontraram seu fim no século IV d.C, quando uma série de terremotos, a hostilidade da comunidade cristã que crescia e possivelmente a invasão de Alarico²¹ e dos visigodos ocorreram. O santuário possui várias características interessantes que o diferenciam dos demais espaços dedicados a Deméter: suas áreas de culto são demarcadas em três áreas delimitadas (Terraços Inferior, Médio e Superior); trata-se do santuário com maior número de *hestiatoria* (salas de banquete) já escavadas e também o volume de objetos votivos ali recolhidos foi impressionante: mais de vinte e quatro mil figuras votivas foram contadas, catalogadas em quatrocentos e oitenta lotes²², e esse número não inclui os vasos votivos e a cerâmica utilizada no ritual do banquete que ali ocorria. Gloria S. Merker nos informa que foram recolhidos mil cento e cinquenta e oito lotes de cerâmica ao todo, um número impressionante. A quantidade de fragmentos e objetos encontrados ali foi tal que não foi possível catalogar todos²³.

O santuário de Deméter e Koré foi eleito porque, além de bem documentado, uma vez que as escavações tiveram fim há mais de trinta anos e alguns relatórios foram publicados, desde os concernentes aos Períodos Grego e Helenístico quanto ao Romano, tratava-se de um dos cultos mais regulares da Grécia Antiga. A principal festa a Deméter, as *Thesmophoria*, era disseminada por todo Mediterrâneo, sendo o festival heleno mais difundido. A uniformidade dos objetos votivos dedicados à deusa refletem

²⁰ *Idem*, p.21-22.

²¹ 1º líder germânico a tomar a cidade de Roma no saque de 410 d.C.

²² BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S. *Corinth, vol.XVIII, no.III: The Sanctuary of Demeter and Kore: Topography and Architecture*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1997, p.xx.

²³ MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000, p.1-2.

a consistência de seus rituais²⁴. Apesar de raramente ter sido a principal divindade honrada em uma cidade²⁵, Demeter possuía templos e santuários na maioria das *pólis* gregas e seu culto possuía um grande apelo entre as mulheres.

A fim de analisar nosso objeto de estudo, faremos uso da teoria do antropólogo francês Marc Augé, especialmente da noção de *lugar antropológico*. Para Marcel Mauss, que inspirou o primeiro na elaboração de sua teoria, o *lugar* está associado a uma cultura localizável no tempo e no espaço²⁶. Para Augé, a noção de *lugar antropológico* é mais específica: não basta a comunidade ter a ciência de que aquele local é significativo para ela, é também preciso que os outros que estão “de fora” entendam seu significado. Nesses lugares a memória está se atualizando constantemente, de forma que os indivíduos não lhe atribuem significado somente por ela, pelo passado, mas sim pelas práticas do momento presente²⁷. O espaço permite a expressão identitária da comunidade: a origem daqueles que a compõe pode ser diversa, mas o lugar os faz unidos. A constituição dos lugares e a organização do espaço fazem parte das práticas tanto individuais quanto coletivas de uma sociedade: pensar a questão espacial é também pensar e relacionar os problemas das identidades individuais e coletivas²⁸. Utilizaremos no trabalho a noção de *lugar antropológico* tal como concebida por Augé, por entendermos que o santuário dedicado à Deméter e Koré em Corinto se caracteriza, dos séculos VII ao IV a.C, período ao qual nos ateremos no presente trabalho, como um local que é *identitário, histórico e relacional*. O estudo de seu conjunto arquitetônico e dos rituais que ali podem ter ocorrido nos possibilita compreender algumas das maneiras pelas quais as mulheres coríntias construía e reafirmavam sua identidade como grupo tanto para si quanto para a *pólis*.

No estudo das relações entre Deméter e Koré e outras divindades honradas em Corinto nos Períodos Arcaico e Clássico, buscamos auxílio na metodologia elaborada por Marcel Detienne, cuja intenção não é estudar os deuses isoladamente. O politeísmo é um complexo sistema de relações entre poderes divinos ou entidades sobrenaturais²⁹. Ele constrói sua metodologia com fulcro na análise estrutural dos mitos, como fazia

²⁴ COLE, Susan Guettel. “Demeter in the greek city and its Countryside”. In: BUXTON, Richard (edit.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p.135.

²⁵ Entre as *pólis* onde Deméter era adivindade principal do panteão podemos citar Mégara e Hermione. Perséfone era a deusa mais cultuada de Locri Epizefiri, na Magna Grecia.

²⁶ AUGÉ, Marc. *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papirus, 2010, p.49.

²⁷ *Idem*, p.53-54.

²⁸ *Idem*, p.50-51.

²⁹ DETIENNE, Marcel. *Comparer L'incomparable*. Paris: Éditions du Seuil, 2000, p.83.

Georges Dumézil, que se voltou para as complementaridades, oposições, hierarquias e relações entre os deuses.

No que tange à cultura material arquitetônica, utilizaremos a abordagem não verbal desenvolvida pelo arquiteto Amos Rapoport, que traça as relações estabelecidas por pessoas em um ambiente através do estudo dos objetos ali presentes, os materiais utilizados na construção, a postura e expressão corporal daqueles que circulam no espaço. Todos esses elementos transmitem significados relacionados à cultura³⁰. Destarte, através da análise de objetos *fixos* e *semifixos* em um lugar é possível entender o comportamento das pessoas que frequentam o local e também os valores do grupo social.

A fim de compreendermos o uso dos objetos votivos, a teoria de *agência* e o método elaborado pelo antropólogo Alfred Gell foram os escolhidos³¹. Em seu entender os objetos possuem maneiras de interferir nas relações sociais humanas e eles mesmos são frutos dessas interações. Utilizaremos a proposta de Gell a fim de verificar a eficácia dos objetos votivos no culto de Deméter e Koré, pois ela dava às mulheres que frequentavam aquele espaço a sensação de estarem agindo em prol de suas famílias, da produção agrícola e, portanto, da *pólis*. Do método em questão nos interessa particularmente a noção de *pessoa distribuída* e o estabelecimento de relações de dom e contra-dom com as divindades e seu resvalamento na participação pública da população feminina *políade*.

Quanto à documentação, procederemos à análise das estruturas arquitetônicas que compuseram o espaço do santuário durante os Períodos Arcaico e Clássico e nas relações que podem ser travadas entre esses ambientes e os artefatos que ali foram resgatados. Nossa concentração se focará no relatório da Arquitetura e Topografia do sítio³², que trata com detalhamento os edifícios presentes nos três Terraços do santuário e as mudanças sofridas no decorrer dos cinco séculos que nos propomos a estudar. Procuraremos unir a arquitetura aos objetos móveis ali encontrados para entendermos os contextos de uso dos ambientes e como isso auxiliava a construir e reforçar a identidade das mulheres coríntias.

³⁰ RAPOPORT, Amos. *The Meaning of the Built Environment: A Nonverbal Communication Approach*. Beverly Hills: Sage, 1982, p.15 e 48-52.

³¹ GELL, Alfred. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

³² BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S. *Corinth, vol. XVIII, no. III: The Sanctuary of Demeter and Kore: Topography and Architecture*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1997.

Quanto aos objetos votivos, nosso *corpus imagético* se restringe: aos vasos votivos em miniatura mais antigos dedicados no Período Arcaico (Lote 6231). São 21 objetos que serão analisados conjuntamente, e o grupo é composto por duas *oinochoai*, seis *kotilai* e treze *kalathiskoi*; um *epinetron* ático (C-64-339), objeto utilizado para a tecelagem, uma máscara de Dionisos do Período Clássico (MF-73-3). Figuras votivas representando: uma torso de menina (MF-12892), uma cabeça de menina (MF-12044) uma moça segurando um porco (MF-70-65), um banqueteiro (MF 11887), um menino (MF-10-493), uma *peplophoros* (MF-14080), que pode representar Deméter e uma figura sentada, provavelmente Koré (MF 11091) e uma cabeça de homem barbado (MF-71-26)³³. Daremos, portanto, preferência a itens que representem o que os frequentadores esperavam conseguir ou como se viam representados pelas figuras votivas em detrimento das representações das duas deusas. Além da necessidade de limitar o *corpus* pesa sobre nossa decisão a intenção de perceber os cultuantes do santuário como agentes que interferem politicamente na cidade através de rituais religiosos.

Nossa pesquisa defende as seguintes hipóteses:

- 1) O santuário de Deméter e Koré, durante os Períodos Arcaico (séculos VIII-VI a.C) e Clássico (séculos V e IV a.C) se adequa ao conceito de *lugar antropológico*. Em suas *hestiatoria* as cultuadoras reforçavam sua identidade cívica. Os banquetes ali realizados representavam o pertencimento das esposas ao corpo *políade*, possibilitando-lhes o exercício de uma “cidadania religiosa”;
- 2) A tirania Cypsélida proporcionou uma “popularização” dos ritos a Deméter e Koré em Corinto durante o Período Arcaico, o que prosseguiu durante os séculos posteriores. Isso possibilitou agregar mulheres de distintos estratos econômicos nos festejos em honra às duas deusas;

³³ Devido ao mau estado de muitas figuras votivas, vimo-nos tentados a utilizar figuras do início do Período Helenístico que continham características do Período Clássico. São elas: a cabeça de menina, o corpo de menina, jovem com cacho de uvas e a moça segurando o porco.

3) Ao frequentar o santuário e realizar ali os rituais concernentes ao culto, ocorria entre as mulheres uma competição – *agon* – materializada nos objetos votivos de alto valor encontrados no sítio;

4) O culto a Deméter e Koré praticado no santuário reforçava os laços de solidariedade entre as mulheres coríntias, bem como valores a elas associados pela *pólis*, tais como as tarefas do lar, a maternidade, a alimentação e a fertilidade.

CAPÍTULO I: Religião em Corinto nos Períodos Arcaico e Clássico

O objetivo deste capítulo consiste em apresentar as recentes discussões sobre a religião na Grécia Antiga, bem como o panorama político e religioso vivido por Corinto nos Períodos Arcaico (séculos VIII-VI a.C) e Clássico (séculos V e IV a.C).

1.1 – Considerações sobre a religião na Grécia Antiga

O sagrado permeava a vida cotidiana dos gregos tanto nos espaços e assuntos públicos quanto nos privados. Jean-Pierre Vernant defende que tanto deuses quanto homens nasceram no mundo e dele fazem parte, havendo “(...) algo de divino no mundo e algo de mundano nas divindades”. Os domínios do natural e do sobrenatural não são dicotômicos, mas intrinsecamente conectados, não havendo separações claras entre o que é religioso, social, doméstico ou cívico³⁴. Mario Vegetti acredita que a experiência helênica do sagrado possa ter como gênese a sensação da presença do sobrenatural em alguns locais, tais como cavernas e florestas e que com o decorrer dos anos essa experiência tomou duas direções: territorial, que irá gerar os santuários, por exemplo, e outra que se une à natureza e à ordem da vida social³⁵. De toda feita, em ambas as acepções a experiência do sagrado é a de um poder ou sistema de poderes que interferem nos processos da natureza e da vida de forma benéfica ou perturbadora. Os helenos buscavam em suas atitudes para com o domínio do sobrenatural propiciar a faceta benévola, especialmente através das oferendas votivas³⁶. Os deuses gregos poderiam ser agentes do caos ou da ordem e os mitos revelam essa face ambígua das divindades³⁷: Héra mandou a esfinge para assolar Tebas e Deméter tornou a terra infértil durante a busca por Koré, para citar alguns exemplos.

As bases para as atuais posições sobre a religião na Grécia Antiga foram lançadas nas décadas de 1960-70 por Jean-Pierre Vernant e Walter Burkert. Apesar de suas opiniões divergentes sobre o sacrifício – a Escola de Paris defende que a morte do

³⁴VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.7-8.

³⁵VEGETTI, Mario. “O Homem e os Deuses”. In: VERNANT, Jean-Pierre (org.). *O Homem Grego*. Lisboa: Presença, 1994, p.234-235.

³⁶*Idem, op.cit.*, p.235.

³⁷FINLEY, M.I. “Foreword” In: EASTERLING, P.E & MUIR, J.V. *Greek Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p.xix.

animal tem propósito alimentar e o ritual encobre e nega todos os sinais de violência³⁸, enquanto o helenista alemão crê que o sentimento de culpa gerado pela morte do animal é o que provoca a solidariedade do grupo social – ambas as perspectivas colocam esse ritual no centro da religião grega³⁹. Se nos trabalhos dos ritualistas de Cambridge⁴⁰ a preocupação era com ritos de fertilidade, a partir das obras de Burkert e Vernant a religião se tornará o centro da vida na antiga Hélade, estando incorporada em todas as esferas sociais. Nascia a noção de *religião políade*, que atraiu cada vez mais helenistas. A religião grega passa de uma área marginal para o foco da maioria dos trabalhos nos estudos clássicos. De fato, a maioria da produção acadêmica sobre a Grécia Antiga nos últimos trinta anos, seja europeia ou brasileira, se concentrou nas ligações entre o sagrado e a política e economia. A religião grega passou a ser apresentada sob o olhar da *pólis*, formando com ela um sistema cultural internamente coerente⁴¹.

Walter Burkert é adepto da sociobiologia e o cerne de algumas obras de sua autoria está na origem das práticas e crenças religiosas, procurada no comportamento biológico dos animais e seres humanos. Para ele, é possível conectar rituais como sacrifício e a hierarquia religiosa à evolução biológica e tendências naturais⁴². É claro que Burkert percebe a religião como um produto cultural, mas as suas raízes mais profundas teriam conexões com impulsos biológicos. Em seus primeiros livros defendeu as ligações entre a prática da caça, o desenvolvimento cultural da humanidade e o ritual do sacrifício, a primazia do último na religião grega e a função de socialização e comunicação dos mitos e dos rituais⁴³. Seus últimos trabalhos têm tratado das influências das sociedades do Antigo Oriente Próximo no desenvolvimento da cultura e da religião na Grécia Antiga⁴⁴.

³⁸ VERNANT, Jean-Pierre. “A General Theory of Sacrifice and the Slaying of the Victim in the Greek *Thusia*” In: VERNANT, J. & ZEITLIN, F. *Mortals and Immortals: Collected Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1991, p.290-302.

³⁹ BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1993, p.132-133.

⁴⁰ Também conhecida como Escola do Mito e Ritual. Inserem-se nessa corrente Jane Ellen Harrison, Gilbert Murray, F.M. Cornford, entre outros.

⁴¹ KINDT, Julia. *Rethinking Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p.2-3.

⁴² Cf. BURKERT, W. *A Criação do Sagrado: Vestígios Biológicos nas Antigas Religiões*. Lisboa: Edições 70, 2001 e *Idem. Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press, 1983.

⁴³ SEGAL, Robert. *Myth: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p.76-77; BURKERT, W. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley: University of California Press, 1979, p.56-58.

⁴⁴ Ver especialmente o último livro por ele publicado, onde a Grécia Antiga é colocada em contexto com as grandes civilizações do Oriente Próximo. BURKERT, W. *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

Burkert defende que a religião e os mitos gregos permaneceram na consciência cultural ocidental por uma tripla tradição: sua presença na literatura antiga, a polêmica com os pais da Igreja Católica e sua proximidade à filosofia Neoplatônica⁴⁵. Interessante notar que, apesar das relações dos deuses apresentadas na poesia épica, alvos da crítica de pensadores como Xenófanos, que os acusava de imorais, a religião cívica era fundamento da ordem moral da *pólis*⁴⁶. Para os gregos, sem o temor aos deuses não haveria moralidade e o grupo social recairia na selvageria⁴⁷. Apesar das divindades não ditarem leis, a religião grega constituía deveres que se manifestavam em ameaças severas e sanções, muitas vezes desproporcionais à transgressão inicial, revestindo-se de autoridade, impondo princípios e garantindo a continuidade social⁴⁸.

Vernant nos diz que a religião grega era uma “religião da tradição”: seguiu-la faz parte do “ser grego”, eis porque é chamada de “religião cívica”. As narrativas mitológicas, aprendidas ainda na infância, contribuem para a forma como os helenos concebiam o divino. Em seu entendimento, na religião grega não se participava dos cultos por motivos puramente pessoais, mas se exercia nesses o papel que lhe fora atribuído pela *pólis*, podendo esse ser de magistrado, parte integrante de uma família, frátria ou *dêmos*, consagrando a ordem coletiva e os segmentos que a construíam⁴⁹. Ao contrário das religiões reveladas, não se estabelecia com as divindades helênicas uma relação pessoal, pois, como potências, seu culto se dá por estarem num estatuto superior ao dos humanos. E, como potências, representam a plenitude dos valores que eram importantes para a sociedade grega, tais como a força, a beleza, a juventude e a renovação⁵⁰.

E por ser religião cívica sacerdotes e magistraturas continham em si tanto aspectos sagrados quanto de autoridade pública. O poder religioso era exercido por aqueles que detinham o direito secular: os chefes de família e os magistrados⁵¹. Cabiam às Assembleias e Conselhos das *póleis* definir o calendário religioso, os sacrifícios a

⁴⁵BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1993, p.22.

⁴⁶Xenófanos criticava a religião popular grega, especialmente poetas como Hesíodo e Homero, por atribuir aos deuses ações contrárias à moral então vigente. FAIRBANKS, Arthur. *The First Philosophers of Greece*. London: K. Paul, Trench, Trubner, 1898, p.65-69.

⁴⁷BURKERT, *op.cit.*, p.472-474.

⁴⁸*Idem*, p.476.

⁴⁹VERNANT, J. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.8.

⁵⁰*Idem*, p.9.

⁵¹PARKER, Robert. “Greek Religion”. In: BOARDMAN, J; Murray, O; Griffin, J. *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p.311.

serem feitos a cada deus, a organização das festas e a administração dos santuários. Assim sendo:

“Uma vez que não há cidades sem deuses, os deuses cívicos, em contrapartida, precisam de cidades que os reconheçam, que os adotem e os façam seus. De certo modo eles necessitam, como descreve Marcel Detienne, tornar-se cidadãos para serem plenamente deuses.”⁵²

As cidades são construções humanas e devido às suas características e especificidades os deuses entram em conflito para que sejam por elas honrados acima de todos os outros⁵³. Poseidon, segundo os mitos, é uma das divindades que mais disputou a primazia de culto nas *póleis*, tendo perdido a posição central para Athená em Atenas, Héra em Argos e dividindo Corinto com Hélios e Afrodite. Os deuses precisam oferecer aos habitantes delas algo em troca, que os façam merecer o culto *políade*. Acreditar na existência dos deuses era reconhecer a presença dos mesmos na *pólis*, sua relevância para a existência humana em comunidade política. E isso englobava o conjunto das obrigações que eram devidas às divindades: realização de sacrifícios, danças, cantos, purificações e ritos. Crer nos deuses também significava estabelecer relações amigáveis com eles, ter uma prática “política”, ou seja, incluir-se na comunidade. Ser cidadão implica tanto na participação nos festivais e nos templos quanto nos Tribunais e Assembleias⁵⁴. Se acreditar nos deuses faz parte da cidadania helênica, o seu contrário significa excluir-se da comunidade. A impiedade é vista como um delito público, não honrar os deuses *políades* é prejudicial à própria pessoa. Não prestar culto a um deus seria equivalente a rejeitar uma área da experiência humana⁵⁵.

Louise Bruit Zaidman tem opinião contrária à defendida majoritariamente pelos helenistas francófonos no que diz respeito à piedade (*eusebia*) grega. Para ela, essa não se restringia somente à participação nos cultos cívicos, mas se coaduna a um modelo que é o da cidade, no quadro de um sistema religioso coerente e implícito. Contudo, essa dimensão social não negaria uma dimensão pessoal da experiência religiosa. As relações entre o indivíduo e os deuses têm paralelo com os laços que o primeiro tece dentro da comunidade a qual pertence, a esfera emocional é parte integrante desse

⁵²VERNANT, *op.cit.*, p.10.

⁵³DETIENNE, Marcel. “Os deuses no prazer da cidade” In: SISSA, Giulia; DETIENNE, Marcel. *Os Deuses Gregos*. São Paulo: Círculo do Livro, 1990, p.181.

⁵⁴*Idem*, p.204-206.

⁵⁵PARKER, *op.cit.*, p.306.

processo, mesmo não estando expressa na documentação que sobreviveu até os dias atuais. O fato das fontes escritas enfatizarem o cumprimento dos rituais e cultos não significa que o elemento emotivo não estivesse presente nos momentos das celebrações aos deuses⁵⁶. Concordamos com essa colocação. Acreditamos que a frequência no santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto, por exemplo, não ocorria apenas para cumprir com uma obrigação perante a cidade, mas sim porque a relação com seres supremos pode trazer conforto e satisfação ao indivíduo. Deméter era uma deusa que possuía como uma das principais características a maternidade e a figura da mãe evoca proteção e acolhimento. Os Mistérios de Deméter ofereciam ainda uma vida melhor no *post mortem*, o que a tornava uma deusa bastante popular e procurada pelos helenos em geral.

Apesar de concordamos com as descrições feitas anteriormente, um dos problemas da abordagem da *religião políade* está na rigidez do condicionamento às estruturas, de modo a sobrar pouco espaço para a contingência proveniente da ação dos indivíduos. A religiosidade grega, nessa visão, é tratada como uma totalidade coesa, como já mencionamos. Homero e Hesíodo tiveram papel crucial na elaboração e difusão de noções comuns sobre a religiosidade e a cultura grega, mas a individualidade de cada *pólis* não nos permite ter a noção de uma versão religiosa preponderante e sim de um conjunto de variantes locais em pé de igualdade umas com as outras e também com as versões contidas na poesia oral. A religião grega era algo aberto à experimentação e exposto à influência de outras culturas. Como exemplo, temos a incorporação por Atenas na segunda metade do século V a.C de Bendis, uma deusa trácia que os gregos identificavam com Ártemis, como um culto cívico por orientação do oráculo de Dódona. Informa Robert Parker:

“... A religião vivida dia após dia por qualquer grego era a religião de uma sociedade particular dentro da Grécia, não uma ‘religião grega’ sintética e abstrata. O particularismo da religião das cidades gregas aplica-se não apenas aos festivais, mas também, menos obviamente, aos deuses honrados: os nomes dos principais deuses podem ser os mesmos de Estado para Estado, mas a divisão de funções entre os deuses, equilíbrios e combinações e ênfases dentro do panteão diferem radicalmente de lugar para lugar”⁵⁷.

⁵⁶ ZAIDMAN, Louise Bruit. *Os gregos e seus deuses*. São Paulo: Loyola, 2010, p.19.

⁵⁷ PARKER, Robert. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p.2.

Por certo que o conceito de *religião políade* não está isento de críticas e falhas apontadas. Julia Kindt apresenta algumas considerações: a religião não era completamente absorvida pela *pólis*, sendo algo maior que ela, a transcende. O modelo seria de pouco auxílio para a compreensão das intenções, motivações e as dinâmicas das consultas oraculares feitas por particulares, por exemplo. O calendário religioso estaria vinculado não às instituições da *pólis*, mas ao ciclo agrícola⁵⁸. Burkert reconheceu algumas falhas no modelo que ajudou a construir em trabalhos mais recentes, defendendo que a *religião políade* era uma grande parte da religião grega, mas havia coisas que estavam além do domínio da cidade⁵⁹. Os cultos da *pólis* são uma boa maneira de ter acesso à religião grega, mas não são os únicos meios de atingi-la⁶⁰. Por fim, Kindt afirma que o modelo de *religião da pólis* trata a cidade-Estado como uma ordem simbólica sólida e absoluta, quando na verdade não consegue abranger os discursos dissidentes como o orfismo e as crenças pitagóricas⁶¹.

Apesar das críticas, Kindt reconhece que o modelo é plenamente aplicável se o objeto de estudo for o universo de uma *pólis* individual, quando a meta é situar um culto local dentro do sistema religioso de sua própria cidade. É o que faremos mais adiante ao apresentar os principais deuses do panteão coríntio e suas relações. O modelo de *religião políade* foi utilizado desta maneira por Robert Parker em dois livros onde a religião ateniense é esmiuçada⁶². Todavia, ao contrário de Atenas, de onde temos uma grande quantidade de informações acerca dos festivais e de seu calendário, sobre Corinto os dados a respeito de sua religião são deveras escassos. Dessa maneira, tentaremos comparar os dados arqueológicos que temos com as fontes escritas de outras cidades a fim de tentar traçar um perfil religioso coríntio, para enfim podermos pensar sobre as maneiras como o santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto pode ter sido utilizado ao longo dos Períodos Arcaico e Clássico dentro dos contextos religiosos vividos pela *pólis* ao longo das épocas mencionadas. Investigar como a ação religiosa das mulheres era também uma ação política é um dos objetivos do presente trabalho, e acreditamos que isso era possível através dos rituais que visavam garantir a harmonia entre o divino e o humano.

⁵⁸ KINDT, Julia. "Polis Religion – A Critical Appreciation". *Kernos*, Liège, nº22, p.9-34, 2009.

⁵⁹ BURKERT, W. "Greek Poleis and Civic Cults: Some Further Thoughts," in M.H. HANSEN & K. RAAFLAUB (eds.). *Studies in the Ancient Greek Polis*. Stuttgart: Steiner, 1995, p.201-210.

⁶⁰ KINDT, *op.cit.*, p.15.

⁶¹ *Idem*, p.18.

⁶² Cf. PARKER, Robert. *Athenian Religion: A History*. Oxford: Clarendon Paperbacks, 1998; *Idem*. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Christianne Sourvinou-Inwood foi a helenista que melhor definiu a noção de *religião políade*. De acordo com suas palavras, a religião grega era:

“... uma rede de sistemas religiosos interagindo uns com os outros e com a dimensão religiosa pan-helênica. A última está articulada na e através da poesia pan-helênica e dos santuários pan-helênicos; foi criada de uma maneira dispersa e variada, de elementos selecionados de certos sistemas locais e na fronteira entre os sistemas religiosos das *póleis*, que ela também ajudou a modelar”⁶³.

Listamos abaixo o que entendemos como as principais características de tal modelo interpretativo:

1- A *pólis* era a estrutura fundamental na qual a religião grega operava: Toda cidade helena era um sistema religioso em si mesmo, interagindo com os sistemas religiosos de outras *póleis* e com uma dimensão pan-helênica. Como uma pessoa nascia em uma *pólis*, só poderia pertencer à estrutura religiosa dela, de forma que estrangeiros necessitavam da mediação de um cidadão para participar de certos rituais.

Nesta perspectiva a religião grega operava em três níveis: o pan-helênico, o “sistema mundo-da-*pólis*”⁶⁴ e a *pólis*⁶⁵. No primeiro temos a poesia de Homero e Hesíodo, que colaboraram para criar noções comuns de ideologias e valores, como poluição, pureza, entre outros; no segundo podemos situar agrupamentos como ligas e anficionias, que possuíam relações religiosas e políticas e no terceiro estão instituições da *pólis* como sacerdócios, fátrias e *demoi*. A *pólis*, nessa visão, é a unidade básica da vida grega e os outros níveis eram atingidos através dela. Em nome da *pólis* que se participava dos jogos pan-helênicos ou enviava-se delegações para consultar oráculos, por exemplo.

2- A *pólis* era mediadora e legitimadora de todas as práticas religiosas: Os cultos eram controlados pela cidade-Estado que, no Período Clássico, figurava como a máxima autoridade em assuntos religiosos⁶⁶, à exceção dos desviantes, como o orfismo. Mesmo

⁶³ SOURVINO-U-INWOOD, C. “What is *Polis* Religion?” In: BUXTON, R. (edit.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p.17.

⁶⁴ No original em inglês, “*world-of-the polis system*”.

⁶⁵ SOURVINO-U-INWOOD, *op.cit.*, p.13; KINDT, *op.cit.*, p.10-11.

⁶⁶ SOURVINO-U-INWOOD, *op.cit.*, p.24.

o culto doméstico era influenciado pela *pólis*, uma vez que era essa que estabelecia quais os deuses deviam figurar na religião domiciliar.

Também os santuários pan-helênicos eram controlados por *póleis*. O de Zeus em Olímpia era controlado por Eleia, os Jogos Olímpicos e suas regras eram determinados pelos eleianos, mesmo que abertos a todos os gregos, que deles participavam em nome de sua *pólis* de origem⁶⁷.

3- Unidade entre o corpo religioso e o corpo cívico: Temos aqui a noção de “religião incorporada”, ou seja, a prática religiosa era parte crucial na rede de relacionamentos do interior da *pólis*⁶⁸. A religião era fundamento moral da cidade⁶⁹, argumento defendido por Arthur Fairbanks já no século XIX e mencionado anteriormente, e era percebida em todas as práticas sociais. Citemos Sourvinou-Inwood:

“O culto em comum era a maneira estabelecida de expressar a comunalidade no mundo grego, de dar aos grupos sociais coesão e identidade. Seria, portanto, percebido como inevitável que realidades sociais particulares de *póleis* particulares estivessem refletidas na articulação de seus cultos. Não se tratava de um “Estado” manipulando a religião: a unidade que era tanto corpo religioso, carregando a autoridade religiosa, quanto o corpo social, atuando através de suas instituições políticas, empregou o culto a fim de se articular no que era visto como a forma natural”⁷⁰.

A cidade articulava a religião e o discurso religioso, por sua vez, se tornava sua ideologia central. Ela era o elemento que estruturava e conferia sentido a todos os elementos que compunham a identidade *políade*. Neste sentido cabe destacar uma das funções dos rituais religiosos gregos: estabelecer a solidariedade entre os membros de um segmento social, marcando a sua identidade perante os demais grupos. As relações e laços sociais e políticos eram definidos pelo culto⁷¹.

⁶⁷ *Idem*, p.15-17.

⁶⁸ KINDT, *op.cit.*, p.12.

⁶⁹ *Idem ibidem*. A religião como fundamento moral da comunidade também é um argumento de Durkheim, lembra-nos Kindt. Cf. DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Especialmente o primeiro capítulo do Livro I (“Definição do Fenômeno Religioso e da Religião”) e a Conclusão.

⁷⁰ SOURVINO-U-INOUD, *op.cit.*, p.18.

⁷¹ *Idem*, p.22-27.

4- Desconhecimento do divino: Segundo Sourvinou-Inwood, os helenos tinham a percepção que o conhecimento humano sobre o divino e seus assuntos era limitado. A compreensão da falibilidade humana seria o motor do agenciamento religioso. Os gregos sabiam que sua religião era uma construção humana, aberta a mudanças diante das mais variadas situações⁷². No afã de atingir uma relação melhor com o divino, rituais e mitos poderiam ser resignificados e outros deuses adorados. Para essa classicista de origem grega, os tempos de crise se mostram particularmente reveladores dessa característica, gerando pressões para a inovação, inserindo novos cultos na realidade *políade*, que viveria tensões entre conservantismo e inovação⁷³.

5- O indivíduo como unidade de culto principal: O centro de articulação da religião grega era seus rituais, não uma experiência espiritual⁷⁴, como ocorre no cristianismo ou no budismo, para citar exemplos. Apesar das atividades culturais ocorrerem em conjunto, Simon Price afirma que a família não pode ser a unidade ideológica básica da religião grega: o indivíduo era o elemento operando na conjuntura geral da veneração pública e privada dos deuses⁷⁵.

As manifestações individuais de culto encontravam paralelo nas coletivas, seja as da *pólis* como um todo ou de grupos menores, o que sugere, para Sourvinou-Inwood, uma mentalidade na qual a adoração individual não é diversa, em sua natureza, daquela realizada por várias pessoas⁷⁶. A fim de ilustrar essa afirmativa, a helenista supracitada enumera exemplos para defender esse ponto de vista: sacrifícios podiam ser feitos individual e coletivamente, bem como orações, oferta de objetos votivos, fundação de altares, entre outros, de forma a deixar explícito que atos individuais de culto não eram estranhos à *religião políade*.

As pessoas participavam como indivíduos em cultos centrais para a cidade e eram organizadas em uma variedade de formas que sinalizavam uma gama de elementos identitários, os quais não dependiam uns dos outros em sua totalidade. A perspectiva individual também proporciona um “rompimento” menos radical entre os cultos *políades* gerais e aqueles que envolvem uma iniciação por escolha pessoal, como é o caso dos Mistérios de Elêusis e outros cultos gerais de Atenas, por exemplo. Mesmo na

⁷² *Idem*, p.20.

⁷³ *Idem*, p.21.

⁷⁴ SOURVINOUI-INWOOD, C. “Further Aspects of *Polis* Religion” In: BUXTON, R. (edit.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p.44-47.

⁷⁵ PRICE, Simon. *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.89.

⁷⁶ SOURVINOUI-INWOOD, *op.cit.*, p.44.

dimensão pan-helênica o indivíduo figura como uma das principais unidades de adoração, sua participação sendo mediada pela *pólis*⁷⁷.

No que tange os cultos de Mistério, esses abririam espaço para a escolha pessoal, pois sua adesão, ao contrário da religião *políade*, não era “compulsória”. O *mystés* (iniciado) recebia um “segredo divino”, que promovia a sua aproximação ao outro mundo e revelava a continuidade entre a vida e a morte⁷⁸. Após as celebrações, eles retornavam às suas casas e vidas comuns, ainda comungando dos demais cultos de sua *pólis*. Seria após a morte que eles gozariam de uma existência diferenciada daqueles que não passaram pelos ritos dos Mistérios. O grande apelo dos Mistérios junto aos gregos e as demais sociedades pagãs, a nosso ver, é o oferecimento de uma intimidade com o divino que não era enfatizada pelos cultos oficiais.

Acreditamos que para o fim a que nos propomos neste trabalho, ou seja, para que possamos perceber a historicidade, as relações que eram travadas e as identidades que eram construídas e reforçadas, portanto, os elementos que fizeram do santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto um *lugar antropológico* durante os Períodos Arcaico e Clássico, um espaço onde as mulheres coríntias se reconheciam e faziam-se perceber como parte ativa da cidade, o modelo iniciado por Vernant e Burkert é o ideal. O conceito tem em si muito do que foi defendido por Durkheim, pois concebe a *pólis* como um sistema simbólico, mas se desvia do a-historicismo ao conceber os sistemas religiosos como “estrutura significativa” situados no cenário cultural específico da Grécia Arcaica e Clássica⁷⁹.

Para Marc Augé, nos *lugares antropológicos* a memória está em constante atualização. Os indivíduos não lhe atribuem significado somente por ela, pelo passado, mas sim pelas práticas do momento presente⁸⁰. Vejamos, portanto, a definição de *lugar antropológico*:

“Reservamos o termo *lugar antropológico* àquela construção concreta e simbólica do espaço que não poderia dar conta, somente por ela, das vicissitudes e contradições da vida social, mas à qual se referem todos aqueles a quem ela designa um lugar, por mais humilde e modesto que seja.

⁷⁷ *Idem*, p.44-47.

⁷⁸ PARKER, Robert. “Greek Religion”. In: BOARDMAN, J; Murray, O; Griffin, J. *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p.314-325.

⁷⁹ KINDT, *op.cit.*, p.11.

⁸⁰ *Idem*, p.53-54.

(...) o *lugar antropológico* é, simultaneamente princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para quem o observa”⁸¹.

O *lugar antropológico* possui três características: é *identitário*, pois a maneira com a qual os indivíduos e a comunidade se ligam ao espaço faz com que assumam ou não certos atributos e características; é *relacional*, pois a vivência do espaço estabelece relações individuais ou coletivas e, por fim, é *histórico*, uma vez que o lugar está sendo vivenciado e nele as pessoas estão fazendo história e retratam ali acontecimentos dessa natureza⁸².

Passaremos ao relato sobre os acontecimentos históricos conhecidos de Corinto, a fim de podermos, mais adiante, traçar o perfil religioso dessa *pólis* e compreender o santuário como um *lugar* onde a História se materializava.

1.2 Política e Comércio coríntios

1.2.1 - Período Baquíade e Tirania Cypsélida

Para tratarmos das atividades culturais em Corinto é mister mencionarmos o processo de constituição da *pólis*, ocorrido durante o Período Arcaico (séculos VIII a VI a.C), quando os primeiros santuários foram erigidos na Hélade. Tal fenômeno era entendido pelos helenos através de relatos míticos, o que fomentará o culto aos heróis fundadores, construindo e reforçando a identidade dos membros da comunidade, sendo um dos principais cultos da *religião políade*. O *synoecismo* estava diretamente relacionado às transformações econômicas e crescimento populacional vividos no século IX a.C⁸³.

No caso coríntio existem vários relatos de cunho mitológico para a fundação da cidade: de acordo com Pausânias, o nome Corinto deriva de um filho de Zeus. Eumelus, poeta ligado ao *gênos* Baquíade e autor da *Korinthiaca*, poema que dava à *pólis* um passado heróico, teria relatado que Épira, filha do deus Oceanos, habitara a região. Marathon, filho de Epopeus e descendente do deus Hélios, fugiu para lá⁸⁴; o segundo relato se refere à disputa entre Hélios e Poseidon pelo controle de Corinto, o que teria ocasionado o domínio do primeiro sobre a parte alta da cidade (Acrocorinto) e do último

⁸¹ AUGÉ, *op.cit.*, p.51.

⁸² *Idem*, p.54.

⁸³ POMEROY, S. B et al. *Ancient Greece: A Political, Social and Cultural History*. New York: Oxford Press, 1999, p.82.

⁸⁴ PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, II.1.1.

sobre o Istmo e suas partes adjacentes⁸⁵. Segundo Estrabão e Pausânias⁸⁶, Aletes, um dos Heráclidas, fora o responsável pela ocupação dória da região coríntia, sendo reconhecido como o fundador mítico da cidade e o primeiro rei da dinastia Baquíade. O mito aponta, portanto, para a importância dessa família durante os primeiros séculos do Período Arcaico e busca legitimar seu domínio sobre o território coríntio utilizando-se das explicações mitológicas, alegando ter ascendência em Hércules, que será uma importante figura heroica durante o governo Baquíade.

Esse *gênos* de origem dória governou Corinto durante os séculos VIII e VII a.C. Inicialmente era uma monarquia, mas em 747 a.C os membros da aristocracia depõem o rei e dividem o poder entre si⁸⁷, governando como uma oligarquia. No que diz respeito ao *synoecismo* coríntio, J.B. Salmon, baseando-se na evidência arqueológica das tumbas nas áreas da Coríntia, como *Temple Hill*, Crommyon, Cleonae, Tenea e Athikia, crê que os habitantes das várias aldeias que existiam em Corinto pertenciam ao mesmo grupo de invasores dórios. A comunicação entre elas era fácil e sempre estiveram ligadas⁸⁸. É possível dizer que o *synoecismo* coríntio começou precocemente, ou até mesmo que não foi preciso estabelecer a unificação das aldeias, apenas a coesão política entre elas.

Para J.G. O'Neill, a riqueza da aristocracia Baquíade era fundamentada na agricultura, sendo rechaçados os intercâmbios comerciais⁸⁹. Trata-se de uma afirmação equivocada. O comércio era crucial para o abastecimento das *póleis*, que, apesar terem como ideal a autossuficiência, não conseguiam produzir todos os gêneros dos quais necessitavam. O poder da aristocracia Baquíade decorria da posse de propriedades agrárias no contexto de uma economia que tinha no trigo e a oliveira seus principais produtos. O mesmo ocorria com as demais cidades gregas. Os Baquíades comerciavam⁹⁰, e tal atividade teve ainda mais destaque sob a influência dos Cypséidas.

Corinto foi uma das *póleis* que participou do movimento colonizador⁹¹ no Mar Negro e no Mediterrâneo Ocidental durante o século VIII a.C. J.B. Salmon e Édouard

⁸⁵ *Idem*, II.1.6.

⁸⁶ ESTRABÃO. *Geografia*, 8.8.5; PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, 2.4.4.

⁸⁷ SALMON, J.B. *Wealthy Corinth: A History of the City to 338 B.C.* Oxford: Clarendon Press, 1997 (1984), p.56.

⁸⁸ *Idem*, p.58.

⁸⁹ O'NEILL, J.G. *Ancient Corinth: with a Topographical Sketh of the Corinthia. Part I: from the earliest times to 404 B.C.* Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1930, p.119.

⁹⁰ Estrabão afirma que os Baquíades “colheram os frutos do comércio”. ESTRABÃO. *Geografia*, VIII, 6,2.

⁹¹ No que tange ao termo *colônia*, Robin Osborne acredita que o mesmo denota atrelamento à ação estatal. Na Grécia do século VIII a.C existiam expedições tanto financiadas pelo Estado quanto de

Will acreditam que a causa principal desse fenômeno fora um dramático crescimento populacional ocorrido em Corinto nos séculos IX a VII a.C, escasseando as terras disponíveis. Salmon não dá crédito à hipótese que o movimento colonizador teria sido estimulado pelo interesse em incrementar o comércio porque Corinto era comercialmente ativa no oeste desde os anos 800 a.C, meio século ou mais antes da fundação das colônias de Siracusa (na Sicília) por Quersícrates e Córcira (no Mar Jônio) por Arquias, ambos pertencentes ao *gênos* Baquíade⁹². Will afirma que uma crise agrária surgira com o aumento da população, o que impulsionou a fundação de colônias⁹³. César Fornis esclarece que a planície litorânea coríntia (Planice de Asópia), que possuía aproximadamente 30 km², era insuficiente para produzir alimento para a totalidade da população⁹⁴. Quanto às trocas comerciais de cerâmica, as *emporía* estabelecidas na Itália, especialmente Pithecussas e Cumas, bem como a colônia de Siracusa, facilitaram o contato e as permutas com a população do lugar e com os etruscos. Também foram encontrados exemplares de cerâmica protocoríntia nas ilhas do Mar Egeu, na Beócia, em Massália e no Norte da África, o que demonstra o fôlego do comércio do Período Arcaico, no qual Corinto desempenhava um importante papel. A cerâmica coríntia teve na época Baquíade grande estímulo⁹⁵ e os oleiros e pintores se instalaram no centro da cidade⁹⁶. Salmon afirma que o comércio e o artesanato coríntios puderam florescer graças aos excedentes agrícolas⁹⁷. Todavia, concordamos com Fornis: o solo coríntio é pedregoso e montanhoso, e a importação de alimentos era crucial para a cidade⁹⁸. Apesar dos comerciantes, no princípio, se apoiarem nos proprietários de terra, que possuíam renda⁹⁹, é difícil crer que a produção agrícola coríntia fosse abundante, ainda mais que chegasse ao ponto de incitar o comércio. Nesse

particulares e não seria correto utilizar tal termo para fazer referência às nascentes *póleis* dessa época, sendo preferível utilizar a palavra *assentamento*. Todavia, usamos os termos “colônia” e “colonização” no contexto do Período Arcaico, pois são os utilizados pela historiografia referente à Grécia, sendo o conceito de *assentamento* mais popular entre os arqueólogos. Acreditamos que o processo de colonização promovido por Corinto teve impulso através dos governos que exerceram o poder na cidade durante o Período Arcaico. Cf. OSBORNE, Robin. “Early Greek Colonization? The nature of Greek settlement in the West” In: FISHER, Nick & VAN WEES, Hans. *Archaic Greece: new approaches and new evidence*. London: Duckworth with The Classical Press of Wales, 1998, p.251-252.

⁹² *Idem*, p.62-63.

⁹³ WILL, Édouard. *Korinthiaka: Recherches sur l'Histoire de la Civilization de Corinthe des Origines aux Guerres Médiques*. Paris: E. de Boccard, 1955, p.322.

⁹⁴ FORNIS, César. *Estabilidad y conflicto civil em la guerra del Peloponeso*. Oxford: Archaeopress, 1999, p.10.

⁹⁵ MOSSÉ, Claude. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 126.

⁹⁶ LIMA, Alexandre C.C. *Ritos e Festas em Corinto Arcaica*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010, p.26-27.

⁹⁷ SALMON, *op.cit.*, p.402.

⁹⁸ FORNIS, *op.cit.*, p.10.

⁹⁹ *Idem*, p.8.

contexto de escassez de terras, produção agrícola incapaz de suprir as necessidades da população e fome iminente, faz sentido que o culto a Deméter, deusa agrícola por excelência, tenha ganhado relevância durante o Período Arcaico a ponto de um culto ter se instalado em Acrocorinto, onde se localizava o santuário de Afrodite, o de maior destaque na *pólis*.

Além da fundação de colônias, destacamos como importante contribuição Baquíade para o fortalecimento da política e economia coríntia durante as primeiras décadas do Período Arcaico a anexação de Perachora, território disputado entre Corinto e Mégara, o que propiciou à primeira cidade controlar a movimentação pelo Istmo e Golfo de Corinto para o Ocidente. As florestas e os campos da área foram usados para a criação de animais. A construção do *Heráion* na região seria uma prova do domínio coríntio sobre aquela área. A deusa era uma das principais figuras no panteão das *póleis* de influência dórica¹⁰⁰, tendo, pois, uma posição privilegiada no culto coríntio, especialmente no século VIII a.C.

Maria Théophilopoulou credita o fim do governo Baquíade à guerra travada contra Córcira em princípios do século VII a.C, cujos habitantes se tornaram hostis à cidade-mãe, aos conflitos com Mégara e às tensões existentes entre a aristocracia rural e os grupos de comerciantes¹⁰¹. Esses diversos embates teriam desgastado o poder do *génos* e propiciado um momento oportuno ao golpe de Cypselos e à expulsão de membros destacados dessa família em meados do século VII a.C. Para J.B Salmon, a exclusividade do “clã”, que isolava politicamente outras famílias aristocráticas e/ou grupos economicamente expressivos provocou o descontentamento de outros segmentos da *pólis*. Cypselos teria agido como um demagogo, contando com a simpatia do *dêmos*, que estaria descontente com o *génos* Baquíade e com o apoio dos *hóplitai*¹⁰². Como polemarco, ter junto a si o apoio da força militar da cidade no golpe fora imperativo para o sucesso de sua revolução/golpe¹⁰³.

Há toda uma explicação mítica, descrita por Heródoto, sobre a ascensão de Cypselos ao poder¹⁰⁴. Vemos, mais uma vez, que o discurso político vem, especialmente no Período Arcaico, acompanhado por uma explicação de ordem

¹⁰⁰ Na *Ilíada*, Héra diz que suas cidades preferidas São Argos, Esparta e Micenas, as duas primeiras são de cultura dórica. HOMERO. *Ilíada*, IV, 50–52.

¹⁰¹ THÉOPHILOPOULOU, Maria. *Le Développement Urbain de Corinthe de l'Époque Géométrique à 146 av. J.C.* Paris: Université de Paris X - Nanterre, 1983, p.62-63.

¹⁰² SALMON, *op.cit.*, 189-192.

¹⁰³ O'NEILL, J.G. *op.cit.*, p.131.

¹⁰⁴ HERÓDOTO. *História*, 5.92B-92E.

religiosa. Seu pai, Eetion, membro de uma família não-dória, teria se casado com Labda, uma Baquíade, e consultado o oráculo de Delfos e esse predissera a queda do *gênos*. De toda forma, Cypselos, quando chegou à idade adulta, assumiu a polemarquia da cidade, ganhou a simpatia dos setores populares e desferiu o golpe conta a aristocracia dominante, expulsando-a de Corinto e confiscando suas terras. Cypselos entrou para a tradição como um tirano popular, ao contrário de seu filho e sucessor, Periandros.

Durante o governo de Cypselos Corinto foi fortificada e viu serem erigidos e embelezados diversos templos a fim de dar destaque à sua gestão e eclipsar as de seus antecessores. Também neste intuito encerrou a celebração dos Jogos Ístmicos, que só serão comemorados novamente em 582 a.C, depois de findada a tirania. Segundo Nigel Nicholson, as provas atléticas “ofereciam aos aristocratas uma arena onde podiam tentar demonstrar que possuíam certas qualidades superiores em razão de seu nascimento, qualidades que fariam deles melhores governantes e também melhores atletas”¹⁰⁵. Há um reflorescimento das práticas aristocráticas em Corinto após a queda dos governos tirânicos.

Corinto tornou-se uma potência nessa época, o comércio com outras *póleis* se intensificou, dando mais fôlego à sua já diversificada economia. Segundo Tucídides, os coríntios foram os primeiros gregos a adotarem a trirreme, o que ocorreu durante a gestão de Cypselos¹⁰⁶. Desse governo destacam-se, entre outras realizações: a organização da população em novas tribos, com critério na localidade onde habitavam os cidadãos, substituindo aquelas do Período Baquíade; os empreendimentos colonizadores do século VII a.C, que fundaram as colônias de Lêucade, Anactóron e Ambrácia na região do Mar Adriático¹⁰⁷; o encerramento das disputas com a Cócira, que fica subjulgada à sua metrópole e a exploração das minas de prata em Damástion¹⁰⁸. Segundo as fontes, Cypselos esteve à frente da política coríntia por 30 anos¹⁰⁹.

¹⁰⁵ NICHOLSON, N. *Aristocracy and Athletics in Archaic and Classical Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.48.

¹⁰⁶ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, I, 13.

¹⁰⁷ Ao contrário da colonização do século VIII a.c, a colonização empreendida por Corinto no século VII a.C durante a gestão Cypsélida visava, segundo Claude Mossé, um duplo objetivo: conceder terras aos que não a possuíam na metrópole e garantir a segurança da frota coríntia em uma região que lhe dava acesso às minas de prata da Ilíria. Cf. MOSSÉ, *op.cit.*, p. 172.

¹⁰⁸ HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987, p.121.

¹⁰⁹ HERÓDOTO, *História*, 5.92F.; ARISTÓTELES, *Política*, 1248a.

Periandros governou Corinto desde 625 até 585 a.C¹¹⁰, aproximadamente, e não gozou da mesma popularidade de seu pai. Heródoto o retrata como dado a violências¹¹¹ e, de acordo com Aristóteles, diversas ações características de tiranos teriam como origem as medidas tomadas em seu governo¹¹². Sua repressão à ostentação de luxo e riquezas, especialmente pelas mulheres, foi seguida por outros políticos gregos e não estava em completo desacordo com a moral do Período Arcaico¹¹³. Tal atitude também tinha por objetivo minimizar a concorrência de rivais políticos. Segundo Claude Mossé, sua política era claramente antiaristocrática¹¹⁴.

Seu governo foi marcado por um programa extensivo de edificações: auxiliou as obras da fonte Peirene, que levou muitos anos para ser completada e a construção do *diolkos*, que permitiu a travessia de navios de um lado do Istmo para outro e que gerou receita pela tributação dessa passagem são alguns exemplos. Cultos populares também foram beneficiados, como o de Dionisos e o de Deméter e Koré. Psístratos também favoreceu o culto de Deméter em Elêusis e o de Dionisos em Atenas, com a promoção das Grandes e Pequenas Dionisias. Segundo Salmon, enquanto a intenção do tirano ateniense era promover cultos de caráter popular que não possuíam ligação com as famílias aristocráticas, os motivos em Corinto não foram esses¹¹⁵. Pensamos ao contrário: as medidas tomadas por Periandros de combate à ostentação, a censura às imagens que continham referências às atividades aristocráticas¹¹⁶ e a promoção de cultos populares estão conectadas e o objetivo era evitar concorrências políticas e agradar o dêmos. Heródoto afirma que foi durante o governo do último Cypsélida que Árion, o poeta mítico, esteve em Corinto¹¹⁷ e desenvolveu o ditirambo, uma clara alusão à popularidade que as práticas dionisíacas tiveram nessa *pólis*.

Tucídides se reporta à fundação da “thalassocracia coríntia” no governo do tirano¹¹⁸. Uma série de ações para o benefício dos comerciantes e daqueles que lidam com o mar pode ser deduzidas: a promoção do culto a Afrodite, a construção do *diolkos*

¹¹⁰ Estamos adotando a cronologia “alta”, que data a tirania dos Cypséidas entre 658 e 585-582 a.C. Essa cronologia foi estabelecida com base nos textos de Aristóteles e Eusébio de Cesaréia, em oposição à “baixa” de Heródoto, que faz de Psístratos contemporâneo a Periandros, datando o governo do último entre 560-527 a.C.

¹¹¹ HERÓDOTO, *História*, 5.92F.;

¹¹² ARISTÓTELES, *Política*, 1284a-b.

¹¹³ Várias tiranias ditaram leis para restringir os direitos e privilégios aristocráticos, proibindo a ostentação de riquezas. POMEROY et al, *op.cit.*, p.108.

¹¹⁴ MOSSÉ, *op.cit.*, p. 173.

¹¹⁵ SALMON, *op.cit.*, p.201

¹¹⁶ LIMA, *op.cit.*, p.71.

¹¹⁷ HERÓDOTO. *História*, 1.24.

¹¹⁸ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, I.13, 1-5.

e de um ancoradouro artificial no Lecáion, bem como a luta contra a pirataria fizeram parte da política de Periandros. Para este fim, colônias foram fundadas em pontos estratégicos, como Potidea, Epidamno e Apolônia. Claude Mossé concorda com a ideia de uma *thalassocracia* coríntia durante a tirania: a construção de trirremes permitiu aos coríntios combater a pirataria e empreender uma política de boas relações com o Egito e a Líbia¹¹⁹. Resta configurados o domínio coríntio do comércio marítimo e seu favorecimento político.

Os autores clássicos, principalmente Aristóteles na *Política* e Heródoto apontam Periandros como um tirano no sentido mais violento da palavra, suas ações sendo consideradas escandalosas para aqueles que viveram após sua morte¹²⁰. Contudo, é colocado como um dos Sete Sábios da Grécia, pois sua política permitiu que a *pólis* coríntia crescesse economicamente nos 44 anos de seu governo. Após sua morte, foi sucedido por seu sobrinho, que foi derrubado em apenas 3 anos, o que pôs fim à tirania em Corinto e deu início ao regime oligárquico.

1.2.2 – Período Oligárquico

Psamético, filho de Gorgos, sobrinho e sucessor de Periandros, tomou para si o nome de Cypselos e governou apenas por três anos, sendo derrubado por um golpe por volta de 582 a.C. Uma das primeiras ações da oligarquia foi reestabelecer os Jogos Ístmicos, em nossa opinião, tratou-se de uma maneira de explicitar o fim da tirania e o retorno de valores aristocráticos, como o atletismo e disputas hípicas. É bastante provável que as tensões no seio da aristocracia e de outros grupos sociais já causassem incômodo muito antes do último Cypselida ascender ao poder. Periandros possuía guarda-costas, o que demonstra que o tirano temia violências contra a sua pessoa¹²¹. Édouard Will aponta para a escassez de dados precisos sobre a política coríntia nos séculos posteriores à tirania. Atenas, por exemplo, é tão bem documentada que faz parecer que Corinto, que também foi uma cidade de muito destaque na Antiguidade, não teve história entre o século VI a.C e a dominação romana¹²².

¹¹⁹ MOSSÉ, *op.cit.*, 174.

¹²⁰ ARISTÓTELES, *Política*, 3.1284.a; HERÓDOTO. *História*, 3.50.

¹²¹ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos Filósofos Eminentes*, 1.7.98.

¹²² WILL, *op.cit.*, p.607.

Will se baseia em Aristóteles¹²³ para traçar as motivações que puseram fim às tiranias: enquanto o primeiro tirano encontra respaldo em sua postura demagógica, indo ao encontro dos anseios daqueles que se encontravam desamparados pelo poder outrora vigente, a tentativa de estabelecer uma sucessão por seus descendentes ou sua família faz com que os tiranos de segunda e/ou terceira geração tenham que agir de forma a garantir sua permanência. A natureza da tirania seria um problema a ser resolvido de forma a garantir a evolução da cidade, portanto, temporária. Contudo, ela mesma se vê tentada a continuar no poder como um regime sucessório, gerando nova *stásis*. Nenhuma tirania durou muito tempo, sendo logo sucedida por outra forma de governo.

Pouco é sabido sobre outras magistraturas, a maneira como os *probouloi* e os outros setenta e dois membros do Conselho eram escolhidos ou mesmo como o conselho e a possível Assembleia funcionavam. Se nos coadunarmos a Aristóteles, essa última tinha apenas caráter aconselhador¹²⁴. Will acredita que os *probouloi* eram escolhidos da totalidade dos cidadãos e não entre os membros de uma facção privilegiada da população¹²⁵. Quanto às magistraturas, John Salmon conjectura que deveria haver um *estratego* para cada tribo coríntia e que elas agiam como um colegiado¹²⁶. Infelizmente, nenhuma informação sobre a escolha dos sacerdotes e sacerdotisas dos cultos coríntios é dada pelas fontes Clássicas, o que seria de grande auxílio neste trabalho.

Nicolau de Damasco nos oferece uma ideia da constituição de Corinto após 581 a.C.¹²⁷, a qual Will conseguiu interpretar mesmo com o texto corrompido: o *dêmos* coríntio, com a derrubada da tirania, estabelece que oito *probouloi* (“homens que tomam as primeiras decisões”), provavelmente um de cada tribo, e nove membros de cada tribo formam um Conselho composto de oitenta homens: setenta e dois cidadãos e oito *probouloi*¹²⁸. E, como indica Aristóteles na *Política*, a magistratura dos *probouloi* é marca de um governo oligarca, enquanto os *bouleutai* indicam o regime democrático¹²⁹. A presença dos *probouloi* e dos *bouleutai* em uma cidade significa que há um acordo entre democracia e oligarquia, sendo o traço oligárquico o mais acentuado e presente na política¹³⁰; ou seja, há uma fachada democrática a um regime que é verdadeiramente

¹²³ ARISTÓTELES. *Política*, 1315b, WILL, *op.cit.*, p.608.

¹²⁴ ARISTÓTELES. *Política*, 1298b.

¹²⁵ WILL, *op.cit.*, p.614.

¹²⁶ SALMON, *op.cit.*, p. 233.

¹²⁷ MULLER, K.L.W. (org.). *Fragmenta Historicum Graecorum*, 5 volumes. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 90F 60.2.

¹²⁸ WILL, *op.cit.*, p.609.

¹²⁹ ARISTÓTELES. *Política*, 1299b.

¹³⁰ ARISTÓTELES, *Política*, 1298b; WILL, *op.cit.*, p.610.

oligárquico: a participação do povo se limita aos assuntos que serão propostos pelos *probouloi*. E, se seguirmos Plutarco, a Assembleia coríntia pouco decidia sobre os assuntos públicos¹³¹. Na Ode feita por Píndaro a Xenofonte de Corinto, vencedor de provas nos Jogos Olímpicos, logo nos primeiros versos é observado que a *eunomia*¹³², a boa ordem, representa um dos ideais da *pólis* coríntia¹³³, sendo essa um valor oligárquico. Will identifica o regime político vigente em Corinto a partir de meados do século VI a.C como uma *oligarquia moderada*. Devido a esse fator de comedimento e abertura à população, embora parcial, a política interna coríntia conheceu poucos embates internos e gozou de estabilidade e longevidade, enquanto a Grécia vivenciou conflitos de grande magnitude, como as Guerras Greco-Persicas e a Guerra do Peloponeso. A única evidência que temos sobre a interrupção desse regime é a tirania de Timofanes, em meados do século IV a.C. Em uma cidade cosmopolita como Corinto, onde a circulação de ideias e de pessoas era uma constante, um governo que contrariasse a opinião da maioria da população não poderia sobreviver por muito tempo.

No que tange às guerras contra a Pérsia, ocorreu em Corinto por volta de 481-480 a.C a Conferência do Istmo, que estabeleceu a Liga Helênica a fim de derrotar os invasores persas. A participação da *pólis* foi importante tanto para a batalha das Termópilas quanto a de Salamina: cerca de quatrocentos *hoplitai* coríntios foram enviados para a primeira e, sob a liderança de Adeimantos, uma esquadra de quarenta navios participou da segunda. O número de *hoplitai* coríntios enviados para a Batalha de Plateia, cinco mil homens, além de mil e seiscentos soldados de colônias como Anactorium, Leucas, Potidea, foi de grande auxílio para que os gregos obtivessem a vitória.

Quando eclode a Guerra do Peloponeso, Corinto e Esparta já eram aliadas de longa data. As relações com Atenas se deterioraram ao longo do tempo, especialmente devido ao interesse da última no Ocidente, onde os coríntios possuíam um império colonial nos mares Jônio e Adriático. Durante o conflito, somente um ataque direto foi realizado contra o território da *pólis* coríntia, em 425 a.C, com o desembarque de Nícias em Soligeia. Não é sabido se o bloqueio ao Istmo realizado pelos atenienses, que tinham

¹³¹ PLUTARCO. *Vida de Díon*, 53.2.

¹³² Agrada-nos a definição de *eunomia* dada por Jean-Pierre Vernant: “a divisão equitativa dos cargos, das honras, do poder entre os indivíduos e as facções que compõem o corpo social”. Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2009, p.79.

¹³³ PÍNDARO. *Olímpicas*, XIII, v.5-10.

intenção de atingir todo o Peloponeso, foi eficaz, pois toda a península¹³⁴ possui muitos portos naturais, sendo impossível dominar todos. Fornis e Salmon acreditam que o bloqueio, juntamente com a intervenção ateniense nos mares Adriático e Jônio, dificultou o acesso de Corinto às suas colônias, trazendo dificuldades no que concerne à conexão política e ao abastecimento de prata, madeiras, mármore, marfim e metais¹³⁵. A carestia que pode ter advindo da falta de acesso a esses materiais possivelmente provocaria revoltas, especialmente nos grupos mais empobrecidos, rompendo o equilíbrio político das *pólis* afetadas pelo bloqueio. Resta claro que houve prejuízos econômicos ao Peloponeso, mas não houve fome ou escassez em larga escala a ponto de desestabilizar os poderes locais.

Os cidadãos proprietários de terra compunham majoritariamente o exército *hóplita* durante a Guerra do Peloponeso. Cerca de dois mil homens por ano se juntavam ao contingente coríntio para o combate à Liga de Delos. Isso podia representar perda financeira para as famílias com poucas terras, mas não prejudicou em tanta proporção as que possuíam meios suficientes para manter escravos e jornaleiros trabalhando na produção agrícola. Durante os anos da Guerra, Corinto não se viu tão afetada quanto Atenas, por exemplo, que sofreu com a peste e com a carestia¹³⁶. A *pólis* ainda gozava de estabilidade interna, que seria perdida durante a Guerra de Corinto (395 a 397 a.C), quando seu território foi atacado. Nesse conflito, a coalizão formada por Corinto, Tebas, Atenas e Argos procurou dar fim à supremacia espartana. Atenas buscou o auxílio econômico persa e construiu uma esquadra que lhe permitiu reconquistar algumas das ilhas que fizeram parte de seu império antes de sua derrota na Guerra do Peloponeso. Temendo o novo crescimento do poderio ateniense, a Pérsia resolve apoiar Esparta, que acaba por vencer a contenda. A Paz de Antalcidas entregou aos persas o domínio sobre as *pólis* jônias e determinou a liberdade das demais cidades gregas. Os espartanos ficam responsáveis pela manutenção da paz na Hélade, tendo o poder de intervir em possíveis dissídios.

¹³⁴ Em 1893 foi concluído o Canal de Corinto, que possui 6,3 km de comprimento e 21 metros de largura e finalmente fez do Peloponeso uma ilha, ao ligar maritimamente o Egeu ao Golfo de Corinto.

¹³⁵ SALMON, *op.cit.*, p.172; FORNIS, *op.cit.*, p.12.

¹³⁶ FORNIS, *op.cit.*, p.15-16.

1.3 – Corinto no Período Clássico

Durante o Período Clássico Corinto era conhecida por sua seu comércio e pelos “prazeres” que podia proporcionar. Havia um ditado que dizia “não é qualquer homem que pode viajar a Corinto”¹³⁷. Estrabão vê no Templo de Afrodite a fonte das riquezas da cidade e seu grande atrativo¹³⁸, o que é um exagero. O Estado certamente lucrava bastante com as *hieródoulai* através da cobrança de taxas e este era o culto mais importante da *pólis* na época, como é sabido, mas o comércio de bronze, cerâmica, tecidos e perfumes, entre outros produtos, atraía inúmeros estrangeiros a negócios para a cidade.

Segundo Salmon, a definição precoce do padrão da sociedade coríntia, bem como sua diversidade econômica, foram os fatores responsáveis pela manutenção dos valores aristocráticos da *pólis* e por sua estabilidade política interna. Quanto a essa última, a moderação e senso dos dirigentes coríntios desempenhou um importante papel: problemas que apareceram em outras *póleis* no século V a.C já haviam sido evitados em Corinto quase dois séculos antes. A divisão das tribos por Cypselos, baseando-se não na hereditariedade e sim na localidade, foi inspiração para Clístenes em Atenas. A tirania em Corinto acabara no início do século VI a.C, enquanto Atenas a vivenciou até 510 a.C, momento da derrota de Hípias.

Desde 650 a.C, aproximadamente, o comércio coríntio já se encontrava organizado e variado: a cerâmica, a agricultura, a tecelagem, a marcenaria e a arquitetura coríntia já se destacavam nessa época. Mais que as trocas marítimas eram as estradas que cortavam a cidade facilitavam o acesso às rotas comerciais do oeste que traziam renda para a cidade. As atividades descritas anteriormente eram desempenhadas por grande número de cidadãos desde o Período Arcaico e vistas pelos grupos mais abastados com bem menos preconceito que em Atenas ou Esparta, onde eram os hilotas que se dedicavam ao comércio e ao artesanato. Esses ofícios não teriam representado um desafio à ordem vigente e sim foram assimilados aos valores presentes na *pólis*. Durante o Período Clássico é prática comum em Corinto o *symposion*, as cenas de banquete na cerâmica e as atividades atléticas na área que posteriormente abrigará a *agorá* romana, demonstrando a força da ideologia aristocrática na cidade.

¹³⁷ ESTRABÃO. *Geografia*, 8.6.20

¹³⁸ *Idem, ibidem.*

1.4 – Religião em Corinto Arcaica e Clássica

Os Baquíades e os Cypséidas fizeram largo uso dos elementos religiosos para legitimar e sustentar seu poderio. Já mencionamos que a religião e a ideologia de uma *pólis* caminhavam de mãos dadas. A aristocracia Baquíade promoveu a construção e demarcação de santuários e templos, o que é característico do processo de urbanização das *póleis* gregas¹³⁹. Segundo Nanno Marinatos, os santuários funcionam como marca do poder e do prestígio da cidade-Estado¹⁴⁰. A monumentalização do espaço sagrado durante o processo do *synoecismo* é crucial, uma vez que a celebração dos rituais e o culto aos heróis e aos deuses não apenas engendram os laços comunitários, como já vimos anteriormente, bem como dão expressão às atividades econômicas e políticas. No contexto vivenciado por Corinto no Período Arcaico é imperativo para a afirmação do poder do *génos* Baquíade e, posteriormente, dos Cypséidas, a promoção de cultos que simbolizem seus interesses em Corinto, que auxiliem na constituição das identidades que são do interesse da *pólis*.

Durante os séculos VIII e VII a.C os deuses contemplados pelos Baquíades eram ligados ao mundo agrário e a fertilidade, em suma, cultos solares e relacionados com o espaço rural (*chôra*). Os Cypséidas não cercearam o crescimento desses cultos, apesar de terem beneficiado outros, como o de Afrodite. Abaixo, trataremos de importantes cultos para os coríntios durante o Período Arcaico e Clássico. No que tange ao de Deméter e Koré, o abordaremos mais adiante, no capítulo 4.

1.4.1 – Deuses em Corinto ou um Panteão Aristocrático

Começemos, então, a discorrer sobre o perfil da atividade cultural na *pólis* Coríntia. Como foi demonstrado anteriormente, a cidade possuía uma ideologia aristocrática e é claro que sua manifestação na *religião póliade* é visível. Primeiramente com a divindade honrada pelas cidades de cultura dórica por excelência, Héra. Seu culto é bastante antigo nesses territórios e em Argos possuiu ligações com a figura minoico-

¹³⁹ DE POLIGNAC, François. *La naissance de la cité grecque*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p.37-38.

¹⁴⁰ MARINATOS, Nanno. “What were greek sanctuaries? A synthesis” In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005, p.179-180.

micênica Potnia¹⁴¹. O termo nas placas em Linear B significa “senhora” e algumas divindades portavam esse título. Em Pilos havia no período micênico uma *potinija igeja*, ou “senhora dos cavalos”¹⁴². No Período Clássico várias deusas tinham esse epíteto, tais como Ártemis, Athená e Deméter e Perséfone. Todas elas figuram como divindades importantes no panteão coríntio e possuíam santuários na cidade. O cavalo estava presente no culto coríntio a Athená bem como no culto de Poseidon, em mitos heróicos como o de Belerofonte e Pégaso e figura ainda nas moedas coríntias, demonstrando que os atributos simbolizados pelos helenos no cavalo eram questões valorizadas pelos coríntios. Há também figuras votivas de cavaleiros no santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto e um dos mitos pan-helênicos de Deméter relata que ela teria se disfarçado sob a forma equina para fugir de Poseidon e que juntos conceberam o cavalo Árion. Sabe-se que na visão grega o cavalo é um símbolo aristocrático: é um animal de porte altivo, de alto custo aquisitivo e necessário para a atividade guerreira. Na *Ilíada*, Tróia é tida como criadora de excelentes cavalos e, portanto, rica. Vários personagens são chamados de “domadores de cavalos”, especialmente Heitor, demonstrando sua posição social privilegiada.

Poseidon inicialmente era um deus ligado aos cavalos, qualidade que manterá em Corinto, onde era uma das principais divindades, presidindo sobre o Istmo. Os cavalos representavam os ventos, as potências infernais, as águas correntes e a fecundidade, estando associados às esferas marítima, celeste e ctônica ao mesmo tempo. Em Corinto, além do epíteto Hípios, Poseidon também fora adorado sob o de *Damios*, relacionado ao mito de Pélope e Hipodâmia (mais um nome com elemento equestre), onde o deus aparece como um mestre guerreiro, associado ao carro, um dos elementos presentes nos Jogos Ístmicos e nas disputas da aristocracia, conforme a *Ilíada* e a *Odisséia* dão testemunho. A figura do cavalo e os valores a ele conferidos são essenciais para compreender a característica aristocrática do panteão coríntio.

Voltemos a Héra, que tem atributos rurais, também caros à dinastia Baquíade, proprietária de muitas terras. De fato, a maioria dos templos dedicados à Héra se encontravam em áreas rurais¹⁴³. A fundação do *Heráion* de Perachora foi atribuída a Mégara, Argos e Corinto conjuntamente por Salmon, mas a arqueóloga Nancy Bookidis

¹⁴¹ O'BRIEN, J.V. *The Transformation of Hera: A Study of Ritual, Hero and the Goddess in the Iliad*. Boston: Rowman & Litfield, 1993, p.113.

¹⁴² BURKERT, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1993, p.102-109.

¹⁴³ *Idem*, p.264-265.

crê que apenas a última cidade participou do empreendimento, pois se tratava de uma característica muito própria da paisagem coríntia, acessível e necessária à navegação dessa *pólis*¹⁴⁴. Will situa sua fundação na mesma época do santuário à deusa em Argos, ou seja, por volta de 850 a.C¹⁴⁵. Perachora era uma área destinada ao pastoreio e não nos surpreende que Héra, uma deusa associada ao casamento e tendo por um de seus animais característicos a vaca¹⁴⁶, tenha sido a divindade honrada naquele espaço, com características de deusa nutriz¹⁴⁷; sua função civilizadora é percebida ao presidir o matrimônio, garantindo assim a continuidade da comunidade de maneira legítima, socialmente reconhecida. Em Corinto havia também um templo urbano para a deusa, conforme atesta Édouard Will, que é praticamente desconhecido. Sabe-se apenas que todo ano eram celebradas a *Heráia*, festa de caráter fúnebre na qual se sacrificavam cabras. Essa festividade estava ligada às cerimônias dedicadas aos filhos de Medeia e, de acordo com o helenista, o santuário de Perachora era um local onde havia a associação entre Héra e Medeia. É possível que o *Heráion* urbano arcaico se localizasse acima da fonte Glauce¹⁴⁸. O culto coríntio a Héra era ligado ao de Medeia e seus filhos, possuindo forte caráter ctônico. Os mitos contam que a deusa enviou serpentes para matar o bebê Hércules e em Perachora era uma divindade oracular e mística¹⁴⁹, ligada à vegetação e à fecundidade¹⁵⁰. A fertilidade, como veremos mais adiante, era outra questão manifestada na escolha dos deuses honrados em Corinto

Os cultos localizados na *agorá*, diz-nos Sourvinou-Inwood, são aqueles de divindades que presidem instituições da *pólis*. Ali estavam situados espaços sagrados para Apolo, Athená, Afrodite e talvez Dionisos durante o Período Baquíade e posteriormente foram acrescentados os de Ártemis, Zeus e Afrodite. No Período Clássico a *agorá* comportava templos, altares e santuários aos deuses supracitados.

Quanto a Apolo, o *génos* Baquíade possuía ligações com o clero délfico e o deus era a principal figura religiosa do centro político da cidade, sendo adorado sobre os epítetos Pítio (mostrando a conexão com o oráculo de Delos), *Karneios* (epíteto típico da

¹⁴⁴ BOOKIDIS, Nancy. “The Sanctuaries of Corinth”. In: BOOKIDIS, N. & WILLIAMS II, C.K. *Corinth, XX: Corinth, the Centenary: 1896-1996*. Athens: The American School of Classical Studies at Athens, 2003, p.250.

¹⁴⁵ WILL, *op.cit.*, p.117.

¹⁴⁶ O mito de Io e o epíteto dado a Hera por Homero, βοῶπις (boôpis), “olhos de vaca”, remontam a proximidade dessa deusa com o mundo animal. Cf. HOMERO. *Ilíada*, 14.159.

¹⁴⁷ DE POLIGNAC, *op.cit.*, p.61-62.

¹⁴⁸ WILL, *op.cit.*, p.82-85.

¹⁴⁹ *Idem*, p.83.

¹⁵⁰ WILL, *op.cit.*, p.115-116.

cultura dórica) e Arquegeta (protetor do território). Pausânias fez referência ao templo de Apolo em *Temple Hill*, próximo à estrada que levava a Sicione¹⁵¹, cujas ruínas fazem parte da paisagem grega até os dias atuais. Houve dificuldades para os especialistas identificarem a divindade que presidia o edifício¹⁵² pois, apesar da descrição de Pausânias, a ocupação do local ao longo dos anos fez com que poucas oferendas votivas restassem ali. O santuário construído pelos Baquíades no fim do século VIII a.C, de pedra calcária e telhas de argila, foi destruído por um incêndio em 570-560 a.C¹⁵³, sendo reconstruído logo depois. Havia também ao sul da *agorá* um monumento a Apolo Arquegeta¹⁵⁴.

Estrabão menciona um santuário a Apolo em Tenea¹⁵⁵, área rural, região de onde saíram muitos colonos, como já foi abordado no presente trabalho, o que seria apropriado. Apolo era o principal deus a refletir o caráter curatório e civilizatório, nutridor e protetor dos jovens, além do papel desempenhado pelo oráculo de Delfos, sempre consultado na ocasião de fundação de novas *apoikiai*. O culto de Apolo Arquegeta ganhou proeminência em colônias gregas como Naxos, por exemplo¹⁵⁶.

Apolo também possui características aristocráticas: seu domínio sobre a música, arqueria (simbolizando sua vertente guerreira) e a poesia representam atividades de lazer, que podiam ser gozadas por aqueles que não necessitavam se dedicar ao trabalho diário. As representações do deus, um jovem de porte atlético, corroboram esta visão. O mito no qual a divindade derrota a serpente *python*, que espalhava o caos em Delfos e cujo nome que nos alude à pítia e a um dos epítetos já mencionados, é também uma amostra do caráter civilizador de Apolo, característica que no panteão coríntio é compartilhada com Athená e Héra. O pastoreio também foi uma atividade que Apolo exerceu nos mitos e representa a civilização e o aspecto nutridor, uma vez que o pastor

¹⁵¹ PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, 2.3.6-2.4.5

¹⁵² Arqueólogos que estudaram o templo cogitaram que a divindade ali cultuada seria Athená, com base em uma citação do escoliasta de Licofron, que afirmava a existência de um templo a Athená *Phoiniké* em Corinto. Outro fator que seria favorável à deusa é sua participação no mito de Belerofonte, herói cuja história envolve Corinto. Também se pensou que o templo podia ser dedicado a Zeus e Héra. Além da descrição de Pausânias, a hipótese de que se trata de um *Apollonion* é sustentada por achados tais como alguns *aribalói*, vasos tipicamente dedicados a Apolo. Cf. BOOKIDIS, *op.cit*, p.248-249, notas 21, 22 e 23.

¹⁵³ THEÓPHILOPOULOU, M. *Le Développement Urbain de Corinthe de l'Époque Géométrique à 146 av. J.C.* Paris: Université de Paris X - Nanterre, 1983, p.44.

¹⁵⁴ DUBBINI, Rachele. *Dei Nello Spazio Degli Uomini: I culti dell'agora e la costruzione di Corinto Arcaica*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2011, p.112-117.

¹⁵⁵ ESTRABÃO. *Geografia*, 8.6.22.

¹⁵⁶ MALKIN, I. *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Leiden: Brill, 1987, p.19.

apascenta os animais, que auxiliam no trabalho humano e também são fonte de alimento.

Apolo seria o deus principal do processo de *synoecismo*. Segundo Rachele Dubbini, a integração do corpo cívico coríntio se deu pela educação cívica e militar dos adolescentes, através dos *agons* pan-helênicos e do exército hoplítico, o que pressupunha o engendramento de um corpo atlético e militar¹⁵⁷. O festival da *Karnéia* provavelmente ocorria no santuário onde, em tempos Clássicos, estará abrigado o culto de Asclépio e seria um momento onde ocorreriam rituais de transição para a vida adulta.

Enquanto Apolo é agente da ordem e da civilização, sua irmã gêmea, Ártemis, está ligada às fronteiras e ao que é selvagem. Pausânias faz duas referências à sua presença em Corinto: a primeira se refere à arca de Cypselos em Olímpia, na qual figurava a deusa, alada e acompanhada de um leão e um leopardo¹⁵⁸. Junto de tais animais, fica caracterizada como a senhora dos domínios selvagens. A presença das feras pode significar uma conexão ao culto dionisíaco ou uma peculiaridade temática¹⁵⁹. Xenofonte fala de uma festa, *Euclea*, na qual os coríntios se reuniam na *agorá* e no teatro¹⁶⁰, que era celebrada em hora a Ártemis. Segundo Plutarco, tratava-se de uma festividade beócia, celebrada especialmente por jovens em vias de contrair núpcias¹⁶¹. Dubbini afirma que a festa da *Euclea* tinha para as moças função semelhante à da *Karnéia* para os rapazes, ou seja, integrá-las ao corpo social como virgens em idade de casar¹⁶². O culto a Ártemis Euclea em Corinto se originou durante o século V a.C, após as Guerras contra os persas¹⁶³. A segunda referência conta a presença de uma “Ártemis Efésia” na *agorá*¹⁶⁴. Todavia, Rachele Dubbini crê se tratar de um culto que se tornou popular na época helenística, não estando presente na cidade durante os Períodos Arcaico e Clássico¹⁶⁵. Guy Sanders, ao contrário, defende que o santuário da Fonte Sagrada pode ter abrigado atividades condizentes com o culto a Ártemis¹⁶⁶.

¹⁵⁷ DUBBINI, *op.cit.*, p.211-212.

¹⁵⁸ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, V.19.5.

¹⁵⁹ DUBBINI, *op.cit.*, p.120.

¹⁶⁰ XENOFONTE, *Helênicas*, IV, 4.2-3.

¹⁶¹ PLUTARCO, *Vida de Aristides*, 20.6.

¹⁶² DUBBINI, *op.cit.*, p.212-213.

¹⁶³ *Idem*, p.124-125.

¹⁶⁴ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, 2.2.6.

¹⁶⁵ DUBBINI, *op.cit.*, p.121.

¹⁶⁶ SANDERS, Guy. “The Sacred Spring: Landscape and Traditions” In: FRIESEN, Steven (org.). *Corinth in Context: Comparative Studies on Religion and Society*. Leiden: Brill, 2010, p.380-390.

Na cerâmica protocoríntia encontramos representações de Ártemis, especialmente em alabastros, utilizados para o armazenamento de óleo e perfume¹⁶⁷. Em um deles deusa é representada alada, segurando cisnes e com *komastés*. Tal figuração da deusa também está ligada a Dionisos, sendo ambos os deuses liminares, presentes tanto na *ásty* quanto na *chôra*¹⁶⁸. Pausânias informa que próximas à estátua de Ártemis na *agorá* estavam duas estátuas de Dionisos, sob os epítetos *Lysios* e *Baccheios*¹⁶⁹. Durante a época em que o viajante visitou Corinto, havia um santuário da deusa na estrada que ia do Istmo até Cenchreae, com uma estátua de madeira. Talvez seja o templo do Vale Sagrado, uma área murada no santuário de Poseidon no Istmo, onde também existiam construções para Dionisos e Koré¹⁷⁰. A construção dos templos no Vale é atribuída à época romana¹⁷¹, mas a adoração no local pode ter ocorrido desde a época grega. Pode-se perceber que em Corinto a deusa estava ligada à natureza, à selvageria e as núpcias, seu culto sendo provavelmente caracterizado por rituais de inversão da ordem, cujo objetivo era zelar pelos jovens que se aproximavam do casamento. Como explicita Édouard Will, falta documentação que esclareça as características de Ártemis que eram valorizadas em Corinto¹⁷², mas acreditamos que sua presença, junto com a de Dionisos, seja um contraponto ao excesso de ordem oferecida por Héra, Apolo, Zeus, Deméter e Koré. A caça de grandes animais, presidida por Ártemis, era uma atividade aristocrática. É possível que essa faceta tenha sido destacada pelos coríntios em algum ritual ou festividade.

Durante a tirania Cypsélida Dionisos gozou de importante posição no culto coríntio. Essa divindade de caráter bastante popular parece ter sido privilegiada pelas tiranias em geral. Como já fora mencionado, o poeta Árion, acolhido por Periandros, teria desenvolvido o ditirambo na cidade e Psístrato instituiu as Grandes Dionisias em Atenas. Todavia, o culto dionisíaco em corinto não foi uma novidade dos Cypséidas: Baquis, rei que deu nome à dinastia Baquíade, era tido como filho de Dionisos. Mas,

¹⁶⁷ Dois exemplos desses vasos são: o alabastro coríntio encontrado em Caere, na Etrúria, agora no Museu do Louvre, datando ca. 625-600 e o alabastro encontrado em Perachora, de tipo protocoríntio. Ver, respectivamente: LIMA, Alexandre C. C. “As espacialidades transitadas por Ártemis em Corinto”. In: *Cadernos do Ceia*, ano I, volume I. Niterói: CEIA, 2008, p.32-38 e DUBBINI, *op.cit.*, p.121-122.

¹⁶⁸ LIMA, Rito e Festas em Corinto Arcaica. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010, p.29-38.

¹⁶⁹ PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, 2.2.6.

¹⁷⁰ GEBHARD, E. “The Evolution of a Pan-Hellenic Sanctuary: From Archaeology towards History at Isthmia” In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005, p.173.

¹⁷¹ WILL, *op.cit.*, p.217.

¹⁷² *Idem*, p.214.

aparentemente, o culto dionisíaco não foi de muita relevância para os aristocratas¹⁷³. Todavia, Dubbini nos lembra da proximidade entre o nome de Baquis e o epíteto de Dionisos; o *symposion* era elemento de promoção de laços identitários, especialmente entre a aristocracia, e o kômos, celebrado após a refeição comunal, era repleto de elementos dionisíacos¹⁷⁴. Em Sicione a tirania possuía forte caráter antidório e Dionisos foi alçado à principal divindade, tendo lugar destacado no centro político daquela cidade. Will afirma que, ao mesmo tempo em que os governantes favoreciam esse culto de caráter libertário, democrático, sem regras sacerdotais e facilmente gerador de problemas sociais a fim de agradar a população, o canalizavam e regulavam, enquadrando-o dentro dos limites aceitos pela *pólis*¹⁷⁵. Henri Jeanmaire defende a tese que o ditirambo, um coro que canta e dança em círculos, incitando a *manía*, seguido do sacrifício de um boi, do *sparagmos* e da *omofagia* seria um ritual de características bárbaras, e que Árion foi o primeiro a escrever um ditirambo, a redigir quais as partes seriam cantadas pelo coro e pelo *exarchôn*¹⁷⁶. Assim, enxerga-se a domesticação e adequação do ritual, o que agrada à tirania. A ascensão do *dêmos* é reforçada pela organização dos gêneros dramáticos¹⁷⁷, que promovem a *paideia* e a divulgação de valores caros à cidade.

Como já dissemos anteriormente, acreditamos que as associações com Ártemis são concernentes ao caráter selvagem do deus, enquanto a ligação ao culto de Deméter e Koré, que terá lugar no santuário das deusas em Acrocorinto, estava atrelada à celebração dos Mistérios das duas deusas e de cerimônias de iniciação de jovens.

No tempo de Pausânias havia duas estátuas a Dionisos na *agorá* de Corinto, uma sob o epíteto *Lýsios* (libertador) e outra sob o de *Baccheios*¹⁷⁸, próximas à *xoana* de Ártemis. Os dois deuses têm muito em comum: ambos possuem séquitos, as ménades e as ninfas, em suas danças havia máscaras e falos¹⁷⁹ e transitam por ambientes selvagens. O santuário a Dionisos no Vale Sagrado data dos tempos romanos, onde havia associações com Deméter, Koré e Ártemis. Segundo Will, havia a tendência aos cultos orgiásticos no Istmo, especialmente o do herói Melicertes, e essas práticas podem ter atraído o culto dionisíaco. Ino-Leucotéa, que no mito era irmã de Sêmele, mãe de

¹⁷³ TRABULSI, José Antonio Dabdab. *Dionisismo, Poder e Sociedade*. Belo Horizonte: UFMG, 2004, p.80.

¹⁷⁴ DUBBINI, *op.cit.*, p.217.

¹⁷⁵ WILL, *op.cit.*, p.218-219

¹⁷⁶ JEANMAIRE, Henri. *Dionysos: Histoire du Culte de Bacchus*. Paris: Payot, 1985, p.237.

¹⁷⁷ TRABULSI, *op.cit.*, p.83

¹⁷⁸ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, 2.2.6.

¹⁷⁹ BURKERT, *op.cit.*, p.432.

Dionisos, também era cultuada no Istmo, sendo uma divindade marítima¹⁸⁰. Ali, longe do centro político, promotor da ordem, acreditamos que havia a manifestação do deus em seu aspecto *Baccheios*, o que não seria possível na parte urbana da *pólis*, pois era a faceta relacionada à mania, ao êxtase místico. Poseidon ali também apresentava características próximas ao selvagem e às forças da natureza. José Antonio Dabdab Trabulsi crê ser possível que o culto dionisíaco tenha se feito presente no santuário de Melicertes, sendo representado como um tirso¹⁸¹. O epíteto *Lýsios* faz referência à libertação e purificação advinda da *mania* devidamente limitada, que afasta o miasma e deixa a cidade em equilíbrio.

Voltamos a falar no Istmo, retomemos então a falar de Poseidon. A primeira construção religiosa na região ocorreu, segundo as pesquisas mais recentes, entre 690 a 650 a.C¹⁸², mas a ocupação como santuário é anterior à construção do templo. Sua relevância era pan-helênica, uma vez que ali ocorria os Jogos Ístmicos, e era o mais importante prédio religioso fora dos muros da cidade, sendo ainda um lugar de assembleia, dada sua posição geográfica privilegiada¹⁸³. Era um marco tanto para aqueles que viajavam por terra quanto por mar, devido sua proximidade ao Golfo Sarônico e à estrada que seguia para a parte urbana da *pólis*. Nesse santuário eram também celebrados Anfitrite e o herói Melicertes-Pailamon, a quem os jogos eram dedicados, como já foi mencionado. Deméter possuía ali um templo e Koré, Dionisos e Ártemis também tinham seus cultos celebrados, mas em outros edifícios. Tais construções eram próximas ao santuário, numa área denominada Vale Sagrado (*hiera nape*)¹⁸⁴. Tais associações de deuses demonstram o intuito de obtenção de fertilidade, pois Poseidon, no caso coríntio, está ligado ao mundo ctônico através dos terremotos, cavalos e das fontes d'água, bem como acentuam a posição limítrofe da área para a *pólis*. As oferendas de armas e armaduras durante os Períodos Arcaico e Clássico atesta que aquele local era utilizado a fim de propagandear uma superioridade militar coríntia nas batalhas¹⁸⁵ e a afluência da cidade. Vemos assim mais uma mostra da mentalidade aristocrática que permeava a ideologia coríntia.

¹⁸⁰ WILL, *op.cit.*, p.174-175.

¹⁸¹ TRABULSI, *op.cit.*, p.81.

¹⁸² GEBHARD, *op.cit.*, p. 160.

¹⁸³ BOOKIDIS, *op.cit.*, p. 248.

¹⁸⁴ GEBHARD, *op.cit.*, p.154-155.

¹⁸⁵ *Idem*, p.168.

Já mencionamos que Athená também era adorada em ligação aos equinos, tendo substituído a divindade local Helótis, de acordo com Édouard Will¹⁸⁶. Athená Helótis, segundo Píndaro, possuía uma festa em Corinto, a *Lampadodromía* ou *Lampadedromía*, na qual havia competições para os jovens¹⁸⁷. Essa representação da divindade está relacionada aos mitos da conquista dória. Ateneu de Náucratis atribui à festa origem cretense: inicialmente, por ela era celebrado o retorno da ossada de Europa, levada em procissão com uma coroa de murta¹⁸⁸. De acordo com Dubbini, o culto à Helótis (que seria um nome anterior de Europa) está relacionado à tradição da *potnia*, senhora dos animais e protetora da comunidade¹⁸⁹, sobre o que já tratamos anteriormente.

Uma estátua de bronze da deusa localizada na *agorá* consta no relato de Pausânias¹⁹⁰, caracterizada como patrona das artes, o que é típico dos Períodos Helenístico e Romano e não do grego. Havia ainda em seu tempo um santuário a Athená *Calinitis* (rédeas), próximo ao *Odeion*, relacionado ao mito de Belerofonte. Na época grega esse local era afastado da *agorá* da cidade, de forma que se crê que o culto fosse realizado em outro lugar. Segundo lendas locais, fora a deusa a domadora do cavalo Pégaso, que depois foi dado ao herói. Não se sabe muito sobre esse santuário, pois não foi escavado, mas é possível que a construção que figura no relato de Pausânias seja a cópia romana de um templo mais antigo¹⁹¹. Em Corinto possuía estreita ligação com Poseidon, tendo também como epíteto *Hípia*¹⁹². O deus criou o cavalo e Athená inventou o arreio, disponibilizando o animal para o uso humano¹⁹³.

Belerofonte, ao fazer uso de Pégasos para derrotar a quimera, é a figura do herói civilizador, tendo proeminência nos mitos coríntios. Na cerâmica protocoríntia dos séculos VII e VI a.C, há representações da morte da quimera por Belerofonte e da derrota da hidra de Lerna por Hércules. Athená auxilia os heróis a matarem os monstros: fornece *pharmakós* e um carro com cavalos ao último e o cavalo Pégaso ao primeiro, confirmando o papel inicial da deusa na *pólis* coríntia: uma divindade associada aos equinos, aos valores aristocráticos e à soberania. Durante a tirania Cypsélida, ela foi celebrada como um agente promotor de civilização, ligada às obras públicas promovidas

¹⁸⁶ WILL, *op.cit.*, p.129-145; 207-209.

¹⁸⁷ PÍNDARO. *Olímpicas*, XIII, v.40-41.

¹⁸⁸ ATENEU DE NÁUCRATIS, *O Banquete dos Eruditos*, XV, 678a-b.

¹⁸⁹ DUBBINI, *op.cit.*, p.136-137.

¹⁹⁰ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, 2.3.1.

¹⁹¹ DUBBINI, *op.cit.*, p.134.

¹⁹² *Idem*, p.134.

¹⁹³ BURKERT, *op.cit.*, p.430.

na *pólis*¹⁹⁴. Durante a época Baquíade, Pégaso era símbolo da aristocracia guerreira, possuidora de terras e cavalos. De fato, durante o século VII a.C há um declínio em sua representação na cerâmica coríntia, que volta a tê-lo estampado nas moedas da *pólis* após a queda da tirania e o estabelecimento do regime oligárquico. Isso se coaduna bem à questão da fertilidade-civilização que vemos na relação entre os dois deuses em Corinto: Poseidon estava ligado às forças naturais, enquanto Athená era uma agente da ordem.

Athená era uma deusa de grande importância para o culto coríntio, profundamente enraizada na memória da *pólis*, ligada a celebrações religiosas de tempos anteriores ao *synoecismo*. Inicialmente uma divindade que evidenciava os valores caros ao *gênos* Baquíade, foi reapropriada pelos Cypsélidas como protetora dos heróis da cidade – Hércules e Belerofonte – e agente de civilização. Após o fim da tirania, sua faceta mais publicizada foi outra vez a dos valores aristocráticos, manifestada principalmente nas representações da deusa associada a Pégaso a partir do final século VI a.C¹⁹⁵.

Mencionamos anteriormente o fato de Periandros ter se aproximado do culto de Zeus em Olímpia após a Guerra Sagrada, de forma que o pai dos deuses passou a ocupar um lugar privilegiado na *agorá*. No tempo da visita de Pausânias a Corinto existiam destroços de um templo que sofreu um incêndio, sendo sua localização próxima ao Ginásio, à esquerda da estrada em direção a Sicione¹⁹⁶. A versão mais verossímil presente no relato do periegeta é a que atribui o santuário a Zeus Olímpios, tendo sido erigido nos últimos anos do governo de Periandros¹⁹⁷. Havia também três estátuas a Zeus: uma sem nome, sendo as outras duas de Zeus *Ctônios* e de Zeus *Hipistos*¹⁹⁸. Assim, Zeus também teve uma associação com a fertilidade, o cavalo e seus valores em Corinto. Para Dubbini, ambas atestam o caráter ctônico e a supremacia dessa divindade, mas não é possível saber se o culto a esses aspectos do deus eram anteriores ao Período Romano¹⁹⁹. Nancy Bookidis crê que o santuário a Zeus *Apesantios* no Monte Apesas, a oeste de Corinto, possa ter atraído cultuadores da cidade²⁰⁰.

¹⁹⁴ DUBBINI, *op.cit.*, p.139.

¹⁹⁵ *Idem*, p.139.

¹⁹⁶ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, III.9.2

¹⁹⁷ SALMON, *op.cit.*, p.228; DUBBINI, *op.cit.*, p.68.

¹⁹⁸ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, II.2.8.

¹⁹⁹ DUBBINI, *op.cit.*, p.157.

²⁰⁰ BOOKIDIS, *op.cit.*, p.251.

Durante a aproximação com o santuário de Zeus em Olímpia foram dedicados um colosso do deus em ouro e o “cesto de cypselos”, uma arca ricamente decorada. Zeus, sendo a maior representação de soberania religiosa, era um deus que vinha a calhar à tirania de Periandros, que enfrentou oposição na cidade. Apesar de ser o rei dos deuses, seu culto não se tornou o mais importante, e sim o de Afrodite, cujo principal templo estava no cume de Acrocorinto.

O templo de Afrodite em Acrocorinto foi a construção religiosa que mais gozou de popularidade em Corinto, especialmente pela prática da prostituição sagrada, perpetrada pelas *hieródoulai*, sacerdotisas da deusa. Esse tipo de culto também ocorria em Pafos (Chipre) e na Sicília, em Eryx. Segundo consta em Pausânias, inicialmente a colina estava sob a proteção de Hélios, que a cedeu posteriormente a Afrodite²⁰¹. Sendo a protetora dos marinheiros e artesãos, esse culto foi utilizado pelos Cypselidas para demonstrar sua ascensão ao poder e suas intenções para a cidade, colocando esses grupos importantes para o desenvolvimento econômico da cidade em evidência, além de promover a *xénia* aos estrangeiros²⁰². Todavia, mesmo durante o governo Baquíade Afrodite era cultuada, sua presença na colina sagrada para os coríntios talvez date do Período Protogeométrico²⁰³. Hélios talvez tenha dividido o local com a deusa a partir da invasão dória. Acreditamos que o mito da cessão de Acrocorinto por Hélios à Afrodite não esteja vinculado à ascensão da tirania Cypselida e a queda dos Baquíades, e sim à conquista do território pelos dórios, uma vez que é possível que o culto remonte ao século X a.C. Vários mitos reportam desavenças entre Hélios e Afrodite: Em Rodes havia um em relato em que Afrodite amaldiçoou Hélios por ter revelado sua relação com Ares. Ela o fez se apaixonar por uma princesa persa de nome Leucotéa. Como na maioria dos mitos envolvendo amores entre mortais e deuses, a história não tem um fim feliz: Leucotéa termina enterrada viva por ordens de seu pai. Talvez os mitos tenham influenciado na adoção de Afrodite como a divindade principal, a fim de mostrar que os dórios suplantaram a etnia que antes habitava Corinto, simbolizada por Hélios, um titã, ou seja, uma divindade pré-olímpica. O contrário também pode ter ocorrido: é provável que mitos tenham sido criados a partir dessas disputas pelo território coríntio.

Héra também teria tensões com outra figura de nome Leucotéa: Ino, a irmã de Sêmele que criou Dionisos. Essa Leucotéa é comparada por Édouard Will a Afrodite e

²⁰¹ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, II.4.6

²⁰² LIMA, *op.cit.*, p.71-74, 84-85.

²⁰³ BOOKIDIS, *op.cit.*, p.248.

segundo o helenista tratava-se de uma divindade pré-helênica que teria precedido a deusa em Corinto²⁰⁴. O mito pan-helênico fala que Ino, mãe de Melicertes, após a morte se transformou em Leucotéa, deusa de características marinhas. As variantes locais dos mitos podem diferir bastante umas das outras, mas é possível perceber uma ligação entre os cultos coríntios ao considerarmos os mitos da cidade: no mito de Ino-Leucotéa temos as figuras de Dionisos, Héra e também Zeus figurando como “coadjuvantes”. O mesmo ocorre com outros relatos dessa natureza já citados no trabalho.

Uma figura em argila da época foi encontrada na parte oriental de *Temple Hill*, representando uma mulher nua com uma das mãos sobre o púbis e a outra sobre o seio, seguindo o padrão iconográfico da deusa fenícia Astarte. Athená *Phoiniké* também tinha traços semelhantes ao de Astarte e era honrada em Corinto²⁰⁵. Vemos, portanto, uma influência fenícia nas duas principais divindades femininas da *pólis*.

A deusa pode ter sido introduzida na *agorá* da *pólis* já no século VIII a.C, com as estreitas trocas mercantis com o Oriente e sua presença nesse espaço teria por objetivo incitar nos jovens a união institucionalizada, ou seja, o casamento²⁰⁶. A construção do templo em Acrocorinto data do século VII a.C e era dedicado à Afrodite Urânia. Acredita-se que a imagem presente neste edifício representava a deusa vestida com uma armadura, como uma protetora da *pólis*, acompanhada de Hélios e de Eros²⁰⁷. Outros santuários a Afrodite existiam dentro dos muros da cidade, pelo menos durante o Período Romano, conforme atestam Estrabão e Pausânias: um no bosque da vila Kranion, nas portas da cidade, dedicado à Afrodite Mélanis; outro junto à muralha oeste, em Anaploga e o último próximo ao Lecáion, cujo uso data desde a época de Periandros²⁰⁸. Durante o Período Clássico, a conexão entre o culto de Afrodite e o de Astarte fica mais evidente, pois foi encontrada no templo de Acrocorinto uma taça dedicada à divindade de Sídon que talvez tenha sido ofertada por algum viajante. Em Perachora também foram encontradas oferendas do século VII a.C dedicadas a Astarte²⁰⁹. Na *agorá*, próximo a *Temple Hill* e na “Taverna de Afrodite” foram encontrados depósitos de objetos votivos à deusa datados dos séculos V e IV a.C. C.K. Williams II crê que o culto de Afrodite em Corinto possa ter conexão com as

²⁰⁴ WILL, *op.cit.*, p.228-230.

²⁰⁵ DUBBINI, *op.cit.*, p.94.

²⁰⁶ DUBBINI, *op.cit.*, p.94 e p.213.

²⁰⁷ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, II.5.1

²⁰⁸ WILL, *op.cit.*, p.223.

²⁰⁹ PAYNE, H. *Perachora 1: The Sanctuaries of Hera Akraia and Limenia*. Oxford: Clarendon Press, 1940, p.231-232.

habilidades marítimas dos fenícios, como um meio de explicitar que os coríntios eram navegadores e comerciantes da mesma envergadura que os adoradores de Astarte²¹⁰. Essa deusa apresentava características militares, astrais, sensuais e marinhas: as mesmas que os coríntios procuraram valorizar com o culto de Afrodite Urânia.

A proeminência do culto de Afrodite não faz oposição aos cultos agrários, ao contrário: Cypselos manteve relações políticas e religiosas com Delfos e com o culto a Apolo²¹¹. Tais ligações serão abaladas durante o governo de Periandros, por ocasião da Guerra Sagrada, quando esse tirano privilegiará o culto a Zeus e as ligações com Olímpia²¹². Mesmo assim, vemos que Apolo terá um lugar privilegiado no centro político ao longo dos Períodos Arcaico e Clássico, demonstrando a grande importância de seu culto, mesmo quando Afrodite for a principal divindade *políade*.

O culto a Asclépio difundiu-se pela Hélade a partir do século VI a.C e Epidauro era onde se situava seu santuário mais famoso. O século IV a.C viu a popularidade desse deus crescer vertiginosamente após Atenas pedir à divindade o fim da peste em 420 a.C. Asclépio ocupou um santuário que era de Apolo, construído no século IV a.C em local afastado do centro da *pólis*, em um monte próximo às muralhas da *asty* coríntia e à Fonte Lerna, substituindo as estruturas modestas de uma construção anterior. Os templos de Asclépio eram geralmente distantes do *frenesi* urbano²¹³, em locais tranquilos, onde se pensava que a saúde poderia ser restaurada. Próximos a esse edifício estavam um ginásio, o teatro e o *odeion*²¹⁴ e como expomos anteriormente, era o local onde, em nossa opinião, celebrava-se a *Karnéia* no Período Arcaico. Os cultos de Apolo e Asclépio estão conectados, pois são pai e filho segundo a dimensão pan-helênica e ambos presidem sobre a medicina. Mabel Lang crê que Asclépio foi primeiramente introduzido como emissário de Epidauro, residindo no santuário de Apolo e o número de fiéis cresceu a ponto do local ser dedicado apenas a ele²¹⁵.

Havia ali *hestiatoria* e um ar de “elegância” que fazia do santuário um lugar aprazível tanto para os visitantes quanto para os doentes. Foram encontrados inúmeros ex-votos representando pernas, pés, mãos, braços, entre outras partes do corpo, que

²¹⁰ WILLIAMS II, C.K. “Corinth and the Cult of Aphrodite”. In: DEL CHIARO, Mario. *Corinthiaca: Studies in Honor of Darrel A. Amyx*. Columbia: University of Missouri Press, 1986, p.19.

²¹¹ SALMON, *op.cit.*, p.72.

²¹² *Idem*, p. 227.

²¹³ VITRÚVIO, *Tratado de Arquitetura*, I.2.7.

²¹⁴ LANG, Mabel. *Cure and Cult in Ancient Corinth: a Guide to the Asklepieion*. Atenas: American School of Classical Studies, 1977, p.3.

²¹⁵ *Idem*, p.7.

eram ofertados ao deus em agradecimento pela cura alcançada. Na época Clássica Asclépio era uma das principais divindades coríntias.

Com esse panorama percebemos que não houve uma cisão com os cultos que estavam ligados aos Baquíades quando ocorre a ascensão da tirania Cypsélida, mas sim uma transição que privilegiou deuses que tinham características com as quais os novos grupos importantes para a *pólis* poderiam se identificar, como Afrodite, associada à esfera marítima e atividades mercantis. O santuário à deusa citereia, localizado no topo da acrópole coríntia, era o principal ponto de culto da *pólis*, sendo referência da cultura urbana²¹⁶. Mesmo Afrodite possui uma faceta ligada à fertilidade: como Hera e Ártemis, também influenciava nos casamentos, sendo uma deusa que favorecia a procriação tanto dos homens quanto dos animais²¹⁷, ligada ao mar e aos jardins²¹⁸. Em nosso entendimento, os cultos agrários continuaram a ter posição de destaque em Corinto. O culto a Deméter e Koré e o dionisismo não estavam atrelados ao comércio e mesmo assim ganharam espaço durante tirania. Zeus também foi uma importante figura para o panteão coríntio durante a gestão de Periandros. Assegurar a benesse dos deuses ligados à agricultura e fertilidade continuava sendo importante, mesmo com a reputação comercial de que a cidade gozava.

Se considerarmos as descrições realizadas por Pausânias e Estrabão, embora tratem do Período Romano, e os achados arqueológicos, vemos que a atividade religiosa de Corinto durante o Período Clássico e a posterior influência de Roma não se difere muito daquela praticada durante os tempos arcaicos. O templo de Afrodite era o principal marco religioso na *ásty*, atraindo os mercadores estrangeiros com a prática da prostituição sagrada. O santuário de Poseidon abrigava os Jogos Ístmicos e atraía a cada dois anos atletas, músicos e poetas de toda a Hélade para suas competições hípicas, disputas musicais e literárias, tendo importância pan-helênica e dando visibilidade às práticas atléticas valorizadas pela oligarquia de cultura aristocrática. O templo de Apolo, perto da *agorá*, era também um dos chamarizes dessa mentalidade. O santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto também estava em plena atividade nessa época. A grande novidade do Período Clássico em termos religiosos é o santuário de Asclépio. Os cultos de cura gozaram de muita popularidade em toda Hélade após a Guerra do Peloponeso.

²¹⁶ DUBBINI, *op.cit.*, p.25.

²¹⁷ PAUSANIAS, *Descrição da Grécia*, 2.34.11, 3.13.9, 4.30. 5, 10.38.12; HESÍODO, *Teogonia*, v.820; HOMERO, *Hino Homérico V: a Afrodite*, v.68.

²¹⁸ BURKERT, *op.cit.*, p.302.

Assim, seguindo Marcel Detienne, podemos elaborar um quadro comparativo das divindades cujo culto foi incentivado pelos grupos dominantes na *pólis* dos coríntios durante os Períodos Arcaico e Clássico. Detienne relata que em seus estudos, se baseia em dois princípios estabelecidos pelo filólogo: I) Para definir um poder divino, é necessário rever toda a série de posições ocupadas por essa divindade no sistema politeísta como um todo; II) Em seguida, convém partir de agrupamentos habituais e de associações culturais ou míticas entre dois ou mais poderes divinos para explorar a natureza de suas respectivas relações, dentro dos contextos o mais explícitos, e progressivamente dentro de outros menos visíveis e menos comuns²¹⁹. O quadro²²⁰ a seguir tem por fim esclarecer o panorama do politeísmo coríntio de acordo com as épocas abordadas:

QUADRO 1: Politeísmo em Corinto nos Períodos Arcaico e Clássico: Locais de culto

	Período Baquíade	Período Cypsélida	Período Oligárquico
Divindades	-Héra; -Poseidon; -Apolo; -Athená; -Dionisos; -Deméter e Koré (?) -Afrodite.	-Afrodite; -Poseidon; -Héra; -Apolo; -Deméter e Koré; -Dionisos; -Zeus; -Athená; -Ártemis.	-Afrodite; -Poseidon; -Héra; -Apolo; -Athená; -Ártemis; -Asclépio; -Deméter e Koré; -Dionisos; -Zeus.

²¹⁹ DETIENNE, *Comparar o Incomparável*. Aparecida: Idéias e Letras, 2004, p.89.

²²⁰ Na elaboração do quadro, além das fontes escritas e arqueológicas que consultamos, contamos com o auxílio da tabela presente no livro de Rachele Dubbini acerca dos cultos na *agorá* coríntia durante o Período Arcaico. Todavia, deixamos claro que o quadro reflete a nossa opinião sobre o politeísmo em Corinto. Não foram inseridos os heróis e as fontes d'água, pois nossa intenção é nos concentrarmos no culto aos deuses. Cf. DUBBINI, *op.cit.*, p.262.

Espaços			
	-Ístmo: Poseidon; -Perachora: Héra; -Acrocorinto: Afrodite, Deméter e Koré -Agorá: Apolo, Athená, Afrodite. - (?): Dionisos	-Ístmo: Poseidon, Deméter, Koré, Dionisos e Ártemis; -Perachora: Héra; -Acrocorinto: Deméter e Koré, Dionisos e Afrodite; -Agorá: Apolo, Zeus, Athená, Ártemis, Afrodite, Dionisos; -Muralha: Apolo e Asclépio	-Ístmo: Poseidon, Deméter, Koré, Dionisos e Ártemis -Perachora: Héra; -Acrocorinto: Deméter e Koré, Dionisos e Afrodite; -Agorá: Apolo, Zeus, Athená, Ártemis, Afrodite, Dionisos; -Muralha: Asclépio

Édouard Will, em sua Clássica obra sobre Corinto, identificou as divindades pré-olímpicas importantes no culto coríntio: Medéia, Ino, Melicertes, Belerofonte e Hélotis²²¹. Não nos deteremos na análise desses cultos, uma vez que este trabalho se debruça sobre os Períodos Arcaico e Clássico e são as associações entre deuses olímpicos que buscamos. Mas, como procuramos demonstrar, esses deuses e heróis foram associados às potências olímpicas cujas características mais se aproximavam das suas.

Nancy Bookidis²²² nomeia Zeus, Héra, Poseidon, Afrodite, Deméter, Koré e Apolo como as principais divindades celebradas em Corinto no século VIII a.C. Discordamos da arqueóloga, pois acreditamos que Zeus, Deméter e Koré ganharão destaque no panteão coríntio após a ascensão Cypsélida, com a promoção dos cultos de caráter popular e os atritos com o corpo sacerdotal de Delfos decorrentes da Primeira Guerra Sagrada (595-585 a.C). Athená, em nosso entendimento, deveria figurar entre os deuses principais no século VIII a.C, especialmente por sua ligação a Poseidon e aos equinos, que representava o poder do *gênos* Baquíade, sendo depois reapropriada pela Oligarquia²²³. Interessante é o fato de que praticamente todos os deuses que figuraram em destaque no panteão coríntio possuem características soberanas (uma clara exceção

²²¹ WILL, *op.cit.*, p.81-236; BOOKIDIS, *op.cit.*, p.247.

²²² BOOKIDIS, *op.cit.*, p.251.

²²³ Rachele Dubbini tem opinião contrária. A arqueóloga italiana crê que a figura de Athená foi valorizada pelos Cypsélicas, representando a *métis* dos coríntios. Todavia, o decrescimento de sua representação na cerâmica nos faz pensar de forma diversa. Cf. DUBBINI, *op.cit.*, p.217-218.

é Dionisos²²⁴) Na época Baquíade eram Héra, Poseidon, Apolo e Athená as divindades que vemos gozando posição proeminente em Corinto.

Durante o Período Cypsélida ganham destaque na *pólis* Deméter, Koré, Dionisos no santuário às duas deusas e no Istmo. O santuário a Zeus é erigido na *agorá* durante o final do governo de Periandros. Héra e Poseidon continuam com sua importância extramuros. O poeta Árion escreve ditirambos, o que transformará o culto dionisiaco. Assim, nomeamos como os principais deuses *políades* dessa época Afrodite, Poseidon, Zeus, Apolo, Deméter e Koré, Dionisos, Ártemis e Athená, essa última resignificada: a deusa é mostrada na cerâmica como uma protetora da *pólis* e de seus heróis civilizadores, como fora anteriormente exposto.

Após a queda da tirania as relações entre Delfos e Corinto foram restabelecidas, Apolo novamente figurou como uma das principais divindades *políades*²²⁵, o que parece ter permanecido durante o Período Clássico. O deus inicialmente tinha dois santuários dentro dos muros da cidade, o de *Temple Hill* e aquele que depois será apenas de Asclépio. O culto dessa última divindade se populariza no século V a.C. Athená volta a ser ligada aos aspectos aristocráticos e a Pégaso. O santuário de Poseidon recebe os competidores para os Jogos Ístmicos a partir da queda da tirania e a divindade, como Héra e Afrodite, sempre ocupou lugar privilegiado na religiosidade coríntia. De acordo com o relato de Xenofonte²²⁶, a *Euclea* era um festival que atraía grande número de pessoas durante o IV século a.C, o que nos faz pensar que Ártemis continuava a ser uma deusa popular. Como demonstraremos *a posteriori*, o santuário de Deméter e Koré continua a crescer durante o Período Clássico, o que assevera a regularidade do apelo dessas deusas às mulheres da *pólis*. O templo a Zeus deve ter sofrido o incêndio que o destruiu por volta do ano 396 a.C²²⁷, podendo ter comprometido os rituais a ele dedicados. Durante o Período Clássico os cultos mais destacados eram o de Héra, Afrodite, Poseidon, Athená, Asclépio, Apolo, Deméter, Koré, Dionisos e Ártemis.

Predominaram em Corinto as associações de divindades curtotrofas, promotoras da fertilidade dos campos e dos animais desde os tempos pré-helênicos: Medéia, Ino, Melicertes, Belerofonte e Helotis. Essas divindades possuíam caráteres ctônico, marinho e equestres. A Afrodite Melanis do santuário no bosque possuía características

²²⁴ Julia Kindt defende que o Orfismo teria uma visão estendida da Teogonia hesiódica. A soberania teria sido dada por Zeus a Dionisos (Zagreus) que, na visão órfica, era a principal divindade. A descoberta do papiro de Deverni em 1962 apresenta a cosmologia dessa corrente religiosa. Cf. KINDT, *op.cit.*, p.18-19.

²²⁵ WILL, *op.cit.*, p.227-228.

²²⁶ XENOFONTE, *Helênicas*, IV.4.1.

²²⁷ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, II.5.5

de uma deusa ctônica e “infernai”²²⁸. A ideologia aristocrática predominante na *pólis* tanto na época Baquíade quanto no Período Oligárquico tinha como valor a terra e a agricultura. A manutenção e ampliação de santuários para as divindades ligadas aos domínios da uberdade é um meio de publicizar as intenções do grupo governante para a cidade. Mesmo sendo uma cidade reputada por sua atividade comercial, Corinto era como as demais *póleis* da Hélade, que tinham o artesanato e o comércio como atividades econômicas secundárias, sendo a agricultura a primordial²²⁹. A posse de terras, como afirma César Fornis, estava relacionada com a tradição familiar e comunitária, sendo motivo de orgulho e atestava a condição de cidadão²³⁰. O santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto, neste sentido, era um espaço privilegiado para a propagação desses valores junto às mulheres coríntias. Além do culto às duas deusas, as esposas dos cidadãos também encontravam ali a presença de Dionisos, mais uma divindade popular.

QUADRO 2: Politeísmo em Corinto nos Períodos Arcaico e Clássico: Características do Panteão

Divindades	Características
Héra	Fertilidade (pastos, animais); Espaço Rural; Ctônica; Fronteiras; Civilizadora; Casamento; Oracular.
Apolo	Fertilidade (animais); Espaço urbano (arquegeta); Solar; Atividades de lazer; Aspecto Guerreiro (aristocrático - juventude); Civilizador; Colonização (arquegeta, oráculo); Função Inspiradora (musas); Purificação (restauração da ordem).
Poseidon	Fertilidade (subterrâneo); Fronteiras; Celeste, Aquático e Ctônico ao mesmo tempo; Cavalo; Forças da Natureza (terremotos, ventos); Selvagem; Aspecto Guerreiro.
Athená	Espaço Urbano; Guia de jovens; Militar (aristocrática); Cavalo; Civilizadora; Técnicas (<i>Métis</i>).
Afrodite	Espaço Urbano; Aquática, Ctônica e Celeste; Militar; Casamento; Prostituição.
Dionisos	Fertilidade (vida vegetal); Fronteiras (rural, selvagem, urbano); Função Inspiradora (vinho); Purificação (êxtase); Mistérios;
Deméter e Koré	Fertilidade (grãos, mulheres); semiurbanas (ctônicas); Civilizadoras; Maternidade; Colonização (Sicília, Magna Grécia); Mistérios.

²²⁸ WILL, *op.cit.*, p.244.

²²⁹ *Idem*, p.13.

²³⁰ FORNIS, *op.cit.*, p.7.

Ártemis	Fertilidade (animais); Fronteiras; Selvagem; Casamento; Caça (atividade aristocrática).
Zeus	Fertilidade (ctônico); Espaço Urbano; Civilizador; Celeste e ctônico; Cavalo (aristocrático).
Asclépio	Purificação (Cura); Fronteira – Rural; Mistérios.

1.5 – Considerações Finais do Capítulo

Vimos que a religião grega, ao contrário das reveladas, não possuía dogmas ou doutrinas. Cada *pólis* estabelece os deuses que honrarão e tem seus próprios mitos e heróis fundadores, seu calendário e dias festivos, ou seja, suas próprias tradições religiosas. Não há separação entre as esferas religiosa, econômica e política e também não há distinção clara entre o que é profano e aquilo que é sagrado. A cidadania está embebida de religiosidade e exercê-la é participar das festividades da comunidade, sendo que todas elas envolviam a participação dos deuses. O sacrifício era o principal ritual dos gregos, a maneira por excelência de travar contato e estabelecer relações com o divino.

Percebemos que Corinto se estabeleceu como comunidade política e religiosa muito cedo e que sua economia já era diversificada desde os princípios da época Arcaica, quando a aristocracia Baquíade controlava o poder na *pólis* e promoveu o *synoecismo* da mesma. Apesar de ser um *génos* cuja força vinha da propriedade rural, durante a época em que teve proeminência na cidade o comércio já se fazia um elemento relevante na economia. Com o crescimento da população, foi preciso buscar alternativas para a escassez de terras, sendo a colonização o meio de sanar o problema.

Derrubado o regime aristocrático, tem início o período de tirania, capitaneado por Cypselos, que se apoia no descontentamento da população para expulsar os Baquíades. As mudanças empreendidas durante seu governo “embelezam” a cidade e privilegiam os comerciantes, apesar da base econômica continuar sendo a agricultura. Periandros, o sucessor, não gozou da mesma popularidade que seu pai, tendo ações consideradas arbitrárias pelos autores clássicos. Contudo, sua política beneficiou as trocas comerciais, com a construção do *diolkos*, e os cultos populares, que possuíam grande apelo junto aos estratos populares, como o de Deméter e Koré e o de Dionisos. Os documentos escritos dão evidência que o culto a Afrodite, relacionado aos

comerciantes e marinheiros que circulavam pela *pólis*, que também possuía características que atraíam toda a população, especialmente por ser a patrona da cidade.

Os valores aristocráticos não desapareceram de todo durante a vigência da tirania: apesar das restrições impostas por Periandros à ostentação, a prática do banquete era muito difundida em Corinto, e essa é reconhecidamente uma atividade dos abastados. As *hestiatoria* achadas no *Heráion* de Perachora e no santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto demonstram a popularidade da comensalidade comunal. Com a queda da tirania e a ascensão do regime oligárquico, esses valores serão reforçados, o que é evidente se consideramos a volta dos Jogos Ístmicos, oportunidade para os homens ricos da *pólis* demonstrarem suas habilidades físicas e artísticas, bem como as mudanças na representação de Athená e Pégaso.

Em Corinto, os principais deuses da cidade já estavam definidos desde o início da época Arcaica: Héra, Apolo, Athená, Poseidon, Afrodite, Deméter, Koré e outros já tinham rituais observados desde o século VII a.C. A Guerra Sagrada faz com que o deus délfico seja eclipsado por Zeus, demonstrando a aproximação da *pólis* coríntia com o clero de Olímpia. O que vemos quando analisamos o panteão da religião coríntia e as mudanças políticas que ocorreram na *pólis* não é o total rompimento com cultos caros ao grupo que se encontrava anteriormente no poder e sim uma resignificação de suas características, a valorização de outros atributos do mesmo deus. Assim, entendemos que o culto de Hélios não foi eliminado pelo de Afrodite, porque essa deusa já se fazia presente no topo de Acrocorinto desde o Período Protogeométrico. Acreditamos que o mito de substituição do mito de Hélios pelo de Afrodite contado por Pausânias pode se referir à conquista do território pelos dórios, a deusa figurando como uma divindade trazida pelos invasores, e não como algo relacionado ao declínio dos Baquíades e ascensão dos Cypséidas, uma vez que já no século VIII a.C a deusa estava sendo honrada no local.

Entendemos que o culto a Afrodite ganhou sim mais visibilidade com a tirania de Cypselos, que procurou privilegiar os grupos que lhe apoiaram no golpe contra os Baquíades, ou seja, os artesãos e marinheiros. Mas, ao mesmo tempo, a principal atividade econômica da cidade era a agricultura, como ocorreu em todo mundo grego da época. O panteão coríntio estava formado por divindades curtotrofas, que zelariam pela fertilidade de uma *pólis* que não produzia o suficiente para alimentar sua população e dependia da exportação de diversos gêneros para suprir sua demanda. A religião coríntia

não é marcada por rompimentos bruscos, mas sim por uma continuidade, que é possível graças à valorização de diferentes aspectos das divindades.

Capítulo II - O Santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto: Período Arcaico (séculos VIII a VI a .C)

Este capítulo tem por objetivo apresentar o desenvolvimento arquitetônico do santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto durante o Período Arcaico (séculos VIII-VI a.C). Abordaremos ainda o processo de ocupação do sítio e hipóteses levantadas por diferentes helenistas acerca do processo de monumentalização dos santuários ocorrido a partir do século VIII a.C, bem como a prática do banquete em Corinto durante a época e suas implicações ideológicas.

2.1 – Santuários na Grécia Antiga: Explorando a Questão

No primeiro capítulo mencionamos de forma breve informações sobre os santuários na Grécia Antiga. Pretendemos neste ponto abordar o assunto de forma mais aprofundada. No Período Micênico os templos estavam localizados majoritariamente dentro dos complexos palacianos. Havia ainda os cultos domésticos nas casas dos aldeões e ambientes como cavernas, cumes de montanhas, fontes e bosques também eram foco de atividade religiosa. Templos como estruturas independentes são virtualmente desconhecidos, mas existiram²³¹. Os santuários do Período Geométrico constituíam-se preponderantemente de *témenos* (espaço sagrado) e altar (*bômos*), tal como consta na *Ilíada* e na *Odisséia*. O *períbolos* (muro) durante a época Arcaica e mesmo na Clássica não constituía parte crucial de um santuário: os limites (*horoi*) do *témenos* eram sinalados por pedras, marcando uma linha imaginária ao redor da espacialidade dedicada à divindade.

François De Polignac defendeu em sua obra mais conhecida (*La Naissance de la Cité Grecque*) que a gênese dos santuários gregos estaria conectada ao crescimento demográfico verificado no século VIII a.C²³². Durante o Período Geométrico o espaço de culto não seria tão demarcado quanto no Arcaico²³³. Os depósitos votivos não teriam surgido no centro do território, mas em seus limites. Assim, os santuários não urbanos teriam papel crucial na definição do espaço *políade* e na integração do grupo social. Para De Polignac, a *pólis* fora em princípio uma comunidade religiosa. A cidade-Estado

²³¹ COLDSTREAM, J.N. Greek temples: "Why and where?" In: EASTERLING, P.E. & MUIR, J.V. *Greek Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p.67-68.

²³² DE POLIGNAC, *op.cit.*, p.37-38.

²³³ *Idem*, p.27-31.

começara a se engendrar com a escolha dos cultos e dos ritos e suas defluências. Nas fronteiras estariam as divindades que tinham por tarefa proteger o território, enquanto o centro urbano seria o local do culto às tumbas dos heróis. Essa organização do espaço religioso teria, no entender do helenista francês, configurado o universo da comunidade cívica²³⁴. Ao invés dos cultos do centro e da área semiurbana, que protegeriam os líderes aristocratas, teriam sido os santuários limítrofes os promotores da fertilidade, integração social e a proteção da totalidade do culto cívico. Essa visão é de complicada aceitação, uma vez que coloca em dois polos tanto a questão religiosa quanto a territorial e não aborda as clivagens políticas e econômicas imbricadas no processo de formação da cidade-Estado grega.

A obra de De Polignac provocou um impacto significativo sobre os acadêmicos e foi criticada de tal forma que as edições que se seguiram ao lançamento sofreram algumas modificações. Apesar de reduzir o papel do elemento político, subordinando-o completamente ao religioso, o trabalho teve como principal mérito o fato de ter motivado uma grande renovação nos estudos sobre a formação da *pólis* e a constituição dos espaços sagrados na Hélade. Também apresentou alguns pontos hoje entendidos como “canônicos” para os classicistas, como demonstrar que a cidadania grega não era apenas política, mas também religiosa, algo de caráter fundamental para este trabalho²³⁵.

Chistine Sourvinou-Inwood defende que entre os séculos XI a IX a.C os espaços sagrados se localizavam na vizinhança ou mesmo no interior dos assentamentos, de modo que as três formas de santuários que existirão nos tempos posteriores – extramuros, intramuros e periféricos – emergiram nessa época. Em verdade, quando De Polignac elaborou seu trabalho o material relativo ao Período Geométrico encontrado nos santuários era escasso²³⁶, o que veio a comprometer algumas de suas afirmações. Para Sourvinou-Inwood os santuários gregos são desenvolvimentos de santuários do Período Geométrico. Trata-se de um encadeamento contínuo. Como a religião era uma prática fundamental no processo de *synoecismo*, meio pela qual a identidade *políade* se forjava, alguns santuários se tornaram foco da autodefinição dos grupos sociais, o que levou ao seu embelezamento e a construção dos templos a fim de explicitar suas características. Esse processo, por sua vez, levou à

²³⁴ MOSSÉ, Claude. “Préface” In: DE POLIGNAC, *op.cit.*, p.12-13.

²³⁵ DE POLIGNAC, *op.cit.*, p.59-60 e 89-97.

²³⁶ *Idem*, p.27-28.

fundação de mais santuários²³⁷, que serviriam para fins específicos: “santificar” um local, enfatizar um aspecto particular de uma divindade, entre outros. Nossa opinião se coaduna com a da helenista, especialmente por tratarmos de Corinto: as diversas incursões arqueológicas realizadas em toda a área da Coríntia desde o centro urbano até o Istmo e *Perachora* colheram objetos e acharam diversas evidências de culto estabelecido e espacialmente bem delimitado já no Período Geométrico. O santuário de Poseidon no Istmo é do Período Submicênico (1100-1020 a.C) e o de Afrodite, como já falamos, tem fortes evidências de culto bem anteriores ao século VIII a.C.

O templo é um fenômeno da virada do IX para o VIII século a.C. O fator relevante em um santuário era o altar e não o prédio do templo²³⁸, uma vez que o sacrifício se constituía no principal ritual. Nas palavras de Sourvinou-Inwood: “(...) a emergência do templo não foi resultado de uma mudança religiosa envolvendo uma transformação na articulação do espaço sagrado indicativa de uma variação na relação entre o homem e o sagrado”²³⁹. A ocorrência dos templos nos santuários está ligada ao processo de monumentalização pelo qual passaram as *póleis* no início do Período Arcaico. A aparência física de um santuário estava atrelada às necessidades do grupo de cultuadores e da *pólis*. A edificação tem como principal incumbência abrigar a estátua da divindade e não está aberta todo o tempo à visitação. Havia ainda partes secretas onde somente sacerdotes/sacerdotisas poderiam adentrar ou então aqueles que após alguns ritos fossem consultar o deus ou a deusa.²⁴⁰ Tais afirmações se confirmam verdadeiras quando analisamos as estruturas arquitetônicas do santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto: não existe uma padronização, os ambientes são erigidos e transformados a fim de melhor acomodar os cultuadores, com o objetivo de corresponder às necessidades que foram se fazendo percebidas.

Mencionamos os tipos de santuário em razão de sua localidade: urbanos, extraurbanos e semiurbanos. É nesta última categoria que se situam muitos espaços dedicados a Deméter e Koré, especialmente os das colônias, em um território de transição entre o centro cívico, governado pelos homens e a parte rural, espaço da fertilidade, uma característica que os gregos atribuíam ao feminino. Na visão de De

²³⁷ SOURVINO-U-INWOOD, Christiane. “Early sanctuaries, the eighth century and ritual space: fragments of a discourse” In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005, p.11-12.

²³⁸ *Idem*, p.6-7.

²³⁹ *Idem*, p.10.

²⁴⁰ COULET, Corinne. *Communiquer en Grèce Ancienne: écrits, discours, information, voyages*. Paris: Les Belles Lettres, 1996, p.63-64.

Polignac, essa posição se coaduna à percepção da cidadania da mulher grega, que seria “latente”²⁴¹.

Nanno Marinatos propõe que as edificações religiosas gregas não seguiram um modelo arquitetônico uniforme ou possuíam conexão direta com os edifícios dos tempos micênicos. Os primeiros templos pouco se diferenciavam das habitações comuns e, dado seu tamanho, inicialmente foram projetados para abrigar a elite e seus rituais. As maneiras como se desenvolveu a arquitetura dos templos variaram de localidade para localidade, seguindo as necessidades regionais. Marinatos concorda com Sourvinou-Inwood, uma vez que considera que não houve modificação na forma de culto e sim um processo de decisão pela monumentalização que se alastrou pelas *póleis*, cujo objetivo era se destacar perante as outras²⁴². Tratava-se de uma época altamente competitiva, o que é explicitado pelas disputas atléticas e militares típicas da cultura aristocrática da Grécia Arcaica. A *Ilíada* e a *Odisséia*, por exemplo, focam em conflitos da nobreza. Segundo Catherine Morgan, esses valores deram origem aos santuários pan-helênicos: chefias aristocráticas estabeleceram competições em Olímpia, que veio a ter conexões identitárias importantes com as *póleis* dórias. Delfos, por sua vez, tinha laços mais estreitos com o norte e o leste da Grécia. Famílias de prestígio competiam na disposição de riquezas nesses lugares: Os Cypsélidas dedicaram um tesouro em Delfos e ofertaram em Olímpia a suposta arca onde Cypselos teria sido escondido para não morrer nas mãos dos Baquíades²⁴³. Os Alcmeônidas, por sua vez, financiaram o templo arcaico de Apolo em Delfos²⁴⁴.

Um santuário possuía várias utilidades dentro de uma *pólis*. Salientamos três funções dessa espacialidade: ser um depósito de riquezas (tesouro), um local de refúgio e, por fim, espaço privilegiado de publicização de acontecimentos da cidade (comunicação).

A prática da disposição de riqueza em santuários a partir do século VIII a.C tem liame com os ideais vigentes na época: esse espaço religioso monumentalizado simboliza a grandeza de seu corpo cívico e ali são colocados os sinais de sua glória. Em Corinto, dos locais escolhidos para tanto se destacam: o *Heráion* de Perachora e o santuário do Istmo. No último foram recuperadas partes de panóplias em bronze (capacetes, pontas de lança, etc.) e também tripodes, enquanto no primeiro houve

²⁴¹ DE POLIGNAC, *op.cit.*, p.90.

²⁴² MARINATOS, *op.cit.*, p.228-229.

²⁴³ PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, V.17.5

²⁴⁴ HERÓDOTO. *História*, 5.62.

disposição de objetos em ouro, tecido e joias²⁴⁵. Houve oferta de objetos valiosos em bronze no centro cívico também, especialmente no santuário de Apolo em *Temple Hill*²⁴⁶. Como já foi abordado no capítulo 1, a figura de Apolo denotava valores caros para a aristocracia da cidade, especialmente a atividade militar dos efebos. Em nível pan-helênico, os tesouros dos santuários de Delfos e de Olímpia eram impressionantes, formados por objetos ofertados por várias *póleis*, incluindo Corinto, como foi exposto anteriormente. A acumulação de itens valiosos pelos santuários fez com que muitos funcionassem como “bancos”: a própria administração *políade* tomava empréstimos em tempos de crise. Um exemplo notório é o do tesouro da Liga de Delos, que era mantido nessa ilha até ser apropriado por Atenas²⁴⁷.

No Medievo as igrejas e mosteiros funcionavam como locais de refúgio, mas tal prática ocorria já na Antiguidade. Comunidades, escravos e principalmente perseguidos políticos tinham nos espaços religiosos gregos a crença de que poderiam estar seguros. Há diferenças entre a *asylia* (inviolabilidade) e a *hiketeia* (suplicância). A primeira está conectada ao costume da hospitalidade e à *proxenia*, assegurando a proteção de estrangeiros e de comunidades inteiras. Era a garantia de salvo conduto para aqueles que viajavam a interesse de suas *póleis*. Artesãos, atletas e fiéis eram alguns dos principais beneficiados²⁴⁸. Já a suplicância se refere ao direito divino e era válida tanto a *xenoi* quanto a cidadãos. Aqueles que apelavam para altares e santuários a fim de se livrar de um acossamento integravam-se ao espaço sagrado e também se tornavam “sacrossantos”²⁴⁹. Demóstenes é uma das mais famosas figuras a ter feito uso de santuários em suplicância. Em princípio, todos os santuários e altares poderiam oferecer abrigo, mas com o tempo cada *pólis* concentrou esse direito em um local específico, limitando essa garantia²⁵⁰. Em Corinto, durante os Jogos Ístmicos, era declarada a trégua sagrada (*ekecheiria*) que permitia a vinda de pessoas de toda a Hélade para as competições, mesmo daquelas de cidades hostis, garantindo a *asylia* para os

²⁴⁵ MORGAN, Catherine. “The Evolution of a Sacral ‘Landscape’: Isthmia, Perachora and the Early Corinthian State” In: ALCOCK, S.E & OSBORNE, R. *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p.125-131.

²⁴⁶ *Idem, ibidem*. Foram encontrados restos de oferendas em bronze em *Temple Hill*.

²⁴⁷ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, I, 96.

²⁴⁸ SINN, Ulrich. “Greek Sanctuaries as Places of Refuge”. In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005, p.90.

²⁴⁹ SCHUMACHER, R.W.M. “Three Related Sanctuaries of Poseidon: Geraistos, Kalauria and Tainaron” In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005, p.68-70.

²⁵⁰ *Idem*, p.70.

participantes. Em Atenas o mesmo ocorria por ocasião da celebração dos Mistérios de Elêusis.

O isolamento topográfico era uma das características dos santuários que ficaram famosos por serem locais de suplicância. Nesse sentido, localização e atividades andaram de mãos dadas: a marginalidade de sua posição estava conexas à situação social daqueles que buscavam abrigo²⁵¹. Os santuários de Poseidon em Geraistos, Kalaureia, Tanarion e Sounion, o *Heráion* de Perachora e o de Samos, o *Artemision* de Lusoi, o santuário de Zeus em Itome, entre outros, eram famosos pela prática da *hiketeia*.

Os santuários se configuram especialmente como locais de comunicação entre os homens e os deuses através de sacrifícios, orações, libações, festas, oferendas e consultas oraculares. O animal mais nobre para o sacrifício (e também o mais custoso) era o boi, em particular o touro. Os mais comuns eram a ovelha, a cabra e o porco, sendo o leitão o mais barato. Sacrificavam-se galinhas a Dionisos, Koré, Hermes e Asclépio. Aves como o ganso e o pombo e o sacrifício de peixes eram exceções²⁵². O animal é adornado com faixas e, caso tenha chifres, estes são dourados. Espera-se que ele se dirija de forma voluntária ao local do sacrifício, ou seja, o altar. A procissão festiva até lá era liderada pelas *kanephoroi*, que portavam na cabeça um cesto, dentro do qual jazia escondida entre grãos e sementes a faca sacrificial. Dela (procissão) também fazia parte músicos e pessoas portando água para purificação (*hydrophoroi*). O animal é aspergido com água e o abanar da cabeça é visto como sinal de seu consentimento ao sacrifício. O *mageirós*, ofício surgido a partir do século V a.C e cujo papel era ser sacrificador, açogueiro e cozinheiro²⁵³, pronuncia uma oração e após isso o animal é morto sobre o altar. Depois de esfolado e esquartejado, as partes não comestíveis são queimadas aos deuses, e as que podem ser consumidas são divididas entre os participantes. Dependendo do ritual, as carnes podem ser levadas para casa ou devem ser ingeridas no santuário, sem que sobre restos²⁵⁴. Guy Berthiaume, Marcel Detienne e Ana Livia Bonfim Vieira defendem que toda carne consumida na *pólis* ateniense era resultante de rituais de sacrifício²⁵⁵. Todavia, com exceção ao atum, um peixe que

²⁵¹ SCHUMACHER, *op.cit.*, p.80-83.

²⁵² BURKERT, *op. cit.*, p.128.

²⁵³ BERTHIAUME, G. *Les Rôles du Mageirós: Étude sur la boucherie, la cuisine et le Sacrifice dans la Grèce Ancienne*. Mn. Supl..70. Leiden: Brill, 1982, p.12.

²⁵⁴ BURKERT, *op. cit.*, p.128-129.

²⁵⁵ Cf. BERTHIAUME, *op.cit.*, p.44-61 e 67-69 ; DETIENNE, M. "Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice" In: DETIENNE, M & VERNANT, J-P (edit.). *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p.11; VIEIRA, Ana Livia B. *O Mar, Os Pescadores e*

sangra, os outros peixes não necessitavam ser sacrificados para serem ingeridos. Havia a prática da caça de animais selvagens que, por não serem domesticados, não poderiam ser consumidos, de acordo com as orientações religiosas. Angus M. Bowie afirma que o caráter fragmentário das informações sobre o destino dado a esses animais não permite aos pesquisadores traçar conclusões²⁵⁶. Em Atenas, conforme defende Berthiaume e Detienne, a vianda vendida em lojas era de origem sacrificial e essa era a ideal para o consumo. Todavia, havia a caça da população menos abastada e essa tinha fins alimentares e não heroicos e aristocráticos²⁵⁷. Acreditamos, ao contrário de Detienne e Berthiaume, que havia o consumo de carne não sacrificada, mesmo não sendo uma prática bem quista pela cidade. Havia a caça para fins alimentares, que não fazia parte do ideário da *pólis*. Pensamos da mesma forma no que tange ao consumo de carne em Corinto.

A fumaça que exalava da queima das partes dedicadas aos deuses estabelecia uma comunicação entre os homens e o sobrenatural. Também ocorriam banquetes na ocasião dos sacrifícios, que se constituíam em um dos principais atos da comunidade, pois aqueles que se recusavam a participar se colocam à margem da sociedade. E pessoas com mácula não podiam tomar parte nesses rituais²⁵⁸.

As ofertas de primícias, seja de cereais ou de animais, também eram frequentes, especialmente nos cultos associados à esfera camponesa. O devoto leva ao templo os primeiros frutos das colheitas, tais como espigas de cereais, uvas, azeitonas, vinho, leite e pães²⁵⁹.

Assim como são lugares de liame entre os homens e os deuses, podemos dizer que os santuários são também espaços de comunicação entre as pessoas da comunidade. Ao participarem das festas, da comensalidade, ao fazerem oblações aos deuses, não apenas os laços religiosos são reforçados, mas também os sociais. Pessoas dos mais diversos estratos sociais se encontram nos templos, convivendo por alguns momentos, trocando experiências e travando novos contatos. Eram também lugares onde as pessoas se informavam, pois neles havia toda sorte de inscrições, desde a contabilidade do templo a leis religiosas e mesmo leis comuns. Portanto, se constituíam em espaços

Seus Deuses: Religiosidade e Astúcia na Grécia Antiga. São Luis: Café & Lápis - Editora UEMA, 2011, p.56.

²⁵⁶ BOWIE, A. M. "Greek sacrifice: forms and functions" In: POWELL, Anton. *The Greek World*. Londres: Routledge, 2003, p.475.

²⁵⁷ VIEIRA, *op.cit.*, p.93-95.

²⁵⁸ COULET, *op.cit.*, p.64-65.

²⁵⁹ BURKERT, *op.cit.*, p.147.

políticos, uma vez que os textos legislativos eram gravados na parte exterior dos edifícios, em seus muros estando a disposição de todos²⁶⁰.

Entendemos que a grande maioria dos santuários gregos mantidos pela *pólis* - pois havia locais de culto particulares - eram *lugares antropológicos*. Eles constituíam as provas físicas das crenças dos cidadãos, a fundação dos mesmos remonta as preocupações e valores das *póleis* onde se situavam, auxiliavam na composição da identidade do grupo social através das práticas que ali ocorriam e seu uso e significado se transformavam com o tempo. O Santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto, neste sentido, era um dos inúmeros espaços de expressão identitária na *pólis* durante os Períodos Arcaico e Clássico.

2.2 – Organização dos Planos de Escavação do Santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto

O sistema adotado pelos arqueólogos que escavaram o santuário foi o de grades coordenadas. O plano geral das grades do sítio divide o terreno escavado em quadrados de 5m² cada um, que são identificados por coordenadas formadas pelas letras do alfabeto (A a V) de norte a sul do terreno, e por números arábicos de oeste a leste (10 a 31). Os nomes das construções também seguem o padrão da grade. Assim sendo, a “Construção J-L:21”, por exemplo compreende a três quadrados de 5m², formando um retângulo²⁶¹.

2.3 – Escavações e Ocupação do Sítio

As escavações no santuário tiveram início em 1961, seguindo as descrições que Pausânias fez sobre Acrocorinto na *Descrição da Grécia*²⁶² e terminaram em 1975, tendo sido empreendidas pela *American School of Classical Studies at Athens*, inicialmente sob a supervisão de Ronald S. Stroud e depois retomadas por Nancy Bookidis. Houve uma última incursão arqueológica no sítio em 1994. O complexo se encontra ao sul do centro da *pólis*, na vertente norte de Acrocorinto, montanha que

²⁶⁰ COULET, *op.cit.*, p.64-65.

²⁶¹ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S. *Corinth, vol.18, no.3: The Sanctuary of Demeter and Kore: Topography and Architecture*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1997, p.xx.

²⁶² PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, 2.4.7.

continha alguns templos, “capelas”, nichos e receptáculos para objetos votivos²⁶³. Na Antiguidade o santuário podia ser avistado praticamente de todas as partes da *àsty*, mas hoje em dia um dos marcos de sua proximidade é a fonte turca Hadji Mustafá. O complexo religioso se encontra 300 metros acima dela²⁶⁴. Na foto se localizam: embaixo, as ruínas do santuário de Apolo em Temple Hill. O retângulo vermelho marca a localização do santuário de Deméter e Koré na encosta da montanha.

FIGURA 1: Vista de Acrocorinto.



General view of Acrocorinth with Sanctuary (from northeast).

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, Prancha 1

²⁶³ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.7.

²⁶⁴ *Idem*, p.8.

FIGURA 2: Visão do Santuário



Sanctuary (from northwest), road in foreground.

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, Prancha 2.

Na imagem, tem-se uma visão geral do santuário e a escadaria que foi erigida no século V a.C. O retângulo azul evidencia a estrada de acesso.

A localização dos edifícios sagrados condiz com os lugares escolhidos pelos helenos para a fixação dos templos a Deméter: segundo Susan Guettel Cole, apesar de haver santuários à deusa em planícies, alguns deles estavam em encostas de montanhas e colinas, algo que é mencionado no Hino Homérico a Deméter: Celeu, rei de Elêusis, manda erguer no aclave de uma colina o santuário para a deusa²⁶⁵.

Os locais escolhidos para abrigarem o culto a Deméter geralmente estão ligados interesses agrícolas. Os ritos associados à deusa requisitavam que o lugar apresentasse

²⁶⁵ COLE, *op.cit.*, p.150; HOMERO. *Hino Homérico a Deméter*, v. 297-298. Os Hinos Homéricos certamente não foram produzidos por Homero. Assim como a *Iliada* e a *Odisseia*, eram obras coletivas, estando inseridas na tradição oral. Possuem tal denominação porque também foram compostos no metro épico (hexâmetro dactílico).

características da esfera rural, bem como de isolamento. Mesmo quando construídos dentro dos muros da cidade, a aparência da sua área de entorno era bucólica²⁶⁶.

A imagem na próxima página ilustra o plano esquemático de todo o sítio do santuário, com estruturas de todas as épocas em que foi ocupado, umas se sobrepondo às outras. Enquanto os dois primeiros Terraços sofreram muitas modificações, o Terraço Superior apresentou poucas alterações até o Período Romano, quando abrigou os templos de Deméter, Koré e das *Moirai*.

Os santuários poderiam ser tanto de tipo urbano, extraurbano quanto semiurbano²⁶⁷. Do santuário em Acrocorinto era possível visualizar a *agorá* e seus monumentos ao longe. Contudo, o complexo em si está em um sítio relativamente distante do centro e provavelmente dava vista à *chôra* da cidade, o que se coaduna com as características dos templos erigidos em honra à deusa durante o Período Arcaico, pois as escavações recentes demonstram que nas cidades mais antigas da Grécia os santuários a Deméter se encontravam majoritariamente dentro da parte murada da *pólis*²⁶⁸. Mencionamos anteriormente que muitos santuários à deusa eram semiurbanos. De onde está localizado o santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto era possível avistar na Antiguidade: ao sul, as paredes rochosas de Acrocorinto; a leste, as planícies próximas ao Istmo e uma parte do mar do Golfo Sarônico; a oeste, os montes Cilene (onde, de acordo com a mitologia, teria nascido Hermes) e Celmos, além do território que pertencia a Sicione. Por fim, ao norte, através do Golfo de Corinto, se fitava as montanhas Giona, Helicon, os montes Geraneia e Parnasso e também Perachora. Nancy Bookidis e Ronald S. Stroud discordam de Cole, afirmando que o santuário não preservava uma sensação de isolamento em relação ao centro urbano. Todavia, devido à descrição das vistas que podiam ser de lá observadas, as montanhas e a península de Perachora, lugar destinado ao pastoreio, nos faz concordar com Cole: o cenário ali vivenciado poderia aludir ao mundo rural²⁶⁹. Curioso observar que na atualidade cultiva-se trigo na região próxima ao sítio e este é colhido por mulheres²⁷⁰.

²⁶⁶ COLE, *op.cit.*, p.150.

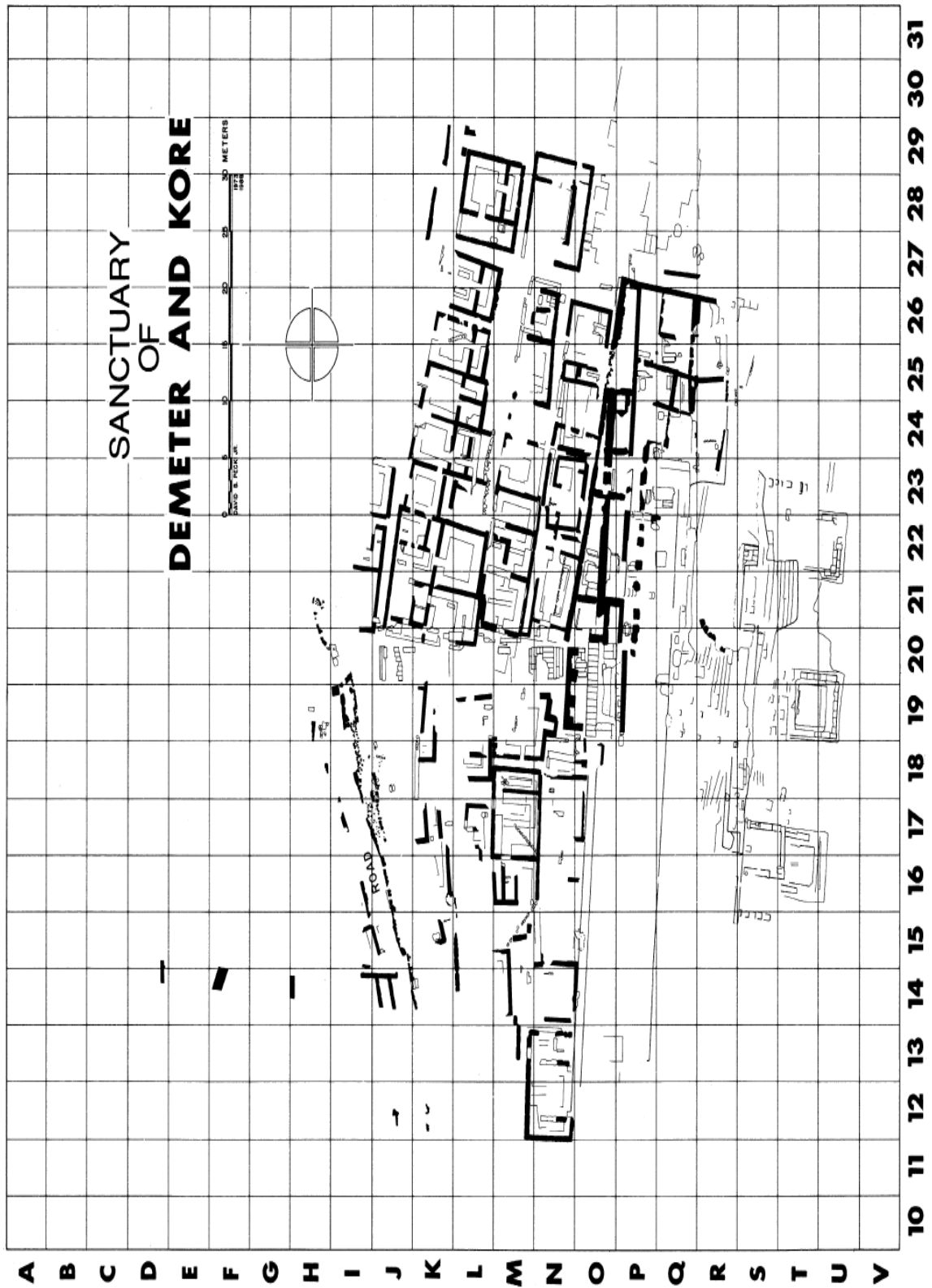
²⁶⁷ *Idem*, p.153.

²⁶⁸ *Idem*, p.142.

²⁶⁹ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.8.

²⁷⁰ *Idem*, p.9.

PLANTA 1: Plano esquemático de todo o sítio em todos os Períodos de ocupação



BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.35

Pausânias nos conta que o santuário de Deméter e Koré em Sicione teria sido fundado por Plemneu (Plemnaios), neto de Poseidon, cujos filhos morriam após o nascimento. Deméter dele se apiedou e se dirigiu a Egialeia, no território de Sicione sob o disfarce de uma mulher estrangeira, e criou Ortopolis, o filho deste, que veio a sucedê-lo. Talvez o mito tenha sido famoso naquela região, pois o epíteto da deusa em Corinto, *epoikidia*, significando “senhora da casa”, se associa bem a esse mito: ela possibilitou que a família e a linhagem do rei tivessem continuidade, mantendo a ordem na *pólis*²⁷¹.

Não nos estenderemos muito sobre as origens da ocupação do sítio, que data do Período Micênico, mais precisamente do Período Heládico Tardio IIIB (1340-1300 a.C). Foram encontradas cerâmicas da época, tanto de fabricação “grosseira” quanto “fina”, mas pouca para uso culinário. Um prédio (em J-K:18-19) e uma sepultura sem a presença de ossos (Túmulo 1969-42), com 1.10m de comprimento por 0.51m de largura, achada abaixo da Construção M-N:19, foram erigidos durante o Período Heládico IIIC (1140-1125 a.C). Também foi encontrada uma parede “grosseira” do terraço, datada entre 1125 a 1100 a.C. Outra sepultura (Túmulo 1964-3, Lotes de ossos 64-24 e 64-25) foi localizada na escavação das salas de banquete do Período Clássico abaixo da Construção M-N:25-26, datando de algum tempo anterior ao V século a.C. Uma camada de terra argilosa cobria o corpo, com o qual foram achados fragmentos de cerâmica do século V a.C (Lote 2022). Apesar da datação dessas peças o enterro deve ter ocorrido em período anterior ao uso da área como santuário, por medo de poluição. Comparando com os enterramentos da época Micênica, Bookidis e Stroud acreditam que a sepultura é também micênica²⁷².

Não foram achadas figuras votivas anteriores ao século VIII a.C e o arqueólogo responsável pelo material do Período Micênico, Jeremy Rutter, acredita que o sítio era utilizado nessa época como uma pequena aldeia para agricultores, sem que tenha havido atividade ritual ali naquela época²⁷³. Segundo Bookidis e Stroud, a face da montanha onde se encontra o terreno é exposta e sofre a ação de ventos frios no outono e no inverno e apesar da fonte Hadji Mustafa ser próxima seria penoso subir e descer a montanha constantemente a fim de buscar água. Para eles, dificilmente o local foi utilizado para moradia. E se foi, provavelmente só era habitado durante os meses

²⁷¹ PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, 2.11.2.

²⁷² BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.14.

²⁷³ *Idem*, p.424.

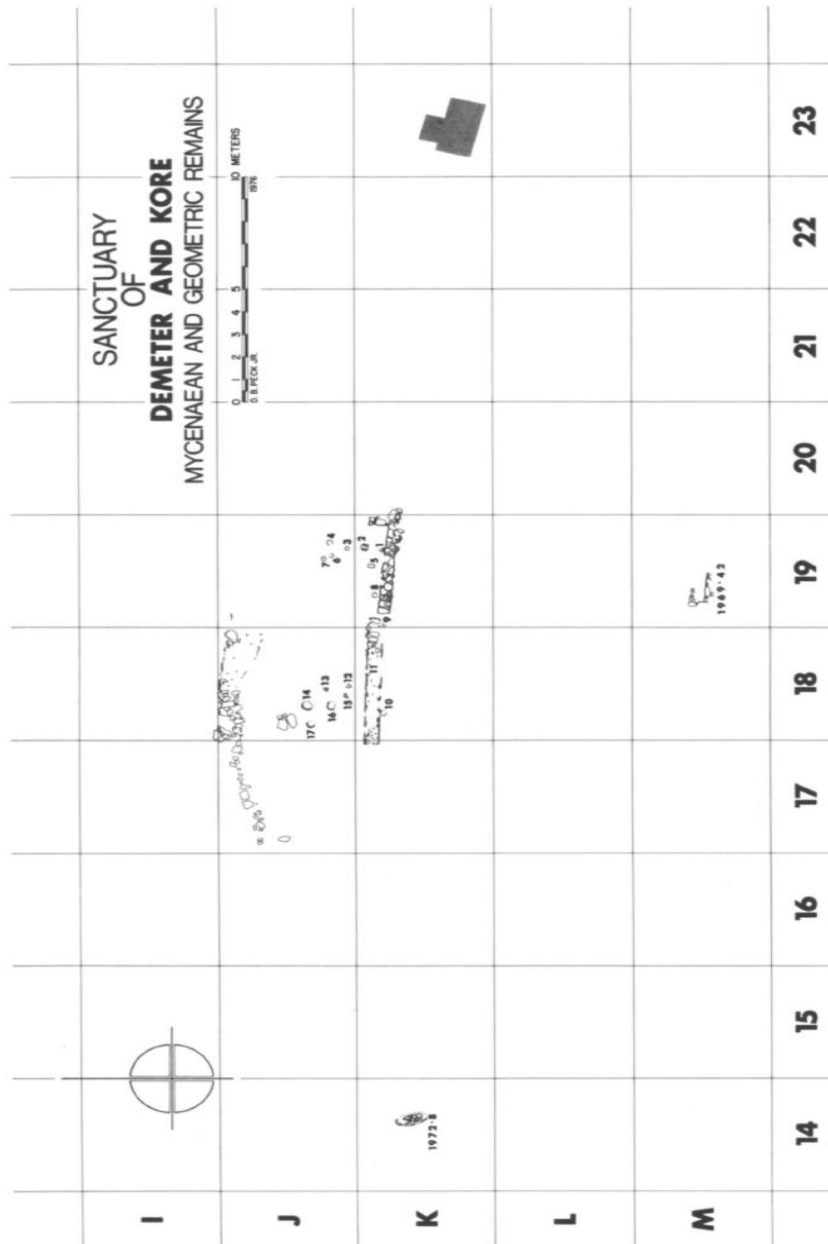
quentes do ano²⁷⁴. A ocupação micênica do terreno pode ter sido um atrativo para que o local funcionasse como santuário séculos depois. Os resquícios de construções dessa época talvez estivessem visíveis no Período Geométrico, fomentando a imaginação das pessoas até que o lugar se tornasse foco de atividade votiva²⁷⁵.

Estruturas arquitetônicas do Período Geométrico não foram encontradas, embora tenha havido pessoas habitando o lugar. Uma terceira sepultura (Túmulo 1972-8) em K:14, próxima à casa micênica foi achada, na qual havia o esqueleto de um homem de aproximadamente quarenta anos, juntamente a uma pequena *oinochoe* de tipo argivo monocromático, datada do Período Protogeométrico (1050-900 a.C) ou Geométrico Antigo (900-850 a.C), além de fragmentos de ossos queimados (Objeto C-72-115, Lote 72-113, Lote de ossos 72-7). A leste e sudeste dessa sepultura há uma fossa que continha terra preta, cerâmica do mesmo período em que foi datada a *oinochoe* achada na sepultura, fragmentos de ossos não humanos queimados e quatro cacos de cerâmica do V século a.C. A presença de cerâmica do Período Protogeométrico demonstra que o sítio foi utilizado sem interrupções até o século VII a.C.

²⁷⁴ *Idem*, p.13-14 e p.424.

²⁷⁵ BOOKIDIS. "The Sanctuaries of Corinth" In: WILLIAMS II, C.K & BOOKIDIS, N. (edit.) *Corinth, XX: Corinth, the Centenary 1896-1996*. Athens: The American School of Classical Studies at Athens, 2003, p. 251-252.

PLANTA 2: O santuário no Período Micênico.



PLAN 2. Period Plan: Mycenaean-Geometric

BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, Anexos.

A maior concentração de fragmentos do Período Geométrico (Lotes 6936 e 6941) foi achada na base da escadaria construída durante o Período Clássico no Terraço Inferior (I:20) e a oeste da escada/sul da parede de retenção Arcaica (I-K:14-19). Sete broches de bronze foram encontrados no santuário, sendo que a tipologia a qual eles pertencem continuou a ser empregada até o século VII a.C, o que levantou a questão do

santuário ter começado a receber oferendas na virada do século VIII para o VII a.C.²⁷⁶, época do *synoecismo* em Corinto e da dominação do *gênos* dos Baquíades. Quinze broches de bronze²⁷⁷, dois anéis para dedo (MF-13119 e MF-12051), sete *fibulae* em arco e uma no estilo ático-beócio²⁷⁸ podem ser as primeiras oferendas votivas tangíveis do sítio. Sete desses broches e um dos anéis se assemelham a itens encontrados em sepulturas coríntias dos Períodos Geométrico Antigo e Médio (900-850, 850-760 a.C). Três broches datam aproximadamente do Período Geométrico Médio (850-760 a.C). Uma fíbula em arco foi achada em uma sepultura do Período Submicênico, e dois broches do santuário podem ser datados do Período Geométrico Tardio (760-700 a.C), seguidos por uma série de cerca de oitenta broches que vão do século VIII ao V a.C. Infelizmente, a *American School* ainda não publicou o relatório dos objetos de metal achados no santuário.

FIGURA 3: Estruturas do Período Micênico



a. J-K:18-19, Mycenaean house (from northwest).

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, Prancha 3.

²⁷⁶ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit*, p. 13-17.

²⁷⁷ O número de referência dos broches são: MF-13191, MF-14209, MF-14212, MF-14213, MF-14215, MF-14216, MF-14220 são dois broches, MF-68-381, MF-70-213, MF-70-269, MF-70-270, MF-70-271, MF-71-266 e MF-73-35.

²⁷⁸ Número de referência das *fibulae*: MF- 13181, MF-14210, MF-14211, MF-14219, MF-68-380, MF-73-83 e a de estilo ático-beócio, MF-70-210.

Os arqueólogos responsáveis creem que a frequência e variedade desses objetos indicam que oferendas estavam sendo depositadas no sítio a partir da segunda metade do século VIII a.C, talvez até um pouco antes dessa data, como o Período Geométrico Tardio²⁷⁹. Em Perachora, dedicações votivas de joias também começaram no século VIII a.C e foram encontradas grandes quantidades de objetos em bronze, além de ouro e tecidos, tal como foi dito anteriormente. As cerâmicas votivas típicas do culto a Deméter começaram a ser depositadas no local a partir do século VII a.C, achadas em uma fossa votiva localizada nas coordenadas R:21, no Terraço Superior (Receptáculo Votivo 1970-1, Lote 6231)²⁸⁰. Cremos, visto a oferenda inicial de joias, *fíbulae* e broches que no início de sua atividade votiva o santuário atraía inicialmente membros de grupos aristocráticos. Eram objetos de alto custo, aos quais os abastados tinham maior acesso.

FIGURA 4: Algumas oferendas dos Períodos Arcaico e Clássico em metal²⁸¹



15. Selection of votive offerings in stone and metal: a long bronze pin, a bronze bull, a silver finger ring representing a seated sphinx, 6th–5th centuries and a carnelian scarab, 5th century B.C.

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Demeter and Persephone in Ancient Corinth. Corinth Notes No. 2*. New Jersey: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.17.

²⁷⁹BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.17 e 425.

²⁸⁰*Idem*, p.17. Até o fim do século IV a.C os objetos votivos mais comuns são *kalathiskoi*. Nesse primeiro grupo de oblações foram achados 48 miniaturas de vasos, sendo eles: 2 *oenochoi*, 8 *kotylai* e 39 *kalathiskoi*.

²⁸¹ Os números de referência dos objetos são: MF 10557 (pino/broche), MF 12170 (touro), MF-70-163 (anel) e MF 12156 (escaravelho).

Do Período Arcaico até o fim do Período Romano a área construída do santuário era organizada em três terraços, denominados pelos arqueólogos de *Lower Terrace*, *Middle Terrace* e *Upper Terrace*²⁸². A área ocupada era de mais de 7.000 m² (sete mil metros quadrados), conforme foi mencionado na introdução deste trabalho. O acesso aos santuários e templos em Acrocorinto era realizado por uma série de estradas, escadarias e sendas. Importante lembrar que, apesar dos esforços da equipe arqueológica o santuário não foi completamente escavado. Os limites leste e oeste do Terraço Inferior não foram encontrados²⁸³ e o volume de cerâmica ali recolhido foi tão elevado (são mais de vinte e oito mil peças e fragmentos) que a catalogação de todos os objetos se revelou tarefa impossível para a equipe arqueológica.

Passemos à descrição da metodologia utilizada no estudo da dimensão física do sítio.

2.4 – Metodologia: Abordagem Não-Verbal de Amos Rapoport.

A Arqueologia há muito se utiliza do auxílio de outras ciências a fim de buscar ferramentas para trabalhar tanto com sociedades do passado distante quanto com vestígios de tempos mais recentes. Uma das vertentes que mais atraem arqueólogos nos últimos anos é a “Arqueologia do Ambiente Construído. O objetivo dos arqueólogos adeptos do *Ambiente Construído* é perceber os hábitos, costumes e significados de uma cultura em suas expressões materiais, que são os prédios, praças, casas, enfim, espaços criados pelo homem.

Amos Rapoport teve seu trabalho largamente influenciado pela Antropologia e a Psicologia. Ele vê a Arquitetura intimamente relacionada à cultura onde foi concebida. Destarte, o espaço reflete uma série de valores culturais. O *ambiente*, por sua vez, se caracteriza por uma série de relações que são estabelecidas entre as pessoas e entre essas e os objetos de um espaço²⁸⁴. Para Rapoport, um *ambiente construído* é uma noção ampla, que pode ser adequada a qualquer espaço habitado²⁸⁵. O arquiteto propõe que através do método não verbal é possível traçar as relações estabelecidas por pessoas em

²⁸² Traduzimos os termos como Terraço Inferior (*Lower Terrace*), Terraço Médio (*Middle Terrace*) e Terraço Superior (*Upper Terrace*). O Terraço Superior abrigou ainda os templos construídos durante o período romano, mas não trataremos deles, pois não é o foco de nosso trabalho.

²⁸³ BOOKIDIS, N. “Ritual Dining at Corinth” In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005, p.45.

²⁸⁴ RAPOPORT, Amos. *The Meaning of the Built Environment: A Nonverbal Communication Approach*. Beverly Hills: Sage, 1982, p.177-178.

²⁸⁵ *Idem*. *Aspectos humanos de la forma urbana*. Barcelona: GG, 1978, p.17.

um ambiente através do estudo dos objetos presentes em um local, os materiais utilizados na construção, a postura e expressão corporal daqueles que circulam no espaço, todos esses elementos transmitem significados relacionados à cultura²⁸⁶. Os elementos físicos no ambiente codificam informações as quais as pessoas decodificam. Enquanto os humanos filtram essas informações e as interpretam, os itens materiais guiam e canalizam suas reações, pois o ambiente se constitui em meio educativo: ao limitar as reações, o ambiente ajuda a definir a situação e auxilia as pessoas a se comportarem em adequação aos valores do grupo social. Ao realizar tal tarefa, o ambiente colabora no processo de rotinização da vida e no estabelecimento de hábitos culturais²⁸⁷.

Um ambiente é composto por três tipos de elemento: *fixos*, ou seja, aqueles cuja mudança é lenta, de arquitetura tradicional, como telhados, pisos ou mesmo prédios inteiros. Os *semifixos* transmitem identidade pessoal e, nas sociedades modernas conseguem comunicar significados de maneira mais eficiente que os elementos fixos. Tratam-se do mobiliário e da decoração. Por fim, os elementos *não fixos* são as ações corporais, expressões faciais, olhares. São esses elementos que são estudados pela abordagem não verbal²⁸⁸. Todavia, Rapoport, por trabalhar com Arquitetura, que tradicionalmente lida com elementos fixos, procura utilizar o método para elementos dessa natureza e também os semifixos. Ele assume que o ambiente age como uma forma de comunicação não verbal, de forma que através da observação direta, análise de estudos existentes, a análise do conteúdo do contexto, etc. é possível chegar aos significados dos ambientes e as relações entre pessoas neles travados²⁸⁹. Trata-se, portanto, de um método atraente para a Arqueologia porque permite usar os resquícios da cultura material de sociedades antigas para refletir sobre o comportamento humano. Nessa perspectiva os padrões de assentamento e construção também comunicam significados.

Rapoport defende que exemplos históricos devem ser avaliados em termos dos significados que tinham para seus *designers*/construtores e usuários na época de sua criação. Por exemplo, catedrais da Renascença devem ser estudadas como expressão da

²⁸⁶ *Idem. The Meaning of the Built Environment: A Nonverbal Communication Approach*. Beverly Hills: Sage, 1982, p.15 e 48-52.

²⁸⁷ *Idem*, p.19 e 60-62.

²⁸⁸ *Idem, passim*.

²⁸⁹ *Idem*, p.100-102.

filosofia neoplatônica²⁹⁰. Nesse sentido, procuraremos os possíveis significados que tanto a *pólis* - que empreendeu a monumentalização do sítio e suas posteriores transformações – quanto os frequentadores atribuíam ao santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto, de forma a fazer dele um *lugar antropológico*. Destaca-se a função mnemônica do ambiente: ele comunica, através de uma série de *deixas*, as escolhas mais apropriadas a serem tomadas. As *deixas* suscitam as emoções, interpretações e comportamentos apropriados, configurando contextos e situações adequados. O ambiente é mnemônico, pois recorda às pessoas o comportamento delas esperado. Trata-se de algo equivalente à memória do grupo social. A localidade “congela” categorias e convenções culturais, de modo que é possível acessá-las, caso se tenha acesso aos códigos da cultura que ali vigia²⁹¹. É possível acessar esses códigos, essa memória através dos objetos porque qualquer artefato é o resultado de um conjunto de escolhas entre alternativas baseadas em um modelo. Ele passa a codificar o modelo via essa série de escolhas, de modo que qualquer artefato tem significados codificados em si. É da natureza da mente humana impor ordem no mundo e esses modelos são esquematizações de ordenamentos. Assim, os artefatos podem dar expressão a sistemas culturais²⁹².

Destarte, nosso objetivo neste e no próximo capítulo consiste em buscar por meio da concatenação dos elementos fixos e semifixos os usos e significados que os *ambientes construídos* do santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto tinham para a *pólis* e para os cultuadores que o frequentavam. Tal tarefa não se revelou fácil, uma vez que nos deparamos com vários problemas: além da ausência de documentação escrita, que nos ajudaria a compor o contexto do uso do santuário, quando estudamos as salas de banquete temos que lidar com os “preenchimentos”: as modificações feitas na arquitetura do santuário ao longo dos anos fez com que prédios antigos fossem derrubados para dar lugar a novas construções. Para nivelar o terreno, diversos objetos de cerâmica foram fragmentados a fim de criar uma base sólida para os novos edifícios. Assim, muitos lotes recuperados apresentam cerâmica de diversas épocas e lugares diferentes.

²⁹⁰ *Idem*, p.27-28.

²⁹¹ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *Corinth, vol.18, no.3: The Sanctuary of Demeter and Kore: Topography and Architecture*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1997, p.80-85.

²⁹² *Idem*, p.15.

2.5 – Estruturas Presentes no Santuário durante o Período Arcaico (séculos VII a VI a.C)

2.5.1 – O Terraço Inferior no Período Arcaico (H-O: 11-17)

A estrada pela qual o santuário era acessado teve cerca de 40 metros escavados, começando em H:21 e terminando em K:12. Uma série de Construções do Período Clássico limita a estrada ao norte, além de uma parede de terraço que lhe faz fronteira ao sul. Sua largura (da estrada) era de aproximadamente 2,30m, 2,40m. Foi feito uso extensivo dessa via, mas não há marcas de rodas ou de tráfego pesado. Perante tais dados os arqueólogos concluíram que essa não era a principal via de acesso a Acrocorinto, mas um caminho subsidiário que servia ao santuário e também a outros prédios religiosos²⁹³.

A primeira superfície da estrada é do fim do século VI ou início do V a.C, conforme a cerâmica encontrada nesse estrato (Lotes 7158, 72-109). Nenhum traço de uma via anterior sob essa superfície foi encontrada, de forma que não é sabido como ocorria o acesso ao santuário antes de 500 a.C. Por setenta e cinco anos essa via foi utilizada sem muitas modificações, até que 20cm de terra vermelha e uma superfície de argila foram adicionados sobre a primeira camada, provavelmente quando ocorreu a construção de prédios ao longo do lado norte, tal como a construção I-J:15²⁹⁴. Na estrada foram encontradas cerâmicas datando da segunda metade do século V a.C. Novos reparos foram feitos no século IV a.C (Lotes 72-17 e 72-108), quando a Construção I-J:14 e um remodelamento da entrada do santuário vieram a existir. Aparentemente esse caminho continuou a servir o santuário até os tempos helenísticos²⁹⁵.

A entrada que provavelmente foi erigida no século VI a.C, ao mesmo tempo em que a estrada e uma das paredes do Terraço Inferior, não foi encontrada pelos arqueólogos. A evidência mais antiga de abertura para o santuário data do século V a.C, quando a escadaria foi construída no centro do complexo (J-O:20). Essa via, que pode ser ligada aos reparos feitos na estrada durante o século IV a.C, é um corte na parede, medindo que 1.31m de altura e 85cm de largura. Não há sinal de que havia alguma porta, apenas a abertura. Outra entrada a 30m a oeste da principal também existia e três

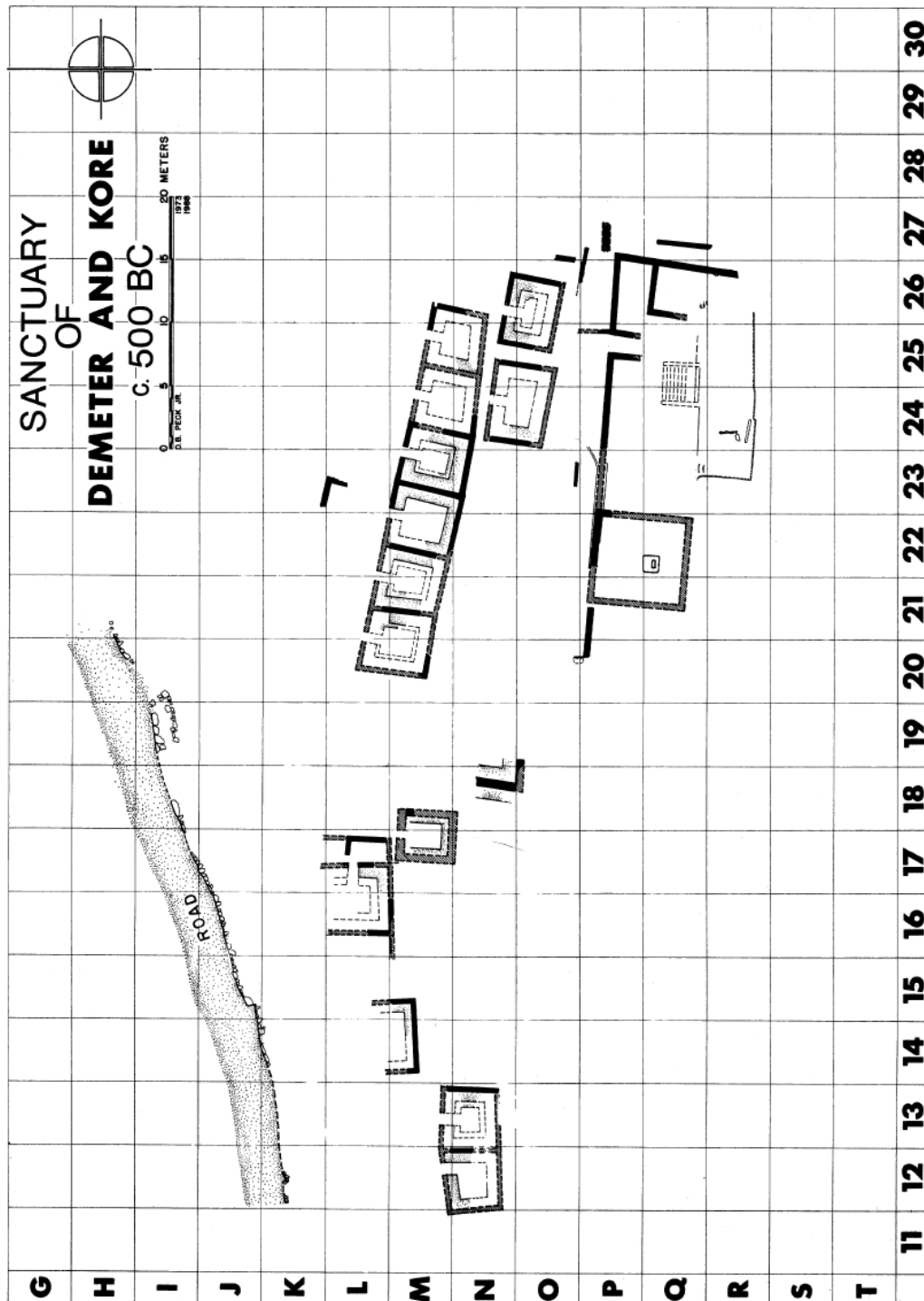
²⁹³ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.19.

²⁹⁴ *Idem, ibidem.*

²⁹⁵ *Idem*, p.20.

degraus davam acesso da estrada às salas de banquete localizadas na parte oeste do *témenos*. Também ali havia apenas a abertura na parede e nenhuma porta²⁹⁶

PLANTA 3: Estruturas escavadas no santuário correspondentes ao século VI a.C



PLAN 3. Period Plan: ca. 500 B.C.

BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, Anexos.

²⁹⁶ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p. 20-21.

O Terraço Inferior foi foco de intensa atividade arquitetural no século VI a.C. Foram escavadas cerca de quinze *hestiatoria* pertencentes a essa época e talvez outras não estudadas existam. Tenhamos sempre em mente que as extremidades leste e oeste do Terraço Inferior não foram perscrutadas. Ao contrário de Perachora ou do *Heráion* em Argos, onde havia um grande salão para banquetes públicos, o que existia santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto são diversas pequenas *hestiatoria*, com aproximadamente sete a oito *klinai* cada uma.

Durante o Período Arcaico essas salas podiam estar isoladas, como a Construção N-O:25-26 ou em conjunto, dividindo algumas paredes de taipa ou de pedra, como as seis salas da construção M-N:20-26. Não há colunas ou vestíbulos e a entrada levava diretamente à sala de banquete por uma porta. Esses ambientes eram adornados com um banco contínuo feito de pedra, terra e argila, que era interrompido apenas pela entrada para sala, e tinham de 30 a 45 cm de altura e de 75cm a 1m de largura. O “banco” era dividido em *klinai* por meio de descansos de braço, de forma que cada parede poderia possuir duas ou três *klinai*, o que variava de acordo com o tamanho da sala de banquete, que poderia abrigar de sete a oito convivas caso cada *kliné* fosse ocupada por um comensal²⁹⁷. Tanto as *klinai* quanto as paredes eram cobertas de argila, de modo que esse material servia de argamassa. A maior parte das mesas (*dais*) e outros tipos de mobília era móvel e fora a Sala 1 da construção M-N:20-26, onde existem sinais de que havia fogo, nenhuma evidência de cozimento de alimentos foi achada no Período Arcaico, mas a mistura e preparo de alimentos crus pode ter ocorrido nesses ambientes²⁹⁸. É possível, em nossa opinião, que houvesse uma grande cozinha nessa época para servir as salas de banquete. Talvez estivesse nas áreas que os arqueólogos não puderam escavar. Apesar da pouca evidência de fogo nas *hestiatoria*, os fragmentos de objetos para cozinhar são muitos, o que sugere que alimentos cozidos e ensopados eram consumidos.

Quando comparada com a quantidade de objetos encontrados nos Terraços Médio e Superior, os artefatos do Terraço Inferior são escassos e muito fragmentados, apesar de serem abundantes se comparados a outros espaços religiosos na Grécia. Ali estavam presentes taças, tigelas, pratos e outras cerâmicas relacionadas ao banquete. Futuras transformações no santuário, especialmente nos Períodos Clássico e Helenístico, acrescentaram cozinhas às *hestiatoria*, sendo perceptível que a maioria dos

²⁹⁷BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.22-23.

²⁹⁸ *Idem, ibidem.*

alimentos era fervida, cozida ou frita. No Período Clássico o número de salas com fogões²⁹⁹ aumenta. Como foram encontrados poucos braseiros ou fornos portáteis³⁰⁰ acreditamos que a maioria dos alimentos no Período Arcaico ou eram cozidos nos espaços abertos do Terraço Médio junto ao altar ou os braseiros e fornos eram trazidos pelos frequentadores e depois levados de volta para casa, prática que mudaria com a ampliação do número de cozinhas nos tempos posteriores.

O Terraço Inferior apresentou-se como o principal ponto para a prática do banquete no santuário. O prédio M17-18 não era um *hestiatorion*, apesar de ter um longo banco. Aparentemente funcionava como “sala de estar”³⁰¹, ambiente que se tornou comum em salas de banquete dos santuários coríntios a partir dos séculos V e IV a.C.³⁰². Bookidis e Stroud afirmam que o tamanho, a forma e o grande número de salas indicam que a prática se iniciou ou se tornou um fator crucial no culto praticado no santuário a partir do século VI a.C, tendo continuado até 146 d.C, quando ocorre a invasão por Lúcio Múmio³⁰³. Pensamos, todavia, que como as primeiras oferendas de cerâmica votiva no século VII a.C (Lote 6231 em R:21) já apresentam miniaturas de vasos para banquete, como *kotylai* e *oenochoi*, a prática da comensalidade comunal precedeu as *hestiatoria*. Essas teriam sido construídas a fim de possibilitar maior conforto para uma atividade que já ocorria no local.

Os edifícios do Terraço Inferior no Período Arcaico são indicados por suas posições nas grades coordenadas. Trataremos das seguintes Construções: L:23, M-N:20-26, N-O:24-25, N-O:25-26, O:26-27, M:17-18, L:16-17, L-M:14-15, N-O:18-19 e N:12-13. A descrição dessas estruturas é menos pormenorizada que as das pertencentes ao Período Clássico, pois muitas dessas salas foram destruídas a fim de dar espaço para novos ambientes durante épocas posteriores, prejudicando o estudo das primeiras estruturas arquitetônicas.

A Fileira 1 de *hestiatoria* datadas do Período Arcaico e localizadas na parte leste do Terraço Inferior³⁰⁴ tem início com a Construção L:23, uma sala de banquete que não

²⁹⁹ Traduzimos *hearth* não como lareira, mas como “fogão”.

³⁰⁰ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.408.

³⁰¹ Traduzimos *sitting room* como “sala de estar”. Entendemos que esse tipo de cômodo pode ter servido a grupos que aguardavam e se revezavam no uso das *hestiatoria*, mas que atividades como o preparo de alimentos ocorria em alguns desses ambientes.

³⁰² BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.427.

³⁰³ *Idem, ibidem*.

³⁰⁴ *Idem*, p.38. Como linha divisória entre leste e oeste do Terraço Inferior durante o Período Arcaico foi utilizada a passagem que deve ter precedido a construção da escadaria do Período Clássico (grades J-O:20).

foi completamente escavada e estava em mal estado de conservação, tanto que os arqueólogos não puderam estimar o número de *klinai* que deveriam existir ali³⁰⁵. Sua construção teve como base pedras pequenas fortemente pressionadas umas contra as outras, o que difere do padrão de construção do santuário no Período Arcaico, pois os demais prédios serão construídos com cascalho. Nada foi encontrado no que diz respeito à mobília. As datas de construção e abandono do prédio foram estimadas por um “preenchimento” na parte norte do edifício, onde foram encontradas cerâmicas de diversas temporalidades, tanto do Período Clássico quanto do Helenístico e do Romano (Lotes 2042 e 73-102).

Já a Construção M-N:20-26 ocupava toda a Fileira 2, sendo composta por seis salas de banquete que foram utilizadas por um longo período de tempo e sofreram reformulações. No século VI a.C havia seis *klinai* na Sala 1 (a primeira de oeste para leste, ou da esquerda para a direita, na análise do plano do relatório de escavação) e calcula-se que as Salas 2, 3, 4, 5 e possuíam cerca de setes *klinai* e meia cada uma³⁰⁶. Na Sala 1 também foram encontrados vestígios de uma *dais* em argila e pedras que circundava as *klinai*. Provavelmente havia a preparação de alimento na sala, pois evidência de fogo também se fez presente. Nas Salas 2 e 4 também existiam mesas de pedra e argila que circundavam as *klinai*. As Salas 5 e 6 estavam em mal estado, mas com base nos outros ambientes, é possível calcular que cerca de 45 pessoas podiam comer na Construção M-N:20-26 ao mesmo tempo. Cerâmica do século VI aponta sua data de construção (Lotes 6837, 6830 e 6839. Lote de ossos 71-33).

A Fileira 3 abrigava a Construção N-O:24-25. Havia outras *hestiatoria* a oeste desse prédio, mas o grande volume de material do Período Clássico acima delas não permitiu aos arqueólogos seu estudo. Há vestígios de um edifício anterior abaixo desse ambiente. O número de *klinai* não foi estabelecido no relatório de escavação³⁰⁷. A cerâmica ali encontrada datava dos séculos VI e V (Lotes 2095 e 73-135, vários fragmentos). Também a Construção N-O:25-26 era uma única sala de banquete e sofreu reformas durante o século V a.C, como será visto posteriormente. Oito *klinai* estavam à disposição dos convivas e inúmeras cerâmicas votivas (mais de duas mil peças) e ossos de animais queimados foram recuperados pelos arqueólogos (Lotes 2089, 2090, 2074, 72-209, 75-249, 72-208 e 75-248), que atribuem o volume de oferendas ali encontrado à

³⁰⁵ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit* , p.24-25.

³⁰⁶ *Idem*, p.25-32.

³⁰⁷ *Idem*, p.32-33.

proximidade dessa sala ao Terraço Médio, onde era realizada a maior parte das oblações de objetos às deusas³⁰⁸, pois as atividades estavam bem demarcadas, sendo improvável que ocorresse oferta de objetos no Terraço Inferior. Essas cerâmicas votivas podem ter sido carregadas até ali pela chuva e pelo processo erosivo do Terraço Médio. Existia um banco ou uma *dais* de argila e pedras nessa sala também. Apesar de algumas figuras femininas, os lotes eram compostos majoritariamente de miniaturas votivas de vasos de comer e beber (*kalathiskoi*, *krateriskoi*, *phialai*, *kotylai*, bandejas imitando *lyknon*, entre outros).

FIGURA 5: Salas de Banquete. Construções K-L:23 e L-M:28



Dining rooms in Row 2 east of stairway from Building K-L:23-24, partly excavated, in foreground to Building L-M:28 in background (from northwest).

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, Prancha 15.

³⁰⁸ *Idem*, p.34-38.

FIGURA 6: Reconstrução da aparência da Construção M-N:20-26

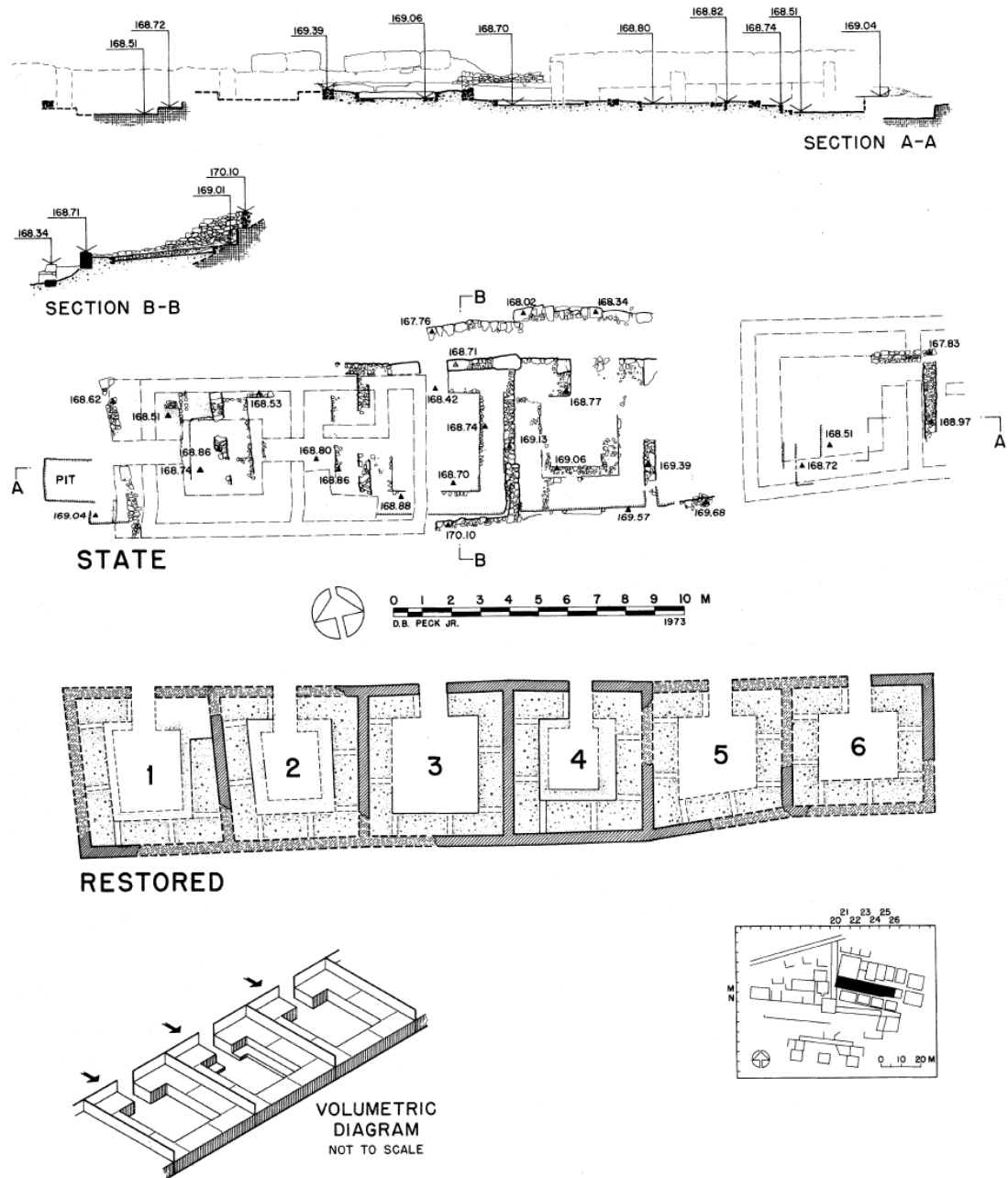


FIG. 2. Plan: Building M-N:20-26

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.26.

Esses dados nos levam a refletir sobre a importância das festas, dos ritos e sacrifícios sangrentos (*thysia*) durante os Períodos Arcaico e Clássico. Como já havíamos tratado previamente, as oferendas votivas e os sacrifícios eram formas de

estabelecer ligações com os deuses. A dramatização sacrificial significa um momento de contato entre os homens e as divindades, ao mesmo tempo em que trai a distância existente entre eles. Ao estudarmos tais cerimônias é possível perceber os alicerces do corpo social e os direitos políticos daqueles que nelas tomam parte³⁰⁹. Como afirma Simon Price:

“Como em outros sistemas de dom e contra-dom, o sistema ritual grego assumia a possibilidade de escolha de ambos os lados. Presentear os deuses não era uma maneira de comprá-los, mas de criar uma boa vontade, da qual os humanos esperam se beneficiar no futuro”³¹⁰.

A refeição comunal que ocorria após a morte do animal era, para Pauline Schmitt Pantel, não apenas uma prática cultural, servindo ainda como expressão da comunidade política, sendo um critério de cidadania³¹¹. Comer em conjunto, na Grécia, era marca de participação no corpo cívico e, assim sendo, vemos que as mulheres coríntias encontravam maneiras de se mostrarem cidadãs através desses rituais. Trataremos do assunto de forma mais aprofundada no fim deste capítulo.

Voltemos à descrição do santuário. A Construção O:26-27 não foi completamente escavada e era uma sala de estar, pois os bancos eram de uma largura que não permitia ao comensal reclinar. Trata-se de um cômodo raro no santuário durante a época Arcaica, mas que irá se popularizar no período posterior, quando o sítio ganhará edifícios mais elaborados³¹². Não foram mencionados os lotes ali recuperados. Pensamos que esse tipo de ambiente tivera como função abrigar grupos que esperavam e se revezavam no uso das *hestiatoria*.

As próximas edificações eram situadas na metade oeste do Terraço e não estavam dispostas de forma regular. Essa área do santuário não está em bom estado de conservação e Bookidis e Stroud não a investigaram com tanto rigor quanto o que já foi descrito até aqui. Várias estruturas de tempos posteriores danificaram significativamente as reminiscências do Período Arcaico.

³⁰⁹ DETIENNE, M. “O Comércio dos Deuses” In: SISSA, G. & DETIENNE, M. *op.cit.*, p.209.

³¹⁰ PRICE, Simon. *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.39.

³¹¹ SCHMITT PANTEL, Pauline. *La Cité au Banquet*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2011, p.VI.

³¹² BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.38-39.

FIGURA 7: Reconstituição da aparência da Construção N-O:25-26

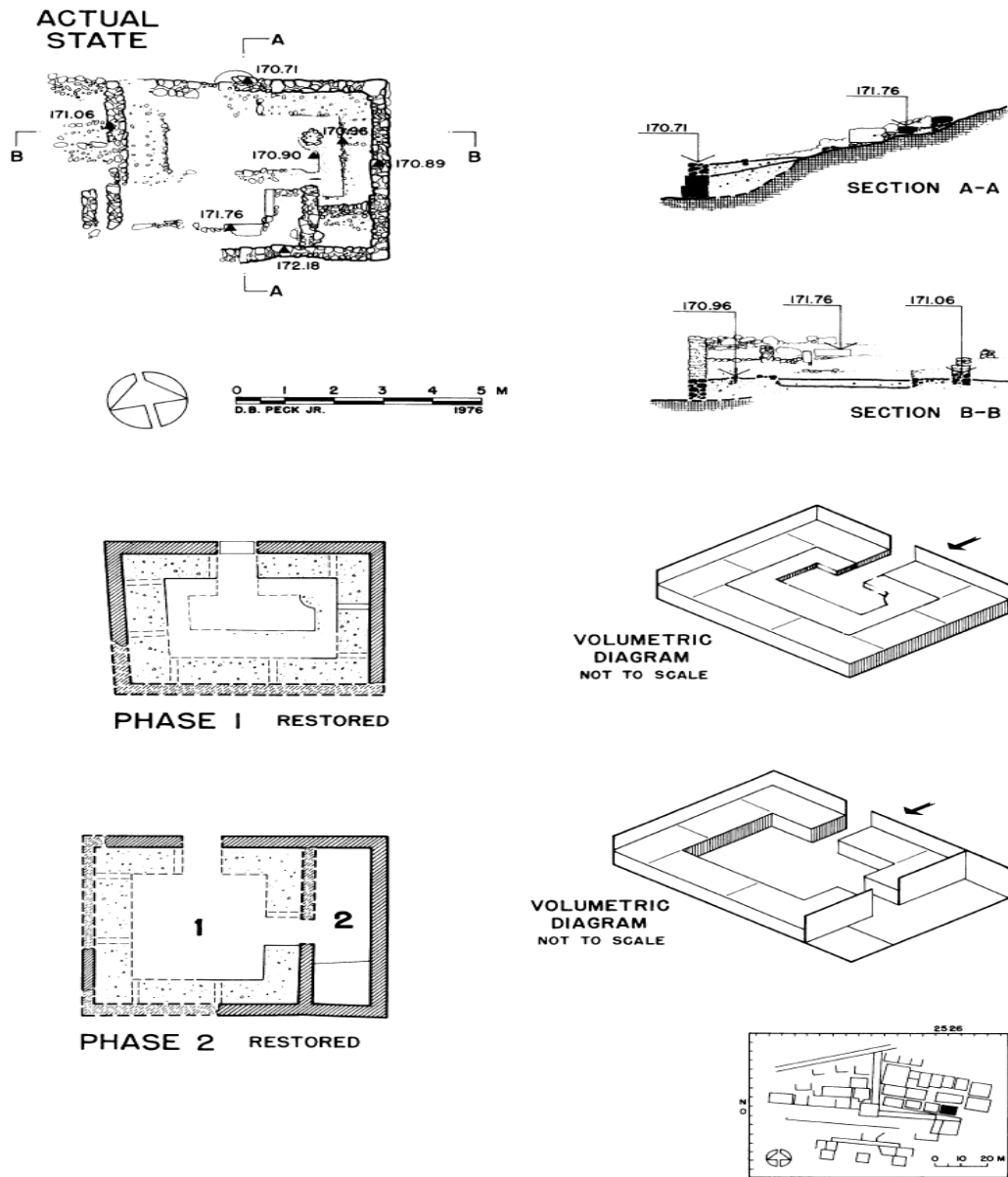


FIG. 4. Plan: Building N-O:25-26

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.35.

PLANTA 4: Construção L-M:14-18, situada na parte oeste do Terraço Inferior

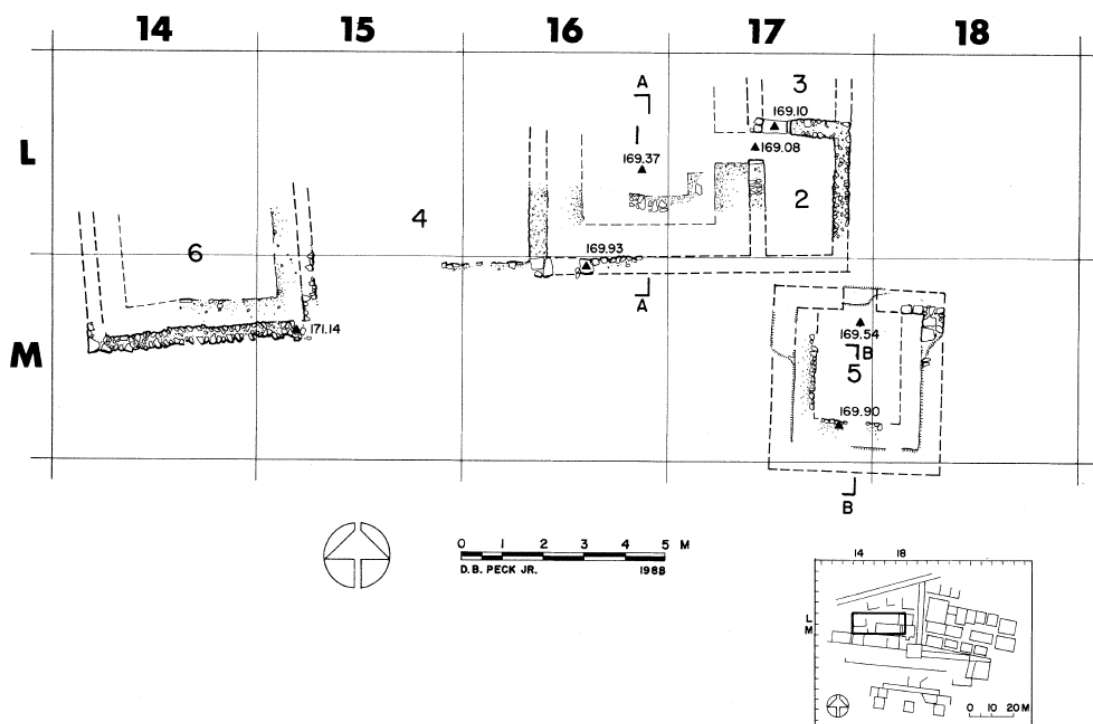


FIG. 5. Plan: L-M:14-18

BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.39

A Construção M:17-18 era uma sala de estar, o que, como já foi dito, era incomum durante o século VI a.C. No Período Helenístico essa sala é desativada e substituída por outro edifício³¹³. Pouca cerâmica foi encontrada ali (Lotes 5654 e 5655), de forma que não é possível precisar a data em que o prédio foi erigido, apenas sabe-se que foi no século VI a.C.

Também fora do padrão do Período Arcaico, a Construção L:16-17 era feita de taipa e argila branca e constava de uma sala de banquete com oito *klinai* e dois outros ambientes, duas “salas de serviço”³¹⁴, as primeiras a constarem no santuário. Uma delas (Sala 3) era provavelmente usada para lustrações, sendo a primeira “área para banho”³¹⁵ do santuário³¹⁶. Sabemos que os rituais exigiam a purificação com água, mas

³¹³ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.39-41.

³¹⁴ Traduzimos *service room* como “sala de serviço”. Acreditamos que eram locais para os sacerdotes e sacerdotisas do santuário executarem tarefas do dia-a-dia e para os cultuadores se limparem e/ou purificarem antes ou depois dos sacrifícios e rituais.

³¹⁵ *Bathing Room* foi traduzido por nós como “sala de banho”.

³¹⁶ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.41-44.

assumimos que as pessoas deviam realmente tomar banhos ali, mesmo que portassem alguma vestimenta para tal, pois caso fosse necessário apenas lavar as mãos não haveria espaços separados com buracos no solo para a drenagem de água, como é o caso desse ambiente, mas sim vasilhas de água para a limpeza, especialmente *perirrhantheria*. O *perirrhantherion*, no plural, *perirrhantheria*, é uma bacia larga de pedra, argila ou mármore sustentada por colunas ligadas à uma base. Era utilizada para lustração e eram posicionadas defronte espaços como santuários e ginásios. Acreditamos que deveria haver *perirrhantheria* junto às portas das *hestiatoria* para purificação.

A cerâmica achada na Construção L:16-17 está muito fragmentada (Lotes 5650,5693, 5697 5698 e 5700), mas é possível perceber a presença de *kotylai* e *kratheriskoi*. Na sala de banquete havia ainda uma *dais* de taipa e argila. Cremos que esses ambientes com salas de serviço e para banho, devido à sua escassez foram em um primeiro momento principalmente utilizadas por um grupo reduzido e diferenciado. Acreditamos que as sacerdotisas eram essas pessoas, pois necessitavam permanecer purificadas enquanto estavam no santuário. É possível que os frequentadores também se limpassem ali em pequenos grupos. No Período Clássico esses ambientes ocorrerão com mais frequência, garantindo maior comodidade aos fiéis.

Os arqueólogos não estudaram completamente a Construção L-M:14-15, uma sala de banquete, e não há indicações de quantos convivas poderiam reclinar-se naquele local³¹⁷. Trata-se de uma área que será ocupada também nos Períodos Clássico e Helenístico, o que compromete o estudo do que ali havia em época Arcaica. A cerâmica grosseira que foi recuperada era para a comensalidade comunal (Lotes 6195 e 3424).

Dois *hestiatoria* parcialmente escavadas compunham a Construção N-O:18-19, cujo número de *klinai* existentes não nos é informado no relatório de escavação³¹⁸. Essa porção do santuário sofreu intensa atividade de construção e reforma de ambientes até o século III a.C.

Por fim, temos a Construção N:12-13, que abrigava duas salas de banquete, ambas com oito *klinai*, sendo que apenas a Sala 1 foi analisada completamente³¹⁹. Há sinais de que haveria uma *dais* ali feita de pedra, argila e terra sob as *klinai*. A cerâmica (Lotes 72-101 e 72-102) consiste de pedaços de uma lamparina do século IV, uma cabeça feminina de figura votiva da mesma época (MF-72-189) e alças de ânforas da

³¹⁷ *Idem*, p.44.

³¹⁸ *Idem*, p.44-46.

³¹⁹ *Idem*, p.46-49.

segunda metade do século IV a.C. A fase 2 representada na figura seguinte se refere às reformas que serão empreendidas nessa Construção no Período Clássico.

FIGURA 8: Reconstrução da aparência do prédio em N:12-13

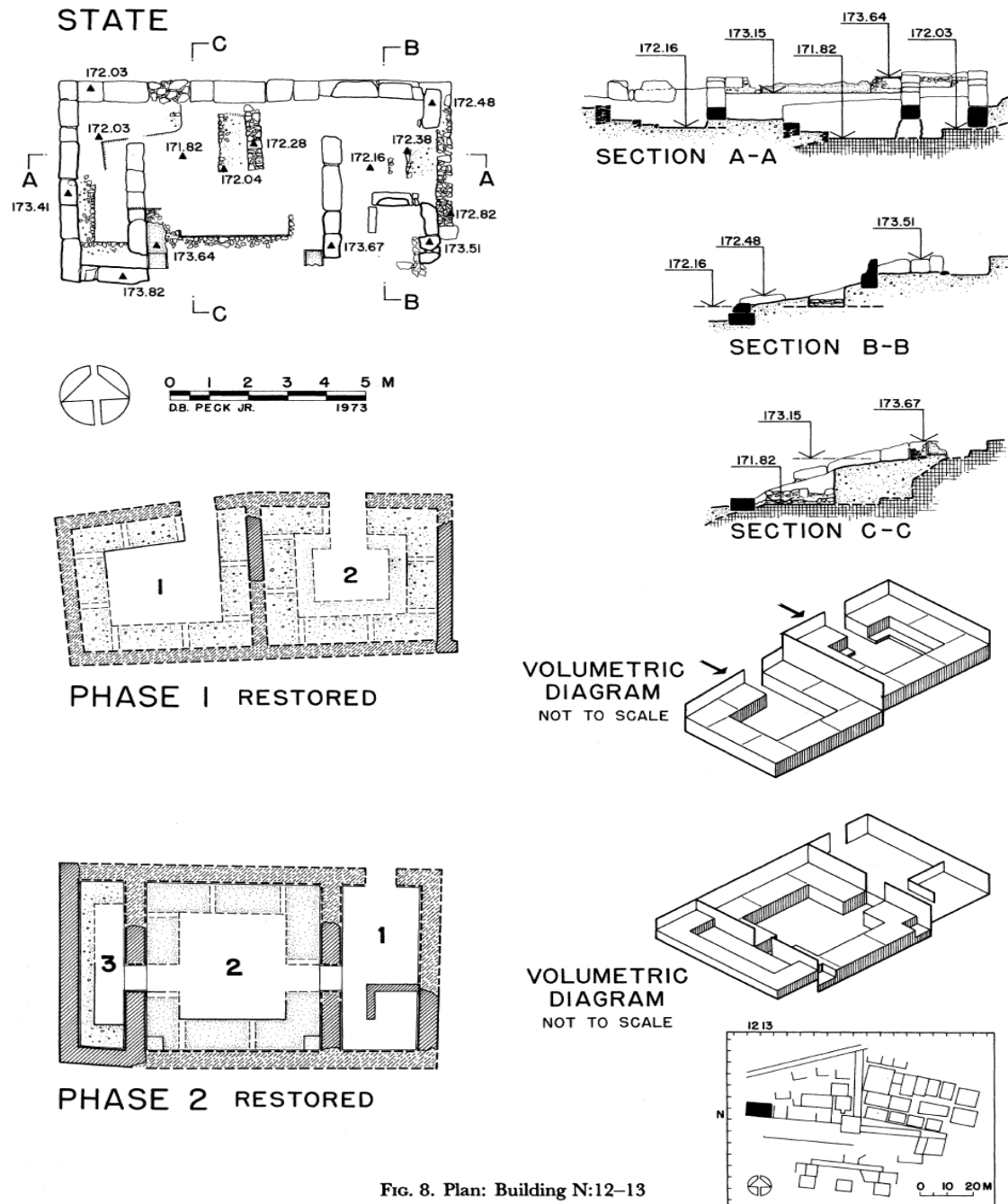


FIG. 8. Plan: Building N:12-13

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.47.

Temos, então, para as Construções do Período Arcaico o quadro abaixo:

QUADRO 3: Construções do Terraço Inferior no Período Arcaico

Número da grade de correspondência	Data de Construção / Fim do uso	Quantidade de salas de banquete/ Uso	Medidas	Achados
Construção L:23	Segunda metade do século VI a.C./ ca. 450 a.C,	Uma única sala de banquete. -Prédio encontrado sem mobília ou piso; -Não há indicação do número de <i>klinai</i> .	1.10m x 1.30m (o que está preservado e pôde ser estudado).	-Lotes 2042 e 73-102 ³²⁰ : 1 prato em cerâmica médio coríntia, 1 <i>pyxis</i> , 1 <i>oinochoe</i> ática, 1 <i>phiale</i> ática, além de cerâmica do Período Clássico e lamparinas romanas.
Construção M-N:20-26	Ca. 525 a.C./ Foram feitas modificações no prédio durante o período clássico.	Seis <i>hestiatoria</i> , comportando cerca de 41 comensais. -Sem sinais de cozimento ou lavagem nas salas;	Ca. 4.75-4.50 x 29.40m.	-Sala 2 ossos queimados de animais (Lote de ossos 71-33). Lote 6837. -Salas 3 e 4: lotes 6830 e 6839. Pedacos de <i>perirrhantaria</i> do século VI a.C. ³²¹ , taças, <i>pyxides</i> .
Construção N-O:24-25	Ca. 530 a.C./ O prédio foi reformulado no século V a.C.	Uma única sala de banquete. -Não é sabido o número de <i>klinai</i> que ali existiam. -Há vestígios de um edifício anterior abaixo desse	5.20-5.30m x 6.70m.	-Lotes 2089, 2090, 2074, 72-209, 75-249, 72-208 e 75-248. No primeiro lote contabiliza-se 495 pedacos de cerâmica e 6 figuras votivas. Há fragmentos do século V a.C.

³²⁰ PEMBERTON, Elizabeth G. *Corinth, vol.18, no.1: The Sanctuary of Demeter and Kore: The Greek Pottery*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1989, p.225.

³²¹ *Idem*, p.78.

		<i>hestiatorion.</i>		
Construção N-O:25-26	525 a.C / Reformulada na metade do século V a.C.	Sala de banquete. -Oito <i>klinai</i> ao longo das paredes da sala de banquete;	Ca. 5.55 x 6.25-6.40.	-Lotes 72-209, 72-249. Figuras votivas e ossos de animais queimados. Pedacos de <i>perirrhantierai</i> , <i>kotylai</i> e <i>kalathiskoi</i> do século VI a.C.; Mais de 1.105 fragmentos de <i>kalathiskoi</i> .
Construção O:26-27	Provavelmente século VI a.C/ (?)	Sala de estar. - Trata-se de uma sala incomum durante o Período Arcaico.	A má condição do edifício não permitiu um bom estudo desse prédio.	-Prédio em má condição.
Construção M:17-18	Fim do século VI a.C./ A Construção helenística M:16-17 foi erigida acima desse	Sala de estar. - Foi utilizada até o final do IV século a.C, sendo substituída pela Construção M:16-17.	Ca. 4.80m x 4.30m	-Pouquíssima cerâmica foi recuperada, não foi possível distinguir o tipo ou a época dos fragmentos. Lotes 5654 e 5655.

	prédio.			
Construção L:16-17	Virada do VI para o V século a.C./ Abandonado no IV século a.C.	-Uma sala de banquete e duas salas de serviço, sendo uma para banho. Obs: na sala de banquete foi encontrada a base de uma <i>dais</i> feita de taipa e argila. O prédio não foi completamente escavado; -Oito <i>klinai</i> na sala de banquete 1; -Não se sabe a função da sala 2; -Sala 3 como sala de banho.	Ca. 3.70m x 7.75 - 7.85m	-Sala 3: Lotes 5697 e 5698: cerâmica deveras fragmentada. Pedacos de <i>kalathiskos</i> . Sala 2: lotes 5700 e 5699. Sala 1: lote 5703. Cerâmica muito fragmentada nas 3 salas.
Construção L-M:14-15	(?) / (?)	Uma única sala de banquete. Não foi completamente escavada.	3.05m x 5.70m	-Lotes 6195 e 3424. Cerâmica “grosseira” para comida e bebida.
Construção N-O: 18-19	Fim do século VI a.C./ No V a.C as salas foram destruídas a fim de dar lugar a outro edifício,	Duas <i>hestiatoria</i> . -Não foi completamente escavada..	A informação não é dada nos relatórios de escavação.	-Lotes 3424 e 6195: cerâmica “grosseira”, século VI a.C.

<p>Construção N:12-13</p>	<p>Ca. de 525 a.C./ Destruída na segunda metade do século IV a.C para dar lugar a um novo prédio.</p>	<p>Na Sala 1 existiam 8 <i>klinai</i>; -A Sala 2 não foi completamente escavada, mas também possuía 8 <i>klinai</i>.</p>	<p>Ca. 4.40 – 5.0m x 9.80 – 10.12m.</p>	<p>-Lotes 72-101 (Sala 1) e 72-102 (Sala 2). Cerâmica do Período Clássico.</p>
---	---	--	---	--

Infelizmente, os lotes relativos aos ossos de animais e objetos em bronze ainda não foram publicados na série de relatórios de escavação sobre o santuário.

Em resumo: foram escavados no Terraço Inferior dez prédios construídos em pedra durante o Período Arcaico, somando o total de quinze *hestiatoria*, duas salas de estar e duas salas de serviço, sendo uma delas uma área para banho. Fazendo uma estimativa, caso cada *kliné* fosse ocupada por um conviva, e como cada sala possuía cerca de oito *klinai*, essas quinze salas de banquete podiam conter aproximadamente cento e vinte pessoas ao mesmo tempo. Trata-se de um número elevado. Lembremos que mais salas existiam nos limites leste e oeste do santuário que não foram exploradas pelos escavadores. Considerando ainda a existência de salas de estar, os grupos comensais devem ter se revezado no uso das salas, de forma que acreditamos que as deusas do santuário já na época Arcaica eram atrativas à grande parte da população feminina da *pólis*. Vemos que não há um padrão exato a ser seguido: o número de *klinai* é variado e nem todas as *hestiatoria* possuíam mesas fixas, o que corrobora com a visão de que o santuário construía a partir das necessidades que foram se fazendo percebidas e mais: que ali ocorriam rituais nos quais havia o revezamento de pequenos grupos, mas esses grupos eram muitos e não se restringiam somente aos aristocratas da *pólis*.

Outras edificações existiram e não foram analisadas pelos arqueólogos, seja pela escassez de tempo, dificuldade de acesso ou se situarem nos limites do santuário, que não foram estudados, como já tratamos. Essas construções, datadas em geral da primeira metade do século VI a.C, eram destinadas a uma função uniforme e obedecem a um plano semelhante. Bookidis e Stroud acreditam que são sinais de que o culto ali praticado já se encontrava organizado a partir dos anos 550 a.C ou que foi dada forma mais elaborada à uma tradição que já existia naquele espaço. Já explicitamos nossa

concordância com a última possibilidade, pois a ocorrência de refeições comunais ao ar livre após a realização de sacrifícios são descritas em Homero³²², além de haver indícios fortes de atividade cultual com objetos votivos desde o século VIII a.C. A prática do banquete pode ter sido observada no santuário muito antes do século VI a.C, quando as *hestiatoria* foram erguidas e os limites do Terraço Inferior foram estabelecidos, apesar de não estar circundado por muros³²³. No que concerne ao Período Arcaico, as evidências mostram que o Terraço Inferior era usado exclusivamente para banquetes³²⁴. Apesar do centro do culto ser o Terraço Médio, onde ocorriam os sacrifícios e a oferta de objetos votivos, são as numerosas salas de banquete do Terraço Inferior que despertam a curiosidade.

Bookidis atenta para a possibilidade das *hestiatoria* não serem administradas pelo corpo sacerdotal do santuário, mas por agentes particulares que alugavam as salas, como ocorria com as *kapileia* (cabines de aluguel) em Samos³²⁵. É possível que as salas estivessem disponíveis para aluguel, mas não cremos que seriam administradas por pessoas alheias ao santuário, especialmente pela grande alteração que ocorrerá no final do século IV a.C, que parece se assemelhar com obras de caráter público, administradas pela cidade. Trataremos dessa questão no capítulo 3.

Além do santuário a Deméter e Koré localizado em Acrocorinto existiam outros locais na *pólis* destinados ao culto das duas deusas: o primeiro no santuário de Poseidon, onde havia capelas para elas próximas ao *temenos* e os templos no Vale Sagrado (*Hiera Nape*, uma porção do santuário de Poseidon com templos a outros deuses como Ártemis, Koré e Dionisos) e um santuário a Deméter e Koré próximo ao cume de uma serra ao sul do santuário de Poseidon conhecida atualmente como *Rachi*, que funcionou do século VI ao IV a.C. Em Soligeia há dúvidas se um santuário ali encontrado seria em honra a Héra ou a Deméter. A Universidade de Chicago foi a instituição que se engajou nas escavações na região do Rachi e descobriu o santuário a Deméter e Koré no local em 1954, ocasião na qual foram encontrados quatro depósitos votivos. O conteúdo não difere muito daquele tipicamente encontrado nos templos a Deméter: miniaturas de *hydriai* e *kalathoi* em cerâmica, de fabricação local e não esmaltadas. *Krateriskoi*, *oinochoai* e *krateras* de cerâmica em também estavam

³²² Um dos exemplos é o sacrifício a Poseidon descrito no Canto III da *Odisséia*. Cf. HOMERO, *Odisséia*, III.

³²³ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.49.

³²⁴ *Idem*, *ibidem*.

³²⁵ BOOKIDIS, N. "Ritual Dining at Corinth" In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005, p.51.

presentes nos depósitos. Nas escavações das montanhas foram achadas figuras, relevos em terracota e objetos de metal. O princípio da atividade cultual no templo do Rachi se deu no século VI a.C, período em que o santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto viu sua popularidade e o volume de objetos votivos ofertados crescerem. Percebemos nisso a confirmação do nosso entendimento que durante a tirania de Periandros e os primeiros anos da oligarquia o culto às duas deusas tinha grande apelo junto à população *políade*. Não há estruturas arquitetônicas que possam ser associadas ao santuário do Rachi, mas há cortes circulares no leito da rocha que indicam que um pequeno templo, ou postes marcando o *temenos*, existiam ali³²⁶. Outros objetos que foram encontrados são conchas de bronze (em forma de vieiras), bonecas com os membros articulados e cabeças femininas em terracota³²⁷. As atividades cultuais naquele local duraram até o século III a.C, aproximadamente, conforme acreditam os arqueólogos, para quem o santuário de Deméter e Koré no *Rachi* foi predecessor do culto às deusas no Vale Sagrado (*Hiera Nape*), que teria ganho importância a partir do Período Romano³²⁸.

A arqueóloga Virginia R. Anderson-Stojanovic acredita que naquele local era celebrada a festa das *Thesmophoria*, baseando-se em um comentário de Sêrvio na obra de Virgílio. Segundo essa nota, ritos secretos eram celebrados em honra a Deméter no Istmo e Melissa seria o nome da mulher a quem a deusa ensinou esses rituais³²⁹. *Mélessai* (abelhas) era como as mulheres se chamavam durante a celebração das *Thesmophoria* e a marcação para postes no leito da rocha poderiam ter sido utilizados para tendas que abrigariam as esposas acampadas no espaço religioso durante a duração da festividade. Uma máscara com representação grotesca também pode estar relacionada a essa festividade e aos jogos apotropaicos que ocorriam durante o jejum das mulheres. Vasos como *oinochoai*, *kotaloi* e um grande *krateriskos* encontrados na Fossa Votiva 3 desse santuário a leva a crer que o consumo de vinho estava ligado às cerimônias. Aparentemente em Corinto era comum o consumo de vinho no culto a Deméter, pois no santuário de Acrocorinto o número de vasos para essa bebida e de

³²⁶ ANDERSON-STOJANOVIC, Virginia R. "The Cult of Demeter and Kore at the Isthmus of Corinth" In: HÄGG, Robin (ed.). *Peloponnesian Sanctuaries and Cults: Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994 (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, 4)*. Stockholm: Paul Forlag Astroms, 2002, p.75-77.

³²⁷ *Idem*, p.82.

³²⁸ DEMARIS, Richard. Corinthian Religion and Baptism for the Dead (1 Corinthians 15:29): Insights from the Archaeology and Anthropology. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Georgia, ano 144, volume 4, p.661-682, inverno, 1995.

³²⁹ ANDERSON-STOJANOVIC, *op.cit.*, p.77-79.

objetos votivos em minitatura que os imitava é muito elevado. Um fragmento de terracota encontrado a leste dos depósitos mostra a figura de um cão sentado e uma estela com a figura de um elmo e uma cobra achava-se em uma das casas do assentamento que foi estabelecido no *Rachi* no século IV a.C, o que reforça a ligação do local à celebrações ctônicas.

Sem dúvida, são muitas as evidências que apontam para a celebração das *Tesmophoria* no santuário localizado no *Rachi*. Devemos, contudo, tratar de uma questão referente a essa suspeita. Anderson-Stojanovic não menciona uma das principais características das *Thesmophoria*: a presença de porcos e leitões³³⁰. Entre todos os artefatos que alude no artigo não há menções a representações em terracota desses animais, elementos característicos do culto a Deméter e Koré. A identificação do santuário no *Rachi* foi possível principalmente pela comparação das *hydriai*, *kalathoi* e figuras femininas em miniatura ali encontradas, equivalentes aos objetos presentes no santuário de Acrocorinto. Entendemos que, se ocorria a celebração das *Thesmophoria* ali, essas seriam de caráter local, a fim de agregar as moradoras do Istmo, não sendo as principais *Thesmophoria* da cidade, que em nosso entender deviam ocorrer no santuário de Acrocorinto, lugar muito mais apropriado, tanto por seu tamanho e pelas estruturas arquitetônicas quanto pela proximidade do centro cívico. Outros ritos locais de menor proporção devem ter ocorrido também naquele local. Em Atenas, as mulheres de Elêusis não se dirigiam ao *Thesmophórion* da *Pnyx*, mas festejavam as *Thesmophoria* no mesmo santuário onde ocorriam os Mistérios³³¹. As mulheres dos *demoi* da Ática escolhiam certo número de mulheres para representá-las na principal *Thesmophoria* da cidade, a que ocorria próxima à Assembleia³³². Mas havia comemorações locais do festival. Embora a festa possa ocorrer em diferentes espaços, sempre possuía o mesmo fim: garantir e controlar a fertilidade do solo e do corpo cívico.

Bookidis e Stroud acreditam que por serem numerosas, estarem concentradas no Terraço Inferior e por poderem abrigar apenas pequenos grupos, as práticas nas *hestiatoria* do santuário de Acrocorinto integravam um ritual de muitos estágios, no qual havia um revezamento entre grupos de pessoas que realizavam sacrifícios no altar localizado no Terraço Médio e depois consumiam as carnes da vítima em uma das salas do Terraço Inferior. Os dois arqueólogos creem que tal ritual poderia pertencer a uma

³³⁰ BURKERT, *op.cit.*, p.463.

³³¹ CLINTON, K. "The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis" In: MARINATOS, N. & HÄGG. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005, p.113.

³³² ISEU. *Ciron*, 8.19.

cerimônia de iniciação. Para eles, a grande quantidade de *likna* presente no santuário como objetos votivos demonstra a importância da comida na liturgia do santuário. No interior dessas *likna* em terracota havia representações de bolos, pães e mingau e tais alimentos podem ter sido consumidos durante os banquetes, nos quais os convivas e as deusas travavam contato entre si. Acreditamos que os rituais praticados no santuário não necessariamente deveriam envolver todos os Terraços do sítio. Se houvesse o sacrifício acompanhado do banquete é certo que duas áreas seriam utilizadas (Terraço Médio e o Inferior). Mas poderia haver apenas uma oração e oblação de objetos votivos no Terraço Médio sem a necessidade de oferecer uma vítima sangrenta. Resta claro, todavia, que para cerimônias de Mistérios todos os Terraços seriam utilizados, porque se tratava de algo com diversificados estágios. Os ritos de iniciação de meninos e meninas, jovens na puberdade e moças em idade de se casar que ocorriam no santuário também podem ter utilizado todos os Terraços. Enfatizamos que as iniciações para ambos os sexos deviam se dar em épocas diferentes, ou seja, eram celebrados cada um independentemente, formando cerca de quatro festivais iniciatórios. Também devemos explicitar que talvez não houvesse um festival com ritos de passagem para noivas no santuário, e que sacrificar porcos a Deméter e Koré quando se atingia a idade para o casamento fosse um costume, não uma festa do calendário coríntio. Abordaremos o assunto com mais detalhes no capítulo 4, quando analisaremos a imagem que representa uma jovem com um porco.

Estamos tratando do santuário escavado onde mais *hestiatoria* foram encontradas até a publicação do relatório em 1997. Durante a tirania Cypsélida a promoção do culto a Deméter e Koré está ligada à valorização dos estratos menos abastados da população. Há a possibilidade de ter existido um templo no século VII a.C, o que demonstra que houve preocupação em monumentalizar o local, o que será efetivamente empreendido após a queda da tirania, mas em razão de uma política iniciada por ela. R.A. Tomlinson afirma que o número reduzido de *klinai* nas *hestiatoria* dos santuários servia à elite. Acreditamos que essa afirmação seja possível para Perachora e outros santuários, mas não para o que está sendo analisado no presente trabalho. Enquanto os salões de banquete no *Heráion* abrigavam rituais aristocráticos³³³, acreditamos que a quantidade de *hestiatoria* em Acrocorinto era elevada justamente para atender um estrato mais numeroso da população. Acreditamos que em princípio a

³³³ TOMLINSON, R. A. "The Perachora Hestiatorion" In: MURRAY, Oswyn. *Sympotica: A Symposium on the Symposium*. Oxford: Clarendon Press, 1994 (1990), p.100.

elite frequentava o lugar, mas que a tirania fomentou a popularização da prática do banquete no santuário de Deméter e Koré. Essa popularização está manifestada na quantidade e qualidade da cerâmica votiva ali encontrada: por certo que há objetos custosos, como os de bronze e a cerâmica decorada. Mas ali predominam objetos em terracota de caráter barato manufaturados nas oficinas coríntias, e eles são muitos. E as festividades a Deméter e Koré, embora em sua maioria vetassem a presença de homens e mulheres não casadas, eram bastante abrangentes em termos de *status* social. Tanto as abastadas quanto as mais humildes podiam frequentá-las. Os Mistérios em Elêusis, apesar do alto custo da iniciação, eram abertos a todos que falassem grego e não possuíssem mácula.

A rápida construção das *hestiatoria* pode ter ocorrido por dois motivos: 1) O ritual do banquete já estar bem estabelecido, seja a céu aberto ou sob alguma espécie de abrigo, ou 2) O desejo de formalizar o santuário³³⁴. Para nós, conforme já foi explicitado, a prática precedeu as construções. As *hestiatoria* do *Heráion* de Perachora datam do século VI a.C e é possível que houvesse uma versão precedente do *hestiatorion* em outro lugar desse santuário³³⁵. No santuário a Deméter e Koré as refeições teriam ocorrido primeiro ao ar livre, sendo depois realizadas nas salas de banquete construídas no Terraço Inferior. Ao contrário de Will, adotamos a cronologia alta quanto ao governo dos Cypselidas, o que coloca o fim da tirania por volta de 583 a.C, a época aproximada em que as primeiras *hestiatoria* começaram a ser construídas. Assim, a monumentalização do santuário, em nossa visão, foi um projeto inicialmente do governo de Periandros. O objetivo do tirano fora o de tentar enfraquecer as influências de seus opositores políticos ao difundir uma prática da elite e disponibilizá-la às camadas menos favorecidas da comunidade, adeptas de um culto de grande apelo. A oligarquia, por ser moderada e não contrariar completamente os desejos da maioria da população continuou a beneficiar o santuário das duas deusas durante sua existência.

2.5.2 – O Terraço Médio no Período Arcaico (P-R:21-26)

O Terraço Médio é separado do Terraço Inferior por uma série de paredes retentoras, necessárias para criar um nível plano mais elevado e impedir que terra, pedras e outros materiais invadissem o Terraço abaixo com a ocorrência de chuvas, por

³³⁴ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.51.

³³⁵ TOMLINSON, *op.cit.*, p.98-99.

exemplo. Os limites da área estavam marcados a leste durante os Períodos Arcaico e Clássico pela Parede 21 (P:27 a R:26). As características das construções dessa parte do sítio são drasticamente diferentes daquelas do primeiro Terraço, onde se fizeram presentes utensílios de uso doméstico e as *hestiatoria*. No Terraço Médio são abundantes as quantidades de cerâmica votiva³³⁶, sendo o centro de culto do santuário durante toda a época grega.

Os achados mais antigos do local são fragmentos datados da época Micênica. Duas *fibulae* e um anel foram encontrados e, caso se tratem mesmo de objetos votivos, no que acreditamos, indicam que a atividade cultual no Terraço teve início no século VIII a.C, corroborando com o contexto do *synoecismo* e do período Baquíade. A prova de que o santuário já se encontrava em funcionamento e processo de expansão no princípio do século VII a.C, portanto, no período Cypsélida, é dada por fragmentos de telhas e painéis de terracota, descobertas em R:21. As telhas se assemelham às encontradas no santuário de Apolo em *Temple Hill*. Apesar de não terem sido achadas as estruturas do edifício ao qual as telhas pertenceram, essas são uma forte evidência de que havia uma construção no Terraço Médio entre 700-650 a.C. Um antefixo fragmentado (FA547) pode ser a prova de que mais um edifício existia ali em fins do século VII ou início do VI século a.C³³⁷, demonstrando os primeiros sinais de monumentalização.

Durante o Período Arcaico uma das oferendas votivas mais comuns no santuário de Deméter e Koré eram *kalathiskoi*, miniaturas do vaso/cesto *kalathós*, tendo sido recuperados trinta e quatro vasos desse tipo no Terraço Superior (em R:21). Essa forma de oferenda continuou tão numerosa (os arqueólogos não conseguiram catalogar todos, pois ultrapassam 2.000 unidades) que N. Bookidis e R.S. Stroud acreditam que esses vasos deviam ter alguma função especial nos ritos praticados no santuário. De fato, o *kalathós* era um vaso que simbolizava a fertilidade. Ele poderia ser feito de diversos materiais, de terracota a madeira, bem como metais preciosos e era utilizado como cesta para guardar lã ou frutas. Era um dos símbolos empregados, juntamente com a cornucópia, as romãs, os porcos, entre outros, para representar a fertilidade na

³³⁶ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit*, p.53.

³³⁷ *Idem*, p.54.

linguagem da “arte” grega. Além de estar presente no culto de Deméter, o vaso também estava ligado a Dionisos³³⁸.

PLANTA 5: Vestígios do *oikos* arcaico

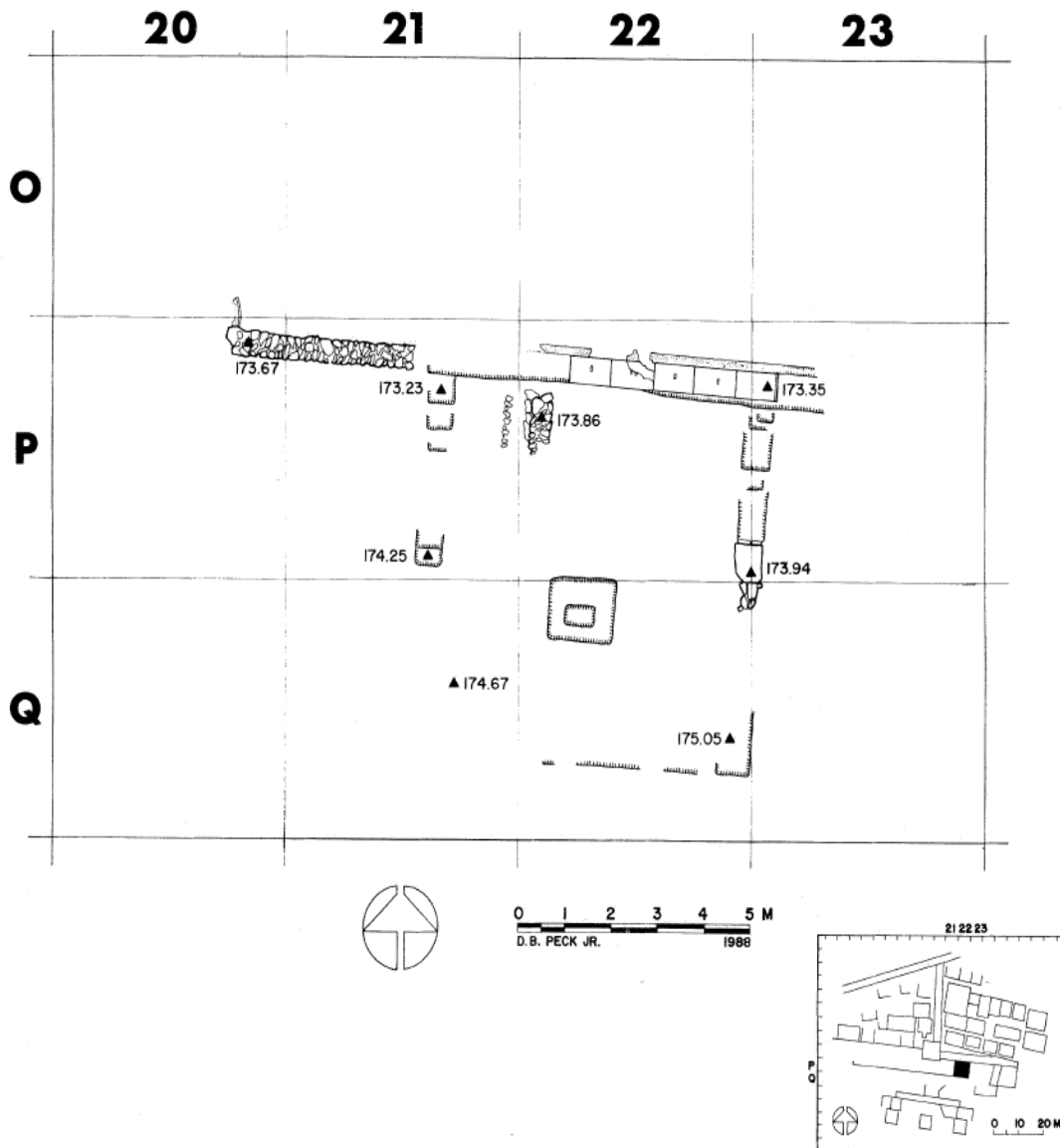
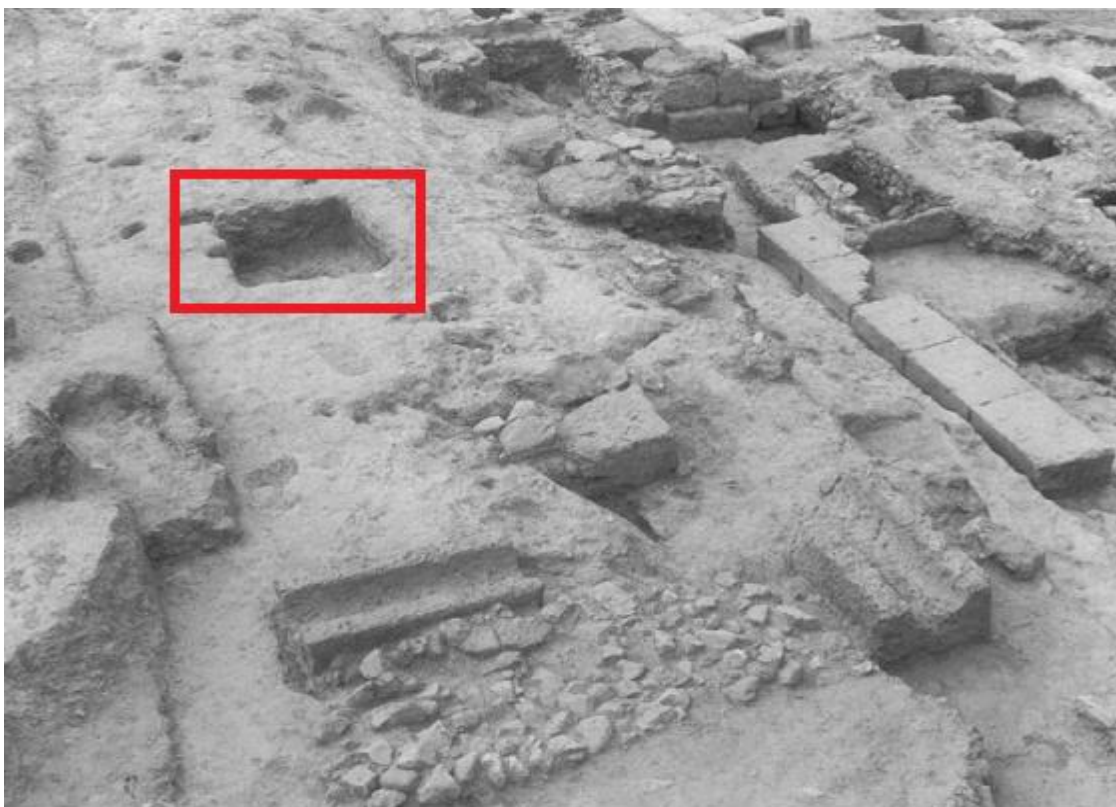


FIG. 9. Plan: Archaic Oikos, P-Q:21-23

BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.65.

³³⁸ FARNELL, Lewis Richard. *The Cults of the Greek States, volume V*. Oxford: Clarendon Press, 1909, p.244.

FIGURA 9: Terraço Médio. *Oikos* arcaico. O retângulo vermelho sinaliza a Fossa E.



a. O-Q:20-23, oikos, Pit E, drain blocks of Roman Stoa (from southeast).

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, Prancha 11, figura a.

Os primeiros exemplares de cerâmica votiva encontrados são Protocoríntios, demonstrando que o sítio já era utilizado como local de culto na segunda metade do século VII a.C (650-630 a.C)³³⁹. No que diz respeito ao estabelecimento de cultos patrocinados pela *pólis*, representados pelos santuários extramuros (o *Heráion* de Perachora e o de Poseidon no Istmo) e os intramuros, como o de Afrodite no topo de Acrocorinto e o de Apolo em *Temple Hill*, Bookidis e Stroud dizem que não possuem certeza sobre a relevância do santuário de Deméter e Koré para a cidade, apesar de estar claro que estava em plena atividade durante o governo de Cypselos³⁴⁰. Como já nos posicionamos, acreditamos que os ritos a Deméter e Koré e os Dionisos podem ser incluídos na política de fomento a cultos populares exercida pelos tiranos de Corinto,

³³⁹ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.425.

³⁴⁰ *Idem, ibidem.*

apesar do santuário ter recebido algumas oferendas votivas já no período Baquíade³⁴¹. Ali o deus participava como integrante nos cultos de mistério de Deméter e Koré e nos *ritos de passagem* das crianças e dos jovens, o que abordaremos no capítulo 4.

Os primeiros traços arquiteturais *in situ* encontrados datam da primeira metade do século VI a.C e estão concentrados no Terraço. São eles: uma parede isolada (O:23) dos anos 600 a.C, que pode ter sido utilizada para fins religiosos, o antefixo de terracota pintado de forma irregular datado da mesma época, provavelmente parte do teto do *oikos* arcaico e uma estrutura com um banco interior (P:20-22), sobre a qual o último prédio mencionado foi erguido. Perto dali, cortes no leito de rocha na parte sul do Terraço Médio criaram uma ampla plataforma (R:23-26)³⁴².

O processo erosivo e edificações posteriores tornaram impossível descrever a aparência da parte mais oeste do Terraço no século VI a.C. Todavia, a preservação de parte das paredes permite pensar a forma que ele possuía durante esse período. A partir de meados do século VI a.C uma parede (P:20-27) foi erigida, separando o Terraço Médio do Inferior, servindo tanto como fronteira quanto parede retentora. Para Bookidis e Stroud a parede pode refletir uma vontade de marcar o Terraço Médio como o centro de culto. A posição dos altares e da dedicação de oblações votivas no Terraço Médio é também interessante, pois a função das oferendas, sejam ou não sangrentas, é mediar as relações entre os humanos e o divino. Também da época data a construção do principal edifício do setor oeste do terraço médio, o *oikos* arcaico (P-Q:21-23). Dentro dessa construção o leito de pedra foi cortado a fim de suportar uma estátua de madeira ou para que o buraco servisse como fossa votiva. Acredita-se que esse prédio tenha permanecido como o recinto mais sagrado do santuário por um período aproximado de duzentos e cinquenta anos³⁴³. É interessante notar o uso do nome *oikos* para essa estrutura, pois não se tratava de uma construção imponente como se espera da maioria dos templos gregos, mas sim de algo que se assemelhava a uma pequena casa. Tal escolha pode ter sido feita a fim de enfatizar o epíteto de Deméter que ali era utilizado (*epoikidia* – “senhora da casa”) e mostrar a deusa como uma protetora do lar e da família.

A leste do *oikos* situa-se uma área aberta, onde havia uma plataforma de pedra recortada, contendo a Área Sacrificial D. No canto sudeste do Terraço Médio foi

³⁴¹BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.425. As primeiras oferendas votivas se tratavam de broches, *fibulae* e anéis datados do século VIII a.C.

³⁴²BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.426.

³⁴³*Idem, ibidem.*

erguida uma pequena sala onde foram descobertos muitos vasos e figuras votivas dos Períodos Clássico e Arcaico (sala E)³⁴⁴. Do século VI a.C são igualmente datadas as primeiras construções no Terraço Inferior. Trata-se de uma parede isolada, de leste a oeste (N:24-25), que aparentemente possibilitou a definição do lado norte do santuário, limitando-o. Tal parede teve ainda como serventia confinar um longo pedaço da estrada que providenciava acesso aos templos de Acrocorinto. A entrada principal do santuário (I:20) e a construção da parede norte do *témenos* podem representar a expansão dos domínios de Deméter e Koré³⁴⁵. Havia uma entrada para o Terraço Médio, uma porta na parede norte (P:25)³⁴⁶.

Para alcançar o *oikos* era necessário passar por um longo e estreito corredor, que limitava o tráfego de pessoas na área. A porta do Terraço Médio era pequena e dava passagem a uma pessoa por vez. As dimensões do pátio central e do interior do *oikos* só tinham capacidade para quarenta pessoas. A área D também não poderia comportar muitas pessoas para os sacrifícios³⁴⁷. Assim sendo, como no Terraço Inferior, o Terraço Médio só poderia abrigar pequenos grupos. Ali foi encontrada cerâmica votiva e também fina em estado fragmentado. Alguns objetos ali encontrados são de uso em banquetes. A prática cultural no local ocorria em grupos pequenos, como é também evidenciado ao pensarmos na quantidade de *hestiatoria* no Terraço Inferior e o número de convivas que elas podiam abrigar. Acreditamos que as pessoas desses grupos eram ligadas por laços de amizade (*phília*) e vizinhança e se reuniam para comprar os animais e objetos votivos que eram dedicados às deusas. Durante as festividades no santuário os componentes se reuniram em uma das salas de banquete para compartilharem a refeição, estreitando os laços de amizade e solidariedade.

Ao final do século VI a.C, a parede que marcava o limite entre os Terraços Médio e Inferior foi reconstruída, o que para os especialistas significa que havia preocupação em separar essas duas partes do sítio, evidenciada pelos diferentes tipos de arquitetura encontrados nesses espaços. A maioria das oferendas votivas eram produtos locais das oficinas da cidade, como já mencionamos, havendo alguns vasos de figuras negras importados de Atenas, grande parte sendo para bebida e alguns decorados com cenas dionisíacas³⁴⁸. Entendemos que esses vasos seriam originalmente de pessoas

³⁴⁴BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.426.

³⁴⁵*Idem*, p.426-427.

³⁴⁶*Idem*, p.82.

³⁴⁷*Idem, ibidem.*

³⁴⁸BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.426-427.

mais abastadas que frequentavam o santuário. Festas seriam já nessa época celebradas no local, de forma a configurá-lo como um *tópos* identitário da *pólis*. Entendemos, portanto, que desde o século VIII a.C o santuário a Deméter e Koré era um *lugar antropológico*.

FIGURA 10: Área D durante o Período Arcaico. Estão visíveis alguns vestígios de tempos posteriores.



b. R:23–24, Area D (from northwest).

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, Prancha 11, figura b .

Além das oferendas de pequenos vasos, pães e bolos em terracota, estátuas grandes do mesmo material foram encontradas, a maioria representando jovens homens. Acreditamos que essas oferendas de maior porte também eram feitas por pessoas mais abastadas ou por grupos de cultuadores que as custeavam e ofertavam, que podem ter visitado o local a fim de obter boas colheitas em suas terras, entre outros motivos.

Apesar do culto a Deméter ter um caráter marcadamente feminino, as deusas deveriam ser atrativas aos homens que tiravam seu sustento da terra³⁴⁹.

O quadro a seguir resume as informações apresentadas sobre as principais construções do Terraço Médio na Época Arcaica:

QUADRO 4: Construções do Terraço Médio no Período Arcaico

Construções	Posição nas Grades Coordenadas	Data de Construção	Observações	Medidas	Achados
<i>Oikos Arcaico</i> ³⁵⁰	P-Q:21-23	550 a.C	-Principal local de culto do santuário.	7.75m x 7.57m.	-Nas proximidades foram encontradas a Fossa Votiva E (O-P: 22, lote 4351, fossa 1965-3). Cerâmica votiva, a maioria <i>kalathiskoi</i> do século V a.C. Uma <i>oinochoe</i> ática de figuras negras do século VI também estava na fossa ³⁵¹ .

³⁴⁹ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.428.

³⁵⁰ *Idem*, p.64-73.

³⁵¹ PEMBERTON, Elizabeth G. *Corinth, vol.18, no.1: The Sanctuary of Demeter and Kore: The Greek Pottery*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1989, p.87-88.

Área D ³⁵²	R:23-24	600-650 a.C	-Foram encontrados ossos de animais queimados e muitas figuras votivas; -Pode ter sido um local para realização de rituais e sacrifícios;	Cerca de 3.80m x 3.50m.	-Lote 1990: 1 <i>kratera</i> , 7 <i>oinochoai</i> , 33 <i>kotylai</i> , 5 taças, 1 <i>kothon</i> , 2 pés de vasilhas grandes, 3 vasilhas ou taças com bordas achatadas, 92 <i>kalathiskoi</i> , cerâmica votiva (2 <i>krateriskoi</i> , 4 <i>oinochoai</i> , 1 <i>lekanis</i> , 1 prato, 3 bandejas, 2 vasilhas), 1 <i>amphora</i> ou <i>hydria</i> , 1 <i>lekane</i> , 1 pilão, vários fragmentos de cerâmica ³⁵³ .
Sala E ³⁵⁴	P-Q:26	Segunda metade do século VI a.C	-Pode ter servido para atividades culturais que envolvessem figuras votivas.	3.60m x 5.50m	-Fossa votiva (19650-2, Q:26, lote 2260. Cerâmica majoritariamente pertencente ao século V a.C ³⁵⁵ . Lote 73-178: miniaturas votivas (98 <i>kalathiskoi</i> , 1 <i>kotyle</i> , 1 bandeja de oferendas, 1 <i>kothon</i>), e cerâmica fina diversa.

³⁵² BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S., *op.cit.*, p.74-78.

³⁵³ PEMBERTON, Elizabeth G., *op.cit.*, p. 81-84.

³⁵⁴ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S., *op.cit.*, p.79-80.

³⁵⁵ PEMBERTON, E.G., *op.cit.*, p.84-85.

Pátio Central ³⁵⁶	P-Q:23-25	(?)	-Uma área a céu aberto onde alguns rituais podem ter ocorrido.	15.50m x 7m.	-Fossa Votiva A (Q:25): Vários objetos do século V a.C. Fragmentos de cerâmica do século VI a.C. (<i>kalathiskoi</i> , pedaço de uma <i>oinochoe</i> e fragmentos de um <i>kotyle</i>) ³⁵⁷ .
Vestígios de um prédio do século VI ³⁵⁸	P:20-22	Século VI a.C	-Em 550 a.C, o <i>oikos</i> foi construído acima desse prédio	Os vestígios arquiteturais são escassos e a estratificação quase inexistente, não sendo possível estabelecer as medidas.	Nos arredores foram recuperados os lotes 4370 (1 <i>kotyle</i>) e os lotes 4353 (fragmentos de cerâmica grosseira pintada), 4364 (fragmentos de cerâmica grosseira pintada), 4366, 73-131 e 73-132, cujos objetos não foram publicados nos relatórios de escavação e cerâmica ³⁵⁹ .

2.6 – Banquetes em Corinto

Como mencionamos no primeiro capítulo, a religião coríntia possuiu características marcadamente aristocráticas e a prática do banquete se mostra como elemento de suma importância nesse sentido. Oswyn Murray afirma que as modalidades de beber e comer refletem e reforçam o sistema social de maneiras complexas e também criam e mantêm uma série de valores culturais³⁶⁰. Podemos ver esses valores nos objetos que foram encontrados nas salas, feitos para a alimentação e consumo de vinho.

³⁵⁶BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S. *op.cit.*, p.63-64.

³⁵⁷PEMBERTON, E.G. *op.cit.*, p.89-90.

³⁵⁸BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S. *op.cit.*, p.56-57.

³⁵⁹*Idem, ibidem.*

³⁶⁰MURRAY, Oswyn. “Symptotic History” In: MURRAY, O (org.). *Symptotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Claredon Press, 1994, p.5.

A seguir trataremos as maneiras como a prática do banquete manifestava e construía atributos caros à sociedade coríntia.

Havia vários modos de comensalidade na Antiga Grécia: a refeição comunal militar, como a *syssitia* espartana; a festividade religiosa; a refeição pública dada pela *pólis* como sinal de honra; o *symposion* pelo prazer, entre outras³⁶¹. O importante para este ponto do trabalho é perceber como o ato de beber e comer em grupo poderia engendrar laços identitários para quem frequentasse o santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto.

Uma das características mais apontadas pelos que estudam o sacrifício na religião grega é o caráter masculino da comensalidade. Isso pode ser verdade em banquetes privados, promovidos no *andron* e com a presença de *hetairai*, mas tal afirmação não pode ser estendida, em nosso entender, à comensalidade em ambientes públicos. Nas *Thesmophória* atenienses as mulheres comiam juntas e reproduziam instâncias políticas da cidade. Na *Haloa* – outro festival ateniense à Demeter – elas também se alimentavam em conjunto. Elas não podiam manejar o instrumento da morte do animal ofertado em sacrifício, a *machaira* (faca sacrificial), mas tinham acesso às carnes provenientes dessa ação. Assim sendo, não podemos concordar com a posição defendida por Marcel Detienne, para quem as mulheres estavam em regra apartadas dos altares e da distribuição das viandas sacrificiais. Mulheres solteiras, na visão do helenista belga, estariam condenadas a uma dieta vegetariana, uma vez que não teriam acesso à vianda provinda do sacrifício por não serem esposas de cidadãos, e toda carne comestível viria desse ritual³⁶². É uma posição deveras radical. Assentimos com Robin Osborne, para quem o sacrifício alcançava partes da sociedade que não eram granjeadas somente pelos homens, atingindo também domínios do feminino. As mulheres não estavam, em regra, excluídas de comer as carnes dos sacrifícios. Quando estavam tratava-se de algo específico de um culto, como o de Hércules, por exemplo, geralmente interdito a mulheres. As exclusões variavam de cidade para cidade³⁶³. E também já dissemos que não acreditamos que apenas carne sacrificial era consumida.

³⁶¹ *Idem*, p.6.

³⁶² DETIENNE, Marcel. “The Violence of Wellborn Ladies: Women in the Thesmophoria” In: DETIENNE, M. & VERNANT, J. *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p.129-147.

³⁶³ OSBORNE, R. “Women and Sacrifice in Classical Greece” In: BUXTON, R (org.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p.294-316.

No universo da *pólis* havia grupos cujos membros sacrificavam juntos³⁶⁴ e as mulheres podiam constituir conjuntos desse tipo. Percebemos isso quando vemos a grande quantidade de salas de banquete no santuário objeto deste estudo. As *hestiatoria* são muitas, mas o número de pessoas que cada uma abriga é pequeno, mostrando que diferentes grupos as utilizavam ao mesmo tempo, e faziam isso a fim de consumir os produtos dos sacrifícios por eles oferecidos. As *póleis* dórias eram mais tolerantes que as jônias no que tange às liberdades feminis. Em Esparta as mulheres participavam da comensalidade religiosa junto com os homens em certos festivais³⁶⁵. Em Corinto poderia ocorrer a mesma coisa. Assim como havia *hetareiai* masculinas, grupos femininos cujos membros se encontravam ligados por laços de *philia*³⁶⁶ também existiam e praticavam rituais. Bookidis levantou vários contextos possíveis para a prática dos banquetes no santuário: homens comendo reclinados e mulheres sentadas, de modo que o que foi definido como *salas de estar* seriam em verdade as salas onde a comensalidade feminina estava restrita. Tal hipótese é descartada pelo tamanho pequeno das salas, que não comportaria mesas (*dais*) e as mulheres ao mesmo tempo. A circulação ficaria deveras restrita. E também porque o santuário tem um caráter marcadamente feminino, tanto nas divindades que o presidem quanto nos objetos que ali foram encontrados, o que nos faz refutar também a possibilidade de que apenas homens comessem no local³⁶⁷. A terceira alternativa diz respeito a homens e mulheres banqueteadando em salas diferentes e a quarta afirma que, apesar de homens frequentarem o santuário, eram apenas as mulheres que comeriam no local. A quarta, mis aceita, é de que apenas mulheres praticassem o banquete ali³⁶⁸.

Posicionamos-nos da seguinte maneira quanto a essa questão: acreditamos que no santuário ocorriam tanto festivais restritos à participação feminina, como as *Thesmophoria* e os ritos de passagem de meninas pequenas, quanto cultos de Mistério, onde homens e mulheres faziam a refeição ritual provavelmente juntos. Gloria S. Merker nos fala ainda que rituais de iniciação para jovens podem ter ocorrido no santuário devido a presença de Dionisos e também ritos de passagem para noivas³⁶⁹, o que já mencionamos. O santuário tem características marcadamente femininas, de modo

³⁶⁴ ARISTOTELES. *Política*, 1280b.

³⁶⁵ POMEROY, Sarah B. *Spartan Women*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.108-110.

³⁶⁶ KONSTAN, D. *A Amizade no Mundo Clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005, p.130.

³⁶⁷ BOOKIDIS, N. "Ritual Dining at Corinth" In: In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005, p.50-51.

³⁶⁸ *Idem*. "Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth: Some Questions." In: MURRAY, O (org.). *Symptica: A symposium on the symposion*. Oxford: Claredon Press, 1994, p.87.

³⁶⁹ MERKER, *op.cit.*, p.328-333.

que, desconsiderando os Mistérios, que acabam com sacrifícios e banquetes, apenas mulheres utilizariam as hestiatoria para festivais e rituais. A *passagem* dos meninos e dos jovens deveria se realizar com oferendas votivas, tais como sugerem figuras de meninos com bolas. Segundo Bradley A. Ault, as salas de banquete com o tempo vão se assemelhando a pequenas casas, e no século IV a maioria terá cozinha, sala de estar e área para banho³⁷⁰. Mais uma vez gostaríamos de afirmar: desconsiderando os Mistérios, eram as mulheres que comiam juntas no santuário.

O banquete grego se dividia em duas partes: na primeira se comia as carnes, vegetais e cereais que compunham a refeição. Depois, seguia-se a parte mais agradável: bebia-se vinho e havia música, brincadeiras e récitas de poemas³⁷¹. A dimensão sagrada dos banquetes se manifesta de duas formas: na natureza dos alimentos consumidos e em razão do grupo social, que acredita que o fato de comer e beber conjuntamente possui conotações religiosas. As carnes ingeridas no banquete tinham origem no sacrifício³⁷² e a refeição comunal, ao mesmo tempo em que relembra uma época onde deuses e homens conviviam e repartiam os mesmos alimentos, marca a separação entre o divino e o humano. Traça também a relação entre os humanos reunidos para o ritual, uma vez que a distribuição da vianda está relacionada ao *status* social. Pauline Schmitt Pantel esclarece que a análise da cerâmica e dos textos literários do Período Arcaico

“(…) não nos permite reconstruir uma única forma do banquete aristocrático ou reconhecer a primazia do *symposion* ou do banquete sacrificial. Isso nos convida a distinguir entre diferentes práticas que coexistiam e geralmente até se aglutinavam, cada uma das quais tinha sua própria função na cidade e contribui para uma definição de um código aristocrático de valores”³⁷³.

Destarte, deve-se ter em mente que as diversas formas de comensalidade eram “rituais de convivência” e faziam parte das instituições cívicas da *pólis* Arcaica. Esses ritos estavam inseridos no sistema de dom e contradom que caracterizava as relações da aristocracia, como já mencionamos, e funcionavam como o meio para definir e expressar a cidadania. Na visão de Schmitt Pantel, as práticas coletivas como caçar, atividades militares e as formas de comensalidade marcam o pertencimento ao grupo

³⁷⁰ AULT, Bradley A. *The Excavations at ancient Halieis, Volume 2: The Houses. Organization and Sse of Somestic Space*. Bloomington: Indiana University Press, 2005, p.77.

³⁷¹ SCHMITT-PANTEL, *op.cit.*, p.4.

³⁷² *Idem*, p.7-8.

³⁷³ SCHMITT PANTEL, P. “Sacrifice Meal and Symposion” In: MURRAY, O (org.). *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Claredon Press, 1994, p.24.

cívico, sendo parte essencial do que os gregos conheciam como domínio público (*tó koinón*)³⁷⁴. Em princípio essa cidadania era para poucos, para os bem-nascidos, mas com o avançar das transformações históricas ela foi estendida. Vernant trabalhou de forma exemplar esse processo de publicização do pensamento e das instituições gregas³⁷⁵. Ele entende que a *pólis* aristocrática do Período Arcaico era dominada por *génoi* que disputavam o poder entre si através do *agon* – debate. Em Corinto nessa época o principal deles eram os Baquíades. A disputa regrada se torna precípua da política políade. Vernant cita Hesíodo, para quem toda rivalidade pressupõe igualdade³⁷⁶. Assim sendo, aqueles que realizam o debate oral são iguais – *isói*. Um princípio igualitário é característico da aristocracia e o mesmo contribuirá para uma aceção de poder onde o Estado adquire caráter público. A *arché* escaparia do alcance das famílias da elite, tornando-se assunto mais amplo, pois a comunidade toma consciência de si mesma como unidade política. Tal acontecimento é reflexo do advento desse espaço público novo, a *pólis*. Vernant demonstra que é através do desenvolvimento psicológico do grupo privilegiado que se dará a gênese da democracia em Atenas e que a *pólis* marca uma profunda transformação na vida social da Hélade.

Segundo Ross Shepard Kraemer, os festivais religiosos femininos, a principal forma de atividade pública para as mulheres bem-nascidas – uma vez que as mulheres menos abastadas estavam no espaço público colaborando com seus maridos para o sustento da casa – podem ser entendidos como algo preocupado com outros assuntos além da fertilidade e continuidade da sociedade grega, pois proporcionavam ocasiões para o reforço das expectativas masculinas acerca do comportamento feminino apropriado. Nas *Thesmophoria*, por exemplo, esperava-se garantir a fertilidade feminina. Os ritos proporcionavam divertimento e permitiam que as mulheres compartilhassem da companhia uma das outras, mas também se caracterizavam como arena para a competição de *status* entre elas³⁷⁷. Essas afirmações se coadunam bastante com o que vemos nas primeiras oferendas votivas dedicadas, as joias e *fibulae*, bem como as posteriores cerâmicas importadas. Assim como os homens aristocratas competiam entre si e eram iguais, o mesmo ocorria entre as mulheres e uma forma de demonstrar sua posição social e disputar estaria na disposição de objetos valiosos e na

³⁷⁴ *Idem*, p.24-25.

³⁷⁵ Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2009. Idéias expressas especialmente nos capítulos III e IV.

³⁷⁶ HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, v.25-26.

³⁷⁷ KRAEMER, Ross Shepard. *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 1992, p.28.

comensalidade praticada no santuário, lugar privilegiado de exposição e construção identitária. Ali as mulheres da elite poderiam comparecer com seus adornos, joias e objetos votivos caros e demonstrar seu *status* social diferenciado. As estruturas arquitetônicas do santuário permitiam que apenas grupos reduzidos pudessem realizar os rituais, o que reflete a os valores aristocráticos da *pólis*. Ao mesmo tempo em que mulheres de diferentes estratos sociais comiam juntas, compartilhando a condição de cidadãs, realizavam um ritual caro à aristocracia e a divisão em grupos diminutos reduzia a interação entre elas. Sua identidade como mulheres, esposas e mães era construída e reforçada, mas as distinções sociais também eram acentuadas.

Com o advento da tirania a ostentação é reprimida, mas os ideais da aristocracia já estão no seio de uma população mais ampla. Acreditamos que se por um lado a tirania reprimiu representações de práticas e símbolos aristocráticos em moedas e vasos, por outro lado uma das maneiras que encontrou para tentar enfraquecer o poder da elite foi justamente tornar algumas das práticas que a caracterizavam acessíveis ao restante da população, especialmente ligando-as a cultos que se tornavam cada vez mais queridos pelo menos favorecidos, como os de Deméter e Dionisos, tornando os espaços dedicados a esses deuses em *lugares antropológicos*. Entendemos que a princípio Dionisos podia ser ligado aos Baquíades pela prática do *symposion*³⁷⁸ e o liame com a terra e a fertilidade, mas com os rituais de comensalidade popularizados outras características do deus foram trabalhadas, como a questão do Outro, do estrangeiro. Afinal, Corinto era uma cidade onde circulava um grande número de *xenoi*. Merker diz que em Esparta Dionisos era patrono de rituais realizados por jovens em vias de se casarem. No santuário de Deméter e Koré em Corinto existiam práticas que deviam se assemelhar às de Esparta, uma vez que ali Dionisos também estava envolvido em ritos de passagem³⁷⁹.

Essa resignificação dos elementos religiosos não poderia ser feita com os Jogos Ístmicos, por exemplo, porque os agricultores não dispunham do ócio necessário para treinar e participar das disputas atléticas ou meios suficientes para manter diversos cavalos e equipamentos. Também não poderia ser feita pelo culto a Apolo, símbolo do *synoecismo* e valores militares dos Baquíades. Optaram, então, por resignificar Athená, uma das deusas mais importantes da *pólis* e dar nova força a Afrodite, mais próxima da Astarte fenícia e dos valores que queriam embutir na sociedade. Entendemos que a

³⁷⁸ Já mencionamos a ligação entre os Baquíades e Dionisos no Capítulo 1.

³⁷⁹ MERKER, *op.cit.*, p.331-332.

tiranias utilizaram elementos variados a fim de atingir seu intento: tentar dirimir as disputas e atingir uma maior coesão social. A fábula sobre Periandros e Trasíbulo³⁸⁰ é deveras explicativa: aqueles que se sobressaíam socialmente, a aristocracia Baquíade, foi exilada. Entretanto, os valores a ela ligados ainda estavam vivos na mentalidade coríntia. Fazia-se mister igualar o corpo cívico e a religião, ideologia principal da *pólis*, foi o elemento perfeito.

No Período Arcaico o santuário de Deméter e Koré tem suas áreas para as diferentes práticas culturais bem marcadas, de forma a promover uma maior regularização do espaço e dos procedimentos para a veneração. Vemos que se trata de um *lugar antropológico* durante essa época porque além de ser um local de exposição de crenças religiosas, sua arquitetura materializava as novas diretrizes da *pólis*, ampliando a participação no culto para além da esfera aristocrática. Entendemos a monumentalização do santuário a Deméter e Koré em Acrocorinto como a manifestação dessas transformações empregadas pela tirania no mundo feminino.

2.7 – Considerações Finais do Capítulo

Nosso objetivo neste ponto do trabalho foi apresentar algumas opiniões sobre a gênese e o desenvolvimento dos santuários na Grécia Antiga durante o Período Arcaico. Abordamos a posição de François De Polignac, para quem esses espaços sagrados representam o nascimento da *pólis*. Todavia, nossa opinião se coaduna à de Christiane Sourvinou-Inwood, Nano Marinatos, Catherine Morgan, entre outros helenistas de destaque: vários santuários já vinham recebendo oferendas votivas muitos anos da ocorrência da monumentalização no mundo grego. Esse último processo foi fruto de uma intencionalidade das *póleis*, amparado na cultura aristocrática do *agón* nos séculos VIII e VII a.C. Destacamos ainda algumas das principais características dos santuários na Hélade: serem locais de comunicação com o divino e entre as pessoas, guardar objetos de valor e também servir como locais neutros onde perseguidos poderiam buscar abrigo através da *heketeria* (suplicância).

No que diz respeito à atividade no sítio onde se localiza o santuário, é constatado que foi primeiramente ocupado durante o Período Micênico, podendo ter abrigado uma

³⁸⁰ HERÓDOTO. *Histórias*, 5.92.

fazenda. Sepulturas da época e também do Período Protogeométrico foram encontradas nas áreas que posteriormente acomodarão os edifícios do complexo religioso. A presença de cerâmica protogeométrica indica que o sítio foi ocupado sem interrupções desde o século XII a.C.

As primeiras oferendas votivas podem ter sido as joias e objetos em bronze datados dos séculos VIII a.C. Peças do século V a.C feitas nesse material também foram achadas e pensamos que esse tipo de oblação pode significar um meio de mulheres de *status* social elevado se diferenciarem dos demais frequentadores do santuário. Esse espaço, assim, também se configuraria como um terreno de disputas entre as mulheres da *pólis*, influenciadas pelos valores aristocráticos que permeavam a atmosfera coríntia. As cerâmicas votivas características do culto a Deméter e Koré começaram a ser dedicadas na primeira metade do século VII a.C. Acreditamos que no início de seu funcionamento o santuário atraía membros da aristocracia, mas que a tirania teve interesse em popularizar o culto e o acesso a seus rituais.

As áreas do sítio foram bem demarcadas desde a gênese da atividade votiva ali praticada. O espaço é separado em Terraço Inferior, Terraço Médio e Terraço Superior. O primeiro se caracterizou pela prática do banquete e a presença de *hestiatoria*. No segundo ocorriam os sacrifícios, as oblações votivas, além de abrigar o *oikos*, local onde as estátuas das deusas ficavam resguardadas. O Terraço Superior, por sua vez, será mais utilizado a partir do século V a.C e trataremos dele no capítulo seguinte. As salas de banquete do Terraço Inferior não seguiam um padrão definido: podiam ter entre sete a oito *klinai*, algumas possuíam sinais de mesas fixas e outras não. Havia algumas salas de estar e salas de serviço, que acreditamos terem sido em princípio utilizadas pelos sacerdotes e sacerdotisas do santuário e alguns poucos cultuadores. A Construção L:16-17 foi configurada com três salas: uma de banquete, outra de serviço e uma sala de banho, o que se tornará comum no século V a.C. Essas inovações trouxeram mais conforto para os usuários das *hestiatoria*. Quanto a esses, Nancy Bookidis levantou várias hipóteses, mas pensamos que homens e mulheres comiam ritualmente no santuário, sendo que as oportunidades para as esposas utilizarem as *hestiatoria* eram mais frequentes. Assim, as mulheres não estavam apartadas do consumo de carne, ao contrário do que alega Marcel Detienne.

Abordamos a visão de Pauline Schmitt Pantel, para quem os banquetes são expressão do sistema de dom e contra-dom. Segundo ela, a comensalidade grupal representa a institucionalização de práticas aristocráticas nas cidades Arcaicas. A

helenista segue a proposta de Vernant: a separação em o que é individual (*to koinon*) e o que é público (*to idion*) marca a gênese da *pólis*. A noção de *to koinon*, diz Pantel, está ligada à ideia de distribuição que funda a ordem política. O banquete arcaico está inserido na lógica de crise, ampliação do corpo de cidadãos e desenvolvimento de um pensamento político: antes restrita aos aristocratas, a refeição compartilhada se tornará uma das práticas políticas que identificam a cidadania. O exercício da *arché* é estendido e as marcas desse poder, como o acesso à justiça, participação no corpo hoplítico, em assembleias e nos banquetes públicos são expressões dos ideais de *isonomia* e justa medida (*sophrosyne*) que caracterizam a época Arcaica. Neste sentido, entendemos que os banquetes realizados no santuário a Deméter e Koré em Acrocorinto sinalizavam tanto o pertencimento dessas mulheres ao corpo cívico da *pólis*, especialmente porque elas eram as responsáveis por sua reprodução, quanto à alteridade presente na noção de *eunomia*, incrustada na ideologia coríntia apesar dos esforços da tirania.

As salas de banquete são as estruturas que mais despertam interesse no estudo do santuário. Porém, era no Terraço Médio que se situava seu “coração”, pois ali se encontravam os altares onde ocorriam os sacrifícios. Os principais vestígios arquitetônicos do Período Arcaico que ali foram achados são o Pátio Central, a Área D, a Sala E e o *oikos*. Esse último ambiente abrigava também as estátuas das deusas. Acreditamos que o recorte na terra ali situado não seria para conferir uma base para as estátuas e sim uma fossa votiva que seria esvaziada periodicamente pelas sacerdotisas. O epíteto sob o qual Deméter era honrada no santuário –*epoikidia*, “senhora da casa”- demonstra a importância do *oikos* e da família, sendo representado nas oferendas ali encontradas, principalmente *kalathiskoi*, símbolo de fertilidade. Em nosso entender, as benesses que os cultuadores procuravam obter ao frequentar o santuário eram a abundância de grãos, fertilidade para os campos, para as mulheres e uma boa vida familiar. As figuras votivas representando crianças nos fazem crer que Deméter em Corinto, além de seu caráter agrícola era uma protetora da família e da maternidade. Trataremos delas no capítulo 4.

Capítulo III - O Santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto: Período Clássico (séculos V e IV a.C)

Serão tratados neste capítulo os edifícios constantes no Santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto até o século IV a.C.

3.1 – O Terraço Inferior no Período Clássico

3.1.1 – Construções Até 450 a.C.

Durante os anos 400 a.C as *hestiatoria* construídas no século anterior continuaram em uso ao mesmo tempo em que novas obras ocorriam no Terraço Inferior, o que prova o aumento da frequência ao santuário, as necessidades de incremento nas salas de banquete e a permanência da popularidade do culto. Uma nova série de edifícios foi adicionada de J-L:20 a K-L:26. Excetuando a Construção J-L:21, que continha três salas, as novas aquisições arquitetônicas consistiam em ambientes unitários. Devido ao grande número de obras que aconteceram durante o século V a.C, poucas foram as construções datadas de suas primeiras décadas contempladas pelos arqueólogos no relatório de escavação. São elas as Construções J-L:21, J-K:22, K-L:25-26 e K:23³⁸¹. Nessa época, as salas que foram erigidas têm em sua maioria pedras do terreno e pedras calcárias como base para suas paredes, que eram finalizadas com argila. Bancos no lado exterior das salas de algumas Construções providenciavam lugares para os frequentadores descansarem. Entendemos que esses bancos são mais uma mostra do revezamento no uso das salas de banquete³⁸².

Quatro salas, sendo duas de serviço, uma sala de banquete e uma área para banho formavam a Construção J-L:21. Apenas a parte sul desse edifício foi explorada a contento. A Sala 1 era reservada para a refeição e ocupava a maior parte do prédio. Ali poderia ter havido oito *klinai* individuais. A base das *klinai* era feita com pedras do tamanho de um punho fechado, havendo também uma mesa (*dais*) feita de pequenas pedras e terra vermelha. Os fragmentos de cerâmica mais antigos datam em sua maioria do primeiro quarto do século V a.C (Lotes 73-127 e 73-128). Na Sala 3 foi possível identificar uma pequena área para banho. A Sala 2 seria uma passagem entre os dois

³⁸¹ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S., *op.cit.*, p.85.

³⁸² *Idem*, p.395.

ambientes já citados, mas dela foi descoberto apenas um degrau. A vida útil desse complexo foi curta: já a partir de 450 a.C as salas estavam em desuso. Tratou-se de algo incomum para a época: apenas a construção L:16-17 possuía salas de serviço não destinadas a banquetes. E o prédio J-L:21 foi o primeiro a possuir uma área para banho coberta por estuco, uma característica que só se tornará comum no final do século V a.C³⁸³.

PLANTA 6: Área de construção de novos prédios no Terraço Inferior na primeira metade do século V a.C

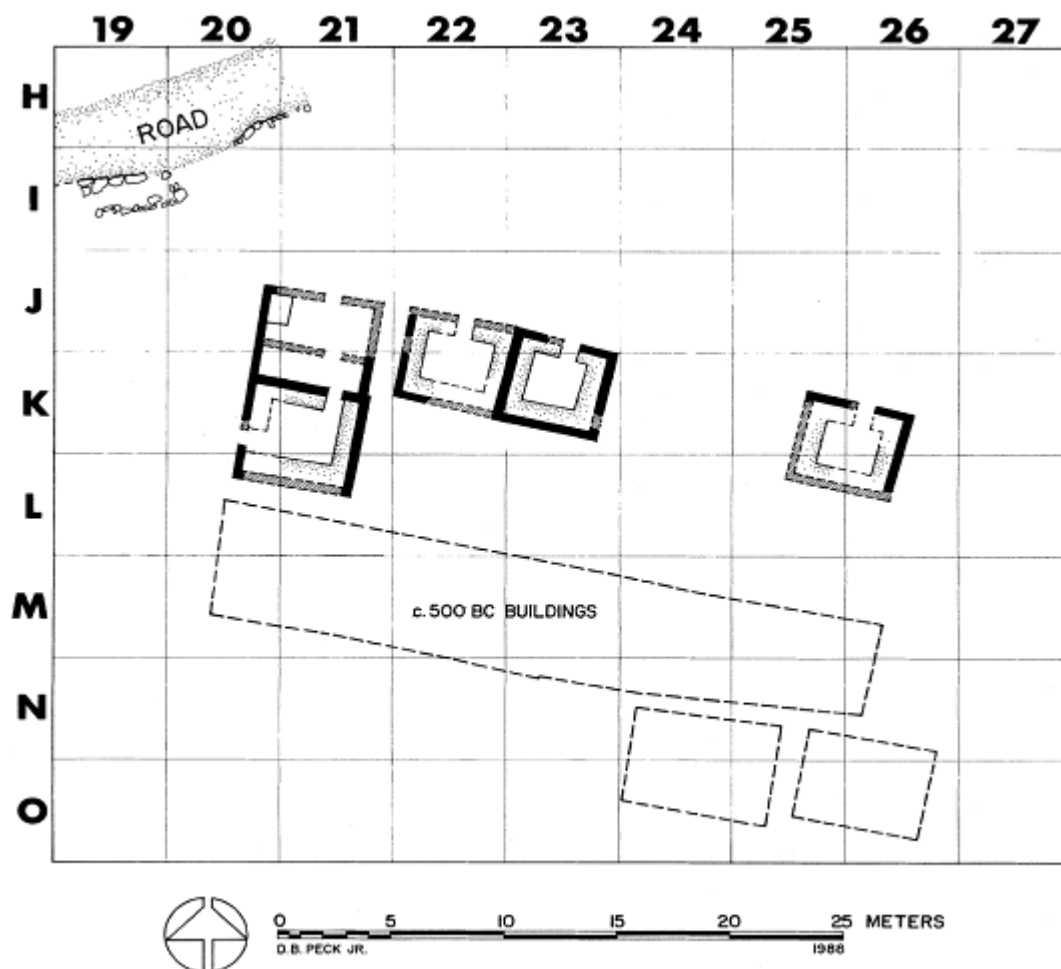


FIG. 10. Plan: H-O:19-27, ca. 450 B.C.

BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.86.

³⁸³ *Idem*, p.85-89.

Nancy Bookidis atenta que é provável que o contraste entre as salas indique diferenças de *status* entre os comensais, ou então diferenças de idade³⁸⁴. Como explicitamos no capítulo 2, acreditamos que marcam sim uma distinção, mas de funções: as maiores Construções, aquelas que possuíam salas de serviço e áreas para banho eram utilizadas especialmente pelas sacerdotisas, que necessitavam permanecer limpas e puras para os rituais, sendo que os frequentadores podem ter se revezado para as usarem. Essas amenidades se tornarão regra na segunda metade V a.C em diante. Essa mudança na configuração das estruturas a partir de 450 a.C, em nosso entendimento, tem conexão com o aumento da popularidade dos cultos misteriosos pela Grécia.

A Construção J-K:22 era uma única sala de banquete, possivelmente a primeira de uma série de cinco *hestiatoria* unitárias. Fora edificada com pedras entre 475-450 a.C e abandonada em 350 a.C. Um material mais sólido e de melhor qualidade começa a substituir as paredes de taipa do século VI a.C, como já mencionamos. Sete *klinai* e meia feitas de terra vermelha, pedras e argila serviriam aos convivas que ali se alojassem. O fim de seu uso ocorreu na segunda metade do V século a.C³⁸⁵, conforme se conclui pela cerâmica ali encontrada (Lote 73-126).

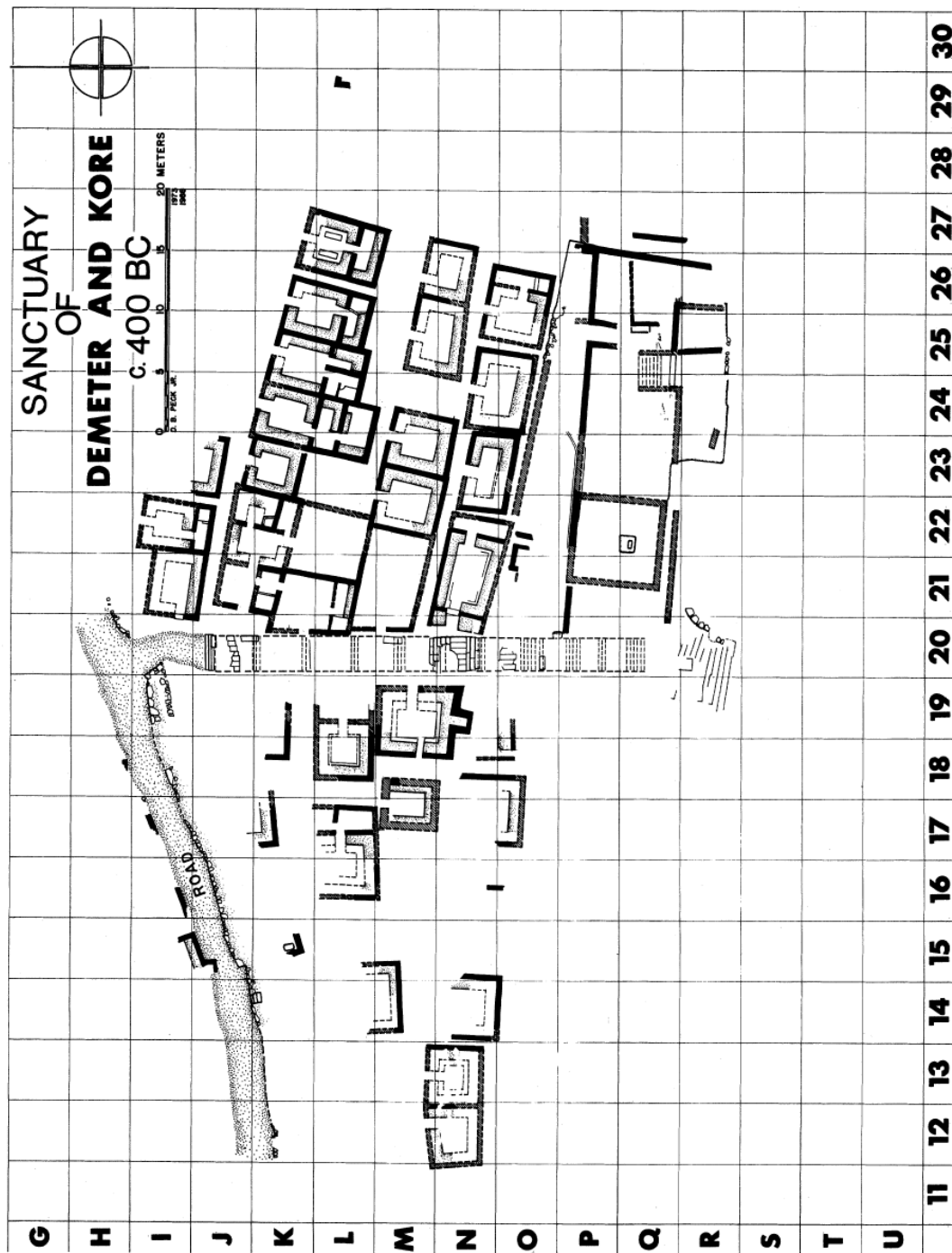
Apesar da existência de quatro sepulturas romanas na área da Construção K:23, feita de pedra, o plano do prédio pôde ser delineado pelos arqueólogos. As Sepulturas 13 a 24 estão nos arredores dos planos K-L:21-22 e K:23. Tratava-se de uma única sala de banquete, existindo ali sete *klinai* e uma *dais* de pedras e argila branca. Foram recuperadas cerâmicas do Período Micênico (Lote 73-122) abaixo dessa estrutura, mas nenhum vestígio arquitetônico do Período Arcaico. Sua construção ocorreu entre 475-450 a.C e seu abandono aproximadamente em 350 a.C³⁸⁶. Dos lotes ali recuperados referentes ao material do Período Clássico (Lotes 73-120 e 73-121) sabemos apenas que havia fragmentos de *perirrhanteria* do século IV a.C.

³⁸⁴ BOOKIDIS, N. "Ritual Dining at Corinth" In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005, p.49.

³⁸⁵ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit* , p.89-91.

³⁸⁶ *Idem*, p.91-92.

PLANTA7: O santuário de Deméter e Koré no século V a.C



PLAN 4. Period Plan: ca. 400 B.C.

BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, anexos.

FIGURA 11: Reconstituição da aparência das Construções J-L:21 e J-K:22

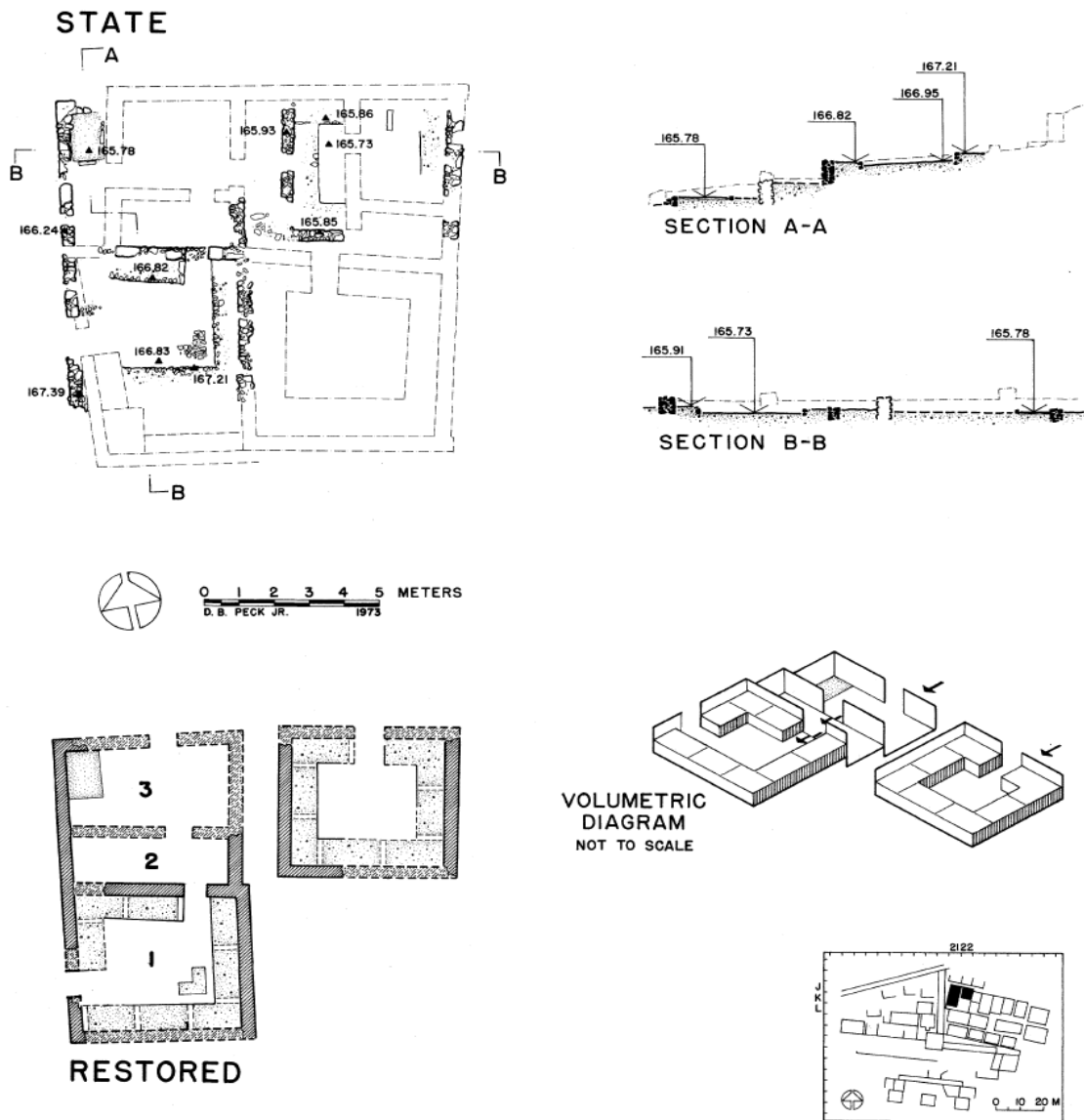


FIG. 11. Plan: Buildings J-L:21, J-K:22

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.90.

Inicialmente uma única sala de banquetes, a Construção K-L:25-26, feita com pedras pequenas, foi reformada e ampliada em fins do século V a.C e uma segunda sala contendo uma área para banho e mobiliada com bancos é adicionada ao sul do prédio. Sete *klinai* e meia foram localizadas. O *hestiatorion* parece datar 475-450 a.C, e o

edifício sofreu novas obras de ampliação no século IV a.C.³⁸⁷. Os cacos de cerâmica (Lotes 72-136 e 72-137) não foram trabalhados nos relatórios, provavelmente por serem muito pequenos. De fato, a descrição da cerâmica neste ponto dos relatórios é escassa e não detalhada.

A arquitetura e os objetos encontrados demonstram que durante a primeira metade do século V a.C o santuário continuou a sofrer ampliações. Durante o Período Arcaico o número de oferendas votivas já era elevado e aumentou exponencialmente durante o Clássico. A velocidade de construção das *hestiatoria* foi acelerada e até 450 a.C elas foram dispostas no terreno do mesmo modo como se procedeu durante o século VI a.C. Estavam no Terraço Inferior, em fileiras orientadas do leste para o oeste, uma ao lado da outra, tendo aproximadamente o mesmo tamanho e possuindo uma porta que dá para o norte. Se no Período Arcaico as salas escavadas acomodavam cerca de cem comensais ao mesmo tempo, durante o século V a.C o número salta para cento e trinta pessoas³⁸⁸. Não há sinais de que existissem janelas nas *hestiatoria* e a presença de lamparinas faz crer que muitos ritos eram noturnos. Diversos objetos votivos do santuário possuem forte caráter ctônico. Lembremos mais uma vez que não foi possível aos arqueólogos estudar todas as estruturas pertencentes à primeira metade do século V a.C.

Temos o seguinte quadro de edificação dos primeiros anos do Período Clássico:

QUADRO 5: Construções no Terraço Inferior – Primeira Metade do V séc. a.C

Construções	Medidas	Construção/ Abandono	Características	Achados
Construção J-L:21	9,50m X 5,30m	500-475 a.C / 450 a.C	-Quatro salas: uma para banho, uma para banquete e duas de serviço; -A hestiatoria possuía oito <i>klinai</i> .	-Lotes 73-127 e 73-128); cerâmica do V século a.C.
Construção J-K:22	4,70m X 5,20m	475 a.C / 450 a.C	Sala de banquete com sete <i>klinai</i> e meia.	-Lote 73-126: cerâmica da primeira metade do século V a.C.

³⁸⁷BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.92-94.

³⁸⁸ *Idem, ibidem.*

Construção K-L:25-26	4,50m x 4,92m	Final do século V a.C / Ampliações no IV século a.C	-Inicialmente uma única sala de banquetes, foi ampliada e acrescentou-se uma segunda sala, com bancos e área para banho; -Sete <i>klinai</i> na <i>hestiatoria</i> .	-Lotes 72-136 e 72-137) não foram trabalhados nos relatórios, provavelmente por serem muito pequenos.
Construção K:23	4,65m x 4,95m	475-450 a.C / 350 a.C	-Sala de banquete com sete <i>klinai</i> ; -Abaixo do piso foram encontradas cerâmicas micênicas.	Lote 73-122: Cerâmica do Período Micênico; -Lotes 73-120 e 73-121: fragmentos de <i>perirrhantéria</i> .

3.1.2 – Construções após 450 a.C.

A edificação da escadaria ocorreu em 450-425 a.C, aproximadamente, data definida pela cerâmica encontrada (Lotes 6512, 6513, 6515 e 6935). Infelizmente, os conteúdos desses lotes não se encontram publicados no relatório das cerâmicas achadas no santuário. A aparência do complexo religioso mudou drasticamente com essa nova adição. Começando na área central do Terraço Inferior, a escadaria subia terreno acima para os Terraços Médio e Superior. As *hestiatoria* continuam a ser construídas, mas nessa época passaram a apresentar planos mais complexos, com mais áreas de serviço e espaços para sentar e para banho. Esse é uma das épocas cujas informações estavam mais acessíveis aos arqueólogos. Os cultos curotrofos permanecem com grande aceitação popular. Nessa época se dá ainda a propagação do culto a Asclépio na *pólis*, como foi abordado no primeiro capítulo. Esse deus se torna popular em várias partes da Hélade, e não há como não pensar em uma relação entre essa expansão e a ocorrência das hostilidades entre gregos e persas e depois do conflito entre as *pólis* da Liga de Delos e da Liga do Peloponeso.

Uma série de Construções (Fileira 1) foi erguida em I-J:21-23. Ao sul da Fileira 1, as Construções J-L:21 e J-K:22 foram adicionadas a um prédio maior, K-L:21-22. As salas contíguas a leste foram ampliadas a fim de proporcionar mais espaço para

comportar salas de estar e espaço para cozinhar. Outra fileira de salas surgiu a oeste da escada, em K:15-19. A estrada nessa época é também reformada, como já havíamos mencionado.

A área escavada estabelece que a escadaria possuía 29 metros de extensão, o primeiro degrau é situado em J:20 e o último em O:20. Uma série de três a quatro degraus eram intercalados com platôs e cada um desses dava acesso a prédios do santuário. Calcula-se que existissem dez lances de degraus e plataformas na escadaria, que era construída com pedras calcárias e data entre 450-400 a.C.

O primeiro patamar dava acesso à parte norte da Construção K-L:21-22; o segundo lance da escada abria-se para a parte sul desse mesmo prédio e o terceiro platô levava à Construção L:18-19 (à oeste) e também à parte sul da Construção K-L:21-22. A Construção M-N:20-24, que fora remodelada durante a edificação da escada, era acessada pelo quarto nível, enquanto o quinto chegava às Construções M-N:19 à oeste e M-N:20-24 por um corredor de passagem. O sexto patamar permitia aos fiéis alcançarem a Construção N:21. O sétimo estágio sofreu a intrusão dos propileus helenístico (O-P:19-20) e romano (N-P:19-20), e provavelmente dava acesso à última fileira de *hestiatória* à oeste da escadaria. Um único bloco encontrado em O:20 representa o que pode ter sido o platô oito, que levaria ao Terraço Médio³⁸⁹.

Entre os prédios do quarto nível à oeste da escadaria e o Terraço Médio existia uma longa área aberta formando um corredor, que os arqueólogos chamaram de Corredor Norte (N-P:20-17). Construções posteriores deixaram essa parte do santuário em mal estado. Quando ocorreu a obra da escadaria no século V a.C uma parte desse Corredor (O:21-22) era tomada por uma fossa votiva, utilizada pelas pessoas que ali adentravam. Ao sul do Corredor havia uma passagem aberta para o *oïkos* arcaico³⁹⁰. O patamar nove da escadaria estaria em P:20 e o último nível em P-Q:20, dando acesso à Área Teatral do Terraço Superior³⁹¹.

³⁸⁹ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit*, p.94-97.

³⁹⁰ *Idem*, p.97-98.

³⁹¹ *Idem*, *ibidem*.

PLANTA 8: A Escadaria em J-O:20

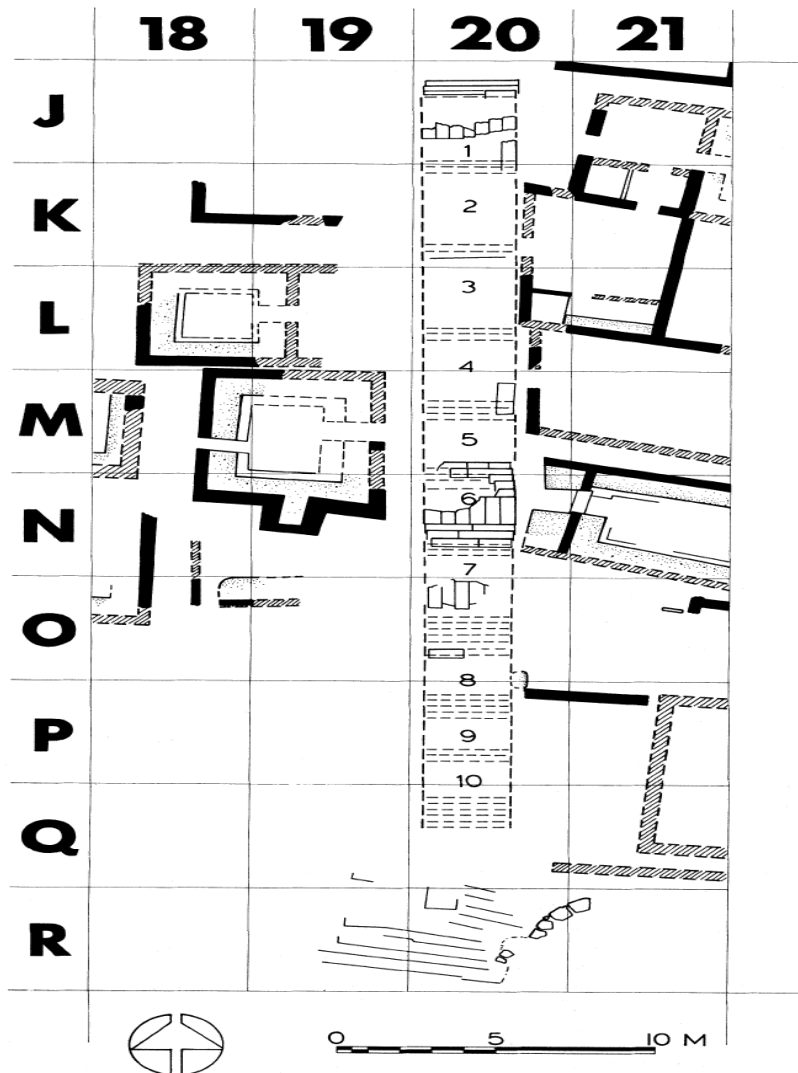


FIG. 12. Plan: Stairway with landings

BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.95.

Tratemos então dos prédios da segunda metade do século V a.C. A Construção I-J:21-22 era um *hestiatorion*. Os resquícios estão mal conservados, de forma que as dimensões da sala são dadas por estimativa das paredes que restaram, bem como o número de *klinai*, provavelmente oito. Fora erigida em finais do V século a.C. O padrão de construção muda no Período Clássico: o prédio tem por base blocos de calcário com pedras e também argila. O período de tempo em que a sala permaneceu em uso não

pode ser calculado³⁹². Dentre os fragmentos de cerâmica ali recuperados (Lote 6511) foi encontrada uma *pyxis*, vaso utilizado por mulheres para guardar cosméticos e joias. Durante o Período Arcaico as *pyxides* eram um dos vasos mais populares em oferenda, exceto pelas miniaturas de vasos para bebida³⁹³. Esses vasos poderiam estar conectados aos rituais das noivas presididos por Dionisos e Koré.

A Construção I-J:22, feita de pequenas pedras e pedras calcárias, forma a segunda estrutura da Fileira 1, compartilha uma parede com a Construção J:21-22 e, como essa sala, também não estava em bom estado, mas puderam ser analisadas algumas salas: a primeira era um ambiente para banquete e a segunda se tratava de uma cozinha com área para banho. Os dados, seja o número de *klinai* ou as dimensões do edifício, são frutos de estimativas (seis *klinai* e meia). Os fragmentos mais numerosos encontrados são de material para o cozimento de alimentos, que era realizado diretamente no chão, havendo indícios de fogo. Os achados não permitem estabelecer seu tempo de uso e não somos informados sobre o número dos lotes das cerâmicas ali encontradas. Pode ter sido erguida na mesma época da Construção I-J:21-22³⁹⁴.

Os vestígios da Construção J:23, uma sala de banquete, estão de tal forma mal conservados que foi impossível identificar o número de *klinai* existentes ou as datas de ocupação e desuso da sala³⁹⁵. A cerâmica ali encontrada era do século V a.C (Lote 6650), mas nenhuma informação precisa sobre os possíveis tipos de vasos é dada.

A segunda fileira de prédios a oeste da escadaria é iniciada com a Construção K-L:21-22, que abrigava uma sala de banquete, uma de estar e quatro de serviço. Esse prédio é resultado das reformas nas Construções J-L:21 e J-K:22, que unificaram os ambientes formando um conjunto de seis a sete salas. No IV século a.C essa estrutura sofrerá mais alterações, o que não permite distinguir de forma precisa o que foi erigido no século V do que surgiu no IV a.C. A edificação continuou em uso durante o Período Helenístico. Durante a segunda metade do século V a.C era o maior prédio do santuário. Na Sala 1, onde era praticado o banquete, havia uma área para banho e vestígios de fogo, o que pode indicar que ali também eram preparados alimentos. Como a parte norte da sala foi destruída na época romana não há como precisar o número de convivas que poderiam utilizar a sala. As Salas 2 e 3 eram para serviço, a Sala 4 era usada como sala de estar e passagem para as Salas 5 e 6. A Sala 5 abrigava uma dispensa ou armário,

³⁹²BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.98-99.

³⁹³PEMBERTON, *op.cit.*, p.57-58.

³⁹⁴BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.100-101.

³⁹⁵*Idem*, p.101-102.

sendo possível que a área retangular ali demarcada tenha sido reservada para banho. A Sala 6 deve ter sido adicionada durante o IV século a.C, ou mesmo durante o Período Helenístico. Se a Sala 7 tiver existido, consistiria provavelmente de outra sala de banquete³⁹⁶. Mais uma vez defendemos o uso desses espaços maiores principalmente pelos sacerdotes e sacerdotisas, por serem distintas das demais *hestiatoria* e por terem espaços para estocagem. Não há muitas informações sobre essas estruturas do santuário, pois as edificações posteriores dos Períodos Helenístico e Romano se sobrepuseram de tal maneira às anteriores que os vestígios pouco puderam ser analisados. Ali foram recuperados os Lotes 6516, 73-126 e 73-128, os quais continham uma taça e uma *oinochoe* datadas de aproximadamente 450-425 a.C, entre outras cerâmicas da mesma época.

A Construção K:23 era uma sala de banquete unitária. Fora erigida em princípios do século V a.C e continuou em uso por mais de cem anos com poucas alterações. Ali foi recolhido o Lote 73-121, cuja única informação que temos é que nele há um *perirrhaterion* do Período Clássico. A Construção K-L:23-24³⁹⁷ tinha grandes proporções, contendo sala de banquete com cerca de seis *klinai*, sala de estar com uma parte para banho e uma cozinha com uma espécie de “fogão”. Uma lareira ocupava todo o lado oeste desse ambiente e também era usada para cozinhar³⁹⁸. Essas primeiras salas com cozinhas causam bastante estranheza, mas acreditamos, como já afirmamos, que inicialmente essas estruturas diferenciadas pudessem servir ao conjunto de sacerdotes ou sacerdotisas e depois essas facilidades foram ganhando outras salas, destinadas a um público maior. É provável que as cozinhas dessas construções também servissem a comensais alojados em outras salas. Na Sala 1 (*hestiatorion*) foram coletados os Lotes 73-118 e 72-143, compostos de cerâmica do século IV a.C, tanto “grosseira”, incluindo uma ânfora e pouca cerâmica “fina” e moedas, sendo uma argiva (72-442) e outra árcade (72-443). Fragmentos de pires esmaltados, ânforas, lamparinas, *kalathiskoi*, *oinochoi*, *pyxis* e *phiale*, uma tigela, um *skyphos*, a cabeça de uma figura votiva de um sátiro e uma moeda com a figura de Pégaso foram recuperados na Sala 2 (sala de estar) (Lote 73-114). Na Sala 3 achou-se fragmentos de figuras e objetos votivos (*kalathiskoi*, *phialai*, *kotylai*, taças áticas, *aryballoi*, ...) do Período Arcaico e do Clássico, *oinochoi*,

³⁹⁶ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.102-105.

³⁹⁷ Cf. Imagem 13 na página 140.

³⁹⁸ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.105-110.

um pires esmaltado do IV século a.C, caçarolas e potes para cozinhar (Lote 73-115 e 73-116).

Ainda na Fileira 2 temos a Construção K-L:24-25, com três ambientes: o da refeição comunal contava com cinco *klinai*, havendo igualmente sala de estar, cozinha com área para banho e uma espécie de “fogão” suspenso com quatro “bocas” nas quais potes para cozinhar podiam ser colocados ³⁹⁹. Quando esse “fogão” foi escavado, acharam duas *phialai mesomphalos* (C-72-210 e C-72-211), cobrindo pedaços de carvão. Talvez servissem para manter as cinzas avivadas ou para alguma libação que fosse feita no fogo. Os Lotes 72-142, 72-143 e 72-138 também foram reunidos nesta Sala. No último lote citado estão duas moedas de bronze, uma do século IV a.C com a figura de Pégaso e outra cunhada na Macedônia durante o reinado de Amintas III (381-369 a.C). A cerâmica estava bastante fragmentada em todos os lotes.

Com duas salas (uma sala de banquete, outra de estar), a Construção K-L:25-26 tinha inicialmente oito *klinai*, sendo ampliada no início do IV século a.C a fim de oferecer uma área para assento e banho. Foram ali recuperados os Lotes 72-138, que segue o padrão da cerâmica achada no santuário, isto é, extremamente fragmentada e 72-134, com cacos de cerâmica do século IV a.C, entre eles a metade de um jarro, utensílios de cozinha, *skyphoi* e um pires esmaltado de preto. Apesar de não haver lareira ou “fogão” na sala de estar, alimentos poderiam ser preparados ali, pois foram encontrados indícios de fogo no chão de argila e também pedaços de carvão⁴⁰⁰. Essa sala era um espaço bem pequeno, onde havia um banco percorrendo parte da parede para que os frequentadores se sentassem, uma área para banho e ainda se cozinhava ali. Certamente era menos confortável que os ambientes maiores onde existia “fogão” ou lareira para o preparo dos alimentos. Provavelmente o que fosse ali cozido serviria apenas aos convivas que utilizavam esse espaço, enquanto as cozinhas maiores fossem utilizadas por vários grupos de fiéis. Não havia um padrão para o amanho da comida, as instalações para cozinhar são bem variadas. Em algumas salas se cozinhava no chão, outras em “fogões” ou lareiras e, como já mencionamos, alguns poucos braseiros portáteis foram encontrados no santuário⁴⁰¹.

Uma sala de banquete e outra de estar com lugar para banho formam a Construção L:26-27, erigida com pequenas pedras. Havia espaço para oito *klinai* e também duas

³⁹⁹ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit*, p.110-114.

⁴⁰⁰ *Idem*, p.114-118.

⁴⁰¹ Cf. p.88 deste trabalho

mesas fixas baixas para os convivas, sendo uma das raras salas a possuir essa característica. As mesas eram feitas com pedras e pedaços de telhas de cerâmica. A maioria das salas devia possuir mesas portáteis. Talvez tenha havido atividade culinária na sala de estar, pois uma das camadas de terra estava misturada com restos de carvão⁴⁰². Foram compilados os Lotes 72-130 e 72-131 na parede exterior, 72-132 no “preenchimento” do chão da Sala 1, com cerâmica datada do século V a.C, indicando a época da construção do edifício. Entre os fragmentos estavam uma *kotyle* esmaltada, uma *oenochoe* e outra *oenochoe* do tipo Vrysoula, além uma *kratera* ática de figuras vermelhas. A destruição do prédio é indicada pelos Lotes 72-128 e 72-129, que faziam parte do “preenchimento” para estruturas posteriores. Destaca-se de seu conteúdo uma moeda de bronze de Sicione (Moeda 72-283), os objetos votivos usuais: *kalathiskoi*, entre outros, além de louça “fina” e “grosseira” para cozinhar.

No século V a.C, a Construção M-N:20-26, datada do Período Arcaico, foi reformada e diminuída, resultando na Construção M-N:20-24, que possuía três salas de banquete e dava início à Fileira 3 de prédios à oeste da escadaria⁴⁰³. Na Sala 1 o chão demonstra indícios de fogo, o que pode indicar que ali se preparava alimentos. Nas Salas 1 e 2 a cerâmica encontrada foi agrupada nos Lotes 6834 e 6835. Infelizmente, o conteúdo não foi descrito nos relatórios. Na Sala 3 o Lote 6828 continha um fragmento de um vaso coríntio de meados do século V a.C⁴⁰⁴. Os elementos restantes do lote não são descritos. Em M:20 havia uma grande fossa, onde foram recuperadas cerâmicas do século VI a.C (Lote 6512) e fora fechada na ocasião da construção da escadaria. No final do século IV a.C a Construção M-N:21-22 foi erguida sobre a parte oeste da Construção M-N:20-24. Ali foi encontrado o Lote 6826, cujo conteúdo vai de ânforas, lamparinas, potes e tigelas.

A Construção M-N:25-26 consistia de duas *hestiatoria*, não tendo os confortos dos outros prédios da metade do século V a.C, uma vez que não há cozinhas, salas de serviço ou compartimentos para banho. Foi construída com pedras e barro e sob a parede norte foi encontrado um enterramento, provavelmente do Período Micênico (Sepultura 1964-3, Lotes de ossos 64-24 e 64-25). A sala de banquete 1 comportava seis *klinai*, enquanto na segunda existiam oito⁴⁰⁵. Na Sala 1 o Lote 2206 foi recolhido e dele se destacam *kalathiskoi* negros e vermelhos e o fragmento de uma grande *oenochoe*,

⁴⁰² BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.118-122.

⁴⁰³ *Idem*, p.122-124.

⁴⁰⁴ PEMBERTON, *op.cit.*, p.125.

⁴⁰⁵ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.124-127.

todos do século V a.C. O Lote 4427 continha, dentre outras coisas, uma imitação coríntia de um *skyphos* ático do IV século a.C e uma *oenochoe* decorada com palmetas do século V a.C. Como mencionamos no capítulo 2, cremos que os vasos importados ou se decoração mais elaborada fosse uma das maneiras que as mulheres da aristocracia que frequentavam o santuário procuravam demonstrar seu *status* ao dedicar esses objetos ou usá-los durante as refeições que ocorriam nas *hestiatoria*. Eram objetos caros que a maioria da população não podia consumir. Na Sala 2 foram achados os Lotes 4435, 4436 e 4440. Desses, sabemos apenas que há uma *kratera* do Período Romano no Lote 4435. Caso esses objetos realmente tenham sido utilizados nessa sala, a hipótese de que as *hestiatoria* eram diferenciadas pelo *status* dos usuários cai por terra, pois tratam-se de ambientes simples, sem as facilidades de banho e cozinha que seriam relacionados às pessoas de posição social elevada. Acreditamos que a maioria das salas eram utilizadas aleatoriamente, e aquelas com áreas para banho e cozinha eram de uso preferencial do corpo sacerdotal, podendo ser utilizado de forma revezada pelos cultuantes. Com os anos, tais facilidades atingem um número maior de Construções.

O primeiro prédio da Fileira 4 é a Construção N:21, feita com barro e pequenas pedras, cujo acesso era possível pelo sexto patamar da escadaria. Abrigava duas salas: uma para a comensalidade coletiva com nove *klinai* e outra de serviço, sem área para banho ou para cozinhar. Trata-se de uma das raras edificações do Período Clássico a ter uma *dais*, feita com terra e pedras. Os Lotes recuperados ali são os de número 4452, 6217, 4466, 4476, além do Lote de ossos 65-24. Na Sala 1 pedaços de telhas coríntias e lacônias foram encontradas, bem como alguns pires chanfrados, *skyphoi* do século IV a.C, fragmentos de uma imitação de um *amphoriskos* cipriota, uma taça das últimas décadas do século IV a.C, além de miniaturas (*kalathiskoi*, *hydriai*, *kernos*, *liknon*), figuras votivas (três bonecas de argila articuladas), lamparinas, cerâmica “fina”, “grosseira” e para cozinhar, além de vinte e sete *peplophoroi* (estátuas femininas usando *peplos*), uma tacha e uma alça de bronze e parte de uma faca de ferro foram encontrados na sala de banquete (Lotes 4452 e 6217). Há objetos desde o século VI até o IV a.C. A Sala 2 produziu cerâmica similar à do ambiente anterior, estando ausentes os potes para cozinhar, mas existem ossos de animais, um dente (o relatório não especifica, mas certamente é de algum animal) e uma lamparina do século V a.C (Lote 4476, Lote de

ossos 65-24). Todas as Construções dessa Fileira sofreram um processo erosivo violento⁴⁰⁶.

Pouco sobrou da Construção N-O:22-23, que era uma única sala de banquete com seis *klinai*⁴⁰⁷. Foi erigida com blocos de pedra e barro, sendo ali recolhida uma figura em terracota envolta com um manto (MF-14099) datada do Período Helenístico, certamente algo que se infiltrou em uma camada arqueológica anterior. Os Lotes 4400, 4500, 2174, 4467, 2171, 2152 e 4393, com cerâmica variando do século VI ao IV a.C formam os achados. Mais de trinta cestos foram ali preenchidos com objetos e fragmentos. Do conteúdo podemos dizer que havia *kalathiskoi*, pesos para tear, lamparinas, potes para cozinhar, 114 figuras em terracota, fragmentos de escultura, além de animais moldados em argila, provavelmente oferendas das pessoas menos abastadas que não poderiam arcar com o custo de um exemplar em carne e osso. Conforme sugerem os arqueólogos, esse grande volume de material certamente não era utilizado nesse ambiente, e sim foi ali reunido de forma a dar “preenchimento” para a base dos prédios do Período Helenístico.

FIGURA 12: Reconstrução da aparência da construção K-L:25-26. Em vermelho destacamos a área para banho.

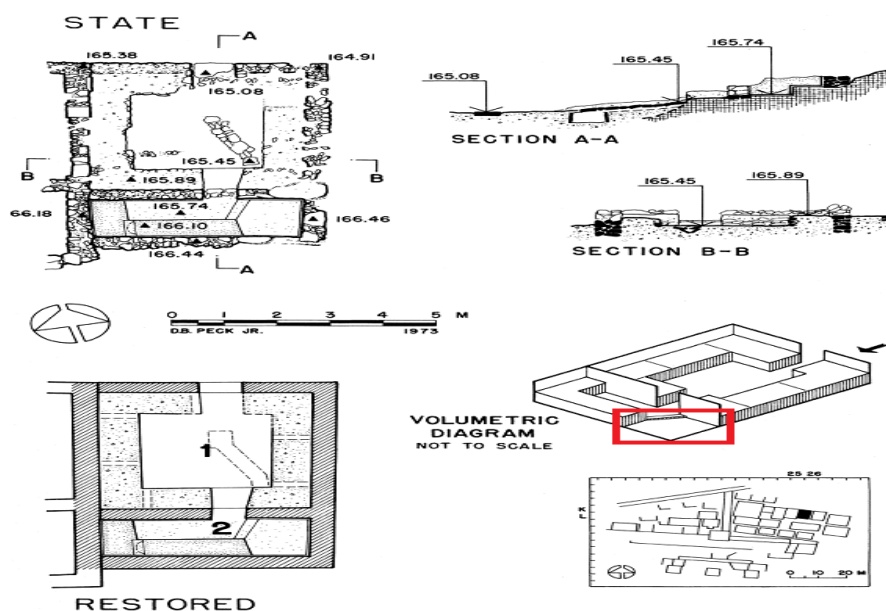


FIG. 15. Plan: Building K-L:25-26

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.115.

⁴⁰⁶ *Idem*, p.127-134.

⁴⁰⁷ *Idem*, *ibidem*, p.131-134.

A Construção N-O:24-25 data do Período Arcaico e sofreu várias reformulações no V século a.C, tendo três paredes reconstruídas, feitas de cascalho e pedras. Por fim, no Período Helenístico o prédio deu lugar a outra edificação. Tratava-se de um ambiente que poderia abrigar cerca de oito a nove *klinai*. Na parte leste do edifício foi encontrado um despejo de cerâmica bem variado (Lote 2110), do qual sete cestos foram preenchidos com cerâmica: utensílios para a mesa e para cozinhar e miniaturas e figuras votivas, ânforas, *lekanai*, *perirrhateria*, caçarolas, um braseiro e um jarro, variando do século V ao IV a.C⁴⁰⁸. A presença do braseiro confirma a necessidade de haver meios portáteis para o preparo de alimentos quando não havia “fogões”, lareiras ou mesmo espaço para ter fogo diretamente no chão. No Lote 2098 havia *aryballoi*, *kotylai*, um *skyphos* e tampas para *lekanis*, um vaso utilizado para guardar cosméticos e usualmente era um presente dado a noivas por seus pais no dia das núpcias⁴⁰⁹. Acreditamos que tais vasos podem ter sido ofertados no santuário pelas recém-casadas a fim de obter as bênçãos das deusas para o novo lar, conforme o epíteto de Deméter em Corinto (*epoikidia*) evoca.

A Construção M-O:25-26 é outro prédio do Período Arcaico marcado por reformas durante o século V a.C. As novas paredes foram feitas com cascalho. Dividia-se em dois cômodos: um para banquete onde se estima que estivessem oitos *klinai* e o outro de serviço com área reservada para banho. Nessa última sala é pertinente pensar que existissem instalações que permitissem o preparo de alimentos⁴¹⁰. Do lado de fora do prédio foi recuperado o Lote 72-207, onde havia uma *oenochoe* da primeira metade do século IV a.C. Talvez existisse na sala de serviço um banco para assento e um ponto para a preparação de alimentos. A data das obras de Construção é dada pelos Lotes 72-207, 75-246 e 75-247, sobre os quais não foram dadas informações. Na parte sul da Construção havia um depósito de cerâmica votiva (Lote 2026), no qual havia um *epinetron* ático datado de cerca de 480 a.C (C-64-312)⁴¹¹. Esse objeto era de uso feminino, apoiado sobre as pernas pelas mulheres atenienses a fim de evitar que a gordura da lã estragasse suas roupas durante a tecelagem. Era um presente de casamento costumeiro e usualmente ofertado a Athená. A presença de tal objeto pode ser indício que mulheres estrangeiras também frequentavam o santuário ou apenas ser uma

⁴⁰⁸BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.134-135.

⁴⁰⁹ CLARK, A. & ELSTOM, M. & HART, M. L. *Understanding Greek Vases: A Guide to Terms, Styles, and Techniques*. Los Angeles: John Paul Getty Museum, 2002, p.112.

⁴¹⁰ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.135-138.

⁴¹¹ PEMBERTON, *op.cit.*, p.142.

oferenda dedicada por alguém que também utilizava tal ferramenta. Os pesos para tear são também outra mostra da conexão entre Deméter e Koré e as atividades domésticas em Corinto. O Lote 2067 também foi preenchido com achados da Construção M-O:25-26, dentre eles fragmentos de uma *kratera* ática de figuras vermelhas, decorada com cenas de uma amazona com um cavalo sendo atacada por grifo (C-61-478) e uma bandeja de cerâmica (C-64-475)⁴¹². A presença do *epinetron* atesta a dificuldade em estabelecer quais objetos realmente eram utilizados nas salas de banquete, pois certamente um apetrecho para fiar não era utilizado durante a refeição comunal.

Os prédios que serão descritos em seguida foram apenas parcialmente escavados e se encontram a oeste da escadaria. Essas Construções formam uma fileira irregular perto do limite com a estrada. A escassez de dados sobre essas salas é frustrante, pois não são foram esclarecidas quantas pessoas podiam abrigar, detalhes mais precisos sobre o material que ali foi reunido ou mesmo precisar o tamanho que esses prédios tinham. A primeira delas se trata da Construção K:18-19, uma sala de serviço acessível pelos dois primeiros platôs da escada. Ela se situa acima de uma estrutura arquitetônica do Período Micênico (J-K:18-19)⁴¹³. No relatório de escavação não estão presentes as medidas da sala, nem a precisão de seu tempo de funcionamento. A cerâmica que ali estava foi reunida no Lote 72-115, com objetos dos séculos VI, V e IV a.C. Não temos informações precisas sobre os vasos contidos nesse agrupamento.

Também pouco se sabe sobre a Construção K:17, uma sala de banquete unitária erigida com pedras. Os vestígios do assento são de terra vermelha e argila. Ali há ainda uma das sepulturas do Período Romano (Sepultura romana Tardia 7). Sobre a cerâmica, Os Lotes 72-104 e 72-250 continham material desde o Período Geométrico até o século V a.C, mas a tipologia dos vasos não é esclarecida.

⁴¹² *Idem*, p.217.

⁴¹³ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.138.

FIGURA 13: Reconstrução da aparência da construção K-L:23-24. Em vermelho destacamos a lareira e em verde o fogão

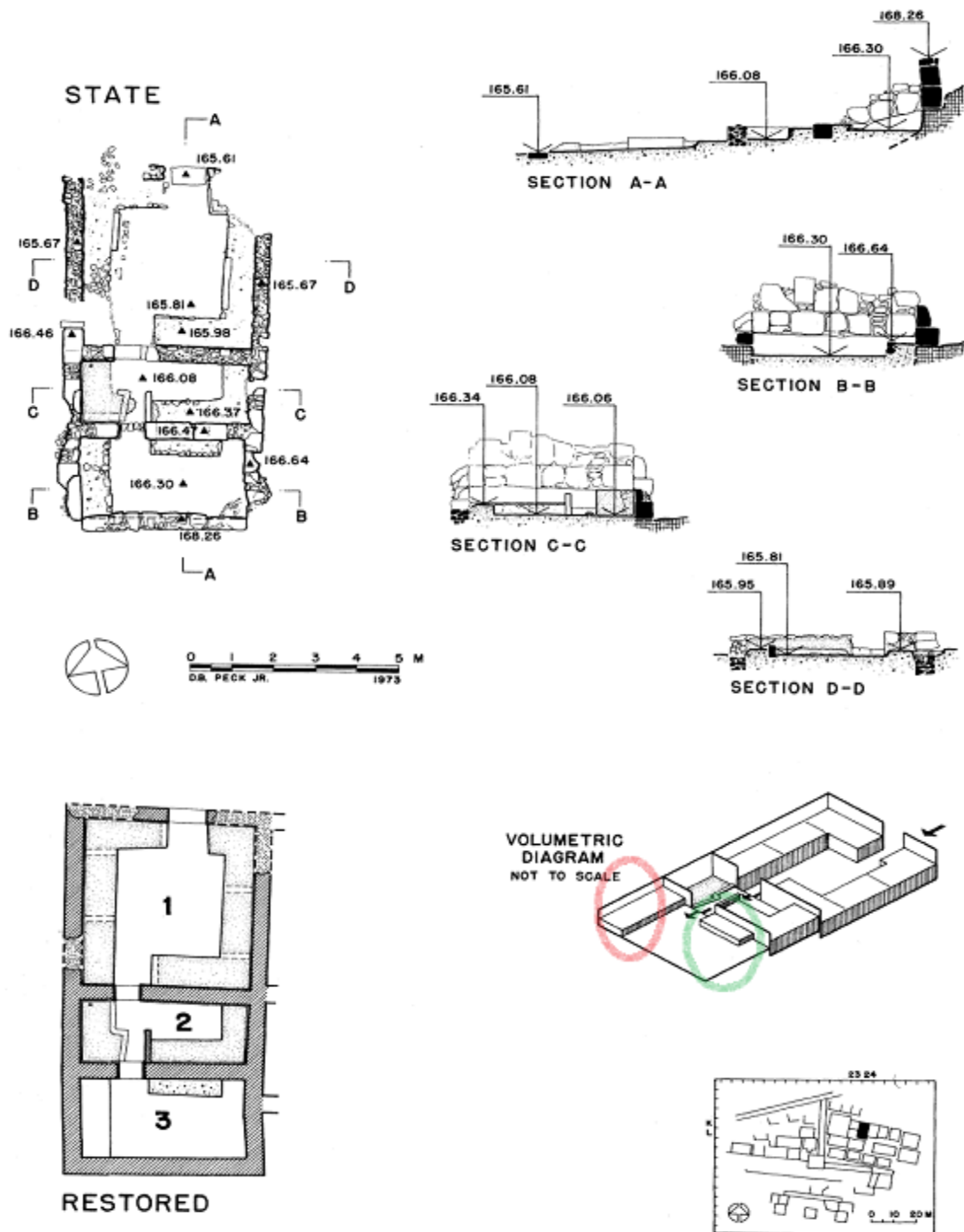


FIG. 13. Plan: Building K-L:23-24

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.107.

FIGURA 14: Aparência da Construção K-L:24-25. O círculo verde destaca o fogão

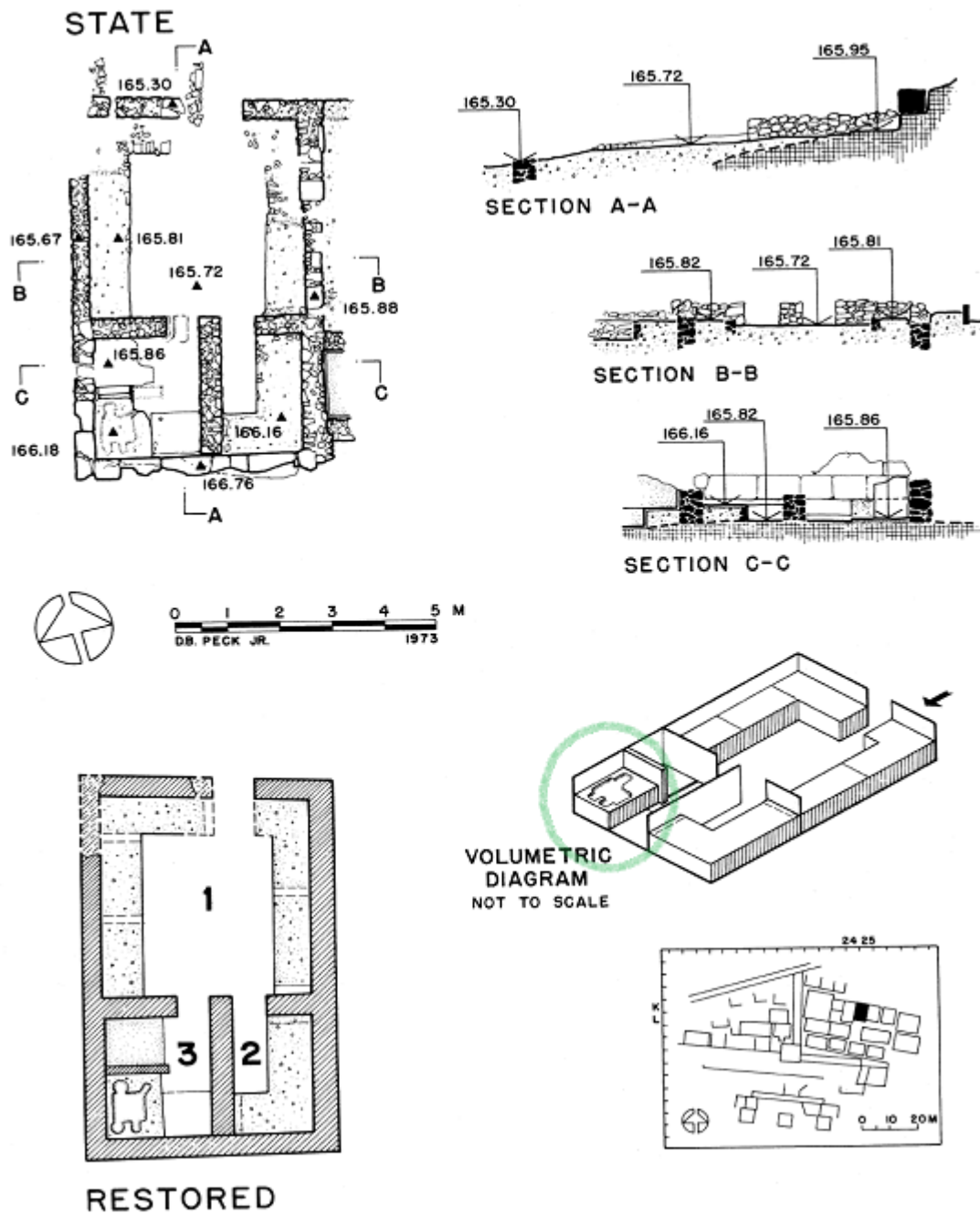


FIG. 14. Plan: Building K-L:24-25

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.111.

A Construção K:15 abrigava uma cozinha, que poderia servir às *hestiatoria* onde não existissem facilidades para preparar o banquete. No Período Arcaico deve ter existido um ambiente parecido, uma vez que várias salas não tinham local para cozinhar. Talvez ali se preparasse a comida com braseiros portáteis, além de existir a possibilidade de que na época Arcaica os alimentos fossem preparados ao ar livre. Na parte oeste desse prédio foi escavada a única cisterna (Cisterna 1972-1) dessa porção do santuário durante essa época. Tinha por profundidade 2.65m e sua capacidade de armazenamento era de aproximadamente 1.827 litros de água, podendo datar do século V a.C⁴¹⁴. Dentro dela os arqueólogos encontraram pedras e foram recolhidas quatro caixas com objetos do Período Clássico ao Romano (Lote 72-99). Dada a existência da cisterna logo ao lado do prédio, acreditamos que se tratava da principal cozinha durante o Período Clássico. Não se sabe quando esse repositório para água foi desativado. Uma lamparina do século VI d.C (L-72-113) foi achada ali, mas não representa o fim do uso do santuário, que ocorreu no século IV a.C.

As Construções a seguir mencionadas não serão incluídas no Quadro 6, no qual serão resumidas as informações sobre os prédios do Terraço Inferior durante a primeira metade do Período Clássico, pelo fato das mesmas terem ainda menos dados explicitados nos relatórios de escavação. Somos inteirados de que o corredor M-N:18 foi bloqueado entre os séculos IV e III a.C, quando a Construção M-N:19 deixou de ser utilizada. Ali foram encontradas grandes quantidades de utensílios de cozinha (Lotes 5630 e 5635). A Construção M:17-18 continuou a ser ocupada sem mudanças significativas e não há comentários sobre a Construção L-M:14-15 no relatório de escavação⁴¹⁵.

⁴¹⁴ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.139.

⁴¹⁵ *Idem*, p.147.

FIGURA 15: Aparência da Construção L:26-27, com duas mesas na sala de banquete

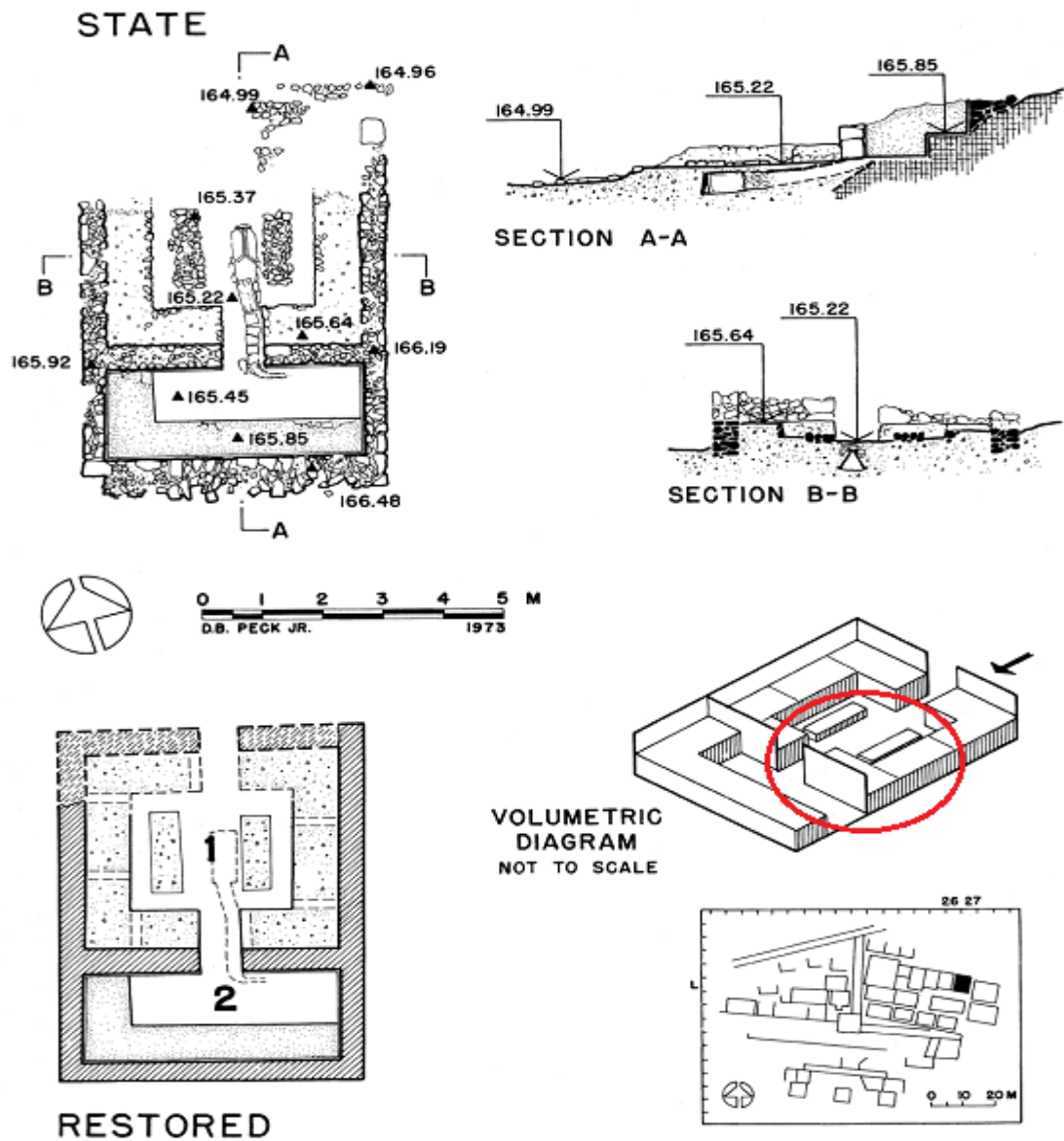


FIG. 17. Plan: Building L:26-27

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.119.

A Construção L:18-19 abrigava uma sala de banquete com cerca de sete *klinai* meia e outra sala de serviço⁴¹⁶. Seu tipo de edificação é semelhante ao da Fábrica de Terracota no Bairro dos Oleiros, feita com blocos de calcário alternados com pequenas pedras do mesmo material. Havia uma *dais*, mas não há indicações sobre o material do

⁴¹⁶BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.149-142.

qual era feita. No Lote 5640, encontrado no prédio, foram reunidos diversos fragmentos de cerâmica do século VI ao IV a.C, a maioria pertence ao V século a.C, além de uma panela grande (C-69-253), uma ânfora coríntia do século IV a.C e pedaços de figuras votivas usando roupas drapeadas.

O quinto patamar da escadaria dava acesso à construção M-N:19, que foi utilizada por mais de dois séculos e comportava um *hestiatorion* com cerca de 8 *klinai* e um armário. Abaixo dessa sala foi encontrada uma sepultura micênica já descrita anteriormente (Túmulo 1969-42)⁴¹⁷. Na edificação foram utilizadas pedras calcárias e sedimentares, além de pequenas pedras do sítio. O preparo de alimentos era feito em outro ambiente, pois não foram encontrados indícios de fogo ali⁴¹⁸. A *dais* era de terra vermelha e argila. O armário era um nicho que se projetava na parede sul, acima das *klinai*, com 0,75m de largura e 1,28m de profundidade e era alcançado subindo na *kliné* junto à parede. A cerâmica abrigada ali dentro (Lote 6189) está muito fragmentada e certamente não era o conteúdo final dessa mobília. Está datada por volta do século IV a.C e englobava, entre outras coisas, um pires, um *lekanis*, o pé de um *perrirhanterion* e fragmentos de figuras de *peplophoroi*. A alta ocorrência de vasos ligados à esfera casamenteira como o *lekanis*, uma espécie de tigela com ou sem tampa utilizada para guardar cosméticos e que usualmente era dado a noivas, mais o *epinetron* e os sacrifícios realizados pelas jovens em idade para as núpcias apontam que em Corinto Deméter e Koré presidiam sobre o casamento. Segundo Elizabeth Pemberton, fragmentos de *lekanides* são encontrados em quase todos os extratos das *hestiatoria*, mas não estão em estado bom o suficiente para serem juntados⁴¹⁹. Provavelmente *lekanides* e *pyxides* fossem as oferendas típicas nos rituais de iniciação das moças. Os Lotes 5625 e 6182 são a reunião da cerâmica que formou o “preenchimento” do último piso da sala. Miniaturas votivas como *amphoriskos*, *hydriai*, *kalathiskoi*, *kernos*, além de cerâmica “fina” (*kotylai*, *oinochoai*, uma taça ática, *lekanides*, um *lekythos* ático de figuras negras, um *aryballos*, *pyxides*, entre outros vasos formavam o conteúdo dos dois conjuntos. Havia também cerâmica “grosseira” (ânforas, um pilão, duas *perirrhantaria*) e vasos para cozinhar (caçarolas, jarros, panelas) e um *astragalus* de terracota. Tal objeto fazia parte de um jogo popular entre crianças e mulheres na Grécia Antiga, sendo precursor do dado moderno. Achamos difícil que esse objeto, feito com material que se

⁴¹⁷ Cf. p.77.

⁴¹⁸ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.142-146.

⁴¹⁹ PEMBERTON, *op.cit.*, p.39.

quebra, tenha sido usado para jogar. Com certeza se trata de uma oferenda votiva, podendo ter conexão com os ritos de passagem de crianças e adolescentes associados a Dinisos a que Merker aduz⁴²⁰.

As Grades N-O:18-19 abrangem a parte do Terraço Inferior mais ao sul do santuário. Uma série de reformas foi empreendida nessa área, mas não é sabido ao certo se ali havia prédios separados ou um único complexo arquitetônico. Acima de uma estrutura do Período Arcaico (Construção N-O:18-19) foi erigida uma nova sala com bancos, utilizada como área de serviço. Havia uma lareira circular de 0,45m de diâmetro, que provavelmente provia a sala de banquete da Construção M-N:19⁴²¹. Uma moeda de bronze com a figura de Pégaso (69-284) do século IV a.C foi recolhida, bem como fragmentos de um *skyphos* da mesma época (Lote 6196) e cerâmica também do IV século que estava dentro da lareira (Lote 6193).

FIGURA 16: Aparência da Construção M-N:25-26 em fases distintas. O círculo colorido destaca a sala de serviço com área para banho

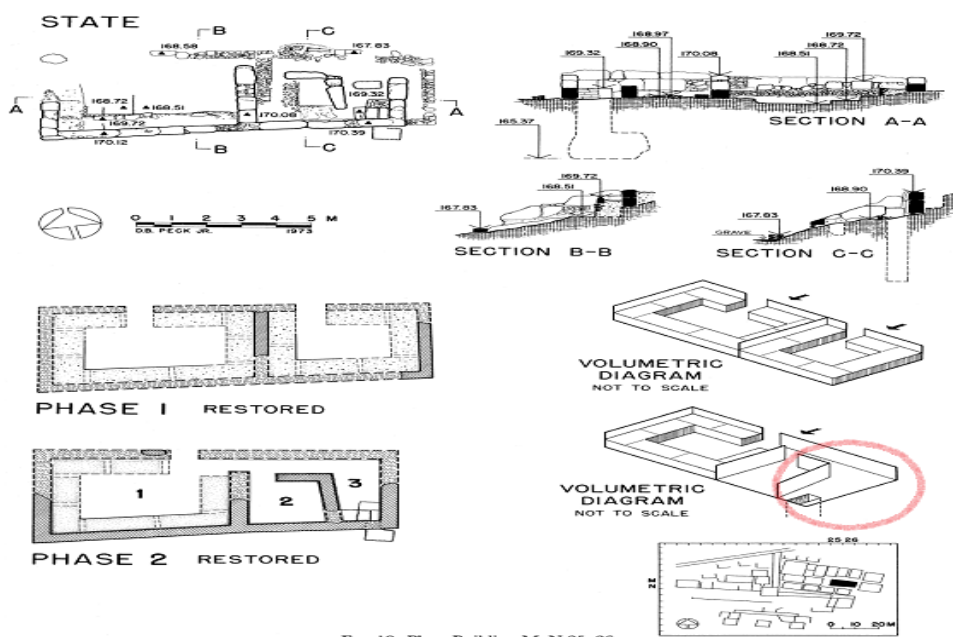


FIG. 18. Plan: Building M-N:25-26

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.125.

⁴²⁰ MERKER, *op.cit.*, p.334.

⁴²¹ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.147-148.

FIGURA 17: Aparência da Construção M-N:19. O círculo destaca o armário presente neste local

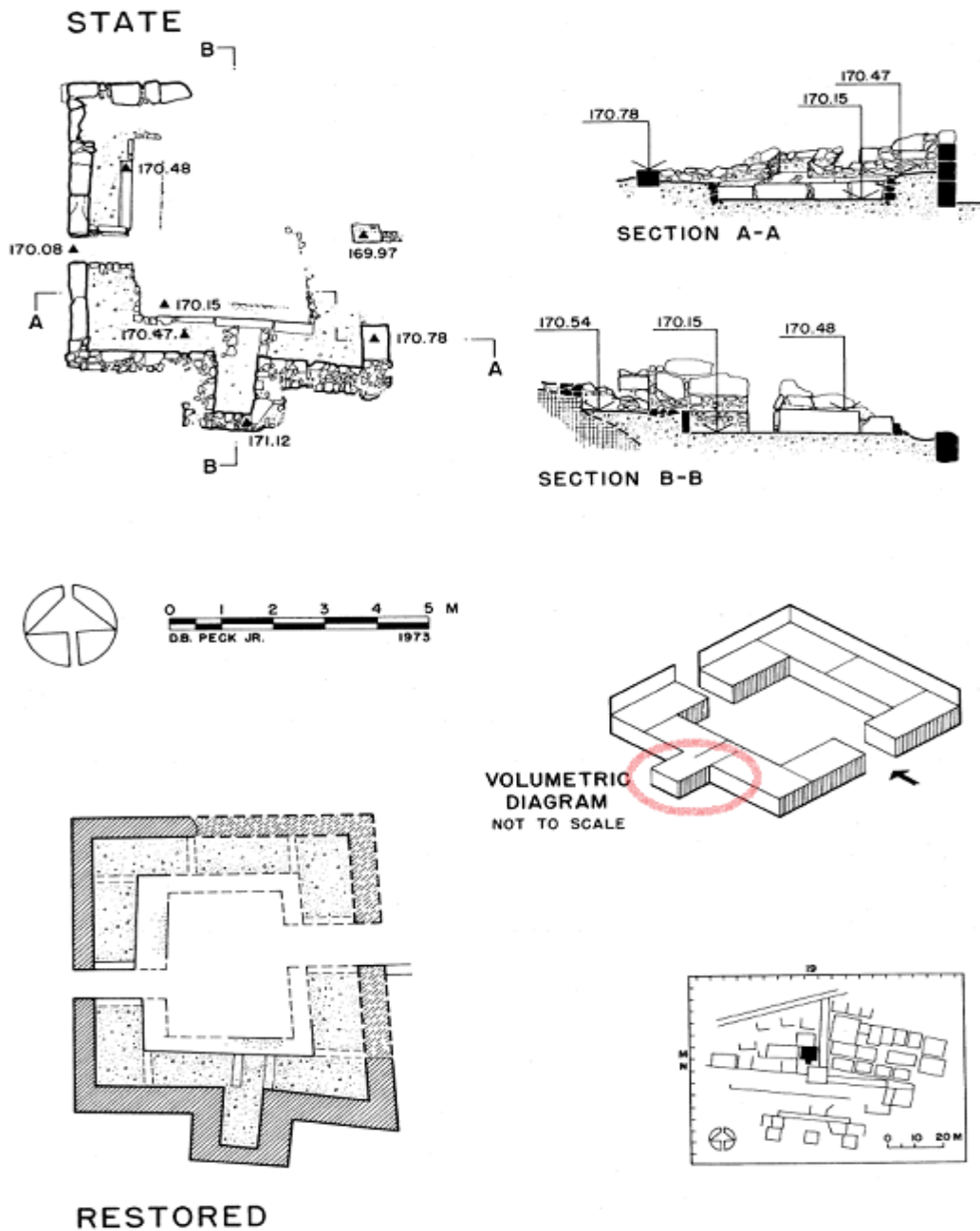


FIG. 22. Plan: Building M-N:19

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.143.

A descrição da Construção N-O:17-18 no relatório de escavação não traz o número de *klinai* que esse *hestiatorion* possuía. Era um local de difícil circulação, que no século

III foi utilizada como área de despejo⁴²². O Lote 6199 possuía fragmentos de uma *kotyle* da segunda metade do século V a.C, (C-65-291, C-69-180 e C-69-182), um *skyphos* ático (C-65-614), uma *kotyle* ática (C-68-201) e um vaso ático (C—69-302). O Lote 6200 não é descrito nos relatórios. A Construção Arcaica N:12-13 continuou em uso nessa época sem alterações relevantes. Por fim, a Construção I-J:15 era uma sala de banquetes com armário, tal como a Construção M-N:28-19. Não há informações sobre o número de pessoas que esse espaço poderia abrigar⁴²³. A cerâmica foi agrupada no Lote 72-111, existindo *kalathiskoi*, um *skyphos* protocorintio e um pilão do século IV a.C.

QUADRO 6: Construções no Terraço Inferior – Segunda Metade do V séc. a.C

Construções	Medidas	Construção/ Abandono	Características	Achados
Construção I-J:21-22	4.50 - 5m x 5.80m, aproximadamente.	Final do século V a.C / (?)	A má conservação dos resquícios não permite dizer por quanto tempo a sala foi utilizada. Cerca de oito <i>klinai</i> existiam ali, pelas estimativas dos arqueólogos;	Lote 6511. O único item descrito desse lote é uma pyxis de meados do século V a.C.
Construção I-J:22	4.16m x 6.0m, Aproximadamente.	Pode ter sido erigida na mesma época da Construção I-J:21-22.	Duas Salas: uma de banquete, com cerca de seis <i>klinai</i> e meia e uma cozinha com área para banho.	Potes para cozinhar. Não há indicação de quais lotes foram recuperados.
Construção J:23	5.10m de largura. Não se sabe o comprimento devido ao mal estado de conservação.	(?) x 5.10m	Sala de banquete. Não se sabe quantos convivas poderiam permanecer ali;	Lote 6650. Cerâmica datada de meados do século V a.C Nenhuma informação precisa é dada nos relatórios acerca dos achados nesse

⁴²² BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.148-149.

⁴²³ *Idem*, p.149-150.

				ambiente.
Construção K-L:21-22	11.70m x 10.50m	Séculos V-IV a.C / Período Helenístico	Junção das Construções anteriores J-L:21 e J-K:22, formando um complexo de seis a sete salas; -Acessível pelo primeiro, segundo e terceiro patamares da escadaria.	Lotes 6516, 73-126 e 73-128). Continham cerâmica de banquete (taças, <i>oenochoi</i> , entre outros).
Construção K:23	4,65m x 4,95m	475-450 a.C / 350 a.C	-Sala de banquete do início do século V a.c que sobreviveu às reformas dos anos 450 a.C e continuou em uso até o IV século a.C;	Lote 73-121. Só há menção a um <i>perirrhaterion</i> contido no lote.
Construção K-L: 23-24	9.80m x 4.95m	475-450 a.C / Fim do IV século ou início do III a.C	-Sala de banquete com cerca de seis <i>klinai</i> , sala de espera com área para banho e uma cozinha; -Na cozinha havia um fogão e uma lareira.	Sala 1: Lotes Lotes 73-118 e 72-143. Cerâmica “grosseira” e “fina” e moedas; Sala 2: Fragmentos de diversos vasos; Sala 3: Lote 73-114. fragmentos de figuras, objetos votivos e potes para cozinhar.
Construção K-L:24-25	7.92m x 5.05m	Século V a.C / Fim do IV século ou início do III a.C	Sala de banquete com cinco <i>klinai</i> e duas mesas; sala de espera e cozinha com área para	<i>Duas phialai mesomphalos</i> (C-72-210 e C-72-211; Lotes 73-115, 73-116, 72-142, 72-

			banho. -A cozinha tinha uma lareira.	143 e 72-138. Nesse último estão duas moedas de bronze, uma do século IV a.C com a figura de Pégaso e outra cunhada na Macedônia durante o reinado de Amintas III.
Construção K-L: 25-26	7.07m x 4.92m	Remodelado no início do século IV a.C e abandonado não muito depois.	Sala de banquete com oito <i>klinai</i> e sala de espera com lugar para banho e, provavelmente, para cozimento.	Lotes 72-138, cerâmica extremamente fragmentada e 72-134, com fragmentos do século IV a.C, entre eles a metade de um jarro, utensílios de cozinha, <i>skyphoi</i> e um pires esmaltado de preto.
Construção L:26-27	Ca. 7.06m x 5.21m	550-525 a.C / (?)	Sala de banquete (oito <i>klinai</i> e duas mesas) e sala de espera com área para banho;	Lotes 72-130, 72-131 e 72-132. Uma <i>kotylai</i> esmaltada, uma <i>oenochoe</i> e outra <i>oenochoe</i> do tipo Vrysoula, além uma <i>kratera</i> ática de figuras vermelhas. Lotes 72-128 e 72-129. Uma moeda de bronze de Sicione (Moeda 72-283), objetos votivos usuais, além de louça “fina” e “grosseira” para cozinhar.

<p>Construção M-N:20-24</p>	<p>5.75m x 18m</p>	<p>Reforma da Construção M-N:20-26 / Construção M-N:20-24 foi erguida parcialmente sobre esse prédio</p>	<p>Três <i>hestiatoria</i>; -Os arqueólogos não deram informações no relatório sobre o número de <i>klinai</i> que as salas continham no período; -Acessível pelo quarto patamar da escadaria.</p>	<p>Lotes 6834 e 6835. O conteúdo não foi descrito nos relatórios. Sala 3: Lote 6828 continha um fragmento de um vaso coríntio de meados do século v a.C. Em M:20 havia uma grande fossa, onde foram recuperadas cerâmicas do século VI a.C (Lote 6512). Construção M-N:21-22: Lote 6826 cujo conteúdo vai de ânforas, lamparinas, potes e tigelas.</p>
<p>Construção M-N:25-26</p>	<p>4.25-4.80m x 11.45m</p>	<p>Segunda metade do século V a.C/ A maioria da estrutura foi destruída a fim de dar lugar a um prédio maior no IV século a.C</p>	<p>Duas <i>hestiatoria</i>, uma com seis e a outra com oito <i>klinai</i>; -Embaixo de uma das paredes foi achado um corpo, provavelmente datável de época micênica; -Acessível pelo quarto e quinto partamares da escadaria.</p>	<p>Sala 1: Lotes 2206 e 4427. Sala 2: Lotes 4435, 4436 e 4440. Cerâmicas “finas”, pela descrição dos relatórios.</p>
<p>Construção N:21</p>	<p>8.50m x 4.90m</p>	<p>Ca. V a.C / 325 a.C.</p>	<p>Uma sala de banquete com nove <i>klinai</i> e uma sala de serviço sem sinal de lareira ou área de banho.</p>	<p>Lotes 4452, 6217, 4466, 4476, além do Lote de ossos 65-24. Cerâmica grosseira, fina, objetos em bronze,</p>

			<p>-Acessível pelo sexto patamar da escada.</p> <p>-Vinte e sete <i>peplophoroi</i>, uma tacha e uma aça de bronze e parte de uma faca de ferro foram achados no ambiente para refeição.</p>	<p>figuras votivas (<i>peplophoroi</i>), entre outros.</p>
<p>Construção N-O:22-23</p>	<p>Cerca de 4.05-4.35m x 6.60m.</p>	<p>Ca. 450-425 a.C / Período Helenístico.</p>	<p>Sala de banquete, talvez contendo seis <i>klinai</i>;</p> <p>-O prédio deu lugar no período helenístico à Construção N-O:22-24.</p>	<p>Lotes 4400, 4500, 2174, 4467, 2171, 2152 e 4393. <i>Kalathiskoi</i>, pesos para tear, lamparinas, potes para cozinhar, 114 figuras em terracota, fragmentos de escultura, além de animais moldados em argila, entre outros.</p>
<p>Construção N-O:24-25</p>	<p>5.20-5.30m x 6.70m</p>	<p>Reformada em 550-525 a.C / Fim do IV século a.C</p>	<p>Foi reformulado no século V a.C. Originalmente datado da segunda metade do século VI a.C;</p> <p>-A sala de banquete poderia ter de oito a nove <i>klinai</i>;</p> <p>-Deu lugar à Construção N-O:22-24, do período helenístico;</p> <p>-Vários itens encontrados.</p>	<p>Lote 2110: utensílios para a mesa e para cozinhar e miniaturas e figuras votivas, ânforas, <i>lekanai</i>, <i>perirrhantaria</i>, caçarolas, um braseiro e um jarro, entre outros.</p> <p>Lote 2098: Citamos <i>aryballoi</i>, <i>kotylai</i>, um <i>skyphos</i> e tampas para</p>

				<i>lekanis.</i>
Construção N-O:25-26	5.55m x 6.25 – 6.40m	Reformada em cerca de 475 - 450 a.C / Fim do século IV a.C	<i>Hestiatorion</i> com aproximadamente oito <i>klinai</i> e uma sala de serviço com área para banho; -Pode ter havido instalações para cozinhar na sala de serviço.	Lotes 72-207, 75- 246 e 75-247, sobre os quais não foram dadas informações. Lote 2026, no qual havia um <i>epinetron</i> ático datado de cerca de 480 a.C. Lote 2067: uma <i>kratera</i> ática de figuras vermelhas e uma bandeja de cerâmica.
Construção K:18-19	(?)	Século V a.C/ (?)	Sala de serviço. O prédio do Período Clássico foi erguido sob a Construção Micênica J-K:18- 19.	Lote 72-115: cerâmica dos séculos VI, V e IV a.C.
Construção K:17	(?)	Século V a.C/ (?)	Sala de banquete	Sepultura romana Tardia 7. Os Lotes 72-104 e 72-250 continham material do Período Geométrico até o século V a.C.
Construção K:15	(?)	Século V a.C/ (?)	Cozinha e, do lado de fora, uma cisterna.	Cisterna 1972-1. Objetos do Período Clássico ao Romano (Lote 72- 99)
Construção L:18-19	5.20m x 5m	Ca. 550 a.C / Reformado no século IV a.C.	Sala de banquete com cerca de oito <i>klinai</i> e uma sala de serviço.	No Lote 5640 foram reunidos diversos fragmentos de cerâmica do século VI ao IV

				a.C, a maioria pertence ao V século a.C, além de uma panela, uma ânfora coríntia do século IV a.C e pedaços de figuras usando roupas drapeadas.
Construção M-N:19	6.40m x 6.25m	Provavelmente século V a.C / 250 a.C.	<i>Hestiatorion</i> , na qual existia um armário; -Abaixo da sala foi encontrada uma sepultura micênica.	Lote 6189, 5625 e 6182. Cerâmica “fina”, votiva, “grosseira”, vasos para cozinhar, etc.
Grades N-O:18-19	(?)	Reformadas nos séculos V e IV a.C	Sala de serviço com lareira, que provavelmente servia à Construção M-N:19.	Uma moeda de bronze com a figura de Pégaso (69-284) do século IV a.C foi recolhida, bem como fragmentos de um <i>skyphos</i> da mesma época (Lote 6196) e cerâmica também do IV século que estava dentro da lareira (Lote 6193).
Construção N-O:17-18	5.75m x 5.95m	(?) / século III a.C	Sala de banquete; -No III século a.C foi utilizada como área de despejo de material.	Lote 6199: fragmentos de uma <i>kotyle</i> da segunda metade do século V a.C, (C-65-291, C-69-180 e C-69-182), um <i>skyphos</i> ático (C-65-614), uma <i>kotyle</i> ática (C-68-201) e um vaso ático (C—69-302). O Lote 6200 não é

				descrito nos relatórios.
Construção I-J:15	(?)	Século V a.C/ Segunda metade do IV a.C	<i>Hestiatorion</i> com armário.	Lote 72-111, existindo <i>kalathiskoi</i> , um <i>skyphos</i> protocorintio, um pilão do século IV a.C, etc.

Seguindo os dados acima, considerando oito *klinai* para as *hestiatoria* as quais o número de *klinai* não é sabido, podemos traçar a estimativa que cerca de duzentos e catorze convivas podiam banquetear ao mesmo tempo no santuário durante o Período Clássico. Todavia, devemos ter em mente que parte do santuário não foi escavada e esse número com certeza é mais elevado. Durante os séculos V e IV a.C pelo menos quinze novos prédios foram erguidos, sendo que dez arcaicos continuavam em funcionamento. As estruturas começam a apresentar maior complexidade, são feitas de material de maior durabilidade - pedras calcárias e sedimentares- e as salas de banquete unitárias passam a ser a exceção e não a regra. As cozinhas e salas de serviço e de estar dão aos frequentadores e sacerdotes/sacerdotisas facilidades para cozinhar, se lavarem e se revezarem no uso desses ambientes. A Construção K-L:21-22 tinha de seis a sete salas, sendo a maior estrutura arquitetônica do santuário e, em nosso entendimento, os prédios mais amplos foram principalmente utilizados pelos sacerdotes e sacerdotisas devido às suas características (quatro salas de serviço, sala de banquetes com área para banho e sala de estar). A construção da escadaria beneficiou a unificação dos terraços, melhorando o acesso entre eles e conferiu um aspecto imponente ao sítio.

3.1.3 – Terraço Inferior Até o Fim do Período Clássico.

Até cerca de 350 a.C o Terraço Inferior sofreu pequenas modificações e sua configuração arquitetônica permaneceu praticamente a mesma que vigorou durante o século V a.C. Todavia, após a primeira metade do século IV a.C a aparência dessa área mudou radicalmente. Uma soleira foi adicionada à escada em H-I:20, ampliando a sensação de formalidade ao complexo religioso. Na parte oeste da escadaria foi criada

uma ampla área aberta, certamente para facilitar a circulação de pessoas durante os festivais, eliminando assim as *hestiatoria* que ali se localizavam (as Construções L:18-19 e M-N:19). Entre 350 a.C e as primeiras décadas do século III a.C todas as salas de banquete foram abandonadas e “preenchidas”, ou seja, terra e restos de objetos votivos serviram para dar base à construção de novos prédios, cujo material não mais eram pedras pequenas, mas blocos de pedras sedimentares polidas, melhorando o aspecto das construções, que passam a ter cada uma aproximadamente três salas, com sala de banquete, cozinha com área para banho e sala de estar. Essas últimas passam a ser características regulares dessa porção do santuário, ocorrendo em quase todos os prédios. Apesar da aparente padronização, o interior de cada uma das construções apresentava peculiaridades. Não trataremos desses prédios no presente trabalho porque seu uso se deu durante o Período Helenístico, que não é nosso objeto de estudo.

Nessa época o santuário ganhará seu primeiro *propylon* (O-P:19-20), localizado entre os Terraços inferior e Médio. Tal elemento auxiliou na regularização do trânsito de pessoas pelo sítio e acentuou a já definida distinção entre a porção digamos mais “pública” do santuário, o Terraço Inferior, e as partes com rituais cujo caráter deve ter exigido maior privacidade, os Terraços Médio e Superior, onde cremos que ocorriam cerimônias ligadas aos Mistérios de Deméter e Koré. Não trataremos no das Construções que se seguiram àquelas erigidas a partir da segunda metade do século IV a.C, uma vez que sua utilização se deu principalmente durante o Período Helenístico. Os ambientes passaram a oferecer maiores comodidades para os frequentadores: eles são maiores e as cozinhas geralmente possuíam “fogões” e “pias”, e duas salas de serviço possuíam cisternas. O armazenamento de água parece ter sido um problema constante do sítio⁴²⁴.

Vimos, portanto, que as *hestiatoria* possuíam as seguintes características durante os Períodos Arcaico e Clássico: tamanho reduzido, abrigavam de seis a oito convivas, a maioria não possuía mesas fixas, as *klinai* se constituíam de um “banco” contínuo de pedra, terra e argila fixo junto às paredes cuja separação se dava por “braços”. Enquanto no século VI a.C as construções eram de pedras, argila e taipa, no século V a.C predominaram os prédios de pedras e blocos de pedra calcária cobertos de argila. No século IV as edificações são feitas de pedras sedimentares cobertas por cimento à prova d’água. A cerâmica encontrada ali é bastante fragmentada e não indica

⁴²⁴BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.229-230.

os objetos que foram utilizados em cada sala. Acreditamos que os vasos para cozinhar e para banquetes eram utilizados nas *hestiatoria* e nas cozinhas, mas a necessidade de criar “preenchimentos” para nivelar o terreno para que os edifícios posteriores fossem erigidos misturou o material de vários ambientes e mesmo de diferentes Terraços. As salas e áreas de banho são identificadas por seu tamanho pequeno, pelo piso de cimento à prova d’água e buracos no piso para a drenagem de água. Facilidades como salas de estar e cozinhas se tornaram mais frequentes a partir do Período Clássico. Os principais vasos para cozinhar encontrados no santuário foram cassarolas, panelas fundas /caldeirões com ou sem tampas e jarras.

Tratemos agora das características do Terraço Médio durante os séculos V e IV a.C.

3.2 – O Terraço Médio no Período Clássico

O número de oferendas votivas aumentou exponencialmente durante os séculos V e IV a.C, mas a arquitetura do Terraço Médio não sofreu alterações drásticas. Diversas estruturas erguidas no século VI a.C continuaram em uso durante o Período Clássico. Os arqueólogos responsáveis pela escavação afirmam que outros espaços religiosos coríntios receberam objetos a fim de comemorar a vitória dos gregos nas Guerras Greco-Pérsicas. Todavia, no santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto não foram achadas evidências de oblações de tal tipo. Embora no final da Guerra do Peloponeso o sítio ter visto uma renovação arquitetônica, não se encontrou oferendas que comemorassem a vitória da Liga do Peloponeso no conflito contra a Liga de Delos ou que indicassem algo relativo à Guerra Coríntia⁴²⁵. Em nosso entender, recorrer a divindades benévolas como Deméter, Koré e Dionisos durante um evento tão impactante para a história grega quanto a Guerra do Peloponeso faz muito sentido: devia haver uma preocupação com o abastecimento da cidade, especialmente depois que Atenas tentou bloquear a chegada de importações ao Peloponeso e também com questões referentes aos Mistérios, como o destino da alma e a felicidade no além-túmulo, além dos ritos de passagem dos jovens que, acreditamos, ocorriam ali e integravam esses novos cidadãos ao corpo cívico. Entendemos que o temor à carestia e à morte levou a população coríntia a recorrer a esses deuses, ligados ao ciclo de vida e

⁴²⁵ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.429.

morte, ampliando a frequência no santuário e motivando a construção do Teatro a fim de conferir maior espaço para os cultuadores. Acreditamos que o santuário de Deméter e Koré em Corinto abrigasse a celebração de Mistérios às duas deusas e de ritos de caráter iniciatório especialmente no Terraço Superior, onde havia a Área Teatral e o Teatro, ambos contando com a presença dionisíaca. Pensamos ser possível estabelecer um paralelo entre o crescimento do santuário em Acrocorinto e o de número de visitantes a Elêusis durante a Guerra do Peloponeso (431-404 a.C). Já nas Guerras Greco-Pérsicas Deméter teria ajudado os helenos na Batalha de Salamina e em Platéia, segundo conta Heródoto⁴²⁶. Marie Delacourt afirma que no século V a.C o culto em Elêusis difundiu-se largamente, ganhando caráter pan-helênico.

Nessa época houve recuperação da estrada que passava na extremidade norte do santuário e a reconstrução de sua parede retentora. Uma nova entrada secundária (K:14) foi produzida no Terraço Inferior. Uma das construções mais importantes da época foi a grande escadaria de pedra (J-O:20), que subia o aclive da montanha e sobre a qual já dissertamos. A largura e a pouca inclinação da escadaria sugerem que a mesma foi projetada para procissões, desempenhando um papel nos rituais ao mesmo tempo em que facilitava a circulação pelo santuário⁴²⁷. Pensamos que o aumento no número de frequentadores deve ter provocado essas obras que deram ao sítio uma aparência mais imponente.

Enquanto o Terraço Inferior sofreu inúmeras mudanças com a criação da escadaria e dos novos edifícios, o Terraço Médio teve poucas alterações em sua topografia e arquitetura e as instalações do século VI a.C continuaram a ser utilizadas. A Sala E (P-Q:26), na porção sudeste do Terraço, foi foco de dedicação votiva e inúmeros objetos foram dali recuperados. O *oikos*, localizado a oeste, também permaneceu em atividade e o Pátio Central persistiu como área aberta. Na parte sudoeste do Terraço, a Área D foi dividida em duas peças: Área G e Área H. As inovações ficam por conta das novas fossas votivas construídas durante o século V a.C: Fossa Votiva A (em Q:25), a oeste da Sala E; Fossa Votiva E em O:22, ao norte do *oikos*⁴²⁸.

Acredita-se que a Área D (em R:23-24) era o local onde os sacrifícios ocorriam no século VI a.C, pois ali foram descobertos restos de ossos de animais, cinzas, cerâmica e objetos votivos, além de uma fundação em pedra que pode ter sido o centro do altar,

⁴²⁶ HERÓDOTO, *História*, 8.65; 9.101.

⁴²⁷ *Idem*, *Ibidem*.

⁴²⁸ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p.152.

cuja data não pôde ser especificada (Lote 1985). A camada de terra preta que cobria o local dos sacrifícios continha fragmentos de lamparinas, cerâmica, pedaços de metal e os vestígios de animais eram na maioria de leitões, a principal vítima ofertada a Deméter e Koré (Lote de ossos 62-63, Lotes 1989,1991) e que representa a fertilidade e possui uma relação íntima com o solo, pois o fuça, podendo tanto areá-lo quanto estragar as colheitas, além de ter numerosas ninhadas. *Choiros*, a palavra grega para leitão, também era uma espécie de “gíria” para designar o órgão sexual feminino⁴²⁹. Cerca de 250 figuras votivas desses lotes foram recuperadas intactas, sendo a grande maioria da cerâmica data do século VI a.C. Com base nos restos orgânicos e nas figuras votivas que foram encontradas em bom estado, pode-se inferir que a Área D continuou sendo utilizada para o ritual sacrificial⁴³⁰.

A oeste da Área D havia uma plataforma recortada em pedra que parece não ter sido utilizada para as mesmas atividade que a Área D (sacrifícios), mas cuja importância cresceu a partir do V século a.C, pois foram levantadas paredes (Parede 4 em Q:24-26 e Parede 14 em Q-R:25) que possibilitaram uma melhor demarcação e dividiu esse espaço em dois: Área G a leste e Área H a oeste. Não é sabido se havia alguma espécie de cobertura ali que evitasse as intempéries. Os vestígios de cerâmica descobertos na seção leste datam do fim do século V a.C, enquanto os da oeste são da segunda metade do V século a.C. Uma datação mais precisa não foi possível, de forma que não se sabe ao certo em que momento essas áreas foram colocadas em uso ou qual parte é a mais antiga⁴³¹.

A Área G fora encontrada em Q-R:25-26, com vestígios de objetos votivos datáveis até o século IV d.C, mas nenhum traço de ocupação anterior ao V século a.C. Ocupava um espaço de aproximadamente 4,25 x 3,50m. Não é sabida a utilidade dada a essa parte do santuário, mais de vinte e quatro cestos com fragmentos de terracota, figuras votivas, vasos em miniatura, lamparinas e moedas foram recolhidos. Os arqueólogos acreditam que algum ritual era executado ali e em algum momento ela pode ter sido coberta com um telhado⁴³². Os Lotes 1957 e 1980 continham cerâmica do século V a.C, o Lote 894 era formado por material do século IV a.C, e o conteúdo dos Lotes 1953, 2013 e 2035 reúne exemplares de várias épocas até o século IV de nossa Era. O Lote

⁴²⁹ VERSNEL, H.S. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion II. Transition and Reversal in Myth and Ritual*. Leiden: E.J Brill, 1993 (1994), p. 257.

⁴³⁰BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.152-153.

⁴³¹ *Idem*, p.154-155.

⁴³² *Idem*, p.156-158.

1956 continha figuras votivas do século V até o Período Helenístico. A entrada para essa área não foi bem determinada pelos arqueólogos.

A Área H se situava entre as áreas G e D, no centro da plataforma cortada na pedra em R:24-25. Era um local a céu aberto cuja função no culto do santuário não foi descoberta pelos escavadores. Todavia, a quantidade de objetos votivos ali achados faz pensar que esse espaço também tinha relevância na liturgia do santuário, não sendo para uso de serviço⁴³³. Entendemos esses espaços como locais onde os cultuadores poderiam fazer orações e outras atividades religiosas, como a dança, uma vez que está a céu aberto. Ali foi encontrada uma grande quantidade de cerâmica votiva. Os Lotes 1969, 1970 e 1973 possuem objetos do século V e IV a.C, e o Lote 1967 do século IV e III a.C. Objetos dos Lotes 1953 e 2013 também estavam nesse local.

A Sala E (P-Q:26) data das últimas décadas do século VI a.C e permaneceu em uso durante todo o século seguinte. Um rico depósito de cerâmica do Período Clássico foi ali descoberto (Fossa 1965-2, Lote 2260). Entre os artefatos temos trinta e oito vasos completos, a maioria sendo *kalathoi*, *lekythoi* e *skyphoi*. Exemplares de *phialai*, *oinochoai*, *hydriai*, ânforas, jarros e cerâmica para cozinhar do século V a.C também podem ser nomeados. Não se sabe se esses objetos foram colocados ali como oferendas para as deusas ou descartados a fim de dar lugar a novas oblações. O Lote 73-137, recolhido do piso equivalente ao Período Clássico era composto de fragmentos datados entre 475-450 a.C.

A Sala E foi estendida em um momento próximo ao ano 425 a.C, conforme atesta o Lote 73-140, cujos objetos datam por volta de 450 a .C. Esse ambiente continuou como foco de oferendas votivas: vasos para cozinhar, *perirrhanteria*, lamparinas, pesos para tear, objetos pequenos de metal como um *astragalus* de bronze e anéis vão do século IX ao último quarto do século V a.C (Lotes 2065 e 2230). Eles poderiam estar dispostos em prateleiras ou bancos de madeira pela sala ou enterrados no chão, o que é mais plausível. Os fragmentos de bacias e *perirrhanteria* indicam que o ritual ali praticado era acompanhado por lustração e é improvável que tenha ocorrido atividade sacrificial ali. Tratava-se, pois, de um lugar para disposição de presentes às deusas. O Pequeno Pátio (P:26) ao norte da Sala E não foi alterado significativamente até o fim do século V a.C. A quantidade de cerâmica votiva ali encontrada e o estado da mesma sugere que a área tenha sido usada para o rebotalho da Sala E⁴³⁴. Trata-se do Lote 2036, datando em

⁴³³ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.158-159.

⁴³⁴ *Idem*, p.159-161.

média de meados do século V a.C e do Lote 2012, cujo material apresentava grande quantidade de objetos do século VI a.C, com figuras em terracota e vasos em miniatura. O Lote 2011 também era formado de cerâmica votiva e datava de 475 a.C, aproximadamente.

A Fossa Votiva A (Q:25) está próxima à Sala E, na parte leste do Pátio Central. Encontrava-se cuidadosamente selada por duas camadas sobrepostas de telhas de cerâmica. Sete *kalathiskoi* intactas foram encontrados, não havendo dentro deles nada exceto terra (Lote 887). A falta de sinais de ossos de animais ou cinzas pode ser indício de uma oferenda de tipo não sangrento a divindades ctônicas. Em outros santuários a Deméter foram encontrados contextos semelhantes. Esses sete vasinhos parecem ter sido uma última oblação, de caráter simbólico, colocada na Fossa antes de seu selamento. O tamanho do compartimento não teria permitido que um maior número de objetos fossem depositados, sendo preciso descartes constantes das oferendas ali dispostas, o que pode explicar a alta quantidade de fragmentos e vasos em miniatura descobertos no entorno. É possível que os cultuadores depositassem vasos ao passar pela Sala E e outras partes do Terraço Médio⁴³⁵. O Lote 886 apresenta cerâmica de várias épocas diferentes, incluindo o Período Romano. Ao redor da Fossa os objetos resgatados foram reunidos nos Lotes 73-140 (fragmentos de cerâmica datadas no máximo até 450 a.C), 2065 e 2032 (cerâmica datada até 425 a.C) e 73-139 (cerâmicas dos séculos V e IV a.C). Sob o chão da fossa grandes quantidades de objetos votivos foram compilados nos Lotes 73-138 e 73-141.

A entrada para o Terraço durante o século V a.c permaneceu sendo a porta existente em P:25, que fora demarcada no século anterior e dava acesso ao Pátio Central. Do lado de fora existia um corredor que se estendia ao longo de todo o comprimento do Terraço Médio, separando-o das *hestiatoria* da área Inferior. A Fossa Votiva E foi ali colocada, mais exatamente em O-P:21-22 e se parece bastante com a Fossa Votiva A. A cobertura foi feita com grandes pedaços de telhas datadas do período clássico. Ali dentro foram achadas pedras pequenas, cacos de cerâmica e fragmentos de telha. Um depósito com onze vasos votivos inteiros (Lote 4351), contendo seis *kalathoi* intactos (C-65-583 a 588), duas *krateriskoi* esmaltadas de preto (C-65-172 e C-65-589), uma tigela em miniatura (C-65-173), um *lekythos* (C-65-582) e uma *oenochoe* (C-65-174) estava dentro da Fossa, onde havia ainda um amuleto de cornalina (MF-12156), o escaravelho

⁴³⁵ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.161-162.

da Figura 4⁴³⁶. Todos esses objetos parecem pertencer ao V século a.C e foram estudados apenas superficialmente no relatório referente à cerâmica da época grega achada no santuário. Os Lotes 4358 e 4359 foram reunidos com elementos presentes na Fossa, sendo o primeiro parte do “preenchimento” de terra do buraco e o último escavado no chão, tendo produzido fragmentos de figuras votivas do século VI a.C. Assim como a Fossa Votiva A, é possível que as oblações encontradas sejam algo simbólico, representando as peças que ali eram colocadas. É bem possível que a Fossa fosse esvaziada de tempos em tempos para dar lugar a novas oferendas. Com exceção de um *astragalus*, nenhum outro osso de animal ou sinal de cinzas existe na Fossa E, que parece ter sido projetada para receber ofertas não-sangrentas⁴³⁷, especialmente miniaturas votivas como os *kalathiskoi*. Percebemos, dessa forma, uma ocupação constante e o interesse dos coríntios em relação aos ritos dedicados à Deméter durante todo o século V a.C. Bookidis e Stroud acreditam que a posição da Fossa, na entrada do Terraço Médio, pode ser o indicativo de que para adentrar no santuário era necessário fazer uma oferenda ali. Dado o grande número de cacos de cerâmica e objetos votivos, é muito provável que essa hipótese tenha sido realidade.

É difícil reconstruir a aparência do Corredor Norte durante o V século a.C, pois o local sofreu várias reformulações em períodos posteriores. Lotes ali reunidos englobavam cerâmica do século V (Lote 7374) e IV a.C (Lote 4369). Uma pequena sala erigida com pedras por volta de 450 a.C (O:21-22) continuou a ser usada até o começo do IV século a.C. Ela foi construída no meio do Corredor após o selamento da Fossa Votiva E e pode ter sido sua sucessora no que diz respeito ao depósito de oblações⁴³⁸. Conclui-se que a Fossa E permaneceu aberta durante os cinquenta primeiros anos do século V e após seu fechamento a salinha em O:21-22 lhe substituiu como local de oblação votiva. Os fragmentos em seu solo formaram os Lotes 4375 (datado por volta da virada do século V para o IV a.C) e 4373 e 4374 (segunda metade do século V a.C).

QUADRO 7: Estruturas do Terraço Médio Durante o Período Clássico

Construções	Medidas	Construção/ Abandono	Características	Achados
-------------	---------	-------------------------	-----------------	---------

⁴³⁶ Cf. página 81.

⁴³⁷ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.163-164.

⁴³⁸ *Idem*, p.164-168.

Área D	(?)	A parte sudoeste da Área D foi dividida nas Áreas G e H no V século a.C/ (?)	-Utilizada como área de sacrifícios desde o século VI a.C; -Sua parte sudoeste foi divididas por paredes (Paredes 4 e 14), de forma que mais dois ambientes surgiram, as Áreas G e H.	Lotes 1985: ossos de animais, cinzas, cerâmica e objetos votivos. Lote de ossos 62-63, Lotes 1989,1991: continha fragmentos de lamparinas, cerâmica, pedaços de metal e os vestígios de animais.
Área G	4.25m x 3.50m	V século a.C / IV século d.C.	-Acredita-se que se destinava à execução de algum ritual. -Pode, em algum momento, ter sido coberta por um telhado.	Lotes 1957 e 1980 continham cerâmica do século V a.C, o Lote 894 tinha material do século IV a.C, e os Lotes 1953, 2013 e 2035 reúnem exemplares de várias épocas até o século IV de nossa Era. O Lote 1956 continha figuras votivas do século V até o Período Helenístico.
Área H	4.10m x 5.25m	V século a.C / Período Romano	-Situada entre as Áreas D e G, era um ambiente a céu aberto cujo uso não pôde ser identificado, mas que deveria estar ligado aos rituais praticados no Terraço Médio.	Os Lotes 1969, 1970 e 1973 possuem objetos do século V e IV a.C, e o Lote 1967 do século IV e III a.C. Objetos dos Lotes 1953 e 2013 também estavam nessa local.
Sala E e o Pátio Pequeno (P-Q:26)	5m x 3.50m (Sala E)	550-500 a.C /	-Um rico depósito do século V a.C foi encontrado, contendo vasos de diversos tipos e utensílios para cozinhar. -O pátio não sofreu alterações até o fim do século V a.C e parece ter sido uma área destinada ao refugio da Sala E.	Lotes 2260, 73-137, 73-140, 2065, 2230, 2036, 2011 e 2012. A maioria dos objetos são de natureza votiva.

Fossa Votiva A (Q:25)	1.70m x 0.85m; 0.50m (profundidade)	425-400 a.C.	-Sete <i>kalathiskoi</i> foram ali achadas, contendo apenas terra em seus interiores. -Depósito para oferendas de tipo não-sangrento.	Lotes 886, 887, 73-140, 2065, 2032, 73-139, 73-138 e 73-141. Majoritariamente formados por cerâmica votiva.
Fossa Votiva E e Corredor Norte (N- P:20-27)	1.95m x 0.90m;	Final do século VI a.C / Século V a.C.	-Vários fragmentos, pedras e onze vasos votivos inteiros estava no interior da Fossa E. -Depósito para oferendas de tipo não-sangrento.	Fossa Votiva E: Lote 4351, com onze vasos inteiros. MF-12156, um broche de cornalina. Lotes 4358 e 4359 com fragmentos de cerâmica votiva. Corredor Norte: Lotes 7374, 4369, 4375, 4373, 4374.

Em resumo: A diferenciação entre os Terraços Inferior e Médio estão bem marcadas no século V a.C: enquanto a primeira área era destinada à prática do banquete e muita cerâmica para cozer alimentos e servir a mesa foi recuperada, a segunda abrigava outros tipos de rituais, como sacrifícios e a oferta de objetos votivos, com predominância de miniaturas de vasos para beber e figuras votivas. As atividades rituais, portanto, se configuram restringidas a certas espacialidades. A popularidade do santuário, no caso deste Terraço, é atestada pelos inúmeros fragmentos de terracota encontrados nos diferentes substratos de terra. Apesar das passagens estreitas, pensamos que o sítio abrigou intensa atividade ritual realizada em diversos pequenos grupos justamente pelo elevado número de fragmentos de oblações votivas. E, dado o material, sendo a maioria proveniente de oficinas coríntias, segue firme nossa opinião de que o santuário não abrigava apenas a elite, mas era frequentado por diversas camadas sociais.

3.2.1 – O Terraço Médio Até o fim do Período Clássico

As estruturas que iremos ver a seguir se constituíram em desafio para os arqueólogos. O Terraço Médio sofreu um intenso processo de erosão, tornando a

pesquisa das Construções pós Período Arcaico difíceis. Os constantes terremotos de Corinto certamente auxiliaram para isso⁴³⁹. A cronologia das obras é presumida, não existe certeza sobre as datas das sensíveis modificações que ocorreram nessa área do sítio antes da invasão romana.

Durante o século IV a.C a configuração estabelecida durante o Período Arcaico e o século V a.C permaneceu. Todavia, a partir de 300 a.C a topografia do Terraço Médio ganha novos contornos: o *oikos* arcaico (P-Q:21-23) é demolido e sua função é transferida para um novo templo, construído no Terraço Superior. A entrada em P:25 foi bloqueada e abandonada e a área onde antes abrigava o Corredor Norte foi ocupada por um longo prédio em formato trapezoide (N-P:21-25). Para acessar o Terraço Médio era necessário passar pelo *propylon* helenístico. A remoção do *oikos* arcaico ampliou a área aberta na parte oeste do Terraço, expandindo o Pátio Central, que ganhou nova relevância com a construção da Área Teatral (S-T:21) no Terraço Superior, de onde era possível ver esse Pátio⁴⁴⁰. Novas Fossas Votivas foram estabelecidas (Fossas F e B). A Área D foi abandonada como local de sacrifícios por volta do final do século IV a.C, o que indica transformações nos rituais. Os vestígios apontam que os animais passaram a ser sacrificados em um altar próximo à Construção trapezoide N-P:21-25. A Fossa B, localizada no interior dessa Construção (em P:24-25), abrigava o Lote de Ossos 61-7, vestígios dos animais queimados no altar que ali fora instalado. Em sua maioria, tratava-se de restos de porcos, cabras e ovelhas⁴⁴¹.

Acreditamos que o século IV foi um período de grandes mudanças nos rituais praticados no santuário. Tanto a arquitetura quanto transformações nos padrões votivos apontam para isso. A partir dessa época as figuras votivas que mais foram encontradas no santuário passam a ter os seguintes motivos: banqueteiros e *korai* (figuras de meninas, de jovens). No Período Helenístico predominarão as figur por vasos em miniatura⁴⁴². Mas trataremos de tais questões no capítulo 4. as votivas de sacerdotisas, enquanto no Período Arcaico o maior volume de oblações era formado

⁴³⁹ Corinto sofre com a ocorrência de terremotos desde a Antiguidade e é hoje em dia um importante local para o estudo de fenômenos sísmicos na Europa. Em 375 de nossa Era um terremoto destruiu toda a cidade romana. Outros abalos ocorreram nos anos 551 e 856. A cidade foi novamente destruída em 1858, o que levou a ser reconstruída a 3 km de distância. Em 1928, outro terremoto ocorre. Nos últimos cinco anos, Corinto registrou abalos em 2010, 2011 e 2012. Resta claro, portanto, que o estado precário de muitas estruturas arquitetônicas da Antiguidade naquela cidade se deve não apenas à ação humana, mas também à natureza.

⁴⁴⁰ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.231-235

⁴⁴¹ *Idem*, p. 235-243

⁴⁴² MERKER, *op.cit.*, p.332-333.

A Construção N-P:21-25 no Terraço Médio passou a ser a maior estrutura arquitetônica do santuário. Tinha 19,25m de comprimento, com 6,5m de largura em sua parte mais ampla e 4m na mais estreita e seu interior estava dividido em três salas. O estado de preservação desse prédio não é dos melhores, pois houve aragem do terreno. A Sala 3 era utilizada nos sacrifícios, possuía um altar, o que parece ser bastante estranho, pois o prédio certamente tinha um telhado. Provavelmente ali eram feitas oferendas de caráter ctônico, ou essa sala poderia se assemelhar a lareiras domésticas e os rituais ali evocavam aspectos daqueles realizados nas casas. As Salas 1 e 2 podem ter servido para a disposição de objetos votivos⁴⁴³.

Bookidis e Stroud creem que algum ritual que envolvia performances dramáticas tenha sido praticado no santuário. Máscaras, figuras de atores cômicos e uma *pinax* de argila apresentam elementos dionisíacos. Lembremos que a figura votiva de um sátiro do Período Clássico foi encontrada na construção K:23 do Terraço Inferior⁴⁴⁴. Esses rituais deviam acontecer durante a noite, o que é indicado pela grande presença de lamparinas em terracota presentes nos lotes recolhidos. Para nós, esses elementos significam que ritos de Mistério ocorriam no local.

3.3 – O Terraço Superior (Q-T:15-23) Durante os Períodos Arcaico e Clássico

Trata-se da parte mais alta do santuário, como seu próprio nome indica, e se estende de Q-U:15 a Q-U:23, não sendo tão amplo quanto os níveis anteriores. Quando estudamos essa área nos deparamos com diversos problemas: as estruturas dos Períodos Helenístico e Romano prejudicam a análise daquelas pertencentes a épocas anteriores, justamente o foco deste trabalho. Aparte as porções ocupadas com prédios romanos, a Área Teatral e alguns depósitos protegidos, não foram encontrados “preenchimentos” que pudessem ajudar a estabelecer uma cronologia para o Terraço Superior. Destarte, não foi elaborado um quadro referente às edificações desse nível do santuário. Com exceção às estruturas citadas, o Terraço estava em grande parte coberto com uma camada de terra preta uniforme. Essa continha pedras, fragmentos de telhas e cerâmicas votivas. Miniaturas de bandejas do tipo *kernos*, além de utensílios para comer datados do Período Clássico, objetos do Período Romano (até o século IV d.C) e figuras votivas em terracota do Período Helenístico foram encontradas em abundância nessa camadas.

⁴⁴³BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.240-245.

⁴⁴⁴ Cf. página 132.

Mais de trinta cestos foram recolhidos (Lotes 2107, 6233). Material dos Períodos Arcaico e Clássico foram encontrados lado a lado com objetos romanos e mesmo bizantinos, entre eles uma moeda (64-78) com a face de Nicéforo III (1078-1081 d.C), fragmentos bizantinos e uma moeda turca (64-87). Dessa forma, foi extremamente difícil para os arqueólogos determinarem a data de construção e abandono de algumas estruturas do Terraço Superior durante o Período Grego.

Sabemos que no século VII a.C esse espaço já era utilizado pela existência de dois depósitos votivos nas fissuras do leito de pedra em R:21 (Receptáculo Votivo 1970-1, Lote 6231). Quarenta e seis vasos votivos em miniatura ali se encontravam, uns dentro dos outros, alguns dentro da fissura, outros na terra. Outros três vasos foram achados por perto, formando um conjunto de 49 peças. Trinta e nove deles eram *kalathiskoi*, oito *kotylai* e duas *oinochoai*. No próximo capítulo analisaremos esse lote. Trinta e um dos vasos nele contidos estavam intactos. A maioria é do tipo Protocoríntio Tardio (650-630 a.C)⁴⁴⁵. Essa fissura, dado o bom estado dos objetos, não parece ter sido um depósito não intencional, mas sim um cujo propósito era a oblação votiva, certamente com caráter ctônico, uma vez que se situava em uma fissura no leito de rocha. Outro “ninho” votivo foi descoberto também em R:21, havendo ali oito miniaturas: um *dinos*, quatro *kalathiskoi*, um prato e uma taça (Receptáculo Votivo 1970-2, Lote 6232) Todos estão intactos, exceto o prato. A data dos objetos apresenta variação, indo desde o Protocoríntio Tardio ao Coríntio Tardio (555-535 a.C). Mais depósitos do tipo devem existir, mas a erosão não permitiu que os arqueólogos investigassem mais profundamente. Aparentemente, o Terraço Superior passou por um processo de monumentalização perceptível a partir do século VI a.c, no que acompanha os outros níveis do santuário⁴⁴⁶.

⁴⁴⁵BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p. 254-256.

⁴⁴⁶ *Idem, ibidem.*

PLANTA 9: O Terraço Superior até a ocupação romana

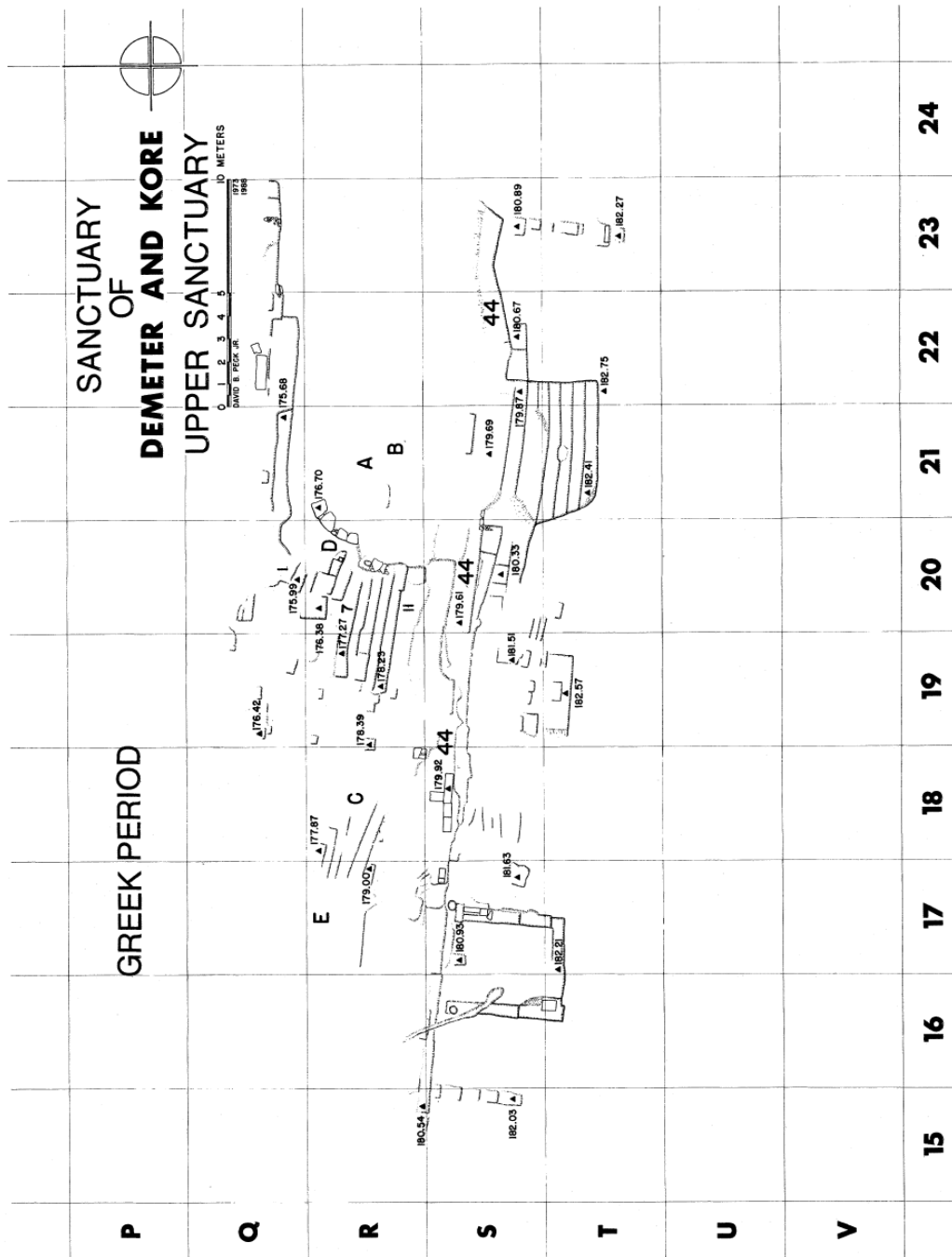


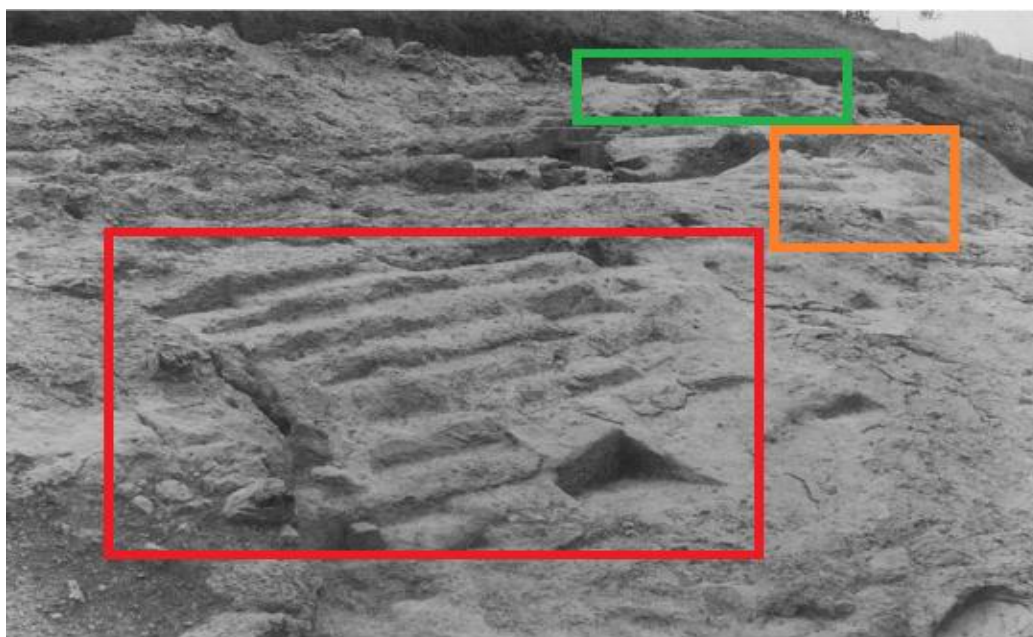
Fig. 36. Plan: Greek Upper Terrace

BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.254.

Toda a encosta do Terraço é formada por pedras sedimentares que facilmente se desmanchavam na presença de agentes naturais como chuva e vento. Assim, é bastante provável que os degraus que formavam uma espécie de “arquibancada” na Área Teatral

(R:19-20) fossem revestidos com pedras mais resistentes, das quais não se encontram vestígios. Esses degraus foram provavelmente as primeiras estruturas do Terraço Superior, uma vez que permitiam o acesso a essa área do santuário. Os primeiros degraus estão deveras apagados, como a foto abaixo mostra, de forma que não foi possível traçá-los a contento⁴⁴⁷.

FIGURA 18: A Área Teatral e os degraus do Terraço Inferior



a. Theatral area with central steps, west wing of Roman stairway upper right (from northeast).

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, Prancha 44, figura a.

O limite leste do primeiro conjunto de degraus (marcado na foto acima com o retângulo vermelho) era determinado por uma parede retentora em R:20-21. Os degraus mais visíveis começam em Q:20 e R:20. Um dos problemas é o fato de que vários cortes na rocha foram feitos também para a disposição de objetos votivos e estes podem ser confundidos com degraus. Mesmo com a visualização da foto é difícil distinguir entre os cortes que formavam os degraus de acesso daqueles feitos para a exibição das oferendas, além das construções posteriores do Período Romano terem prejudicado o estudo das edificações anteriores. A medida dos primeiros não nos é informada, mas do quarto degrau foi escavado cerca de 0,70m e do quinto, 2m. Do sexto degrau foram

⁴⁴⁷BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.256.

escavados 2,95m. A descrição fornecida no relatório acerca da arquitetura do santuário é um pouco confusa. A distância entre um degrau e outro é de cerca de 0,40-0,50m⁴⁴⁸.

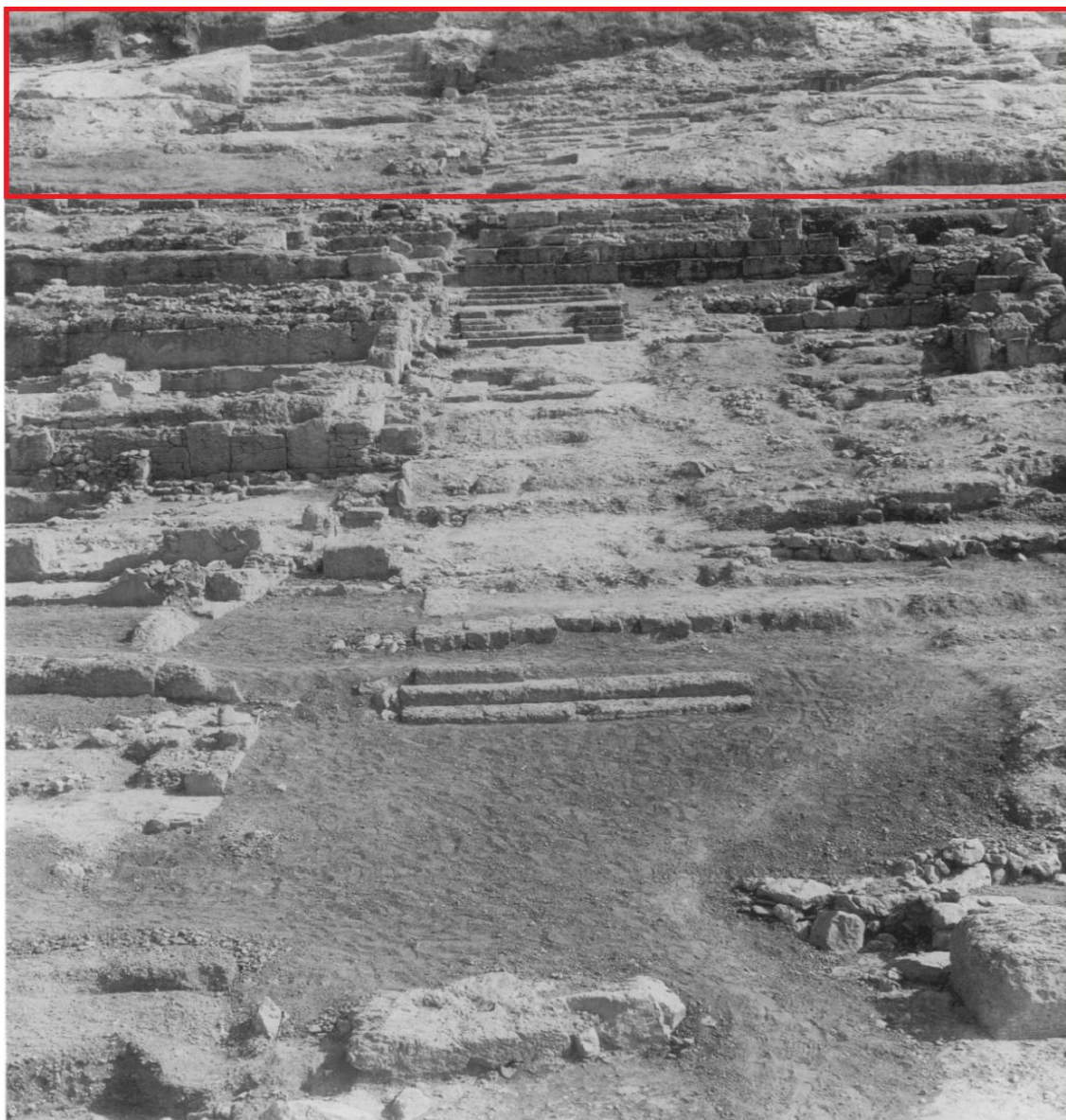
Cerca de cinquenta e sete centímetros ao sul do degrau seis desse primeiro conjunto há um outro grupo de degraus (em laranja na foto), que podem ter sido cortados em época diversa ao corte dos primeiros degraus. Essa segunda leva é mais bem descrita: são cinco degraus cuja extensão varia entre 4,80 a 5 metros e 40 centímetros de largura e 20 a 29 centímetros de altura. Bookidis e Stroud numeram o primeiro degrau como o de número 7 e o último como número 11, dando uma continuidade aos dois lances de degraus. Os dois pressupõem que os degraus, por estarem quase alinhados com aqueles da escadaria central que unia os três Terraços, devem ter continuado a função da escadaria, providenciando meio de acesso aos prédios que se localizavam na direção sul do santuário (mas acima da montanha), podendo levar até a entrada do pequeno Teatro existente em S:20. Por serem mais largos que os degraus da escadaria, a leva de degraus 7-11 pode ter servido também como “arquibancada”, uma pequena Área Teatral para visualizar os rituais que ocorreriam no Terraço Médio. Ao ficar ali uma pessoa poderia avistar a escadaria principal e o *oikos* arcaico em P-Q:21-23. Todavia, a largura não é suficiente para que sirva de assento, sendo preciso permanecer em pé. Se cada pessoa ocupasse cerca de meio metro, esse lance de degraus poderia conter aproximadamente cinquenta espectadores, talvez mais. A oeste dessa “arquibancada” há outra leva de degraus, que se estende de R:17 a R:18 (marcada pelo quadrado verde na foto acima)⁴⁴⁹.

Contudo, a função dos degraus 7-11 como Área Teatral foi tomada pela edificação em S:20, a qual se chamou de Teatro a fim de evitar confusões entre os dois espaços. Em algum momento durante o Período Grego foi construída uma parede de 39 metros (R:15 a S:23) sobre a Área Teatral, formando um “mini terraço” de cerca de 1,25 metros, que durante o Período Helenístico dará acesso ao novo templo em S-T:16-17 e acesso ao Teatro também. Não há muita evidência que nos informe sobre a data de sua criação. Trinta e três fragmentos de cerâmica do Período Clássico foram recuperados em S:19 (Lote 4484), o que pode indicar a data dessa transformação.

⁴⁴⁸ *Idem*, p. 256-257.

⁴⁴⁹ *Idem*, p. 258-260.

FIGURA 19: Vista geral do santuário com a escadaria ao Centro. No retângulo vermelho destacamos o Terraço Superior e os degraus que formavam a Área Teatral.



General view of the Sanctuary (from north), entrance in foreground, square marker right, stairway.

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, Prancha 5.

Existem dois possíveis contextos para a relação entre o “mini terraço” e a Área Teatral. O primeiro já mencionamos: os degraus 7-11 podem ter continuado a ser utilizados após a construção do “mini terraço”, dando meios para que os cultuadores alcançassem o Teatro em S-T:21. A outra possibilidade se relaciona com os Receptáculos Votivos descritos anteriormente: próximo ao degrau 4 do primeiro lance

de degraus foi encontrado um grupo de figuras votivas em terracota e uma pequena *lebes gamikos* de figuras vermelhas (Lote 2063). Próximo desse depósito foi achada uma cabeça de uma *herma* (SF-64-5) e uma pequena máscara em terracota de Sileno (MF-11779), além de outras duas máscaras e duas figuras votivas (Lote 2064). Infelizmente, não tivemos acesso a fotos da *herma* e da máscara de Sileno, pois foram roubadas do Museu de Corinto em 1990⁴⁵⁰.

Próximos a esses objetos foram recolhidos os materiais que compõem o Lote 2087. Quatro *pinakes* de argila (MF-11820 a 11823) estão nesse grupo, uma delas portando o nome de Dionisos. Elas foram também roubadas do Museu, mas uma foto da *pinax* com o nome do deus foi publicada em um folheto. A cerâmica restante desse lote era dos séculos IV e III a.C. Mais um depósito (Q-R:17) foi encontrado no “mini terraço” e dele recolheu-se material que preencheu quatro cestos: mais de mil fragmentos de figuras em terracota e dezesseis pedaços de estátuas grandes formavam o Lote. O pedaço do torso de um jovem com roupas drapeadas do século V a.C era uma dessas partes. Nenhuma dessas esculturas está completa. Assim, é bem provável que o “mini terraço” tenha funcionado também como local de depósito e exposição das estátuas dedicadas no santuário e de outros objetos votivos. Com a reconfiguração do Terraço Médio na virada dos séculos IV-III a.C, o *oikos* foi desmantelado e construiu-se um templo (S-T:16-17) no Terraço Superior. A fim de facilitar o acesso a esse prédio, a antiga área teatral foi “preenchida” coberta com depósitos feitos de oblações votivas, criando assim uma área mais plana para facilitar a passagem de pessoas⁴⁵¹. Desta feita, os degraus da antiga Área Teatral foram cobertos. Uma pequena escada se fez necessária para acessar o novo templo. Uns poucos degraus foram construídos em S:19. Acreditamos que parte da Área Teatral, assim como os degraus que ali estavam foram cobertos a fim de facilitar o acesso tanto ao novo templo quanto ao Teatro.

⁴⁵⁰BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.257-260.

⁴⁵¹ *Idem, ibidem.*

FIGURA 20: Teatro no Terraço Superior acentuado pelo retângulo vermelho



a. Theater S-T:21, before which Roman stair foundation bedding 46B (from north).

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, Prancha 46, figura a.

Não é sabida ao certo a época em que o Teatro foi preparado e começou a funcionar. Nancy Bookidis e Ronald Stroud defendem que a data mais aproximada seria nas décadas de virada do século V para o IV a.C. Tal estrutura foi erigida a sudeste da Área Teatral, formado de uma pequena *cavea* e igualmente pequena orquestra. O espaço para assento foi cortado na pedra e o “preenchimento” acima do estrato onde se implantou a orquestra continha material dos séculos III a.C e deram base ao templo romano que ali depois foi erigido. A *cavea* consiste de seis degraus de aproximadamente 30 centímetros de altura, quarenta a sessenta centímetros de largura e seis metros e meio de extensão. Sua largura (da *cavea*) máxima é de 6,40m e a profundidade é de *ca.* 3,30m. Provavelmente não havia cobertura nem de pedras nem de argila, de modo que as pessoas sentavam-se diretamente na pedra do terreno. Os experimentos dos arqueólogos comprovaram que cerca de oitenta e cinco pessoas podiam sentar ao mesmo tempo ali com um desconforto mínimo⁴⁵². Estranhamente, o Teatro não forma um semicírculo, mas sim um retângulo, certamente por conta do pequeno espaço que ocupa. Bookidis e Stroud acreditam que a verdadeira orquestra do teatro não era a pequena área plana abaixo da *cávea*, mas sim o espaço aberto do Pátio

⁴⁵² *Idem*, p.260-262.

Central no Terraço Médio. A base da *cavea* teria sido usada apenas para dar acesso aos degraus, enquanto no Terraço Médio ocorreriam as danças e performances rituais dramatizadas⁴⁵³.

FIGURA 21: Aparência reconstituída do Teatro

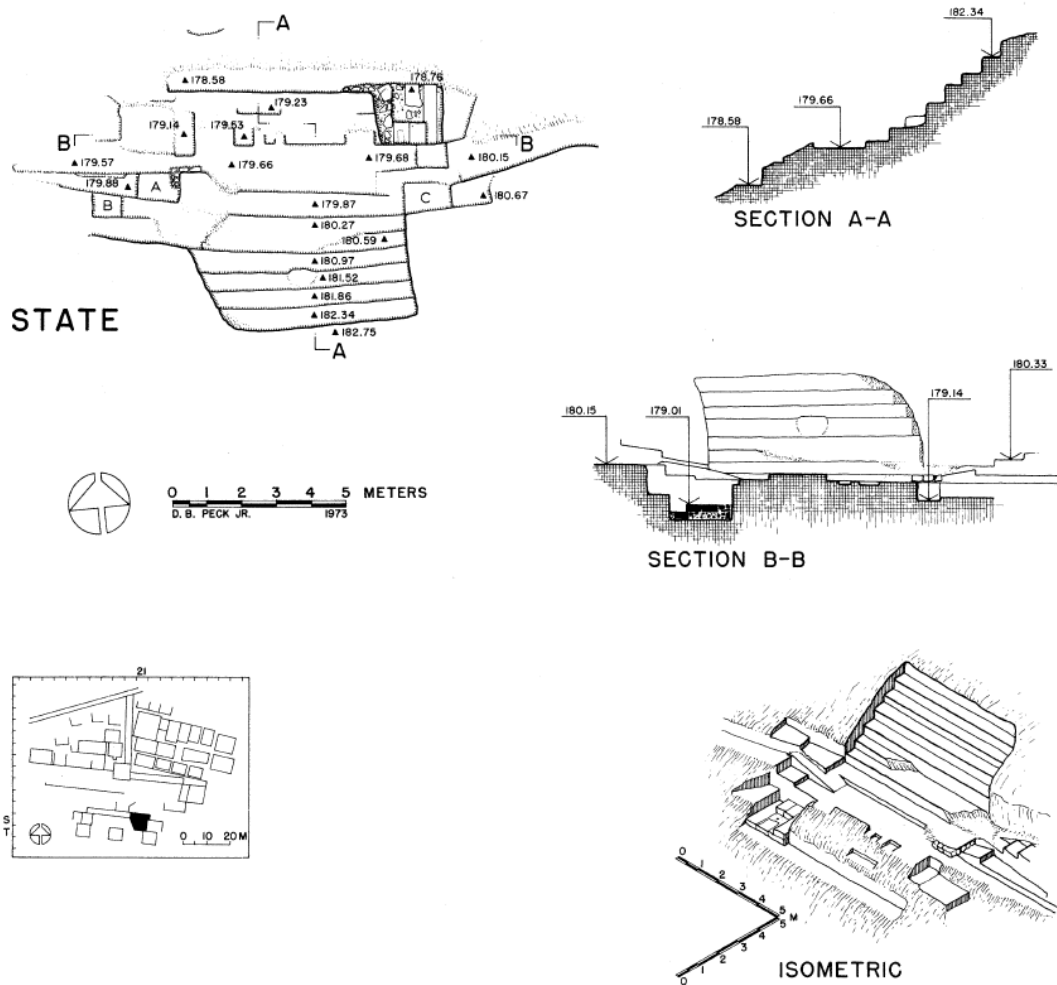


FIG. 37. Plan: Theater, S-T:21

Publicação: BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987, p.261.

Muitos lotes de cerâmica foram recolhidos do Teatro. Um lote contendo ossos de animais e cerâmica queimados (Lote 6503) foi possivelmente levado até ali e descartado, uma vez que sacrifícios não ocorriam nesse ponto do sítio. Os arqueólogos

⁴⁵³BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.263.

contabilizaram treze cestos cheios de cerâmica recuperados na *cávea*. Miniaturas e figuras votivas, especialmente *kalathiskoi*, além de bandejas de tipo *kernos* e lamparinas, objetos que mostram conexão com os cultos de Mistério e ritos noturnos. O número de *hydriai* é bastante elevado (Lote 6503), tendo esses vasos substituído os *kalathiskoi* em popularidade durante o Período Helenístico. Alguns lotes continham cerâmica romana misturada com exemplares do Período Clássico (Lote 6500). A data de construção do Teatro não pode ser precisada, mas sua conexão com o templo em S-T:16-17 indica que foi provavelmente criado no fim do século IV ou começo do III a.C. Há a possibilidade ainda do Teatro ter convivido com a Área Teatral, caso os degraus da última tenham sido cortados no século VI a.C e o primeiro construído no século V a.C. Todavia, caso a Área Teatral seja do século VI a.C, o espaço do Pátio Central era bastante pequeno, em nossa opinião, para performances rituais como danças e celebração dos Mistérios⁴⁵⁴. Acreditamos que esses tenham ocorrido no espaço do Terraço Superior até que ocorressem as transformações no Terraço Médio que ampliaram o Pátio Central. O Teatro foi “preenchido” na época Romana, quando foram construídos templos no Terraço Superior⁴⁵⁵.

O templo helenístico que substituiu o *oikos* arcaico se situava na parte sul do Terraço Superior, na direção oposta ao Teatro. Tinha pequenas proporções, 4,55m de largura e 4,60 a 5m de extensão e estava próximo às encostas da montanha. Assim como os outros ambientes do santuário, este só comportava um número limitado de pessoas ao mesmo tempo. Pode ter sido um repositório para objetos sagrados e votivos ou então ter abrigado estátuas das deusas. Pausanias afirma que no Período Romano as estátuas não podiam ser vistas pelo público. Infelizmente, não temos meios de saber se nas épocas anteriores essa regra era aplicada. Tal como o *oikos* arcaico e todos os outros prédios do santuário, esse templo não segue os padrões dos templos gregos. É pequeno e sua porta estava em uma posição irregular. Talvez assim fosse justamente para se assemelhar com uma casa pequena, tal como o *oikos* se parecia, e evocar o epíteto de Deméter que ali imperava, *epoikidia*⁴⁵⁶. Pensamos que os fiéis tinham acesso a essa pequena construção, em pequenos grupos. Foram encontrados vestígios de um *podium* de 1,66m de extensão e 77 centímetros de altura. Assim sendo, trata-se de uma evidência forte de que estátuas representando as deusas tinham abrigo naquele local. Um dreno conectado ao leito de

⁴⁵⁴ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.267.

⁴⁵⁵ *Idem*, p.266.

⁴⁵⁶ *Idem*, p.270.

pedra também pode ter existido, a fim de deixar fluir o líquido das libações. O tamanho do prédio é pequeno para um templo, mas suas proporções permitiam que ali se encontrasse as estátuas das deusas e também algumas oferendas, que devem ter sido descartadas depois de algum tempo a fim de dar espaço a novas dedicações⁴⁵⁷.

Há um corte retangular no leito de pedra em T:19, entre o templo helenístico e o Teatro. Como ocorre com as outras construções do Terraço Superior, não é possível dizer quando ocorreu a obra, nem precisar seu uso e função. Tem 3,21 metros de largura, 1,23 de comprimento e calcula-se que em sua época de uso devia ter 2 metros de profundidade. Dentro desse corte há um outro, cujas proporções são 60 x 80 centímetros. Os arqueólogos acreditam que esses cortes formem o suporte para algum monumento. Um bloco ortostato com base em que foi encontrado na orquestra do Teatro possui 55 centímetros de comprimento e cerca de 44 centímetros de largura. Ao ligar esse bloco aos cortes, os arqueólogos puderam ver que ali existia um monumento composto por blocos do mesmo tipo, que devem ter possuído 3,19 metros de comprimento e 1,10 metros de largura. Monumentos de tipo grandioso devem ter sido ofertados no santuário e expostos no Terraço Superior, pois os arqueólogos nos lembram que oportunidades para dedicá-los não faltaram, como a expedição de Timoleão para a Sicília, na qual as sacerdotisas do santuário lhe informaram que teria sucesso, pois contava com a benção das deusas⁴⁵⁸. Mas, infelizmente, deles nada sobrou a não ser o bloco em questão.

Pudemos perceber que as estruturas do Terraço Superior não são descritas com tanto apuro quanto as que existiam nos níveis anteriores. O processo de erosão ali também foi intenso, justamente por estar mais próximo do aclave da montanha, o que prejudicou o estado dos artefatos e do conjunto arquitetônico. Os terremotos de Corinto, já mencionados, também tiveram colaboração para o mau estado da área. Apesar das dificuldades, percebe-se que esse Terraço exercia múltiplas funções, ao contrário das atividades bem marcadas do primeiro e segundo Terraços. Durante os Períodos Arcaico e Clássico essa porção do sítio abrigou inicialmente depósitos de oferendas votivas e serviu de espaço para as performances de rituais que agregavam uma certa quantidade de pessoas, como danças, iniciações e rituais dramatizados.

Os santuários eram cruciais para o entendimento da espacialidade da cidade e para a promoção da integração da comunidade cívica, como já foi apontado no capítulo

⁴⁵⁷ BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S, *op.cit.*, p.270-271.

⁴⁵⁸ *Idem*, p. 271-272.

anterior. Deméter, apesar de ser uma das deusas olímpicas, raramente foi a divindade principal de uma *pólis*, o que ocorreu em Mégara e Hermione. Contudo, seu culto era difundido por toda a Hélade, devido a sua ligação com a agricultura, com a fertilidade, seu caráter maternal e essencialmente feminino, o que fazia dessa uma das divindades mais populares entre as mulheres. Assim, é possível encontrar santuários e templos em sua honra em praticamente todas as *póleis*.

Pensamos ser possível estabelecer um paralelo entre o crescimento do santuário em Acrocorinto e o de número de visitantes a Elêusis durante a Guerra do Peloponeso (431-404 a.C), como já mencionamos anteriormente. Marie Delcourt afirma que no século V a.C o culto em Elêusis difundiu-se largamente, ganhando caráter pan-helênico. Era ainda um excelente meio de propaganda da política ateniense. Nem mesmo a hostilidade que parte da Hélade nutria por Atenas na época prejudicou o culto de Deméter em Elêusis, ao contrário: ganhou mais adeptos. A rede de recrutamento existente permitia que todos os anos os ritos de iniciação fossem executados por pessoas dos mais diversos recantos da Grécia⁴⁵⁹. Seu caráter abrangente e soteriológico explica essa popularidade: em situações de crise, a busca da salvação pela religião é mais visível nas sociedades. O conflito colocou em questão muitos valores caros aos helenos e a proximidade com o caos e a morte fomentou, em nosso entendimento, a procura pelos cultos de Mistério como o de Deméter. Em Atenas, os Mistérios de Asclépio foram introduzidos em 420 a.C, somando mais um elemento ao misticismo dessa *pólis*. As festas e rituais a Dionisos, cujo culto, nas palavras de Jean-Pierre Vernant, “também comporta *teletai* e *orgia*, iniciações e ritos secretos, que não podem ser conhecidos por aqueles que não foram entronizados como *bákchoi*”⁴⁶⁰ seriam outra forma de minimizar a tensão que borbulhava entre os habitantes das *póleis*.

Todavia, os custos para a iniciação em Elêusis eram elevados. No IV século a.C, por exemplo, os valores chegavam a quinze dracmas, quantia que permitia uma família modesta viver por quase um mês⁴⁶¹. Os iniciados nos Mistérios de Elêusis podiam até mesmo ser escravos, contanto que falassem grego e não houvessem cometido crime de sangue, mas não era qualquer pessoa que poderia economizar ou gastar tanto dinheiro, mesmo que o fim fosse uma existência bem aventurada após a morte. Kevin Clinton defende que os Mistérios eleusinos são uma transformação da cerimônia das

⁴⁵⁹ DELCOURT, M. *Les Grands Sanctuaires de la Grèce*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992, p. 136-138.

⁴⁶⁰ VERNANT, VERNANT, J. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.75.

⁴⁶¹ DELCOURT, *op.cit.*, p.136.

Tesmophoria, uma celebração bem mais antiga que pode ter origem na época micênica. Aspectos diferentes do mito são enfatizados, e o drama ritual é o centro das cerimônias⁴⁶². Assim, em Elêusis os rituais seriam uma variação dos ritos a Deméter. Diversas celebrações do tipo ocorriam em toda a Grécia: Pausânias relata que havia *órgias* em Celeia (na Sicônia), em Hermione (Argólida), na Messênia⁴⁶³, entre outros lugares. Acreditamos que no santuário de Acrocorinto, além da celebração das *Thesmophoria*, festa de participação estritamente feminina, ritos de Mistério eram observados no Terraço Superior. Dessa forma, mesmo aqueles que não tinham condições financeiras de ir a Elêusis poderiam ter acesso aos benefícios proporcionados pelas deusas.

3.4 – Considerações Finais do Capítulo

O Período Clássico foi uma época de grandes mudanças na História da Grécia e não poderia ser diferente com o santuário aqui abordado. A construção da escadaria na área central do complexo promoveu uma maior conexão entre os três níveis e conferiu uma aparência mais imponente ao sítio. Essa estrutura também modificou drasticamente a aparência do Terraço Inferior. Não há como não pensar em uma relação entre essa expansão e a ocorrência da Guerra do Peloponeso, que ampliaria o número de fiéis frequentando o lugar.

As salas de banquete se tornam mais rebuscadas, apresentando mais salas de espera, serviço e facilidades para cozinhar e para o banho. A Construção K-L:21-22 tinha de seis a sete salas, sendo o maior prédio do santuário. Entendemos que esses ambientes de grande proporção e várias amenidades foram utilizados principalmente pelas sacerdotisas e pelos sacerdotes, mas estando também abertos ao uso dos frequentadores. De fato, segundo Bookidis, as *hestiatoria* com as salas adicionais se assemelham com as “casas de sacerdotes” encontradas em Vouliagmeni, na Ática e perto do Templo de Afaia, em Égina⁴⁶⁴.

Com o tempo salas adicionais com ambientes para banho e espera deixarão de ser exceção e passarão a ser regra. No Terraço Inferior durante o século V a.C a capacidade para comportar convivas aumentou deveras. Mais de duzentas pessoas

⁴⁶² CLINTON, K. *op.cit.*, p.110-120.

⁴⁶³ PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, 2.12.5; 2.14.1-4; 2.34.10; 4.1.5-9.

⁴⁶⁴ BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., *op.cit.*, p. 410-411.

podiam praticar o banquete ao mesmo tempo, e esse número pode ser bem mais elevado, uma vez que não foi possível escavar todas as edificações.

Os meados do século IV a.C trouxeram novas mudanças ao Terraço Inferior. Hestiatoria foram derrubadas na parte oeste da escadaria a fim de criar uma área ampla, permitindo uma melhor circulação de pessoas. No fim do século IV e início do III a.C todas as salas de banquete serão demolidas, niveladas e substituídas por novos prédios com as amenidades já descritas. O santuário, durante o início do Período Helenístico ganha seu primeiro *propylon*.

No que tange ao Terraço Médio, sua configuração não sofreu alterações drásticas durante o início do Período Clássico. As edificações do século VI a.C continuaram em uso durante o Período Clássico. É quando acontecem as obras da virada do século IV para o III a.C que grandes mudanças são feitas na topografia dessa área. O *oikos* arcaico é demolido e sua função é transferida para um pequeno templo construído no Terraço Superior e os sacrifícios passam a ser realizados na última sala da construção com formato trapezoide.

O último nível do santuário, o Terraço Superior, não fora abordado nos outros capítulos. O processo de erosão ali foi intenso e a escassez de “preenchimentos” nas estruturas ali presentes tornam a datação das mesmas impossível. Materiais dos Períodos Arcaico e Clássico foram encontrados lado a lado com objetos romanos e mesmo bizantinos.

Os elementos de maior destaque ali são a Área Teatral, que pode ter funcionado até o século V a.C; o Teatro, com capacidade para cerca de oitenta e cinco pessoas; o templo helenístico, que passa a abrigar as estátuas das deusas e, acreditamos, algumas oferendas votivas e, por fim, o corte em T:19, que serviu de base para algum monumento de cujas sobras só se encontrou um bloco de pedra. Percebe-se, mesmo com as dificuldades causadas pela erosão, que esse Terraço exercia múltiplas funções, ao contrário das atividades bem marcadas do primeiro e segundo Terraços. Durante os Períodos Arcaico e Clássico essa porção do sítio deu abrigo a depósitos de oferendas votivas e performances de rituais que agregavam uma certa quantidade de pessoas, como danças, iniciações e rituais dramatizados. Todavia, esses podem ter ocorrido no Terraço Médio, enquanto do Superior se teria a vista para os acontecimentos. Cremos que ritos de Mistério eram observados no Terraço Superior. Dessa forma, mesmo aqueles que não tinham condições financeiras de ir a Elêusis poderiam ter acesso aos benefícios proporcionados pelas deusas.

Diversos objetos encontrados ligam o culto ali praticado à esfera doméstica, ao casamento, à maternidade e à fertilidade. Ao frequentar o santuário as mulheres coríntias se faziam presentes no espaço público da *pólis* publicizando aspectos e atividades da vida privada. Elas se mostravam ativas se identificando com os papéis que a cidade esperava que desempenhassem e assim se reconheciam e se faziam perceber como elementos cruciais na manutenção do cotidiano da cidade. O espaço doméstico era percebido como feminino, era um lugar no qual a mulher tinha posição proeminente, onde mostra suas qualidades e técnicas. Levando aspectos dessa esfera para o lugar público que era o santuário elas explicitavam para a *pólis* seu papel na preservação da *eunomia*.

A seguir, estudaremos o *corpus* de objetos votivos e vasos dos Períodos Arcaico e Clássico que selecionamos a fim de traçar perfis para os frequentadores do santuário, bem como os rituais que praticavam e os fins que procuravam atingir por intermédio da religião.

CAPÍTULO IV: Culto e Oferendas no Santuário de Deméter e Koré nos Períodos Arcaico e Clássico

Neste capítulo apresentaremos uma análise sobre a principal fonte escrita do mito de Deméter e Koré, o *Hino Homérico a Deméter*. Trataremos ainda das cerimônias de Mistério que ali poderiam ocorrer e estudaremos alguns dos objetos votivos presentes no santuário que reforçam valores relacionados à casa, à família e à maternidade.

4.1– Observações Sobre o Culto a Deméter e Koré

A devoção dos seguimentos femininos às deusas nos permite identificar uma preocupação constante com o papel que as mulheres deveriam exercer no interior do *oikos*. Os ritos praticados pelas mulheres destacavam suas experiências como filhas, mães e esposas. Tais ritos, portanto, marcavam bem as ‘passagens’ e as etapas nas vidas das mulheres de Corinto⁴⁶⁵. De jovem/ donzela (*koré*), sob a proteção do pai, ela era preparada para o casamento e passa a ser uma *nýmpe*,⁴⁶⁶ até o momento em que a maternidade lhe proporcionava o *status* de ‘esposa legítima’ (*gyné*).⁴⁶⁷ Alguns cultos a deuses também atraíam fortemente a população feminina, como os de Adonis, Dionisos e Asclépio⁴⁶⁸. Os cultos com alta participação de mulheres geralmente possuíam por características a promoção da fertilidade, seja a humana ou a vegetal.

Deméter era a deusa da fertilidade por excelência para os helenos, sendo uma das doze divindades olímpicas. Conforme mencionado na introdução, seu culto raramente era o principal de uma *pólis*, mas era bastante presente na Hélade. Temos como principal referência aos mitos de Deméter e Koré o *Hino Homérico a Deméter*, sendo este o segundo *Hino Homérico*⁴⁶⁹. Conhecemos hoje trinta e três Hinos Homéricos. O manuscrito medieval que continha o *Hino Homérico a Deméter (Codex Mosquensis)* foi descoberto no século XVIII na Rússia e hoje está guardado na

⁴⁶⁵ VAN GENNEP, A. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

⁴⁶⁶ BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1951, p. 1336.

⁴⁶⁷ MOSSÉ, Cl. *La Femme dans la Grèce Antique*. Paris: Albin Michel, 1983, p. 52.

⁴⁶⁸ KRAEMER, *op.cit.*, p.30

⁴⁶⁹ As características da composição dos *Hinos Homéricos* são o metro épico (hexâmetro dactílico), o jônio como dialeto dominante e estilo paratático, correspondendo ao da epopéia. Diferem-se dos hinos de “culto” pois, tendo sido compostos no metro épico, se ajustavam ao modelo da performance do canto épico, realizada por uma única pessoa e não por um grupo. Os ouvintes não participavam, portanto, da recitação. Cf. SERRA, Ordep. “Prelúdio”. IN: HOMERO. *Hino Homérico II a Deméter*. Tradução, introdução e notas de Ordep Serra; mais ensaios de Ordep Serra e Marina Martinelli. São Paulo: Odysseus, 2009, p.20-22.

Universidade de Leiden, na Holanda. Acredita-se que, na Antiguidade, o *Hino* em questão fosse parte integrante de algum tipo de manual para uso dos *rapsodos* durante a época Clássica a fim de auxiliá-los na recitação dos poemas atribuídos a Homero. Teria sido composto entre os séculos VII e VI a.C e seu(s) autor(es) possuía(m) um bom conhecimento da poesia épica, seja da *Ilíada* e da *Odisséia*, seja da *Teogonia* de Hesíodo. Ordep Serra, que traduziu o *Hino* para o português brasileiro, crê que essa composição tenha sido realizada para uma audiência ática, provavelmente a que presenciava o culto em Elêusis. Todavia, apresenta uma perspectiva pan-helênica, e contribuiu largamente para propagar os Mistérios.

O estilo, fórmulas e vocabulário utilizados na composição do *Hino* o inscrevem na tradição épica. Não há, entretanto, tantas repetições como ocorrem nas epopeias, e o acontecimento que gera o desenrolar da narrativa (o rapto de Koré/Perséfone consentido por Zeus) é contado duas vezes, primeiramente pelo poeta, de forma impessoal, e depois pela própria Koré/Perséfone, quando se reencontra com a mãe⁴⁷⁰.

Apesar de haver poucas alusões à Deméter nas epopeias homéricas é possível remontar seu culto ao Período Micênico, senão a épocas anteriores⁴⁷¹. Trata-se de uma divindade de caráter maternal e essencialmente feminino, como foi possível perceber pela menção aos objetos encontrados no santuário de Acrocorinto nos capítulos anteriores. Embora fosse responsável pela vida de todos os vegetais, estava mais intimamente ligada ao trigo e à cevada, às lavouras, ou seja, à própria alimentação do homem. De fato, Hesíodo expõe os homens como aqueles que “comem pão” em oposição aos deuses, que se alimentam de néctar e ambrosia⁴⁷². O trigo era chamado de “fruto de Deméter”. Um dos epítetos da deusa, *thesmóphoros*⁴⁷³, deve-se a ter ensinado o cultivo dos campos aos homens e assim os tirado de um estado selvagem, tornando-os agricultores, caracterizando Deméter como uma deusa promotora da civilização e das leis humanas, uma vez que o cultivo dos próprios alimentos diferencia os homens dos

⁴⁷⁰ SERRA, Ordep & MARTINELLI, Marina. “A Mãe, a Moça, a Morte e o Mundo: Reflexões sobre o Hino Homérico a Deméter” In: HOMERO. *Hino Homérico II a Deméter*. Tradução, introdução e notas de Ordep Serra; mais ensaios de Ordep Serra e Marina Martinelli. São Paulo: Odysseus, 2009, p.270.

⁴⁷¹ SERRA, Ordep. “Prelúdio”. IN: HOMERO. *Hino Homérico II a Deméter*. Tradução, introdução e notas de Ordep Serra; mais ensaios de Ordep Serra e Marina Martinelli. São Paulo: Odysseus, 2009, p.68-69. Talvez o culto remonte à Revolução Agrícola, no Período Neolítico, quando ocorreu a domesticação de vários vegetais e animais, entre eles o trigo, a cevada e o porco, relacionados ao culto a Deméter.

⁴⁷² HESÍODO, *Teogonia*, v. 510-515; *Idem*, *Os Trabalhos e os Dias*, v. 80-85.

⁴⁷³ Susan Guettel Cole interpreta o termo da seguinte forma: “*the one who carries what has been set down*”, ou seja, “aquela que carrega/porta o que foi fixado” (tradução nossa). Cf. COLE, Susan Guettel. “Demeter in the Greek City and its Countryside”. In: BUXTON, Richard (org.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p.136-137.

demais animais. Outros epítetos reforçam o caráter agrário de Deméter, tais como *chloe* (verdejante), *sito* (grão), *himalis* (abundância), *achaia* (ceifadora), *polusoros* (rica em pilhas de grãos), *karpophoros* (a que traz frutos)⁴⁷⁴. A denominação da deusa em Corinto (*epoikidia* – “senhora da casa”) parece ter ocorrido apenas nessa cidade. Não há informações que tenha sido utilizado em outra *pólis*.

Os Hinos são preces cantadas⁴⁷⁵: Helene P.Foley nos diz que os epítetos presentes no início e no fim dos poemas e a “promessa de uma nova canção” assegurariam o favor da divindade para o *rapsodo* e sua comunidade. Eles apresentam os deuses e suas façanhas, reconhecendo os poderes das divindades.

4.1.1 – O Hino Homérico a Deméter: Comentários

O relato começa com o rapto de Koré, permitido por Zeus, que ocorre enquanto a última colhia flores junto com as Oceânides, ninfas relacionadas à água (versos 1-17). É interessante que o Hino mencione a presença dessas entidades, pois, como companheiras de Ártemis elas possuíam liame com a *liminaridade*, justamente a posição em que as noivas se encontravam. O substantivo *numphé* traduz esse status: ele designa a noiva (recém-casada) e as divindades menores que habitavam rios, bosques, entre outros, geralmente representadas como jovens bonitas e sexualmente atrativas aos deuses, mas também é um termo que se aplica a crisálidas de diversos insetos, incluindo a abelha. Ou seja, é característico do feminino que está em vias de atingir sua maturidade sexual. Essa é a posição de Koré no *Hino*: ela é uma jovem disponível ao casamento. Outras versões do mito colocam Ártemis e Atená presentes no momento da abdução de Koré. Diodoro afirma que a última estava em vias de se unir às duas primeiras como virgem perpétua, o que foi impedido por Hades⁴⁷⁶. Em Locri Epizefiri, Deméter e Perséfone eram adoradas de maneira independente. A última era a deusa principal da *pólis* e também a deusa do casamento ali⁴⁷⁷. As noivas de Locri, segundo James Redfield, tornavam-se representações de Perséfone. Tanto o casamento quanto a morte eram vistos positivamente, como uma transição para uma vida melhor. Em Corinto, como trataremos a seguir, moças em idade para o casamento participavam de

⁴⁷⁴ *Idem*, p.136.

⁴⁷⁵ FOLEY, Helene P. “Comentary on the Homeric Hymn to Demeter” In: HOMER. *Homeric Hym to Demeter*. Organization of Helene P. Foley. Princeton: Princeton University Press, 1999, p.28-29.

⁴⁷⁶ DIODORO DA SICÍLIA. *Biblioteca de História*, 5.3.4.

⁴⁷⁷ REDFIELD, James M. *The Locrian Maidens: Love and Death in Greek Italy*. Princeton: Princeton University Press, 2003, p.209 e 368-369.

sacrifícios em honra a Deméter e Koré, que também nessa *pólis* era vista como uma noiva.

Ordep Serra e Marina Martinelli fazem observações sobre o *Hino* que remetem ao caráter agrário e ctônico do mito, relacionando Hades - Koré/Perséfone - Deméter, traçando paralelos entre a vida, a morte e o renascimento presentes no relato. Para esse primeiro trecho, as flores que Koré e as oceânides colhem – rosas, jacintos, crocos, violetas - estão ligadas ao mundo infernal nos mitos gregos. As rosas, por exemplo, eram usadas pelos romanos para adornar túmulos. As violetas, jacintos e crocos estão relacionados a mitos de rapazes que tiveram morte prematura e assim desceram ao Hades jovens, tal como ocorre a Koré. Os gregos ligavam o narciso ao cortejo fúnebre e atribuíam a ele qualidades soporíferas. Também plantavam sementes dessa flor junto às tumbas⁴⁷⁸. Outros mitos situam o rapto de uma virgem no ato de colher flores, como o de Europa e Oritia. Foley afirma que festivais onde jovens em idade de se casar colhiam flores eram observados em diversas partes da Hélade. A campina, lugar onde Koré se encontrava no momento do rapto, era lugar de liminaridade nos mitos gregos, ligado à sexualidade e à fertilidade⁴⁷⁹. O *Hino* menciona a planície Nysian, provavelmente um lugar mitológico, mas que era associado a Dionisos, que participava dos Mistérios em Elêusis sobre forma de Iacchos⁴⁸⁰.

O rapto consentido tem características de casamento. Como é sabido, em algumas *póleis* do mundo helênico -Esparta, para citar um exemplo- o ritual das bodas simulava um roubo da noiva, autorizado previamente pelo pai ou pelo *kurios* (tutor) da mesma. Ao colher a flor Koré é levada por Hades e essa passagem é interpretada por Serra e Martinelli como sendo ao mesmo tempo signo de sacrifício e de casamento e, assim, de morte. Vernant traça ligações entre o sacrifício e o casamento: Epimeteu e Pandora seriam os primeiros marido e mulher da mitologia. O mito do engodo de Prometeu trata de instituições que simbolizam a condição do homem para os helenos: o sacrifício (*thysia*) e o respeito aos deuses (*eusebia*), além do casamento (*gamos*), do cultivo dos grãos e o trabalho na terra⁴⁸¹. O gesto de Koré a condena: é o consentimento (tal como o animal “consente” ser sacrifício aos deuses pela aspensão de água) para o

⁴⁷⁸ SERRA, Ordep & MARTINELLI, Marina. *op.cit.*, p.218-225.

⁴⁷⁹ FOLEY, *op.cit.*, pp33-34.

⁴⁸⁰ *Idem*, p.36.

⁴⁸¹ VERNANT, Jean-Pierre. “At Man’s Table: Hesiod’s Foundation Myth of Sacrifice” In: VERNANT, J. & DETIENNE, M (org.). *The Cuisine of Sacrifice Among The Greeks*. Chicago: University of Chicago Press, 1989, p.69-70.

rapto⁴⁸². Nicole Louraux afirma que, para o pensamento grego, não é estranha a associação entre a morte e o casamento, pois o cortejo da casa dos pais da noiva até a nova residência do casal representa a morte da moça para si mesma⁴⁸³. Assim, tendo sido dada por seu pai a Hades, Koré deveria passar, portanto, para o mundo inferior.

Apesar de Koré ter gritado por socorro, aparentemente ninguém a ouve. De fato, mesmo estando junto às oceânides, estas não escutam os gritos da moça, apenas Hécate e Hélios. Deméter escuta os ecos dos gritos, mas Koré já havia sido tragada pela terra. Por nove dias Deméter peregrina sobre a terra procurando a filha carregando duas tochas e vestida com roupas escuras, sem comer ou banhar-se, tal como as mulheres gregas faziam durante o luto. No décimo dia Hécate revela que escutou os gritos de Koré, mas não sabe quem a levou e se dispõe a ajudar a mãe afligida (versos 18-60). As tochas podem significar diversas coisas: nos cortejos de casamento, as mães das noivas portavam esses objetos, que podem ser associados à purificação e à iluminação mística⁴⁸⁴, algo que era alcançado pelos iniciados nos Mistérios. Os nove dias em que Deméter perambulou pelo mundo até que encontrou Hécate podem ter relação com os ciclos lunares.

Hécate é uma deusa ctônica, associada à magia, encruzilhadas, a “fantasmas” e mortos. Contudo, no *Hino* ela é apresentada de maneira simpática, compadecendo-se das dores de mãe e filha que foram separadas. Várias características ligam Hécate à lua, aos animais selvagens e à liminaridade, tal como ocorria com Ártemis e a própria lua, Selene. Tal como essas deusas e como a própria Deméter, era uma divindade nutriz. Sua associação às entidades infernais era consenso na Antiguidade, especialmente perceptível por seus locais de adoração: em Atenas era cultuada no Cerâmico e em Seliunte, seu templo era próximo ao de Deméter e Perséfone, reafirmando os contatos de Deméter com o subterrâneo⁴⁸⁵.

Hécate e Deméter vão até Hélios, o sol, que tudo vê, e perguntam sobre quem levou a moça e para onde, ao que ele responde que Zeus permitiu que Hades a levasse para o mundo inferior. Então, enfurecida com o senhor do Olimpo, e não podendo ir contra a decisão dele, Deméter se abstém de suas funções divinas e passa a se disfarçar para viver entre os mortais (versos 61-94). Como explicita Vernant, Zeus repartiu entre

⁴⁸² *Idem*, p.225-226.

⁴⁸³ LOURAU, Nicole. *Maneiras Trágicas de Matar uma Mulher*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p.73.

⁴⁸⁴ FOLEY, *op.cit.*, p.38.

⁴⁸⁵ SERRA, Ordep & MARTINELLI, Marina. *op.cit.*, p.231-235.

os deuses as honrarias e funções que cabiam a cada um deles⁴⁸⁶. Ao se retirar do Olimpo o equilíbrio do mundo é prejudicado, pois os atributos de Deméter não serão exercidos por outros deuses, pois eles não lhes cabem. Deméter chega a Elêusis disfarçada de idosa, ou seja, uma mulher que não mais é fértil, o que contrasta com suas qualidades agrárias, mas reafirma sua posição oposta à vontade de Zeus.

Outro mito a Deméter, não mencionado no *Hino*, se situa justamente nessa etapa de fúria da deusa. Pausânias⁴⁸⁷ relata que, enquanto buscava pela filha, Deméter foi perseguida por Poseidon e se metamorfoseou em uma égua a fim de se furtar da luxúria do deus, misturando-se com aquelas que formavam a manada do rei Oncios, na Arcádia. Poseidon se transforma em cavalo e com ela tem intercuro sexual. Deméter fica enraivecida com o abuso do deus, o que lhe vale um dos epítetos sob o qual era honrada na Arcádia, *Erinys* (furiosa). Para se desfazer desse sentimento, banha-se no rio Ladon. Deméter *Lousia* (banhada) também era cultuada naquela região. Dessa união nascem o cavalo Arion e Despoina. Essa última divindade estava presente nos Mistérios celebrados na Arcádia. Pausânias afirma que Deméter possuía duas filhas, Koré/Perséfone e Despoina⁴⁸⁸. A última já se fazia presente no cenário grego desde o Período Micênico e a etimologia de seu nome significa “senhora da casa”. Curioso o epíteto de Deméter em Acrocorinto ter a mesma significação, apesar dali não ser reforçado o aspecto equino da deusa, que provavelmente estava presente no templo localizado dentro do Santuário de Poseidon no Ístmo. De acordo com o periegeta, a verdadeira denominação de Despoina era sabida apenas pelos iniciados em seus Mistérios. Na Arcádia, Deméter e Despoina estavam conectadas com os rios e o mundo selvagem. Ártemis não seria filha de Leto, mas sim outra filha de Deméter. Poseidon também era figura presente nessas celebrações. Carl Kerényi vê Despoina e Perséfone/Koré como a mesma entidade sob diferentes denominações.⁴⁸⁹ Nas cidades da Arcádia esse mito era mais importante que o relatado no *Hino*, conforme se aduz pelos epítetos de Deméter na região: além de *Erynys*, atribuído a ela em Telpusa, havia Deméter *Melaina* (negra), devido ao luto e a vergonha da deusa, honrada em Figália. Segundo Walter Burkert, não se sacrificava animais a Deméter Negra, e sim se oferecia

⁴⁸⁶ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.62.

⁴⁸⁷ PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, 8.25.7; 8.42.1.

⁴⁸⁸ *Idem*, 8.37.9.

⁴⁸⁹ KERÉNYI, C. *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*. Princeton: Princeton University Press, 1991, p.31-32.

frutas, bolos de mel, lã, entre outros⁴⁹⁰. Os Mistérios celebrados na região possuem mais conexões com Despoina que com o *Hino Homérico*.

Voltemos à narrativa. Deméter traveste-se de velha e vai para Elêusis, onde encontra junto ao Poço das Virgens várias jovens que buscavam água (versos 95-104). Essa passagem evoca uma descida da deusa a um plano inferior: de divindade, passa a estar com os mortais; entre jovens, apresenta-se sob o disfarce de anciã; junto à fonte, abundante em água, recusa-se a beber ou refrescar-se, reforçando seu luto e privação. Fontes e rios são lugares que eram associados à virgindade, iniciação, o casamento e purificação. Era costume que a noiva tomasse um banho ritual antes das bodas com água vinda de uma fonte ou rio especial para a comunidade. *Hydriai* em miniatura (*hydriskoi*) eram costumeiramente ofertados nos santuários das duas deusas⁴⁹¹. E não precisamos dizer o quanto a água é fundamental para a vida humana e vegetal. Negar água é rejeitar a vida. Apanhar água era também uma das tarefas domésticas femininas e uma oportunidade para interagir com as mulheres da vizinhança.

E mais característico da descida de Deméter é que, sendo deusa, ao ser levada à casa de Celeu, rei de Elêusis, aceita a ser ama de Demofonte, filho desse com Metanira, servindo assim a mortais⁴⁹². Ela não se oculta de forma completa, pois conta às jovens uma história, dizendo que vem de Creta, onde Deméter possuía um culto famoso, e dizia-se ser vítima da violência dos homens, que a seqüestraram. Assim, a mentira contada por Deméter, disfarçada como uma velha de nome Dós, que significa dadivosa, corresponde ao que ocorreu com a deusa e sua filha⁴⁹³. E mais importante: seu aspecto *kourotróphos* se revela ao se oferecer para cuidar da criança (versos 105-144). Mesmo escondendo-se, Deméter deixa transparecer sua natureza divina e seu caráter maternal. Nesses versos do poema (versos 135-140) a deusa deseja às filhas de Celeu que se casem e tenham filhos, exatamente o oposto que quer para sua própria prole.

A atitude inicial de Deméter em Elêusis (recusa a comer, beber e comportamento antissocial) pode ser comparada com o modo dos gregos antigos vivenciavam o período de luto. Este incluía jejum e a abstenção de banho e Deméter recusa a comida e a bebida que lhe são oferecidas, parte do ritual de hospitalidade (*xenia*). Assim, ela se mantém em uma situação à margem tanto da sociedade dos deuses quanto da dos homens. Sua

⁴⁹⁰ BURKERT, W. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Los Angeles: University of California Press, 1997, p.126.

⁴⁹¹ FOLEY, *op.cit.*, p.41.

⁴⁹² SERRA, Ordep & MARTINELLI, Marina. *op.cit.*, p.236-238.

⁴⁹³ *Idem*, p.241.

atitude só é quebrada com as brincadeiras obscenas (*aiscrologia*) da serva Jambe que lhe provocam o riso, depois das quais abandona seu “luto” e aceita o *kykéon*, mistura de farinha com água (versos 145-211), completando assim o ritual da *xénia* e se integrando à comunidade humana⁴⁹⁴. A *aiscrologia* era característica dos cultos a Deméter e a Dionisos e fazem parte de contextos funerários em alguns países. Ao invés de vinho, Deméter pede o *kykeon*, bebida feita com grãos e poejo, uma espécie de menta, que também era consumida durante os Mistérios de Elêusis⁴⁹⁵. Foley nos diz que as mulheres gregas utilizavam o *kykeon* como contraceptivo e abortivo, ou seja, justamente para controlar sua fertilidade. Deméter, portanto, evita sua fertilidade.

Sob os cuidados de Deméter, Demofonte cresce “belo como um deus”, conforme expõe o *Hino*. Ele não mais se alimenta de trigo e leite, mas é nutrido pela deusa com ambrosia e à noite era posto em uma pira, para que se tornasse imortal. Contudo, Metanira descobre o menino dentro do fogo e acusa a ama, que o retira das brasas e, irada, revela seu caráter divino, acusando a ignorância da rainha de Elêusis, bem como a dos demais mortais. Devido à imprudência de sua mãe, Demofonte não mais será imortal e Deméter ordena a construção de um templo em sua honra na cidade, onde ensinará seu culto e os Mistérios. Com a conclusão das obras, a deusa nele se fecha, não se importando com a sorte dos mortais, e a terra, assim abandonada, seca. Ao chegar a Elêusis, ela privou a si do néctar e da ambrosia, mas em sua ira por não ter feito de Demofonte imortal, aquele que, de certa maneira, substituíra temporariamente em seus afetos sua filha, novamente Deméter se viu privada de seu papel de mãe, e assim castiga os homens e os imortais por sua dor (versos 145-304).

Com o fim da fertilidade dos campos, os deuses não mais gozam de sacrifícios, e assim há uma crise de caráter cósmico. A relação entre homens e deuses é afetada pelo descaso de Deméter. Zeus se vê forçado a restituir Koré a sua mãe, para aplacar a ira dessa. Assim se expõe uma realidade inquietante: os deuses são dependentes dos homens (versos 305-359). O poeta do *Hino Homérico* trata com muita cautela a questão, mas é visível que, sem os sacrifícios, a comunidade divina também está ameaçada.

O stratagema impetrado por Hades, todavia, impede o sucesso completo de Deméter, pois, ao ser ludibriada a comer os grãos de romã, o vínculo matrimonial entre ele e Perséfone é mantido, mesmo que apenas por uma terça parte do ano, na qual ela

⁴⁹⁴ *Idem*, p.243-247.

⁴⁹⁵ FOLEY, *op.cit.*, p.47.

deverá retornar ao mundo dos mortos. Mas a vitória da causa ainda é da deusa, pois recupera a presença da filha junto de si para a maior parte do ano (versos 360- 404).

Deméter vence por parecer imitar o irmão: torna a terra estéril e assim semelhante ao mundo inferior. Faz-se inflexível e inacessível, assim como os humanos vêm a Hades⁴⁹⁶. Quando ela se dirige a Hélios para perguntar sobre o paradeiro da moça, este tenta argumentar que se trata de um casamento. Mas este foi feito contra a vontade de Deméter, uma deusa, e este é o seu trunfo. Uma mãe humana pode ter sua vontade ignorada, mas contrariar uma divindade é perigoso, tanto que Zeus, sendo o soberano dos deuses, teve que reavaliar sua ação de ter dado Koré a Hades⁴⁹⁷.

Compreendemos que nesse ponto da narrativa o rei dos deuses fica em uma situação delicada: deve restituir Perséfone a mãe, mas não pode tomá-la por completo de Hades, pois isso causaria outro desequilíbrio no mundo. Por isso, manda Hermes pedir a devolução da jovem, e sabe-se que uma das características desse deus é a *peithó* – persuasão. O logro do deus ctônico vem a calhar e restaura a ordem. Nesse momento do relato também é possível notar a persuasão de Hades. Afirma a Perséfone que, dentre os deuses, não é um pretendente ruim, ao contrário: é irmão de Zeus e ela será rainha de seus vastos domínios, e lhe serão rendidas honras por sua condição. Enfim, consegue que ela coma da romã (versos 371-374). Ao quebrar seu jejum e ingerir as sementes da fruta, Perséfone aceita a hospitalidade de Hades, o que os une de forma irrevogável⁴⁹⁸. Depois que mãe e filha se reencontram⁴⁹⁹, a primeira tem conhecimento do fato que a última comeu no mundo dos mortos. Deméter reconhece que a relação entre Perséfone e Hades é de matrimônio, não podendo ser rompida por completo. Lembramos que o ritual de casamento na Grécia Antiga envolvia a comensalidade entre os noivos e uma das divindades honradas na ocasião era justamente *Peithó*. O banquete que ocorre na casa do noivo após o cortejo sela a transição da noiva para um novo estado, o de mulher casada. Mais uma vez, vemos que a comensalidade na Grécia Antiga significa integração e reconhecimento de uma posição social.

Serra e Martinelli apontam para o discurso de Hades no mito, que envolve a constituição da *timé* (honraria, domínio) de Perséfone: ao ser sua esposa, ela

⁴⁹⁶SERRA, Ordep & MARTINELLI, Marina. *op.cit*, p.260.

⁴⁹⁷ *Idem*, p.262.

⁴⁹⁸ FOLEY, *op.cit.*, p.56.

⁴⁹⁹ Há cenas na cerâmica ática de figuras vermelhas que explicitam o retorno de Perséfone. Em uma cratera (New York – Metropolitan Museum – 28.57.23) Perséfone é representada saindo de uma fenda na terra e guiada por Hermes. Além dos dois deuses, Hécate portando tochas e Démeter foram representadas no vaso. BERARD, Cl. Fêtes et Mystères. In: BERARD, Claude *et al.* *La Cité des Images: Religion et Société en Grèce Antique*. Paris: Fernand Nathan, 1984, p. 111 (fig. 159).

compartilhará de sua soberania no mundo dos mortos, deixando de ser mera doação de seu pai. A atitude dele é de conciliação, como se espera que seja as relações matrimoniais (versos 360-370). A romã, elemento do logro era reconhecidamente associada ao sangue, morte, casamento e fertilidade. Na narrativa, a ordem cosmológica é redefinida: Hades obtém sua rainha, a Perséfone é dado domínio sobre os vivos e os mortos e Deméter propaga seu culto e estabelece seus ritos⁵⁰⁰.

Com o retorno da filha, Deméter se volta às suas obrigações como divindade associada à fertilidade: além de fazer a terra produzir, transmitiu aos homens o “cuidado das coisas sagradas”, ou seja, de que modo deveriam ser executados os ritos dos Mistérios, bem como lhes ensinou a agricultura. Depois voltou para o Olimpo, e assim a ordem, tanto no mundo divino quanto no mortal é restaurada. O final do *Hino* reconta toda a história, mas a narradora é Perséfone, ou seja, ela ganhou sua própria voz e atingiu a maturidade⁵⁰¹ que antes, como *numphé/parthenos*, não possuía (versos 406-495).

O *Hino* evoca como principal característica de Deméter, acima até da fertilidade, a maternidade. Apesar das narrativas homéricas na estabelecerem relações entre as duas, durante os rituais e festas a Deméter ambas eram invocadas ao mesmo tempo como “*to theó*” – as Duas Deusas. Na *Teogonia* Hesíodo se reportou ao rapto de Koré, embora de maneira muito mais breve que o *Hino Homérico*.

O caráter ctônico do mito de Deméter e Koré/Perséfone se faz presente em todo o *Hino*, reforçando a ligação entre a terra como fonte geradora da vida e o mundo dos mortos. Walter Burkert expõe a narrativa mítica como alegoria natural: Koré é a semente que, ao ser posta sob a terra, morrendo aparentemente, renasce pela germinação de novos frutos⁵⁰², o que já tinha sido defendido por Martin Nilsson e F.M Cornford. Para Ross Shepard Kraemer e Kerényi, o *Hino* expressa as tensões nas vidas das mães e filhas na Antiguidade grega⁵⁰³. O casamento deveria ser um momento de grande ansiedade para a população feminil: a mãe seria apartada da filha que educou para os trabalhos domésticos e com quem dividiu o peso dessas tarefas. A noiva sofria pressão ainda maior: sairia da casa de seus pais, do universo conhecido para entrar para uma família estranha, unindo-se a um homem mais velho, que dela esperava a geração de

⁵⁰⁰SERRA, Ordep & MARTINELLI, Marina. *op.cit.*, p.264.

⁵⁰¹ FOLEY, *op.cit.*, p.60.

⁵⁰² BURKERT. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1993, p.315-316.

⁵⁰³ KRAEMER, *op.cit.*, p.25-26; KERÉNYI, *op.cit.*, p.145-146.

filhos, obediência e manutenção de sua casa. Uma série de rituais visava preparar as jovens para esse momento, ligados especialmente à Ártemis: a *Arketeia* em Atenas, a *Euclea*, celebrada em Corinto e cuja menção fizemos no capítulo 1, além de sacrifícios realizados no santuário de Deméter e Koré que é objeto desta dissertação.

No que diz respeito a Corinto, o que temos mais próximo de um mito de Deméter relacionado à cidade trata do estabelecimento do santuário em Sicione, já mencionado no segundo capítulo. Em Creta, de onde deusa diz que vem quando se disfarça em Dós, havia o mito que Deméter se uniu a Iason em um campo três vezes arado, tendo com ele Ploutos, deus da riqueza⁵⁰⁴, ligado à esfera ctônica. Ploutos era costumeiramente representado na cerâmica ligada à Elêusis como um menino portando uma cornucópia.

Os mitos relatados acima fornecem as principais informações sobre as características que os helenos associavam a Deméter: a fertilidade e a maternidade. Segundo Sarah Pomeroy, as deusas femininas podem ser percebidas como imagens arquetípicas das mulheres reais, tal como os homens as enxergavam. A distribuição de suas características positivas por várias figuras diferentes ao invés de sua concentração em uma só divindade é algo apropriado para uma sociedade patriarcal. A maturidade feminina tendia a causar ansiedade e insegurança na população masculina. Para mostrar esses arquétipos, Pomeroy faz comparações com as mulheres atuais: Athená seria a mulher focada na “carreira”, Afrodite a bela vista como “objeto sexual”, enquanto Héra é a esposa fiel. Deuses como Zeus e Apolo possuem vários aspectos masculinos em uma só figura. Enquanto nos mitos as deusas podem desafiar os deuses masculinos, nos rituais elas são buscadas a fim de que as mulheres consigam cumprir corretamente os papéis que dela espera a sociedade, ou seja: filhas e esposas, mães das futuras gerações da *pólis*⁵⁰⁵.

4.1.2 – O festival das *Thesmophoria*

Essas preocupações estavam presentes nos festivais em honra a Deméter e Koré. Já tratamos de alguns aspectos das *Thesmophoria*, a principal forma de culto às duas deusas. Por ser um festival restrito às mulheres bem-nascidas e casadas, não há um

⁵⁰⁴ HESÍODO, *Teogonia*, v.965-975; DIODORO DA SICILIA, *Biblioteca de História*, 5.77.1.

⁵⁰⁵ POMEROY, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wife and Slaves: Women in Classical Antiquity*. Nova Iorque: Schocken Books, 1995, p.8-9.

consenso sobre os detalhes que a permeavam. Aos homens cabia custear as despesas da festa, sendo-lhes interdita a participação⁵⁰⁶. O fato das praticantes deverem guardar segredo sobre os ritos também impediu uma descrição mais pormenorizada e o maior volume de informações que possuímos sobre esse evento diz respeito à festa como era realizada na *ásty* ateniense. Como já mencionamos, a festa realizada no *Thesmophorion* próximo à Assembleia não era a única celebração das *Thesmophoria* na *pólis* de Atenas: os *demoi* também a realizavam e acreditamos que o mesmo pode ter ocorrido em Corinto, uma vez que outros locais sagrados a Deméter e Koré podem ser nomeados na área da Coríntia, como no Istmo, dentro de santuário de Poseidon, o *Hiera Nape* e Soligeia.

Na *ásty* de Atenas a festa ocorria durante o mês *Pyanépsion* – aproximadamente outubro, no nosso calendário. Durante os três dias de festa as mulheres permanecem acampadas em abrigos organizados em filas dentro do espaço aberto do *Thesmophorion*, o templo a Deméter que se localizava junto à colina da *Pnyx*, local de reunião da *Ekklesía*.

O primeiro dia chamava-se *ánodos* - ascensão. Tal nome pode se referir à procissão formada pelas mulheres rumo ao *Thesmophórion*, localizado junto à colina da *Pnyx*, onde se realizava a Assembleia de cidadãos em Atenas ou pela subida dos restos putrefatos dos porcos sacrificados durante a *Skira*, segundo H.W. Parke⁵⁰⁷, realizada quatro meses antes das *Thesmophoria*. Erika Simon acredita que esses porcos eram mortos durante a *Stenia*, celebrada alguns dias antes, pois em 4 meses e durante o verão grego o processo de putrefação seria bastante acelerado e pouco restaria dos animais⁵⁰⁸. Os porcos mortos eram lançados com bolos em formato fálico em valas, chamadas *mégaras*, onde se presume que havia serpentes, que também significam fertilidade e estão associadas a outros cultos ctônicos.

Durante o segundo dia da festividade, *nestéia*, as mulheres jejuavam em alusão à tristeza de Deméter durante a ausência de Koré. Tal prática ritual pode ser relacionada ao “luto” que Deméter se impôs inicialmente quando chegou a Elêusis após o rapto da filha. As esposas permaneciam sentadas no chão, sob galhos de vítex, planta inibidora

⁵⁰⁶ Sabemos que em Atenas Clássica existiam liturgias que viabilizavam as festas e banquetes coletivos/públicos. Para a festa das *Panatheneias*, por exemplo, existia a liturgia da *hestiasis* por meio da qual os ‘ricos’ cidadãos e *metecos* adquiriam bois e vacas, bem como custeavam os sacrifícios. SCHMITT PANTEL, P. *La Cité au Banquet: Histoire des Repas Publics dans les Cités Grecques*. Paris: Boccard, 1992, p. 123.

⁵⁰⁷ PARKE, H. W. *Festivals of the Athenians*. New York: Cornell University Press, 1986, p.83.

⁵⁰⁸ SIMON, Erika. *Festivals of Attica*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983, p.20.

do desejo sexual. As participantes também falavam obscenidades (*aiscrologia*), tal como Jambe fez para alegrar a deusa. O terceiro e último dia era denominado *Kalligéneia*, que significa “a deusa do belo nascimento”. Eram realizados sacrifícios e um grande banquete para as mulheres, pondo fim ao jejum do segundo dia.

Vemos que a festividade e o *Hino Homérico* possuem muitos aspectos em comum. As mulheres parecem reproduzir os estágios do mito durante os três dias de festa. Interessante é notar que as plantas utilizadas durante os rituais da *Thesmophoria* e também citadas no *Hino* são de caráter abortífero e anafrodisíaco⁵⁰⁹: o vítex (agnocasto) é ainda hoje utilizado para tratar de distúrbios menstruais, sendo um vegetal que estimula a produção de progesterona. Ao provocar o aumento nos níveis desse hormônio ele reduz o desejo sexual feminino e também tem qualidade anticoncepcional. Níveis elevados de progesterona, apesar de inibir a libido, fazem aflorar sentimentos de proteção à prole. Também provocam mudanças nos odores naturais, reduzindo a atração masculina⁵¹⁰ e faz com que proliferem nas mamas os dutos para produção de leite. Plínio já descrevia os benefícios dessa planta⁵¹¹. A progesterona se mostra um hormônio de duplo caráter, tal como a festa das *Thesmophoria*: ao mesmo tempo em que evita o desejo sexual, estimula a maternidade. O poejo, uma espécie de menta presente no *kykeon*, tem efeito expectorante e induz o fluxo menstrual, provocando contrações no útero, servindo de abortífero. A romã, associada à sexualidade, está interdita durante a festa. Ela estimula o aumento da testosterona e, portanto, da libido, apesar da literatura médica da Antiguidade a classificar como contraceptiva⁵¹².

Estamos de acordo com Lucia Nixon quando diz que essas plantas permitiam às mulheres controlar os estágios de sua vida reprodutiva (menstruação, concepção, abortos, partos, lactação). Esses vegetais nos sugerem que a fertilidade era algo que poderia ser controlado pelas mulheres, esses seres vistos como meio racionais, meio selvagens. Enquanto os homens desejavam herdeiros para a continuidade de sua família, era claro para a população feminina que a fertilidade era uma questão de escolha e elas eram férteis quando queriam ser⁵¹³.

Quando pensamos nas propriedades dessas plantas e as associamos aos rituais que ocorriam durante a festividade, longe das pressões do *oikos* e dos maridos, vemos

⁵⁰⁹ NIXON, Lucia. “The Cults of Demeter and Koré” In: HAWLEY, R. & LEVICK, B. *Women in Antiquity: New Assessments*. Londres: Routledge, 1997, p.85-88.

⁵¹⁰ CRENSHAW, Theresa L. *The Alchemy of Love and Lust*. Nova Iorque: Pocket Books, 1997, p.7.

⁵¹¹ PLÍNIO, O VELHO. *História Natural*, 24.38.

⁵¹² *Idem*, 23.57-59.

⁵¹³ NIXON, *op.cit.*, p.88.

que, apesar de reforçar o que delas era esperado pela *pólis* e contar com a presença de vários elementos masculinos (bolos em forma de falos e serpentes), tratava-se de um momento “empoderador” para as mulheres: elas reconheciam a si mesmas como agentes de sua própria capacidade concepitiva, conscientizando-se de sua importância para a sobrevivência da sociedade. Isso gerava ansiedade na população masculina, como podemos ver pela peça de Aristófanes, *As Tesmoforiantes*. Eurípides, na trama, teme que as mulheres atentem contra a sua vida por representá-las em suas peças como seres perigosos e dados a estratagemas⁵¹⁴. Para os homens, era necessário controlar esse poder que estava além de seu alcance e uma das maneiras era restringir o acesso das mulheres ao espaço e vida pública. Todavia, a religião conferia a elas oportunidades para que atuassem em assuntos importantes para a *pólis*. Assim como Deméter tinha controle sobre a fertilidade, podendo se fazer estéril quando quisesse, o mesmo ocorria com as mulheres. Ao realizarem rituais que se assemelham à saga de Deméter e Koré, as esposas ganham um poder semelhante ao da deusa, ou seja, a capacidade de dominar sua fertilidade.

Através do relato de Pausânias temos algumas informações sobre as festividades a Deméter em outras *pólesis*. Em Atenas ainda ocorriam a *Skira*, a *Stenia*, já mencionadas e a *Haloa*, também restritas à participação feminina. A *Proerosia*, quando eram ofertadas as primícias em Eleusis, admitia a presença masculina. A *Kthonia*, em Hermione, também era reservada às mulheres. Infelizmente, não temos informações escritas sobre quais festas ocorriam no santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto. Acreditamos que as *Thesmophoria*, por sua relevância e ocorrência nas demais *pólesis* gregas, incluindo Sicione⁵¹⁵, cidade vizinha, ocorriam em Corinto. No santuário de Deméter e Koré há também fortes indícios de celebração dos Mistérios das duas deusas. Abordamos o assunto de forma breve no capítulo anterior, estabelecendo relações entre o aumento de popularidade do culto a partir do século V a.C e as modificações arquitetônicas no santuário de Acrocorinto realizadas na mesma época. Também citamos a posição de Kevin Clinton, helenista que acredita que as cerimônias de Mistério em Elêusis eram uma variação das *Thesmophoria*. No próximo ítem iremos tratar sobre a celebração dos Mistérios em Elêusis, opiniões de alguns acadêmicos acerca de sua significação e a maneira como podem ter sido celebrados em Corinto.

⁵¹⁴ ARISTOFANES. *As Tesmoforiantes*, v.80-89.

⁵¹⁵ PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, 2.11.2.

4.2 – Mistérios de Deméter e Koré

Walter Burkert muito nos esclarece sobre os cultos de Mistérios na Antiguidade. Tratavam-se de uma forma de religião pessoal que depende de uma decisão privada e almeja alguma forma de salvação através da proximidade com o divino⁵¹⁶. Existiam não apenas na Grécia, mas também no Egito, no Irã, em Roma, na Frígia, entre outros lugares. Tais formas de culto não se tratam de uma religião *per se*, devendo ser vistos como uma modalidade cultual prestada em um contexto de religiosidade mais amplo, uma vez que não se opunham às práticas oficiais. O caráter secreto dos ritos dos Mistérios também chama atenção para essas celebrações. De fato, os Mistérios eram cerimônias de iniciação, geralmente ocorrendo em cenários noturnos, onde a admissão e a participação são dependentes do desempenho de algum ritual pessoal, que será executado sobre aquele que está se iniciando⁵¹⁷ e, uma vez iniciado, não poderá transmitir a pessoas “leigas” suas particularidades. A admissão ao culto de Mistério geralmente não dependia de sexo ou idade e uma mudança externa visível não é operada pela iniciação. Contudo, internamente, há a transformação da relação do *mystés* (iniciado) com a divindade que preside os rituais. Um novo estado de espírito é atingido através da experiência do segredo⁵¹⁸.

Todos os elementos descritos anteriormente estão presentes nas referências que chegaram até nós sobre os Mistérios eleusinos, especialmente no que diz respeito à manutenção do segredo dos rituais executados na celebração. De fato, as poucas informações que temos provêm de fontes literárias, especialmente dos que se converteram ao cristianismo, e também da cerâmica e de estátuas. Na Ática, conforme nos informa Jean-Pierre Vernant, os mistérios de Elêusis constituíam um conjunto cultual bem delimitado⁵¹⁹, gozando do apoio das instituições políticas atenienses para a sua realização, que se dava em duas etapas. Primeiramente, o *mýstes* era introduzido a ritos preliminares pelo *mystagogos*, uma pessoa já iniciada que seria uma espécie de tutor para o candidato.

Os Pequenos Mistérios, que constituíam a primeira etapa da iniciação a ser cumprida, ocorriam anualmente durante o mês *Anthestérion* (aproximadamente fevereiro) em Agra, um dos subúrbios de Atenas. Uma série de rituais, tais como jejuns,

⁵¹⁶ BURKERT, Walter. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Edusp, 1991, p.25.

⁵¹⁷ *Idem*, p.20.

⁵¹⁸ *Idem*, *ibidem*.

⁵¹⁹ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, p.70.

purificações, banhos, danças e sacrifícios eram efetuados a fim de preparar o *mýstes* para os Grandes Mistérios, que aconteciam durante o mês *Boêdromion* e duravam oito dias (setembro-outubro). A participação nos Grandes Mistérios estava vinculada, assim, ao cumprimento dos rituais dos Pequenos Mistérios, ao domínio da língua grega e ao fato dos candidatos terem as “mãos puras”, ou seja, não podiam ter praticado homicídio anteriormente.

Os primeiros dias da celebração dos Grandes Mistérios são marcados pela execução de uma série de rituais públicos. No primeiro dia candidatos de todo o mundo helênico se dirigiam ao *Eleusínion* de Atenas, localizado na base da Acrópole, para onde os objetos sagrados (*hierai*) haviam sido trazidos de Elêusis no dia anterior. No segundo dia eles iam em procissão até o mar, onde cada um se purificava e lavava um leitão, que depois era sacrificado em Atenas. No terceiro dia, conforme acredita George Mylonas, era celebrando um grande sacrifício em honra à cidade e também às demais *póleis* que haviam enviado suas primícias para as duas deusas⁵²⁰. O quarto dia era marcado pela homenagem ao deus Asclépio, que também teria sido iniciado nos Mistérios de Deméter. Por esse precedente de origem mítica, nesse dia aqueles que chegaram atrasados às celebrações eram iniciados, enquanto os que já tinham seguido os ritos deveriam permanecer em suas casas. O quinto dia compunha o ponto culminante das cerimônias públicas dos Mistérios. Uma grande procissão partia do Portão do Dipylon, em Atenas, rumo à Elêusis, pela estrada sagrada, que tinha aproximadamente uns 25 Km. Os candidatos, seus *mystagogói* e muitos atenienses acompanhavam os *hierai* de volta ao santuário das duas deusas em Elêusis. À noite, ao chegarem ao templo, os rituais passam a ser privados e pouco se sabe a respeito deles, apesar das muitas especulações. Acredita-se que os participantes cantavam e dançavam em honra a Deméter e Perséfone (Koré) e no dia seguinte (6º dia) os aspirantes jejuavam, se purificavam, ofereciam sacrifícios, entre outras práticas que se relacionam ao relato do *Hino Homérico*, tal como a abstenção de vinho e de romãs.

George Mylonas defende que nesse dia bebia-se o *kýkeon*. Então, ocorria a parte mais relevante dos mistérios: o *mystés* tinha sua grinalda de murtas substituída por uma com fitas, significando sua consagração. Iniciadas as cerimônias no *Telestérion*, os *mystés* realizavam rituais que incluíam, afirma Mylonas, três elementos distintos: os

⁵²⁰ MYLONAS, G. E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press, 1972, p.250-251.

drómēna (o que é encenado), ao *deiknymēna* (objetos sagrados que eram mostrados, revelados) e os *legomēna* (palavras ditas).

Drómēna: a representação do mito de Deméter e Perséfone acompanhada de música, canto e dança, que provocavam sentimentos e sensações nos iniciados que, ao contrário do que ocorria no teatro, onde eram meros participantes, tomavam lugar na encenação.

Legomēna: aqueles que se debruçaram sobre o estudo dos Mistérios eleusinos concordam que os *legomēna* seriam frases e explicações litúrgicas, talvez invocações, breves comentários que acompanhavam os *drómēna*, mas tendo sua própria importância e função⁵²¹.

Deiknymēna: assim como ocorre com os *legomēna*, não é sabido quais eram os objetos mostrados aos aspirantes durante os rituais. Segundo Mylonas⁵²², o *clímax* da iniciação era atingido no momento da exibição desses objetos pelo hierofante, o principal sacerdote na execução dos Mistérios.

Praticamente não há informações sobre o sétimo dia. No oitavo havia libações aos mortos, e Plutarco dá a entender que o encerramento da iniciação dos *mystés* era celebrado com cantos e danças.

Carl Kerényi afirma que os Pequenos Mistérios além de serem patrocinados por Perséfone possuíam conexão com o culto dionisíaco⁵²³. De fato, durante o mês *Anthesterion* eram também celebradas as *Anthestérias*, festival dedicado a Dionisos e a Hermes no qual se festejava a abertura dos tonéis de vinho novo e também eram prestadas homenagens aos mortos. Durante essa festa ocorria o *hiéros gamos* (casamento sagrado) da basilina (esposa do arconte-rei) com o deus Dionisos, e era o arauto sagrado de Elêusis que a acompanhava. Os aspirantes em Agra, segundo o autor, tomavam conhecimento sobre o casamento de Perséfone e com isso Kerényi atenta para ambos os casamentos (Dionisos-Basilina, Perséfone-Hades).

Durante a procissão até Elêusis, no primeiro dia dos Grandes Mistérios, uma estátua representando um jovem deus, Iacchos, e seu sacerdote lideravam a procissão, e durante essa seus participantes gritavam *Iakhê!*, uma evocação a essa divindade. Para Kerényi, Iacchos era um alter-ego, uma forma de manifestação do deus Dionisos. É importante lembrarmos que nas Leneanas, uma das festas atenienses a Dionisos, era um

⁵²¹ *Idem*, p.261-278.

⁵²² *Idem*, p.273.

⁵²³ KERÉNYI, *op.cit.*, p. 51-52.

porta-archote de Elêusis que realizava a invocação ao deus. Ainda é válido lembrar que, no Orfismo, a figura de Dionisos se confunde com a de Zagreus, sendo filho de Zeus e Perséfone. E Zagreus é um dos epítetos para o deus Hades, de forma a configurar uma ligação entre o Olimpo, o mundo dos homens e o mundo inferior numa tríade Zeus-Dionisos (Zagreus)- Perséfone. Em *As Rãs*, de Aristófanes, Dionisos aparece como um *mystés* e há vários elementos de sua jornada ao Hades que se assimilam a acontecimentos da jornada dos *mystés* de Atenas a Elêusis⁵²⁴. De acordo com Henri Metzger, Dionisos só passa a formar uma tríade com Deméter e Perséfone a partir do século IV a.C, apesar de aparecer nos vasos relacionados aos Mistérios desde o século VI a.C⁵²⁵.

Mylonas entende a figura de Iacchos de maneira diversa. Para ele, se trata de uma personificação do entusiasmo dos participantes da *pompé* e teria sido durante o Período Romano que ele teria sido confundido com Baco e Dionisos. Discordamos. Já em *As Rãs*, o trecho mencionado retrata a procissão dos candidatos à iniciação em Elêusis, o hino que o Coro canta a Iacchos está repleto de referências dionisíacas, tais como alusões às danças, campinas, à “explosão da vida”, entre outros. Quando a procissão chegava ao santuário, Iacchos era recebido de maneira alegre e festiva e assim terminava sua contribuição. Para Mylonas, não há influência dionisíaca nos mistérios de Elêusis.

Tanto Detienne quanto Jean-Pierre Vernant denominam Dionisos como “O estranho estrangeiro”. Ele está em todo lugar e, ao mesmo tempo, não pertence a nenhum. O dionisismo, segundo Vernant, questiona a ordem, revela outro aspecto do sagrado, é dotado de poder de magia. Marcel Detienne afirma ainda que Dionisos é um deus nômade, uma vez que seu mito o coloca em diversas paragens: Argos, Lesbos, Tebas, Atenas, Delfos, ele está sempre em movimento⁵²⁶.

Ainda segundo Vernant, é a necessidade de evasão, de união completa com o divino que permite a associação entre Dionisos, Deméter e Koré. Tanto Deméter quanto Dionisos são deuses vindos de outras paragens que receberão acolhida em Atenas⁵²⁷: Dionisos primeiro é recebido no demos de Eleutherai e Deméter em Eleusis. Depois, ambos são estabelecidos dentro da cidade, Dionisos no teatro e Deméter no *Eleusinon* e

⁵²⁴ ARISTÓFANES. *As Rãs*, v.311-459.

⁵²⁵ METZGER, H. “Le Cycle d’Eleusis” In: *Les Représentations Dans la Céramique Attique du IV^o Siècle*. Paris: E. de Boccard, 1951,p.247-248.

⁵²⁶ DETIENNE, Marcel. *Dioniso a Céu Aberto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p.8-14.

⁵²⁷ VERNANT, *op.cit.*, p.79-81.

no *Thesmophorion*. Para Mylonas, esse estabelecimento não exerce influência sobre os ritos dos Mistérios. Contudo, estamos em consonância com Vernant e Burkert, que entendem Iacchos como uma manifestação de Dionisos. Conforme descrevia Louis Gernet e André Boulanger, Dionisos representa o outro⁵²⁸. Sendo um deus da vegetação, ele pode aparecer e desaparecer dos rituais e isso não contradiz sua natureza. Dionisos possuía seus próprios cultos de caráter misterioso, como os ritos das bacantes. Objetos relacionados ao culto dionisíaco encontrados no santuário (uma máscara de Dionisos, sátiro, atores) nos faz crer que o deus também tinha um papel importante não apenas nos ritos iniciatórios de jovens, mas também nas cerimônias de Mistério que ali ocorriam. Veremos tais objetos mais adiante neste capítulo.

Com a iniciação, o *mystés* recebia um “segredo divino”, que promovia a sua aproximação ao mundo divino e revelava a continuidade entre a vida e a morte⁵²⁹. Após as celebrações, os iniciados retornavam às suas casas e suas vidas comuns, ainda comungando dos cultos de sua *pólis*. Seria após a morte que eles gozariam de uma existência diferenciada daqueles que não passaram pelos ritos dos Mistérios.

Os Mistérios de Elêusis não formavam uma religião à parte, mas contemplavam uma dimensão divina diversa daquela abarcada pela religião oficial, que não oferecia resposta ao apelo soteriológico que o culto eleusino proporcionava. Eles não se anulavam, e sim se completavam.

Mylonas defende que os iniciados eram enriquecidos pela experiência dos Mistérios, que os auxiliava a se tornarem mais pios e justos, seguindo as palavras de Diodoro⁵³⁰. Para ele, a dramatização da saga de Deméter e Koré/Perséfone simbolizava o ciclo vegetal: vida, morte e novamente, vida. Os iniciados ganhavam confiança para enfrentar a morte e uma promessa de bonança nos domínios de Hades. Os deuses infernais, com a iniciação, seriam protetores e amigos dos *mystés*⁵³¹. Porém, o segredo que permitia a essa existência diferenciada no *post mortem*, Mylonas diz que é impossível conhecer, sendo algo que morreu junto com o último hierofante, uma “filosofia de vida que possuía substância e significado e transmitiu um bocado de verdade à alma humana⁵³²”. Vernant discorda dessa posição, uma vez que afirma que em Elêusis não existia “nenhum ensinamento, nada que se assemelhasse a uma doutrina

⁵²⁸ GERNET, L. & BOULANGER, A., *op.cit.*, p.100-101.

⁵²⁹ VERNANT, *op.cit.*, p.74.

⁵³⁰ MYLONAS, *op.cit.*, p.280; DIODORO DA SICILIA, Biblioteca de História, 5.48.

⁵³¹ MYLONAS, *op.cit.*, p.282.

⁵³² *Idem*, p.285.

esotérica⁵³³». Kevin Clinton afirma que o Hino Homérico não diz respeito aos Mistérios, e sim às *Thesmophoria*, além de dizer que os Mistérios seriam um desenvolvimento da festa restrita à participação feminina, como já mencionamos. Os iniciados entrariam em uma relação especial com as duas deusas, Koré, em particular, que zelaria por eles no mundo inferior⁵³⁴. Para Christiane Sourvinou-Inwood, o drama representava a pior crise imaginável, más colheitas, que ameaçavam a sobrevivência da comunidade, mas ao mesmo tempo mostrava que tal catástrofe não aconteceria, pois Deméter protegia os grãos. Não concordamos com a posição de Sourvinou-Inwood, porque outros ritos a Deméter garantiam a proteção da deusa. A documentação da Antiguidade é clara: algo acontecia no interior dos iniciados, que se sentiam individualmente tocados pela graça das deusas.

Em Corinto, a celebração das *orgia* às deusas atraíam um público infinitamente menor que o de Elêusis, certamente possuindo caráter local. Em Sicione havia também celebração dos Mistérios de Deméter, de modo que é pouco provável que pessoas fora da Coríntia buscassem os ritos performados no santuário de Acrocorinto. Características como as da celebração de Elêusis deviam estar presentes: indistinção do sexo dos participantes, as cerimônias noturnas, o drama ritual, o jejum, o banquete no fim da iniciação (que ocorreria nas *hestiatoria* do Terraço inferior) e, provavelmente, o sentimento de maior comunhão com divindades benevolentes que fariam do além-túmulo algo melhor. Isso fazia do santuário um *lugar antropológico* não apenas para a população feminina da *pólis*, mas para todos os seus habitantes: ali, Deméter lhes dava a oportunidade de alcançar a bem-aventurança. Contudo, a celebração dos Mistérios não é nosso foco de interesse, uma vez que a participação não se trata de um culto compulsório *políade* que implique desdobramentos na cidadania e sim matéria de escolha pessoal.

Trataremos a seguir da metodologia escolhida para analisar os objetos do santuário.

4.3 – Metodologia de Alfred Gell

O método que utilizaremos para tratar dos objetos encontrados no santuário e por nós escolhido para este estudo foi elaborado pelo antropólogo britânico Alfred Gell.

⁵³³ VERNANT, *op.cit.*, p.73.

⁵³⁴ CLINTON, *op.cit.*, p.119-120.

Tal método tem sido alvo de debates desde seu lançamento sob a forma de livro em *Art and Agency: An Anthropological Theory*, em 1998. Nessa obra, Gell propõe uma teoria antropológica onde os objetos sejam entendidos como portadores de agência, isto é, possuindo meios e capacidade para interferir nas relações sociais. O antropólogo afirma que a Antropologia da Arte deve se preocupar com as relações socialmente estabelecidas, com a eficácia e a especificidade dos objetos, que ele, em sua teoria do agenciamento, denomina *índices*⁵³⁵. O autor advoga em favor do *filistinismo metodológico*: para o estudo da Antropologia da Arte não é interessante tratar da estética das obras de arte, isso é algo que pertence à moral de uma sociedade⁵³⁶. Em suma, Gell se interessa pelos contextos de produção, circulação e recepção de objetos. Ele não crê que a arte seja um código visual que comunica um significado, mas uma expressão da linguagem em forma material. Gell entende a arte da seguinte maneira:

“Eu vejo a arte como um sistema de ação cujo intento é mais mudar o mundo que codificar proposições simbólicas sobre ele. A abordagem da arte centrada na ação é inerentemente mais antropológica que a abordagem semiótica porque está preocupada com o papel mediatório prático dos objetos de arte no processo social, em reverso da interpretação dos objetos “como se” esses fossem textos”⁵³⁷.

A noção de *art nexus* representa o âmago da nova abordagem de Gell para a análise de objetos de arte. Há quatro conceitos básicos (*artista, índice, protótipo e recipiente*⁵³⁸), relacionados uns com os outros como *agentes* ou *pacientes* através de uma operação cognitiva que Gell chama de *abdução*. O quadro de trabalho do autor é elaborado pela exploração sistemática das possíveis relações entre esses conceitos, sendo possível traçar mais de vinte diferentes relações entre eles. A *abdução* é um tipo particular de operação cognitiva, um modo de inferência probabilístico⁵³⁹. É através da inteligência social intuitiva e dos procedimentos interpretativos que a constituem que podemos abduzir a *agência* dos objetos, e que esses objetos tenham uma *agência* que é

⁵³⁵ GELL, *op.cit.*, p.4.

⁵³⁶ *Idem*. A Tecnologia do Encanto e o Encanto da Tecnologia (trad. Jason Campelo). *Concinnitas*, Rio de Janeiro, ano 6, volume I, nº8, 2005, p.40-63.

⁵³⁷ GELL, Alfred. *Art and Agency: an Anthropological Theory*. Oxford: Claredon Press, 1998, p.6. Tradução nossa.

⁵³⁸ No original em inglês os termos são, respectivamente: *artist, index, prototype* e *recipient*.

⁵³⁹ GELL, *op.cit.*, p.14; TANNER, J. & OSBORNE, R. “Introduction: Art and Agency and Art History” In: TANNER, J. & OSBORNE, R. (org.). *Art’s Agency and Art History*. Oxford: Blackwell, 2007, p.10-11.

equivalente à *agência* humana. Ao colocarmos os objetos como *agentes*, isto é, causadores de eventos ao seu redor, nos deparamos com *situações artísticas*. Nelas, um *índice* material (um objeto) permite a *abdução* da agência por um observador (*recipiente*). O *artista*, como *agente*, opera sobre os *índices* (que são, nessas situações, *pacientes*), modelando através de suas habilidades as formas que o objeto irá assumir. Mas o material do *índice* também pode agir no *artista* (que será então o *paciente*), de forma a limitar a *agência* desse.

A efetividade social dos *índices*, isto é, a realização de sua *agência* é alcançada por causa dos processos técnicos que estão neles corporificados. Para Gell, a arte é uma forma especial de tecnologia. A admiração da habilidade do artista, transcendendo nossa capacidade de compreender a totalidade de suas operações e os sentimentos suscitados por essa habilidade do *artista* nas pessoas que adquirem seu trabalho são elementos que constituem internamente a *agência* da obra de arte. Nos dizeres de Gell:

“A tecnologia do encanto é o encanto da tecnologia. O encanto da tecnologia é o poder que os processos técnicos têm de lançar uma fascinação sobre nós, de modo que vemos o mundo real de forma encantada. A arte, como uma classe diferente de atividade técnica, apenas leva além, por meio de uma espécie de envolvimento, o encanto que é imanente a todas as classes de atividades técnicas”⁵⁴⁰.

Portanto, na visão do antropólogo, a arte oferece estímulos sensoriais que afetam as funções cognitivas das pessoas, de modo que as características de um objeto de arte podem atingir e influenciar o comportamento humano, estabelecendo relações sociais. O objeto funciona como um *agente* secundário, uma vez que contém em si a *agência* de seu *artista*⁵⁴¹. Gell denomina *protótipo* o modelo que é representado em uma imagem. Por exemplo, uma pessoa que pose para um quadro (que será o *índice*) é um *protótipo*. Assim temos que a aparência do protótipo pode restringir as liberdades do artista. Gell, em sua obra, elabora diversos diagramas a fim de demonstrar as relações sociais entre os objetos e as pessoas, mostrando que todos esses elementos se relacionam (*art nexus*) formando *situações artísticas*. Todavia, esses diagramas podem se tornar deveras complexos, de forma que nem todos que utilizam o método do antropólogo são adeptos dos “gellogramas”.

⁵⁴⁰ GELL, Alfred. “A Tecnologia do Encanto e o Encanto da Tecnologia” (trad. Jason Campelo). *Concinnitas*, Rio de Janeiro, ano 6, volume I, nº8, 2005, p.45-46.

⁵⁴¹ GELL, Alfred. *Art and Agency: an Anthropological Theory*. Oxford: Claredon Press, 1998, p.17.

A rejeição à iconografia perpetrada por Gell não pode ser completamente abraçada quando se estuda objetos religiosos de sociedades como a grega e a romana da Antiguidade. Conforme afirma Peter Stewart, a iconografia das imagens dessas culturas tem um claro efeito sobre as maneiras em que elas podem operar, pois auxilia no reconhecimento e na representação das divindades em diferentes lugares e situações e colabora para relações significantes entre diferentes imagens de culto antropomórficas⁵⁴². No que tange aos objetos votivos gregos, a importância da iconografia é nítida: certas formas e símbolos estão associados a certos deuses. Por exemplo, porcos, romãs, *likna* e *kernoi* estão associados ao culto de Deméter e Koré; *aryballói*, as folhas de louro e cobras são ligados a Apolo. Entender a significação desses símbolos é crucial para o estudo dos cultos clássicos. Stewart afirma que é possível ver os deuses corporificados não apenas por ídolos individuais, mas coletivamente inteiras de imagens de culto iconograficamente identificadas, o que facilita sua distribuição e compartilhamento de suas identidades como divindades onipresentes e multifacetadas⁵⁴³. Queremos aqui defender que o mesmo ocorre para as imagens votivas. Neste caso, a coletividade é formada pelo conjunto de cultuadores que dedica certos tipos de representação.

Para este trabalho, ainda mais relevantes que as noções até agora apresentadas (*artista*, *índice*, *protótipo* e *recipiente*) é a ideia de *pessoa distribuída*. O *índice* pode ser entendido como uma prótese, uma extensão da personalidade do *artista* ou daquele que encomendou a obra. Os indivíduos, quando os consideramos socialmente, são resultados das relações que estabelecem e nas quais se encontram inseridos⁵⁴⁴. Nesse ínterim, ao longo da vida, a pessoa deixa sua personalidade interna materializada nos objetos com os quais interagiu. Assim, a *personalidade distribuída* de uma pessoa pode permanecer no mundo físico e em vários lugares mesmo após a morte do indivíduo. Os *índices* podem ser entendidos como componentes de identidade de uma pessoa. A influência de Marcel Mauss sobre as ideias de Gell são bastante claras aqui: o intelectual francês já tratava sobre as ligações entre as coisas e as pessoas em suas teorizações acerca do dom e contra-dom⁵⁴⁵.

⁵⁴² STEWART, Peter. "Gell's Idols and Roman Cult" In: TANNER, J. & OSBORNE, R. (org.). *Art's Agency and Art History*. Oxford: Blackwell, 2007, p.168.

⁵⁴³ *Idem, ibidem*.

⁵⁴⁴ GELL, *op.cit.*, p.222-223.

⁵⁴⁵ Cf. MAUSS, Marcel. *Ensaio Sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2008.

No caso da religião e da magia a questão dos objetos como pessoas distribuídas é deveras interessante: um indivíduo dá *agência* a um objeto, que, por sua vez, se torna *pessoa distribuída* e portador de uma *agência* secundária, passiva. Gell trabalha em seu livro com ídolos, figuras de adoração. Todavia, nossa intenção neste ponto do trabalho é compreender os objetos votivos e não imagens que recebem culto. Em nosso entendimento, ao prometer ofertar um objeto para uma divindade a pessoa compromete às forças superiores uma parte de si, distribuindo sua personalidade. Como vimos anteriormente, a cultura do dom e contra-dom na Grécia arcaica tinha um caráter forte e esse pode ser notado na religião grega também em tempos clássicos. O que queremos dizer é o seguinte: ao ofertar um objeto a uma divindade, o cultuante oferece um fragmento de si. Em contrapartida, o deus deve responder também com uma porção de sua pessoa a esse presente. Dessa maneira, estabelecia-se uma relação social com o divino, procurando dele lograr aquilo que se deseja, tornando-o *paciente* da agência humana. Por sua vez, ao obter a graça desejada, o ser humano se vê como *paciente* da agência divina. No santuário, ofertavam-se objetos a Deméter que, como mostraremos adiante, os helenos associavam com a fertilidade. Utilizaremos a metodologia de Gell a fim entender como era possível, através da *abdução* da *agência* dos cultuadores, presente nos objetos votivos dedicados no santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto, que os fiéis manifestassem suas intenções. Robin Osborne afirma que, quando se trata de cerâmica grega, é a forma que nos diz sobre a função do objeto⁵⁴⁶. Trataremos das formas de algumas oblações votivas encontradas no santuário de Deméter e Koré na *pólis* coríntia, demonstrando que estavam ligadas ao universo feminino e do banquete e suscitavam nos fiéis ideias de fertilidade e pertencimento ao corpo cívico. As configurações dos diferentes conceitos (*índice*, *protótipo* e *recipiente*) presentes no *art nexus* nos auxiliarão nessa tarefa.

Entendemos que aquele *lugar antropológico* era um local de publicização da vida doméstica feminina na *pólis* coríntia. Todavia, é necessário enfatizar que também os homens se afligiam com os assuntos concernentes à fecundidade. Segundo Susan Guettel Cole, havia uma grande preocupação da população masculina com a fertilidade e a continuidade das linhagens. A maior riqueza de um homem não seria ouro e terras, mas sim filhos saudáveis. Essa ansiedade, segundo a helenista, é bastante perceptível em alguns textos clássicos e era especialmente dirigida às mulheres. O sucesso

⁵⁴⁶ OSBORNE, Robin. "Sex, Agência, and History: The Case of Athenian Painted Pottery" In: OSBORNE, R. & TANNER, J. *Art's Agency and Art History*. Londres Blackwell, 2007, p.185.

reprodutivo era sinal de prosperidade e esse era um trabalho das esposas⁵⁴⁷. De acordo com Bronislaw Malinowski, nas sociedades ditas “primitivas” a fertilidade não pertence ao ramo do domínio técnico. O homem ara, semeia e cuida das plantações, aplicando as ferramentas e conhecimentos procedimentais que possui. Todavia, os elementos naturais que lhe podem garantir boas colheitas tais como a chuva, os ventos e os insetos também podem causar a ruína das mesmas. Controlar essas forças faz parte, conjuntamente com o trabalho técnico, da atividade agrícola⁵⁴⁸. Enquanto os aspectos técnicos estariam nas mãos dos homens, a fertilidade, algo que é precário e está a cargo das forças da natureza é uma tarefa feminina. Isso porque, segundo Max Gluckman, tanto a fecundidade quanto as mulheres compartilham, na visão dessas sociedades ditas “primitivas”, a característica da incerteza. De acordo com o antropólogo sul-africano, entre os Zulus a figura feminina é tida como causadora de instabilidade⁵⁴⁹. Vimos que, nas *Thesmophoria* as mulheres conseguiam ter controle sobre essas forças. Em Atenas, os ritos feminis de fertilidade são realizados não na época da colheita ou do plantio, mas sim nos períodos entre as atividades agrícolas mais importantes, ou seja, quando a vulnerabilidade é mais perceptível. Radek Chlup concatenou essas ideias e afirma: para os gregos, a mulher era uma criatura semi-selvagem, adepta do hedonismo e não confiável. Era, portanto, representante ideal da fertilidade para a sociedade grega, podendo ser uma benção (caso controlada) ou uma fonte de destruição. Isso é bem demonstrado no texto do *Hino Homérico a Deméter*. Para Chlup, é natural, por exemplo, que um festival como as *Thesmophoria* trate da promoção da fertilidade ao mesmo tempo em que demonstre a ambivalência do sexo feminino para a sociedade grega⁵⁵⁰. Froma Zeitlin diz que as *Thesmophoria* atenienses aconteciam em uma época do ano marcada pela transição e renovação do ciclo social, e a posição marginal da mulher na comunidade helena fazia delas “atores rituais ideais”⁵⁵¹.

Passemos, então, a ver algumas considerações de helenistas acerca das oferendas votivas.

⁵⁴⁷ COLE, Susan Guettel. *Landscape, Gender and Ritual Space: The Ancient Greek Experience*. Los Angeles: University of California Press, 2004, p.168.

⁵⁴⁸ MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Prospect Hights: Waveland Press, 1992, p.28-29.

⁵⁴⁹ GLUCKMAN, Max. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. Londres: Routledge, 2004, p.133.

⁵⁵⁰ CHLUP, R. “The Semantics of Fertility: Levels of Meaning in the Thesmophoria”. *Kernos: Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*. Liège, n° 20, 2007, p.76-79.

⁵⁵¹ ZEITLIN, Froma. “Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter”. *Arethusa*. Baltimore, n°15, 1982, p.129-157.

4.4– Oblações Votivas

Walter Burkert apresenta as oferendas votivas (*anathema*) como uma forma de sacrifício no sentido em que se oferece algo aos deuses em busca de uma dádiva⁵⁵². Assim, além da imolação de animais, os gregos também dedicavam objetos diversos e alimentos, especialmente as primícias das colheitas, que poderiam ser deixadas em lugares como bosques e fontes ou entregues nos santuários, onde eram consumidas ou geralmente comercializadas, revertendo-se o lucro obtido para manter a administração do espaço religioso. Pã, as ninfas, Hércules, Hermes, Dionisos e Deméter eram geralmente as divindades agraciadas com os primeiros frutos das colheitas. Nesse sentido, não podemos deixar de lembrar do decreto ateniense acerca da oferta das primícias no santuário de Elêusis, exigindo de seus aliados tais dedicações e aconselhando as demais *póleis* a fazê-las. De acordo com Maureen B. Cavanaugh, o decreto data da década de 430 a.C, no contexto do governo de Péricles. Tal documento visava demonstrar ao mundo helênico a proeminência de Atenas, uma vez que foi em Elêusis que a deusa deu aos homens a agricultura, permitindo-lhes um melhor acesso aos frutos da terra que os animais e também ali instituiu os Mistérios, que ofereciam uma vida melhor após a morte. Segundo Cavanaugh, Atenas no decreto se mostrava como uma *pólis* generosa, pois distribuía as “bênçãos” de Demeter e Koré com as outras cidades. Atenas, assim, pela presença das deusas, fazia propaganda em causa própria como a “educadora da Grécia” (*Ἑλλάδος παιδευσις*). Ao enviar as primícias para Elêusis, as cidades gregas estariam reconhecendo a hegemonia ateniense nos anos que antecederam a Guerra do Peloponeso⁵⁵³. Vemos, portanto, que mesmo as oferendas votivas podiam ser utilizadas de forma política e que no século V a.C houve um reconhecimento da importância do culto a Deméter e Kore em diversas partes do mundo heleno. O *Telestérion* de Elêusis teve seu tamanho quase duplicado nessa época, dando lugar a um número maior de iniciados⁵⁵⁴.

Burkert nos diz que em situações de perigo ou aflição a pessoa buscava na renúncia “voluntária” domar as incertezas da vida. O voto seria realizado em voz alta e perante testemunhas e seu posterior cumprimento após a obtenção da graça constituía

⁵⁵² BURKERT, *op.cit.*, p.146-148.

⁵⁵³ CAVANAUGH, Maureen B. *Eleusis and Athens: Documents in Finance, Religion and Politics in the Fifth Century B.C.* Atlanta: Scholars Press, 1996, p.94.

⁵⁵⁴ MYLONAS, George E. *Eleusis and The Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press, 1974, p.115.

um dever irrevogável. A deposição de objetos manufaturados pelos próprios santuários era a forma mais comum de obsequiar uma divindade, mas a oferta de escravos, rebanhos e mesmo a construção de altares se constituíam em oblações⁵⁵⁵. Carlos Espejo Muriel fala que a natureza das oferendas pode ser dupla: material, como um mecanismo de reforço auxiliar, que não necessariamente provoca a exclusão da utilização de outros meios humanos para alcançar o fim desejado, procurando lograr o retorno a uma situação dita “normal” e também pode ser subjetiva, como uma forma de liberação das angústias, substanciando a seguridade pessoal do indivíduo ou do grupo⁵⁵⁶. O vínculo estabelecido pelas oferendas também possuía duplo caráter: materialmente, tratava-se de trocas de prestações que podiam assumir diversas formas; moralmente se constituía de um jogo de direitos e deveres. As oblações podiam tanto ser para agradecimento quanto para a petição de uma graça⁵⁵⁷.

Folkert van Straten concluiu que para os gregos as oferendas votivas eram componentes típicos de um santuário⁵⁵⁸. Eles podiam ser tanto ornamento quanto “empecilhos” nesses espaços sagrados, obrigando os sacerdotes a criarem depósitos e enterrar as oferendas antigas a fim de dar espaço para as novas, ao que os arqueólogos certamente são gratos. Na época Arcaica, ofertavam-se objetos pessoais e joias, ou seja, elementos que não diziam muito sobre a natureza do culto, enquanto nos Períodos posteriores é visível que as oblações típicas a uma divindade tinham liame com seus atributos.

Acreditamos que os objetos votivos também se configuravam como meio de diferenciação social, como já afirmamos anteriormente. Um decreto de Rodes acerca de seu *asklepeion* é particularmente esclarecedor dessa questão, pois proibia que se requisitasse a exposição de imagens e oferendas votivas na parte inferior do santuário, onde poderia atrapalhar a circulação⁵⁵⁹. Certamente que os objetos votivos mais vistosos, ou seja, aqueles que eram feitos com materiais nobres ou que possuíam uma decoração detalhada, por dizer de custo elevado, possuíam locais privilegiados nos santuários, estando visíveis aos olhos dos frequentadores. Alguns objetos tinham gravados os nomes de quem lhes dedicou. Assim, tanto a oferenda -que era uma *pessoa*

⁵⁵⁵ BURKERT, *op.cit.*, p.150-153.

⁵⁵⁶ MURIEL, Carlos Espejo. *Grecia: sobre los ritos y las fiestas*. Granada: Universidad de Granada, 1990, p.32.

⁵⁵⁷ *Idem*, p.33.

⁵⁵⁸ STRATEN, Folkert van. “Votives and Votaries in Greek Sanctuaries” In: BUXTON, R. (org). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p.211.

⁵⁵⁹ SOKOLOWSKI, F. *Lois sacrées des cités grecques: Supplément*. Paris: Éditions E. de Bocard, 1962, texto 107.

distribuída do fiel- quanto o próprio cultuador ganhavam uma posição de destaque nesse local de engendramento e publicidade da identidade comunitária. Straten cita outro decreto, desta vez ateniense, que autoriza o sacerdote de um santuário a descartar o que for considerado “indigno”⁵⁶⁰. Destarte, quanto mais valiosa a oblação, maiores eram as chances de ser mantida à vista do público que frequentava o local. Moedas também eram oferecidas como oferenda e várias foram encontradas no santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto, mas não sabemos se eram mantidas em locais de destaque.

No santuário temos um volume grande de oferendas votivas, demonstrando que pedir e agradecer às deusas por graças alcançadas era algo frequente. A maioria era de característica “barata” e certamente foi produzida em série nas oficinas dos oleiros coríntios. Através dos objetos votivos buscaremos indícios das atividades rituais que ali ocorriam.

Não nos deteremos aqui sobre a história do estudo do ritual. Estamos de acordo com o sociólogo Randall Collins e sua “teoria dos rituais de interação”. Collins se inspira em Durkheim e Erving Goffman para seus escritos em microssociologia, afirmando que o ritual é “um mecanismo de emoção e a atenção mutualmente focadas, produzindo uma realidade momentaneamente compartilhada, que desse modo gera solidariedade e símbolos de pertencimento ao grupo”⁵⁶¹.

Para a microssociologia, o ritual é uma porta, algo que permite acessar estruturas maiores da sociedade. Ele não é estático, mas criativo e conflitual. Conexões sociais novas podem ser criadas ao estender práticas rituais a novos participantes (o que defendemos neste trabalho em relação ao banquete) e os excluídos dos grupos rituais podem lutar para que sejam neles admitidos⁵⁶². Em nível micro, defende Collins, a teoria de Durkheim acerca da solidariedade ritual pode ser vista como componente da *teoria do conflito*, pois pequenos grupos podem criar “consciências coletivas”, se mostrando de forma oposta aos estudos funcionalistas em nível macro. De Goffman ele toma emprestada a noção de ritual como meio de distinção social e elemento presente nas situações cotidianas. Para os indivíduos que deles participam, os rituais geram *energia emocional*, ou seja, uma sensação de acolhimento e segurança por se

⁵⁶⁰ *Idem. Lois sacrées des cités grecques*. Paris: Éditions E. de Bocard, 1969, texto 43; STRATEN, *op.cit.*, p.214.

⁵⁶¹ COLLINS, Randall. *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press, 2004, p.7.

⁵⁶² *Idem*, p.12

perceberem como membros integrantes de uma comunidade⁵⁶³. O grupo social dispõe de símbolos que sinalizam o pertencimento do indivíduo. O oferecimento de figuras votivas a Deméter e Koré pode ser compreendido como materializações da presença no grupo das mulheres cidadãs na *pólis* coríntia. Em suma: ao utilizarem objetos que se relacionam com o grupo social feminino para ofertar às deusas e com elas estabelecer uma relação de dom e contra-dom e de *agenciamento*, as mulheres não apenas alcançam determinados anseios, geralmente ligados à família, mas também se mostram integrantes ou desejosas de integrar uma parcela importante para a continuidade do corpo cívico *poliade*, as mulheres casadas, cumpridoras da função social que a *pólis* lhes atribuiu. Antes de começarmos a análise dos objetos é importante salientar que as figuras votivas do Período Arcaico e objetos em bronze ainda não foram reunidos em um relatório de escavação. Portanto, escolhemos vasos de banquete e *kalathiskoi* dessa época a fim de suprimir essa falta⁵⁶⁴. Passemos então a esses objetos.

4.4.1 – Cidadania, Rituais e Família no Santuário de Deméter e Koré

Ao longo desta dissertação tratamos da importância que comer e beber em grupo representava na Grécia Antiga: durante o Período Arcaico, sacrificar em conjunto e tomar parte na refeição comunal eram marca de cidadania, de pertencimento ao corpo político da *pólis*. Os agricultores-*hóplitai* adquiriram esse direito, que no santuário de Acrocorinto era exercido por mulheres, uma vez que festas de cunho estritamente feminino aconteciam naquele lugar, como as *Thesmophoria* e talvez a iniciação de meninas em rituais de passagem, que permitiam que sua integração à cidade através da promoção de sua “cidadania religiosa”. Os homens ali comiam quando havia cultos de Mistério.

No que tange à ampliação da prática do banquete, vemos que a mesma é beneficiada pela introdução do equipamento e da tática de combate hoplítica no VII século a.C. A guerra deixava de ser um assunto aristocrático, passando a envolver um maior número de pessoas. Assim, as práticas que distinguiam os guerreiros também foram reclamadas por esses novos soldados, sendo o banquete uma das principais delas.

⁵⁶³ *Idem*, p.15-38.

⁵⁶⁴ MERKER, Gloria S. *Corinth, vol.XVIII, no.IV: The Sanctuary of Demeter and Kore:Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic, and Roman Periods*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 2000, p.1.

Se o que distinguia um cidadão era a atividade guerreira, as mulheres fizeram reconhecer seu pertencimento à cidade por meio de práticas e de cultos que enfatizavam sua relevância para a *pólis*. Nesse sentido, Deméter e Koré, divindades que em Corinto não zelavam apenas pela fertilidade, mas pela família e o casamento, garantiriam a demonstração do cumprimento da “cidadania religiosa” pelas mulheres por intermédio da vinculação à ideologia dominante: promover as bodas, gerar filhos legítimos e cuidar deles e da casa a fim de dar continuidade ao grupo social. O espaço do santuário se revela como ideal para a atividade que é sinônima do status cidadão. Assim como os homens de camadas mais humildes passam a participar de banquetes públicos por colocar sua vida à disposição da *pólis*, o mesmo ocorre com a população feminina, que gera filhos para suprir o corpo hoplítico da cidade.

Nesse contexto, a presença dos tiranos se faz importante para as tentativas de nivelamento social. Já abordamos que os Cypsélidas teriam promovido cultos populares como os de Deméter e Koré e Dionisos. Esse último deus, apesar de podermos traçar possíveis laços com a dinastia Baquíade, possuía o caráter agregador e “democrático” necessário para promover o aplainamento religioso que resvalaria na queda de influência da aristocracia, seja através dos elementos religiosos, que interessam a este trabalho, seja por meio da inclusão no grupo de guerreiros pela prática do *symposion*. Nas palavras de Tralbusi:

“(...) a falange não criou uma situação revolucionária, mas (...) ela deu aos descontentes –pelo menos a uma parte dos descontentes- um meio de se fazer ouvir. Ao mesmo tempo, ela eliminava, no nível das consequências, uma das justificações do monopólio aristocrático. Neste sentido ela foi uma condição *sine qua non* para uma mudança política importante”⁵⁶⁵.

Detienne também fala que, através da falange, os proprietários de terra não aristocratas verão os antigos antagonismos com os guerreiros diminuir⁵⁶⁶. Vemos então que, apesar de ser um culto popular, os atributos de Dionisos foram relevantes para o incentivo da tirania. Com a entrada dos agricultores no corpo armado da *pólis* e a convivência com os aristocratas, os cultos populares, antes fixados no campo, ganham

⁵⁶⁵ TRALBUSI, *op.cit.*, p.59.

⁵⁶⁶ DETIENNE, M. “La phalange : problèmes et controverses” In: VERNANT, J. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye, 1968, p.119-142.

mais adeptos e espaço na *àsty*. A falange alarga uma exigência igualitária que já se fazia visível entre a aristocracia⁵⁶⁷, conforme tratamos anteriormente.

Dionisos é o deus do vinho, do êxtase e da *mania* e entendemos que devemos considerar o dionisismo quando fazemos a análise das imagens, dada a visível ligação que percebemos entre esse deus, os rituais performados no santuário e a cultura material a eles ligada. No santuário de Deméter e Koré são suas características mais suaves que recebem destaque, apesar da oferenda de figuras votivas de sátiros e de Sileno. Vimos que no Istmo já havia uma tradição orgiástica “pré-dionisiaca” com o culto de Melicertes. De fato, uma dos mitos de Dionisos é justamente em ligação ao “mar cor de vinho”: o deus é raptado por piratas tirrenos, que se transformam em golfinhos⁵⁶⁸ e associações entre Ino, Melicertes e Dionisos não seriam estranhas ao Istmo, provavelmente sobre a forma de um tirso, conforme foi exposto no capítulo 1.

Na *ásty* de Corinto o deus é domesticado pela tirania Cypsélida a fim de garantir o equilíbrio almejado⁵⁶⁹. Naquele local, o vinho não é fonte de *manía*, e sim promove a união entre as mulheres, as famílias (durante as festas de passagem) e, portanto, a *pólis*. A presença de Dionisos ali possui primeiramente caráter curótrofo e ctônico, nutridor dos jovens e dos vegetais. Eurípides expressa que o filho de Zeus é um amante da Paz, deus que nutre os jovens⁵⁷⁰ Deméter, Koré e Dionisos zelam pelos grãos e pelo vinho que distinguem a pertença à cidade. No que tange ao casamento, lembremos que Dionisos e Ariadne são um dos poucos “casais felizes” da mitologia grega. No santuário, contudo, não vemos sinais da presença de Ariadne, de forma que cremos que o deus formava uma tríade com Deméter e Koré, promotora da fertilidade, do casamento e do bom crescimento das crianças, certamente associadas ao grão e à vinha nos ritos iniciatórios. Gloria S. Merker aponta ainda para objetos votivos que podem ter conexão com Ártemis e Afrodite⁵⁷¹, também envolvendo rituais pré-nupciais: a primeira tem como característica a *liminaridade* e ser uma deusa que guarda as crianças e as virgens. A segunda traria a ligação com a afeição e a sexualidade necessárias para as bodas.

⁵⁶⁷ TRALBUSI, *op.cit.*, p.61.

⁵⁶⁸ HOMERO. *Hino Homérico a Dionisos I*, 5-10

⁵⁶⁹ TRALBUSI, *op.cit.*, p.73.

⁵⁷⁰ EURIPIDES, *As Bacantes*, v.419-430.

⁵⁷¹ MERKER, *op.cit.*, p.330-332.

FIGURA 22: Máscara de Dionisos. Período Clássico



C273

Publicação: MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000, Prancha 22. **Localização:** Museu Arqueológico de Corinto Antiga, Corinto, Grécia. **Artista:** Desconhecido; **Número de referência:** MF-73-3. **Grade Coordenada:** S:26 (Terraço Superior). Período Clássico. Museu Arqueológico de Corinto Antiga, Grécia.

Acima temos uma máscara de Dionisos, representado barbado. Cerca de cinco pequenas máscaras dionisíacas foram catalogadas no santuário, a maioria delas inspirada em representações do deus na cerâmica beócia. Aspectos do culto tebano podem ter influenciado Cypselos e Periandro de forma a serem adotados em Corinto. Na máscara acima Dionisos possui chifres, o que pode sugerir ligações a Pan, aos bodes e à procriação⁵⁷². Essa seria uma imagem apta ao santuário, mostrando a conexão de Dionisos não apenas com o mundo vegetal, mas com a fertilidade humana e a sexualidade. Chifres eram símbolos da fertilidade nas sociedades antigas. O principal

⁵⁷² MERKER, *op.cit.*, p.76-77.

exemplo desse simbolismo são as cornucópias. Em Elêusis várias imagens de Deméter com cornucópias foram encontradas.

Mas voltemos aos vinho. As alusões que ligam o vinho ao sangue, à morte e à vida são bastante conhecidas e realizadas ao próprio Dionisos, um deus que representa o ciclo da vida vegetal e, segundo Kerényi, é o próprio arquétipo da vida⁵⁷³. Ao compartilhar o vinho –sempre diluído em água– é como se os convivas estivessem celebrando entre si laços semelhantes aos de sangue. O vinho é um presente de Dionisos aos homens. Mas só o deus pode bebê-lo puro. J-L. Durand nos diz que “quanto aos homens, eles só podem se aproximar dessa droga [o vinho] controlando-a, por meio de um conjunto de leis que definem o bom uso do vinho e no contexto de uma convivialidade regrada”⁵⁷⁴. Todavia, o líquido vermelho ajuda a revelar, através da embriaguês, nossas características mais secretas. Existem diversos estudos sobre o álcool e extroversão. Juntos, os guerreiros arriscavam sua vida em troca de honras e reconhecimento. O compartilhamento do vinho lhes permitia conhecerem-se verdadeiramente uns aos outros (*oinós alethês*) e desenvolver confiança no *hetáiros* de batalha. A literatura da Antiguidade está repleta de alusões ao compartilhamento da bebida por grupos de amigos⁵⁷⁵. Passemos, então, aos primeiros vasos votivos, alguns deles representando vasos para vinho.

Os vasos desse grupo formam o Lote 6231, encontrado em um depósito votivo na fissura do leito de rocha do Terraço Superior, posicionado em R:21. A maioria deles foi encontrada no leito de pedra da fissura, uns dentro dos outros. Três vasos foram recolhidos por perto, formando um conjunto de 49 peças. Devido ao tamanho, foram classificados como miniaturas ou pequenas oferendas votivas. Trata-se de um depósito e de um Lote de suma importância para o estudo do santuário, pois formam a primeira evidência concreta de culto no sítio. Segundo Pemberton, o grupo forma o primeiro descarte votivo do santuário, o que pode ter acontecido entre 610-580 a.C⁵⁷⁶. Também traz os vasos para beber vinho mais populares no sítio, os *kotylai*, além das miniaturas votivas mais comuns, os *kalathiskoi*.

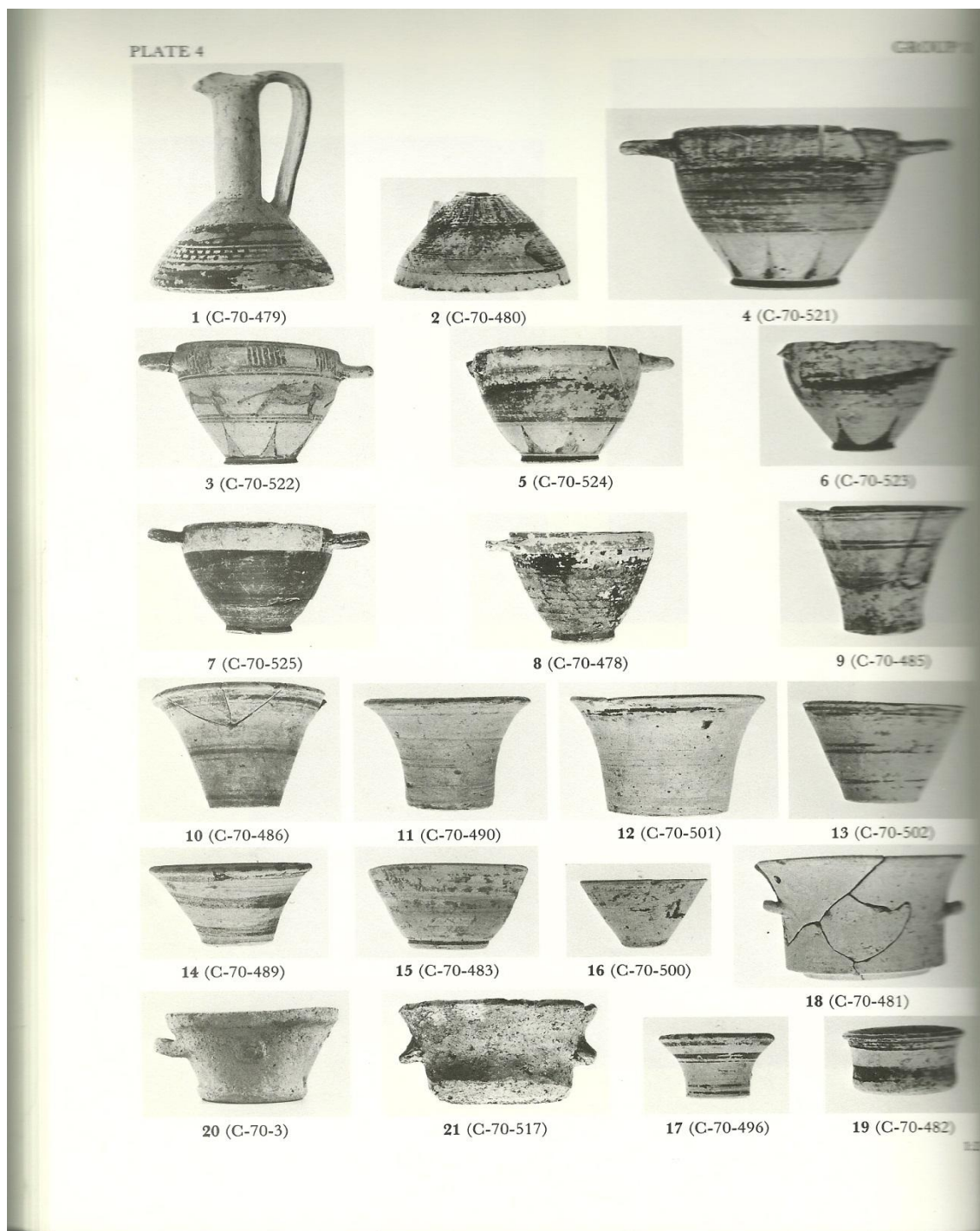
⁵⁷³ KERÉNYI, C. *Dioniso: Imagem Arquétipica da vida Indestrutível*. São Paulo, Odysseus, 2002, p.333.

⁵⁷⁴ DURAND, J.-L., FRONTISI-DUCROUX, F. et LISSARRAGUE, F. L'Entre-deux-Vins. In: *In: BERARD, Cl et al. La Cité des Images: Religion et Société en Grèce Antique*. Paris: Fernand Nathan, 1984, p. 117.

⁵⁷⁵ O exemplo máximo é *O Banquete*, de Platão.

⁵⁷⁶ PERMBERTON, *op.cit.*, p.78-80.

PRANCHA 1: Lote 6231. *Kotylai*, *Kalathiskoi* e *Oenochoai* do Período Arcaico.



Publicação: PEMBERTON, Elizabeth G. *Corinth, Volume XVIII, part I: The Sanctuary of Demeter and Kore – The Greek Pottery*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens 1989, prancha 4.
Artistas: desconhecidos; **Números de referência:** em ordem, dos vasos 1 ao 21: C-70-479; C-70-480; C-70-522; C-70-521; C-70-524; C-70-523; C-70-478; C-70-485; C-70-486; C-70-490; C-70-501, C-70-502; C-70-489; C-70-483; C-70-500; C-70-496; C-70-481; C-70-482; C-70-3 e C-70-517. **Grade coordenada:** R:21 (Terraço Superior). Período Arcaico. Museu Arqueológico de Corinto Antiga, Grécia.

Quase todos os vasos foram reconhecidos como exemplares do estilo Protocoríntio Tardio, o que situa sua data de fabricação entre 650-625 a.C. A cerâmica produzida em Corinto nesse período apresenta uma policromia, combinando o estilo de figuras negras com algumas cores e é caracteristicamente miniaturizada. Sua decoração apresenta elementos orientalizantes. Os objetos são para uso da casa e em banquetes. O grupo representado acima é composto por vinte e um vasos selecionados pelos arqueólogos para publicação no relatório referente à cerâmica grega. A maioria dos objetos não apresenta representações de animais, plantas ou seres humanos, à exceção do vaso nº3 (C-70-522). Enquadram-se no que Bookidis e Stroud denominaram “cerâmica fina”, pois são decorados e pintados. São, portanto, o que nós entendemos como objetos votivos que permitiriam fazer a distinção social entre as frequentadoras, pois seu pequeno tamanho é característico da cerâmica coríntia, mas o fato de serem pintados apresenta seu alto custo aquisitivo. O grupo na imagem é formado por duas *oenochoi*: a primeira está completa (vaso nº1 – C-70-49) e da segunda falta o pescoço do vaso (vaso nº2 – C-70-480). As seis *kotylai* do conjunto (vaso nº 3 C-70-522; vaso nº 4 C-70-521; vaso nº5 C-70-524, vaso nº 6 C-70-523, vaso nº 7 C-70-525 e vaso nº8 C-70-478) estão em bom estado. Os *kalathiskoi* são os vasos mais numerosos do conjunto e, como sabemos, foram o tipo de vaso mais ofertado no santuário. No Lote existem 13 deles: C-70-485, C-70-486, C-70-490, C-70-501, C-70-502, C-70-489, C-70-483, C-70-500, C-70-479, C-70-481, C-70-482, C-70-3 e C-70-517 (vasos nº9 a 21).

Analisaremos os vasos em conjunto, nos detendo em especial sobre o vaso nº3 (C-70-522).

Não sabemos sobre a qualidade da argila empregada na fabricação dos vasos, mas deve ser um bom material, pois estão em bom estado se os compararmos com o material muito fragmentado típico do santuário. O fato de terem sofrido um descarte cuidadoso, de contexto ritual colaborou para a preservação dos objetos. Isso está particularmente ligado, cremos, ao alto valor dos vasos, que são decorados e esmaltados. Os adornos são feitos com esmalte colorido, podendo esse ser púrpura, laranja, preto, vermelho, branco e consistiam em círculos, raios, linhas, faixas e triângulos. Tal variedade de cores e formas e suas combinações são uma amostra da habilidade dos artesãos e do tempo dispensado em cada objeto, o que agrega a *agência* do trabalho ao valor de compra. No santuário de Deméter e Koté na ásty de Corinto tais objetos certamente eram vistos como valiosos, pois foram cuidadosamente depositados, representando um tipo ideal de oferenda para o Período Arcaico.

Vemos, portanto, um primeiro nível do *art nexus* dos vasos votivos. Acreditamos que a fórmula por nós elaborada para a *agência* do artesão (*artista*) e o *status* paciente do cultuador, que adquire o objeto votivo a fim de cumprir com a sua parte, ou seja, doar uma parte de sua *pessoa distribuída* às divindades que lhe deram/vão lhe dar uma graça, não incide apenas sobre os objetos de alto valor do santuário, mas em todos os objetos votivos. Se por um lado a elite é atraída por objetos de alto custo que irão dar materialidade à sua posição social, os frequentadores em geral buscarão objetos que se relacionem com o que eles querem obter (oferenda de petição) ou obtiveram (oferenda de agradecimento) dos deuses. A *agência* do artesão (*artista/agente*) sobre o vaso/figura votiva (*índice/agente*) desperta o interesse de compra do cultuador (*recipiente/ paciente*), que irá utilizá-lo para os rituais do santuário. Temos a fórmula dessa *situação*, onde A significa *agente* e P *paciente*:

$$[[[Protótipo - A] \Rightarrow Artista - A] \Rightarrow Índice - A] \Rightarrow Recipiente - P$$

Como afirma Gell, a eficácia do índice está na *tecnologia do encanto*, na aparência do objeto. Os artesãos dão uma forma e uma decoração ao *índice* e as pessoas irão adquirir itens cuja aparência se correlaciona a seu desejo. Por exemplo, caso uma frequentadora deseje ficar grávida, certamente iria agradecer à Deméter e Koré com um objeto que lembrasse bebês, tais como a figura votiva de uma criança. Vasos assim foram coletados no santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto.

Por sua vez, ao usarem e dedicarem objetos de alto custo no santuário (oferenda de petição), os membros da aristocracia exercem o seguinte tipo de *agenciamento* sobre os demais ali presentes: eles demonstram que, por ter um objeto de maior valor, sua conexão com os deuses é diferenciada, pois com eles vão estabelecer um tipo de relação de dom e contra-dom de alto custo: quem dá mais, recebe mais. Isso provocaria conflito com outros cultuadores. A fórmula para essa situação seria a seguinte, onde o *índice* é o objeto de alto custo e os *recipientes* são os sacerdotes, frequentadores não abastados e divindades:

$$[Índice - A] \Rightarrow Recipientes - P$$

Enquanto as divindades deveriam responder ao *dom* oferecido, sejam eles objetos ou apenas a promessa do objeto, os outros cultuadores se sentiriam

incomodados com a diferença de suas oferendas e vestimentas, mais simples, em relação às roupas, adornos e vasos luxuosos da elite. Apontamos anteriormente que os santuários podiam descartar os objetos mais baratos. Por sua vez, a *agência* dos deuses, ou seja, o contra-dom, seria manifestado na vida pessoal do cultuador: seja em boas colheitas, seja nos filhos, na casa, entre outros. Uma fórmula para isso seguiria o seguinte esquema:

$$[\textit{Artista} - A] \Rightarrow \textit{Índice} - P \Rightarrow \textit{Recipiente} - P$$

Os *artistas* são os deuses, o contra-dom realizado é o *índice* e o *recipiente* é o cultuador. Apresentamos, portanto, as relações que guiarão nossas análises sobre as oblações votivas.

No que tange ao vaso nº3 da prancha, pensamos ser importante entender a iconografia nele presente a fim de traçar o contexto de sua utilização. Neste ponto, seguimos as orientações de Peter Stewart⁵⁷⁷, não sendo possível ignorar a iconografia dos vasos gregos, pois essas trazem informações sobre o uso ou seu contexto. A decoração divide o vaso em três partes: a base é pintada de preto. O primeiro “anel” apresenta uma pintura de raios pretos, o “anel” central tem a silhueta de cachorros. Os dois são separados por três listras pretas, que se repetem acima do “anel” central. Não há a informação de quantos cachorros ao todo estavam pintados no vaso. O anel superior é composto de seis grupos de sete “vermes”. Pela presença desses dois ícones é possível ligar esse vaso à Hécate, deusa presente no *Hino Homérico* e que no submundo está a serviço de Perséfone. O cachorro também é representado como companheiro de Ártemis, mas não se trata de uma oferenda ligada à essa deusa justamente pela presença dos vermes, que sugerem ligação ao mundo ctônico. Ambas possuem caráter lunar e eram representadas com cães na escultura e em pinturas em suportes de cerâmica. O mais famoso cachorro do imaginário grego era Cerberus, o cão de três cabeças que guardava a entrada do submundo. Os cachorros são exemplos de vigilância e lealdade. A presença dos cães e dos vermes no vaso nº3 certifica que o conjunto não foi apenas descartado ou utilizado durante os banquetes, mas que fizeram parte de cerimônias às entidades ctônicas que foram importantes durante o século VII a.C.

⁵⁷⁷ STEWART, *op.cit.*, p.166-170.

Conforme Merker⁵⁷⁸ afirma, no Período Arcaico predominou a oblação votiva de vasos em miniatura, enquanto no Clássico as figuras representando homens, mulheres, crianças e deuses foram mais abundantes. Acreditamos que isso se deva justamente à necessidade de afirmar o espaço do santuário de Deméter e Koré como produtor de identidade e cidadania feminina através da prática do banquete durante o Período Arcaico. Diversas miniaturas de vasos para bebida são mencionadas nos relatórios: além das *oenochoi* e *kotylai* foram recolhidos exemplares de *skyphoi*, taças, *hydriai*, entre outros, ou seja, objetos que demonstram que o consumo de vinho era algo relevante naquele sítio. No Período Clássico as figuras votivas materializariam desejos e objetivos dos cultuadores.

Os vasos mais numerosos são os *kalathiskoi*, o que já sabemos. O *kalathos* era uma cesta utilizada para guardar os fios de lã para a tecelagem ou para armazenar frutas. Possuíam ligação tanto com Deméter quanto com Dionisos e representavam duas das principais atividades femininas no *oikos*, colher frutas e tecer. Vários objetos para a tecelagem estavam presentes no santuário: além dos *kalathiskoi*, que eram feitos com sem os furos que caracterizam o entrelaçamento das fibras dos cestos⁵⁷⁹, havia pesos para tear e *epinetroi*, que eram apoiados sob os joelhos a fim de preparar a lã para então tecê-la. Conforme nos diz Sue Blundell, em Atenas a maioria dos tecidos era feito pelas mulheres, dentro de casa. Em Corinto não deveria ser diferente, apesar do comércio variado da cidade. Temos a imagem de um fragmento de *epinetron*:

FIGURA 23: fragmento de *epinetron* ático.



329 (C-64-312)

Publicação: PEMBERTON, Elizabeth G. *Corinth, Volume XVIII, part I: The Sanctuary of Demeter and Kore – The Greek Pottery*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens 1989, prancha 36.

⁵⁷⁸ MERKER, *op.cit.*, p.3.

⁵⁷⁹ Os vasos presentes nas pranchas não possuem furos. No relatório da cerâmica grega recolhida no santuário as imagens de *kalathiskoi* com furos são apenas de fragmentos, não de vasos completos.

Artista: desconhecido; **Número de referência:** C-64-312; Lotes:2026, 2046, 2212. **Grades Coordenadas:**P:26, O:,26, O:27. **Localização:** Museu de Corinto Antiga, Grécia. 480 a.C.

O objeto em questão é ático, datado da segunda metade do século V a.C. Na cena, infelizmente incompleta, temos: à esquerda, uma mulher com roupas drapeadas, com o braço esquerdo levantado; à sua direita está um homem usando um *himation*, braço direito levantado e com dois dedos erguidos. Ele encara uma segunda mulher, à sua direita, vestida com um *chiton*, o braço esquerdo envolto em um manto e o direito levantado na direção do homem. O cabelo é enfeitado com uma fita roxa. No lado direito do objeto, vemos o braço de um segundo homem, que se apoia sobre um cajado (que não podemos ver), usa um manto e tem a mão direita sobre o quadril. Uma fita (?) está pendurada sobre as duas primeiras figuras. Pemberton interpreta a cena como representando boas-vindas a pessoas que chegam à casa.

As cenas típicas representadas nos *epinetroi* são de mulheres trabalhando a lã em conjunto, uma atividade que todas exerciam, independentemente de sua posição social. Mulheres da família e da vizinhança poderiam se reunir para realizar a tecelagem, pegar água, lavar a roupa e colher frutas. Em vários vasos elas são representadas fiando em conjunto, o que nos faz crer que é possível que essas mulheres, que se reuniam para as tarefas domésticas, também pudessem frequentar e oferecer sacrifícios em conjunto no santuário.

Voltemos a Dionisos, que não é apenas, na visão de Maria Daraki, “dispensador” de vinho, mas também de grãos. Sua dádiva não depende do trabalho da terra. Vemos, portanto, aspectos complementares: para obter os favores de Deméter é preciso cultivar e laborar o campo, enquanto Dionisos é uma abundância que se assemelha às dádivas da Idade do Ouro Hesiódica⁵⁸⁰. Ele é um nutridor polivalente, velando pela arboricultura e pela cultura dos cereais⁵⁸¹. O deus permitiria aos homens uma liberdade que é domada por Deméter e Koré. As crianças também terão suas liberdades restritas e controladas pela *pólis*, devendo se adequar ao modelo de cidadania conforme seu gênero.

Gloria S. Merker defende que no santuário de Deméter e Koré existiam ritos iniciatórios para meninas e meninos, moças e rapazes⁵⁸² e que bebês poderiam receber bênçãos das sacerdotisas. Pensamos que os ritos iniciatórios infantis possam ter semelhanças aos rituais de *xênia*: bebia-se e comia-se com as crianças para inseri-las no

⁵⁸⁰ DARAKI, Maria. *Dyonisos et la Déesse Terre*. Paris: Flammarion, 1994, p.47-50.

⁵⁸¹ *Idem*, p.50.

⁵⁸² MERKER, *op.cit.*, p.333-340.

círculo social, tal como ocorre com os estrangeiros. Nas *Anthesterias* atenienses sabemos que havia consumo de vinho pelas crianças, que ganhavam *choés* de suas famílias. Os festivais de passagem das crianças celebrados no santuário teriam função na *paidéia* coríntia: ao serem introduzidas na religiosidade da cidade em tenra idade, elas entram em contato desde sempre com os papéis sociais que devem desempenhar.

Os rituais para as meninas aconteceriam por volta dos dez anos e Merker acredita que as figuras de garotas com cachos de uva caracterizam a ligação desses ritos a Dionisos⁵⁸³. De fato, por ser um deus não sedentário, representado tanto como criança, jovem e homem adulto, presente e ausente, Dionisos é uma divindade que caracteriza a passagem e a *liminaridade*. Quando atingiam a idade de se casarem outros ritos eram celebrados a elas. Figuras de moças segurando porcos tornam-se comuns no santuário no Período Clássico e, para Merker, se tratavam de representações desses rituais⁵⁸⁴. As jovens provavelmente eram associadas a Koré, a imagem da noiva no imaginário grego. Abaixo separamos três fotos desses tipos de figuras votivas representando meninas e moças.

FIGURA 24: Torso de menina sentada



H339 2:3

Publicação: MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000, Prancha 52. **Artista:** Desconhecido. **Número de Referência:** MF-12892; **Lote:** 4379. Início do século III a.C. Museu de Corinto Antiga.

⁵⁸³ MERKER, *op.cit.*, p.334-337.

⁵⁸⁴ *Idem, ibidem.*

Temos aqui uma menina vestindo um vestido comprido, sentada e segurando na mão direita um cacho de uvas, atributo dionisíaco. Acreditamos que durante tais cerimônias as meninas, além de participarem de danças e outros rituais poderiam comer e beber nas *hestiatoria* do santuário com suas mães ou mesmo com outras mulheres da família. Tais ritos poderiam introduzi-las nas tarefas do lar e na colaboração com a manutenção da vida doméstica. Não devem se tratar de rituais de puberdade porque as representações faciais são tipicamente infantis, com bochechas redondas e olhos grandes, tais como a cabeça abaixo, que estava com o cabelo pintado de vermelho :

FIGURA 25: Cabeça de menina



H347

Publicação: MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000, Prancha 52. **Artista:** desconhecido; **Número de Referência:** 12044; **Lote:** 2249. Século III a.C. Museu de Corinto Arcaica.

As figuras que Merker crê que representem noivas⁵⁸⁵ podem ou não sinalizar a existência de um rito de passagem no santuário. Sabemos que a *Euclea* envolvia moças em idade para o casamento. Talvez essa festa em honra a Ártemis tenha ocorrido a partir do Período Romano, enquanto no Período Grego celebrações para as futuras noivas tenham sido em homenagem a Koré, com o sacrifício de porcos e posterior banquete. Abaixo temos a figura de uma adolescente com os cabelos soltos e segurando um leitão. Em ritos iniciatórios e de passagem as mulheres gregas soltavam os cabelos, e diversas imagens do Período Helenístico recolhidas no santuário mostram mulheres com os

⁵⁸⁵ MERKER, *op.cit.*, p. 334-335.

cabelos soltos. No braço esquerdo ela apoia o corpo do animal e a mão direita segura o rabo.

FIGURA 26: Adolescente com porco



H7

Publicação: MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000, Prancha 24. **Artista:** Desconhecido; **Número de referência:** MF-70-65; **Lote:** 6503; Início do Período Helenístico. Museu de corinto Arcaica, Grécia.

Segundo Merker, o *rito de passagem* do qual os meninos participavam no santuário poderia representar o afastamento deles do ambiente do *gineceu* e o início de sua *paidéia* em ambientes masculinos da *pólis*, como o ginásio⁵⁸⁶. Na figura abaixo temos a pose mais comum em que crianças eram representadas na cerâmica votiva coríntia no Período Clássico. Cerca de vinte e quatro imagens de meninos sentados foram registradas nos lotes. Trata-se de um menino seminu sentado, com a mão direita pousada sobre o joelho direito levantado. Na cabeça, um *pilos*, chapéu utilizado por homens e viajantes. Há representações gregas de Odisseus e dos Dióscuros com esse adorno.

⁵⁸⁶ MERKER, *op.cit.*, p.334.

FIGURA 27: Menino sentado



C241

Publicação: MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000, Prancha 20. **Artista:** desconhecido; **Número de Referência:** MF-10493; **Lote:** 880, **Grade Coordenada:** P:24-25, Fossa Votiva B. Período Clássico. Museu de Corinto Antiga.

Pensamos que tais figuras também possam representar um desejo das mulheres por filhos homens, típico da cultura grega da Antiguidade, ou mesmo pedidos de proteção das esposas coríntias para seus filhos pequenos. Figuras como essa também estavam presentes em tumulos de crianças no Cemitério Norte de Corinto e no santuário de Asclépio⁵⁸⁷. Representavam, portanto, crianças reais. Existem também no santuário figuras representando bebês e adolescentes perto da puberdade. Deméter, nesse sentido, era uma deusa procurada para guardar o crescimento da família e dos filhos, tal como fez com Demofonte no *Hino Homérico* e com o filho de Plemneu de Sicione. Tais objetos nos dizem que a criação de crianças estava, em Corinto, também sob a tutela de Deméter. Há representações do século V a.C que foram achadas no santuário que representam jovens homens correndo e a figura de Perséfone. Os espaços do santuário são pequenos para tais tipos de atividades que, se ocorriam, deviam ser celebradas no

⁵⁸⁷ *Idem*, p.69.

Terraço Superior. De acordo com Merker, outro rito de passagem para meninos ocorria no santuário quando esses atingiam a puberdade⁵⁸⁸. Essa ocasião poderia celebrar a entrada dos rapazes no corpo militar da cidade como efebos. Koré, assim, não caracterizaria apenas a noiva, mas também os filhos que aos poucos iam se desligando do espaço doméstico e entrando na vida pública da *pólis*. A figura abaixo representa um jovem nu, com um manto sobre o ombro e braço esquerdos. Segura um cacho de uva com a mão esquerda e as pernas estão ligeiramente separadas.

FIGURA 28: Jovem nu com cacho de uvas



H319

Publicação: MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000, Prancha 51. **Número de Referência:** MF-12114; **Lote:** 4349; 320-280 a.C. Museu de Corinto Antiga, Grécia.

A figura a seguir foi uma das que mais nos despertou curiosidade durante o curso da pesquisa. Gloria S. Merker informa-nos sobre mudanças nos padrões das figuras votivas do santuário e em templos de heróis a partir do século V a.C. Durante o

⁵⁸⁸ MERKER, *op.cit.*, p.335.

Período Arcaico, a representação votiva de heróis se dava através de figuras de cavaleiros⁵⁸⁹, o que se coaduna com o aspecto aristocrático do panteão coríntio e também com Belerofonte, o principal herói da cidade. Gloria S. Merker propõe que os banqueteiros sejam um novo tipo de representação de heróis⁵⁹⁰. Pensamos que essas figuras, mesmo ocorrendo em *heroons*, podem não ser esses personagens míticos, e sim representações de homens jovens. No santuário de deméter e Koré a figura dos banqueteiros pode ter sido ofertada pelos garotos na ocasião dos ritos de passagem da puberdade, tal como a figura anterior. Seria uma forma de mostrar que esses rapazes estão se inserindo em atividades do mundo adulto, como o *sympósion*, onde também há a presença de Dionisos.

Abaixo temos a figura de banqueteiro de melhor estado no relatório das figuras votivas. Trata-se de um jovem imberbe reclinado, apoiado sobre o braço esquerdo. Um manto lhe cobre esse braço e os quadris.

FIGURA 29: Banqueteiro.



Publicação: MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000, Prancha 18. **Artista:** desconhecido; **Número de referência:** MF-11887; **Lote:** 2067. Período Clássico. Museu de Corinto Antiga, Grécia

Caso essa figura seja a de um herói, provavelmente estaria associada a Triptolemos, herói que levou as práticas agrícolas de Elêusis para o restante do mundo

⁵⁸⁹ MERKER, *op.cit.*, p.326-327.

⁵⁹⁰ *Idem, op.cit.*, p.327-328.

grego. Não acreditamos que sejam provas de que eram homens que comiam no santuário, como já demonstramos nos outros capítulos.

Outra figura de que pouco se sabe são os homens barbados, das quais restaram apenas as cabeças, infelizmente. Merker aponta duas possibilidades: elas podem representar Hermes, deus presente no *Hino Homérico* ou mesmo Hades⁵⁹¹. Adicionamos mais uma: podem ser objetos ofertados por jovens e mães para a obtenção de um bom casamento. A imagem abaixo é uma mostra dessas figuras, retratando um homem adulto de cabelos compridos e barba.

FIGURA 30: Cabeça de homem barbado



C280

1:1

Publicação: MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000, Prancha 23. **Artista:** desconhecido; **Número de referência:** MF-71-26. Período Clássico. Sem contexto. Museu de Corinto Antiga, Grécia

As imagens votivas de Deméter e Koré são confundíveis com as demais imagens de mulheres com roupas drapeadas presentes no santuário⁵⁹². Isso pode ser proposital: ao retratarem as deusas de modo parecido com as mulheres que frequentam espaço

⁵⁹¹ *Idem, op.cit.*, p.79-80.

⁵⁹² MERKER, *op.cit.*, p.329.

sagrado, os artesãos permitem uma maior identificação entre elas e seu público. Como tratamos anteriormente, nas *Thesmophoria* as mulheres ritualmente refaziam os passos de Deméter, adquirindo um poder semelhante ao da deusa. As jovens em idade de se casar certamente se identificam com Koré, que foi apartada do lar e da mãe pelo pai e pelo futuro marido. Merker nos informa que não há nas figuras votivas do santuário imagens que possamos certamente definir como representações de Deméter. Imagens de *peplophoroi* podem ser da deusa ou de suas cultuantes, uma maneira de lembrar a ela que estão presentes e participando dos ritos sagrados. Abaixo temos um exemplar que Merker crê representar Deméter:

FIGURA 31: Torso de *Peplophoros*



C43

Publicação: MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000, Prancha 6. **Artista:** desconhecido, **Número de referência:** MF-14080; Lote: 3321. Sem contexto. Período Clássico. Museu de Corinto Antiga, Grécia.

Infelizmente, todas as figuras de *peplophoroi* relativas ao Período Clássico estão fragmentadas e sem as cabeças, de forma que é difícil saber se estamos lidando com figuras de Deméter ou das frequentadoras. A iconografia de Koré em Corinto também

não nos auxilia muito: a deusa é retratada com atributos que a ligam tanto a representações de Afrodite quanto a imagens da própria Deméter⁵⁹³. A imagem abaixo segura na mão um objeto redondo que pode ser uma romã. A posição sentada e acadeira podem ser associados a Perséfone como a rainha do mundo dos mortos. Falamos anteriormente da romã e suas ligações com o sangue, a morte e a sexualidade. A fruta também era percebida como um símbolo de fertilidade por suas numerosas sementes e cor vermelha.

FIGURA 32: Moça sentada. Possível figura representando Koré.



C78

Publicação: MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000, Prancha 9. **Artista:** desconhecido; **Número de referência:** MF-11091; **Lote:** 1977. Período Clássico. Museu Arqueológico de Corinto Antiga.

A cadeira pode na verdade ser um trono. Trata-se de uma das imagens encontradas no santuário mais parecidas com o ideal de Koré/Perséfone presente nos mitos gregos.

⁵⁹³ MERKER, *op.cit.*, p.329-330.

Infelizmente não é possível mostrar aqui todos os tipos de oferendas presentes no santuário que foram catalogadas pelos arqueólogos nos relatórios contendo informações sobre o santuário. Cremos que essas poucas amostras comprovam que o sítio era um *lugar antropológico* para as mulheres coríntias: ali elas poderiam se sentir protegidas e acolhidas por divindades que guardavam por todos os estágios de sua vida: infância, adolescência e maturidade e que também ofereciam proteção para suas casas e suas famílias, garantindo que elas vivessem existências repletas de fertilidade e prosperidade.

4.5 – Considerações Finais do Capítulo

Por falta de informações escritas acerca das atividades que ocorriam no santuário e de mitos referentes à presença de Deméter e Koré em Corinto tivemos que recorrer ao *Hino Homérico a Deméter*, que nos relata o mito mais famoso das deusas. Trata-se de uma narrativa que permite a pessoas de várias partes da Hélade se identificarem com o conteúdo, o que certamente auxiliou em sua circulação. No fim do relato, o poeta informa que Deméter não apenas restaurou a fertilidade agrícola, mas deu ao mundo seus Mistérios, que fazem de seus iniciados abençoados.

O *Hino* tem conexões com a festividade das *Thesmophoria*. Aparentemente as mulheres realizavam vários rituais que lembram as situações da saga das deusas. Não temos informações de como elas ocorriam em Corinto, de forma que fomos buscar o significado dessa celebração através do que é sabido sobre o modo como as atenienses realizavam os rituais no *Thesmophorion* localizado na colina da Pnyx. Os *demoi* festejavam à sua própria maneira, mas enviavam representantes para a *Thesmophoria* do centro urbano. Ao retirarem os porcos das *mégaras*, jejuarem, praticarem a *aiscrológia* e comerem juntas elas renovavam e garantiam a fertilidade de seus corpos e dos campos. Ao analisarmos as plantas envolvidas nos rituais, anafrodisíacas e abortíferas, percebemos que a festa promovia nas mulheres a consciência de que a fertilidade era algo que elas podiam controlar, como Deméter dominava.

A presença de lamparinas, do Teatro e da Área Teatral nos faz crer que cultos de Mistérios a Deméter ocorriam ali, como aconteciam em Sicione, na Arcádia, na Árgólida, na Messênia e, claro, em Elêusis, que poderia ser o modelo para as celebrações em outras *póleis*. Apesar do pouco que é sabido sobre essa forma de

religiosidade, a literatura da Antiguidade não deixa dúvidas sobre a noção de uma existência bem-aventurada após a morte que seria gozada pelos iniciados. Em Corinto, o santuário poderia ofertar o mesmo para aqueles que não possuíam meios de custear os ritos em Elêusis.

Para o estudo das imagens de figuras votivas nos baseamos na metodologia de Alfred Gell, que nos ajudou a traçar as relações do modo como esses objetos poderiam suscitar uma disputa de status entre as frequentadoras do santuário. A teoria de Randall Collins, por sua vez, permite compreender como os rituais, através da geração de *energia emocional*, permitiam construir uma identidade comunal através das oferendas votivas. Quanto a essas, os poucos exemplos que pudemos analisar no presente trabalho nos provam que, em Corinto Arcaica e Clássica, o conceito de *lugar antropológico* se aplica, pois ali as mulheres encontravam respostas e aliviavam as tensões relativas às suas casas, suas famílias, à fertilidade dos campos e das expectativas que a *pólis* depositava sobre elas.

CONCLUSÃO

Embora a tirania Cypsélida tenha procurado elidir a ostentação das camadas mais abastadas, a mentalidade aristocrática, por influência dos empreendimentos e políticas do *gênos* Baquíade, se encontrava demais enraizada na cultura políade. Após a deposição do último tirano, esses valores, especialmente a *eunomia*, retornaram com força ao seio da *pólis*. Pudemos ver que os cultos populares que foram favorecidos pelos Cypsélicas não perderam seu brilho: Deméter, Koré, Afrodite e Dionisos continuaram em alta consideração até a invasão romana liderada por Múmio. Os deuses que eram favorecidos pelos Baquíades também mantiveram sua relevância, tendo suas características resignificadas a fim de que a religião apresentasse coadunação com a política *políade*. No que tange à religião coríntia vimos que a mesma tem por forte atributo a estabilidade de seus cultos. Foi a fim de explicitar essa posição e o caráter enraizado que os valores aristocráticos apresentavam em Corinto que discurremos longamente acerca dos fatos políticos ocorridos desde o *synoecismo* até a vigência do Período Oligárquico. De fato, o equilíbrio que foi alcançado por Corinto durará bastante tempo, sendo interrompido de forma breve pelas ambições de Timófanes.

O santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto se configurou em um primeiro momento como *lugar* de atividade religiosa perpetrada pela aristocracia, conforme nos leva a crer as primeiras oferendas votivas em bronze datadas dos séculos VIII e VII a.C. Todavia, em razão da política de equalização social empreendida pelos Cypsélicas, o local logo passa a apresentar características populares, conforme demonstra o padrão da cerâmica da maioria dos objetos votivos, que eram majoritariamente de fabricação local. Em Corinto a prática do banquete estava inserida no contexto dos “rituais de convivência” que compunham os elementos de distinção social da aristocracia. A partilha das carnes provenientes dos rituais de sacrifício e seu consumo no banquete, seguido do tempo festivo do *symposion* e do consumo de vinho marcavam o status de igualdade, *isonomia*, daqueles que comiam e bebiam em conjunto.

Ao contrário de Marcel Detienne não acreditamos que as mulheres estivessem por regra apartadas do consumo da vianda sacrificial, nem que todas as carnes comestíveis tinham origem na morte ritualizada dos animais. Esse era o ideal pregado pela *pólis*, mas as necessidades biológicas se impõem. Havia a caça de animais não apenas para fins recreativos, uma prática da nobreza, mas também para fins alimentares.

Acreditamos que, uma vez que a cidadania não pode ser pensada apenas pela participação nas instituições políticas, devendo ser igualmente cotejada pela atividade cultural, as mulheres, por terem festividades e ritos que lhes são próprios possuíam uma “cidadania religiosa”, definida por François De Polignac como *latente*. Nesse ínterim, como cidadãs, o consumo de carne não lhes era interdito como regra, e sim como exceção. Pensamos que na *pólis* coríntia a condição de cidadãs das mulheres era distinguível especialmente pela ocorrência de banquetes no Terraço Inferior do santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto. Assim como o ato de comer em grupo era marca de pertencimento para os homens, da mesma forma ocorria com as mulheres.

Todavia, dos banquetes que ocorriam no santuário participavam mulheres de todas as camadas sociais, além de existirem *rituais de passagem* para crianças e adolescentes. Cremos que a tirania Cypsélida tentou dirimir a influência dos cidadãos ricos horizontalizando algumas das práticas que lhes destacavam socialmente, ou seja, tornando-as acessíveis aos membros menos abastados da comunidade. No espaço sagrado em questão mulheres de diversas condições econômicas veneravam as deusas Deméter e Koré, que ali eram patronas da casa e da fertilidade, construindo e reforçando sua identidade como grupo ao enfatizar a esfera doméstica e as atividades que lá eram realizadas. Mas, apesar de compartilharem sua posição de cidadãs, neste *lugar antropológico* os rituais e oferendas votivas serviam como meio de demonstrar o contraste social que a posse de riqueza edifica: destarte, o santuário também pode ser percebido como arena para o *agón* feminino através da deposição votiva de objetos de alto custo e pela ostentação de joias e roupas em tecidos finos.

As transformações sofridas pelo santuário ao longo dos anos em que funcionou têm paralelos nos acontecimentos políticos da Grécia Arcaica e Clássica. Ampliações, demolições e embelezamento das estruturas arquitetônicas são percebidos em momentos de relevância da História da Hélade e de Corinto. Assim, podemos dizer que esses acontecimentos, embora de maneira sutil, se materializam na arquitetura e nos elementos móveis que compõem o complexo religioso dedicado a Deméter e Koré em Acrocorinto, objeto deste trabalho, fazendo dele um lugar identitário, relacional e histórico. Os objetos votivos que ali eram depositados ligavam-se ao casamento, ao lar e suas atividades, bem como à maternidade e à fertilidade. Assim, as mulheres coríntias se faziam presentes no espaço público da *pólis* justamente ao enfatizarem as obrigações que a ideologia patriarcal políade esperava que elas dessem cumprimento para manter a *eunomia*. Nesse sentido, a escolha do santuário de Deméter para a instalação da prática

do banquete feminino em Corinto é ideal: trata-se de uma deusa que preza pela ordem, deu aos homens a agricultura, tirando-os da selvageria. Os rituais à deusa provocam uma dissolução temporária nas fronteiras entre o público e o privado e, dessa maneira, provocam a inversão da ordem ao mesmo tempo em que a reforçam, garantindo o bom andamento da vida cotidiana da *pólis*.

BIBLIOGRAFIA

Documentação textual

ARISTOPHANE. *Les Thesmophories – Les Grenouilles*. Paris: Les Belles Lettres, 1995

ARISTOTLE. *Politics*. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

ATHENAEUS OF NAUCRATIS. *The Deipnosophists*. Trad. C.D. Yonge. Disponível em: <<http://www.attalus.org/old/athenaeus.html>>. Acesso em 25/07/2012.

DEMOSTHÈNE. *Plaidoyers Civils*. Trad. Louis Gernet. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

DIODORUS SICULUS. *Library of History*. Volume VIII. Cambridge: Loeb Classical Library, 1954.

DIOGENES LAËRTIUS. *Lives of Eminent Philosophers: Volumes I, II*. Trad. R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

EURIPIDES. *Bacchae. Iphigenia at Aulis. Rhesus*. Trad. David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

HERODOTUS. *The Persian Wars*. Volumes I-IV. Trad. A.D. Godleys. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

HESIOD. *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Trad. Glenn W. Most. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

HOMER. *Odissey. Volumes I, II*. Trad. A.T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1919.

HOMÈRE. *Iliade*. Trad. Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

HOMERO. *Hinos Homéricos*, Tradução de Jair Gramacho. Brasília: UnB, 2003.

_____. *Hino Homérico a Deméter*. Edição Bilíngue. Tradução de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2009.

ISÉE. *Discours*. Trad. Pierre Roussel. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

PAUSANIAS. *Description of Greece*. Trad. W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes. Cambridge: Harvard University Press, 1918.

PINDAR. *Olympian Odes; Pythian Odes*. Trad. W.H. Race. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

PLINY. *Natural History, Volume VII: Books 24-27*. Trad. W.H.S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

PLUTARQUE. *Vies. Tome IV: Timoléon – Paul-Emile. Pelopidas – Marcellus*. Trad. E. Chambry e R. Facelière. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

_____. *Vies. Tome V: Aristide. - Caton l'Ancien. - Philopoemen. – Flaminius*. Trad. E. Chambry e R. Facelière. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

_____. *Vies. Tome XIV: Dion- Brutus*. Trad. E. Chambry e R. Facelière. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

STRABO. *Geography, volume VII*. Trad. H.L. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1932.

THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War, Volume I*. Trad. C.F. Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

VITRUVIUS. *On Architecture, volume I*. Trad. F. Granger. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

XENOPHON. *Helléniques, Tome II*. Trad. J. Hatzfeld. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

XENOPHON. *Memorabilia. Oeconomicus. Symposion. Apologia*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

Documentação arqueológica

AULT, Bradley A. *The Excavations at ancient Halieis, Volume 2: The Houses. Organization and the Use of Domestic Space*. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Demeter and Persephone in Ancient Corinth. Corinth Notes No. 2*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987.

_____. *Corinth, Volume XVIII, part III: The Sanctuary of Demeter and Kore – Topography and Architecture*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1987.

BOOKIDIS, Nancy. “The Sanctuaries of Corinth”. In: BOOKIDIS, N. & WILLIAMS II, C.K. *Corinth, the Centenary: 1896-1996*. Atenas: The American School of Classical Studies at Athens, 2003.

LANG, Mabel. *Cure and Cult in Ancient Corinth: a Guide to the Asklepieion. Corinth Notes No. 1*. Atenas: American School of Classical Studies, 1977.

LANGRIDGE, Elizabeth. *A Corinthian Scrapbook: One Hundred Years of American Excavations in Ancient Corinth*. Atenas: Lycabettus Press, 1996.

MERKER, Gloria S. *Corinth, Volume XVIII, part IV: The Sanctuary of Demeter and Kore – Terracota Figurines of the Classical, Hellenistic, and Roman Periods*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 2000.

PAYNE, H. *Perachora 1: The Sanctuaries of Hera Akraia and Limenia*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

PEMBERTON, Elizabeth G. *Corinth, Volume XVIII, part I: The Sanctuary of Demeter and Kore – The Greek Pottery*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens 1989.

Dicionários

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1951.

HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

Obras Gerais

ANDERSON-STOJANOVIC, Virginia R. “The Cult of Demeter and Kore at the Isthmus of Corinth” In: HÄGG, Robin (ed.). *Peloponnesian Sanctuaries and Cults: Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994 (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, 4)*. Stockholm: Paul Forlag Astroms, 2002.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papirus, 2010.

BERARD, Cl. Fêtes et Mystères. In: BERARD, Cl et al. *La Cité des Images: Religion et Société en Grèce Antique*. Paris: Fernand Nathan, 1984.

BERTHIAUME, G. *Les Rôles du Mageirós: Étude sur la boucherie, la cuisine et le Sacrifice dans la Grèce Ancienne*. Mn. Supl..70. Leiden: Brill, 1982.

BOOKIDIS, N. “Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth: Some Questions.” In: MURRAY, O (org.). *Symptica: A symposium on the symposion*. Oxford: Claredon Press, 1994.

_____. “Ritual Dining at Corinth” In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005.

BOWIE, A. M. "Greek sacrifice: forms and functions" In: POWELL, Anton. *The Greek World*. Londres: Routledge, 2003.

BURKERT, Walter. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley: University of California Press, 1979.

_____. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press, 1983.

_____. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Edusp, 1991.

_____. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1993.

_____. "Greek Poleis and Civic Cults: Some Further Thoughts," in M.H. HANSEN & K. RAAFLAUB (eds.). *Studies in the Ancient Greek Polis*. Stuttgart: Steiner, 1995, p.201-210.

_____. *A Criação do Sagrado: Vestígios Biológicos nas Antigas Religiões*. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

CAVANAUGH, Maureen B. *Eleusis and Athens: Documents in Finance, Religion and Politics in the Fifth Century B.C.* Atlanta: Scholars Press, 1996.

CHLUP, R. "The Semantics of Fertility: Levels of Meaning in the Thesmophoria". *Kernos: Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*. Liège, n° 20, 2007, p.69-95.

CLARK, A. & ELSTOM, M. & HART, M. L. *Understanding Greek Vases: A Guide to Terms, Styles, and Techniques*. Los Angeles: John Paul Getty Museum, 2002.

CLINTON, K. "The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis" In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005.

COLDSTREAM, J.N. Greek temples: "Why and where?" In: EASTERLING, P.E. & MUIR, J.V. *Greek Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

COLE, Susan Guettel. "Demeter in the Greek City and its Countryside". In: BUXTON, Richard (org.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

COLLINS, Randall. *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

COULET, Corinne. *Communiquer en Grèce Ancienne: écrits, discours, information, voyages*. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

CRENSHAW, Theresa L. *The Alchemy of Love and Lust*. Nova Iorque: Pocket Books, 1997.

DARAKI, Maria. *Dyonisos et la Déesse Terre*. Paris: Flammarion, 1994.

DELCOURT, M. *Les Grands Sanctuaires de la Grèce*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

DEMARIS, Richard. Corinthian Religion and Baptism for the Dead (1 Corinthians 15:29): Insights from the Archaeology and Anthropology. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Georgia, ano 144, volume 4, pp.661-682, inverno, 1995.

DE POLIGNAC, François. *La naissance de la cité grecque*. Paris: Éditions La Découverte, 1996.

DETIENNE, M. “La phalange: problèmes et controverses” In: VERNANT, J. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye, 1968.

_____. *Dioniso a Céu Aberto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

_____. “Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice” In: DETIENNE, M & VERNANT, J. (edit.). *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

_____. “The Violence of Wellborn Ladies: Women in the Thesmophoria” In: DETIENNE, M. & VERNANT, J. *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

_____. “Os deuses no prazer da cidade” In: SISSA, Giulia; DETIENNE, Marcel. *Os Deuses Gregos*. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

_____. “O Comércio dos Deuses” In: SISSA, Giulia; DETIENNE, Marcel. *Os Deuses Gregos*. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

_____. *Comparar o Incomparável*. Aparecida: Ideias e Letras, 2004.

DUBBINI, Rachele. *Dei Nello Spazio Degli Uomini: I culti dell’agora e la costruzione di Corinto arcaica*. Roma: L’Erma di Bretschneider, 2011.

DURAND, J.-L., FRONTISI-DUCROUX, F. et LISSARRAGUE, F. L’Entre-deux-Vins. In: In: BERARD, Cl et al. *La Cité des Images: Religion et Société en Grèce Antique*. Paris: Fernand Nathan, 1984.

DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FAIRBANKS, Arthur. *The First Philosophers of Greece*. London: K. Paul, Trench, Trubner, 1898.

FARNELL, Lewis Richard. *The Cults of the Greek States, volume V*. Oxford: Clarendon Press, 1909.

FINLEY, M.I. "Foreword" In: EASTERLING, P.E & MUIR, J.V. *Greek Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

FOLEY, Helene P. "Comentary on the Homeric Hymn to Demeter" In: HOMER. *Homeric Hymn to Demeter*. Organization of Helene P. Foley. Princeton: Princeton University Press, 1999.

FORNIS, César. *Estabilidad y conflicto civil em la guerra del Peloponeso*. Oxford: Archaeopress, 1999.

GEBHARD, E. "The Evolution of a Pan-Hellenic Sanctuary: From Archaeology towards History at Isthmia" In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005.

GELL, Alfred. *Art and Agency: an Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

_____. A Tecnologia do Encanto e o Encanto da Tecnologia (trad. Jason Campelo). *Concinnitas*, Rio de Janeiro, ano 6, volume I, nº8, 2005, pp.40-63.

GERNET, Louis & BOULANGER, André. *Le Génie Grec dans la Religion*. Paris: Albin Michel, 1970.

GLUCKMAN, Max. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. Londres: Routledge, 2004.

GOULD, John. "On making sense of Greek religion". In: EASTERLING, P.E & MUIR, J.V. *Greek Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

HANSEN, M.H & NIELSEN, T.H. *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

JEANMAIRE, Henri. *Dionysos: Histoire du Culte de Bacchus*. Paris: Payot, 1985 (1951).

KERÉNYI, C. *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

_____. *Dioniso: Imagem Arquetípica da vida Indestrutível*. São Paulo, Odysseus, 2002.

KINDT, Julia. “Polis Religion – A Critical Appreciation”. *Kernos*, Liège, n°22, p.9-34, 2009.

_____. *Rethinking Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

KRAEMER, Ross Shepard. *Her Share of the Blessings: Women’s Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

KONSTAN, D. *A Amizade no Mundo Clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005.

LESSA, Fábio de Souza. *Mulheres de Atenas: Mélissa do gineceu à ágora*. Rio de Janeiro: LHIA/IFCS, 2001.

_____. *O Feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

LIMA, Alexandre C.C. “As espacialidades transitadas por Ártemis em Corinto”. In: *Cadernos do Ceia*, ano I, volume I. Niterói: CEIA, 2008.

_____. *Ritos e Festas em Corinto Arcaica*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.

LOURAUX, Nicole. *Maneiras Trágicas de Matar uma Mulher*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Prospect Heights: Waveland Press, 1992.

- MALKIN, I. *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Leiden: Brill, 1987.
- MARINATOS, Nanno. “What were greek sanctuaries? A synthesis” In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio Sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- METZGER, H. “Le Cicle d’Eleusis” In: *Les Représentations Dans la Céramique Attique du IV^o Siecle*. Paris: E. de Boccard, 1951.
- MORGAN, Catherine. “The Evolution of a Sacral ‘Landscape’: Isthmia, Perachora and the Early Corinthian State” In: ALCOCK, S.E & OSBORNE, R. *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- MOSSÉ, Claude. *La Femme dans la Grèce Antique*. Paris: Albin Michel, 1983.
- _____. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. “Préface” In: DE POLIGNAC, François. *La naissance de la cité grecque*. Paris: Éditions La Découverte, 1996.
- MYLONAS, George E. *Eleusis and The Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- MULLER, K.L.W. (org.). *Fragmenta Historicum Graecorum*, 5 volumes. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- MURIEL, Carlos Espejo. *Grecia: sobre los ritos y las fiestas*. Granada: Universidad de Granada, 1990.
- MURRAY, Oswyn. “Symptotic History” In: MURRAY, O (org.). *Symptotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

NICHOLSON, N. *Aristocracy and Athletics in Archaic and Classical Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

NIXON, Lucia. "The Cults of Demeter and Kore" In: HAWLEY, R. & LEVICK, B. *Women in Antiquity: New Assessments*. Londres: Routledge, 1997.

O'BRIEN, J.V. *The Transformation of Hera: A Study of Ritual, Hero and the Goddess in the Iliad*. Boston: Rowman & Litfield, 1993.

O'NEILL, J.G. *Ancient Corinth: with a Topographical Sketh of the Corinthia. Part I: from the earliest times to 404 B.C.* Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1930.

OSBORNE, Robin. "Early Greek Colonization? The nature of Greek settlement in the West" In: FISHER, Nick & VAN WEES, Hans. *Archaic Greece: new approaches and new evidence*. London: Duckworth with The Classical Press of Wales, 1998.

_____. "Women and Sacrifice in Classical Greece" In: BUXTON, R (org.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. "Sex, Agency, and History: The Case of Athenian Painted Pottery" In: OSBORNE, R. & TANNER, J. *Art's Agency and Art History*. Londres Blackwell, 2007.

PARKE, H.W. *Festivals of the Athenians*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

PARKER, Robert. "Greek Religion". In: BOARDMAN, J; Murray, O; Griffin, J. *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

POMEROY, S. *et al. Ancient Greece: A Political, Social and Cultural History*. New York: Oxford Press, 1999.

POMEROY, Sarah.B. *Goddesses, Whores, Wife and Slaves: Women in Classical Antiquity*. Nova Iorque: Schocken Books, 1995.

_____. *Spartan Women*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

PRICE, Simon. *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

RAPOPORT, Amos. *Aspectos humanos de la forma urbana*. Barcelona: GG, 1978.

_____. *The Meaning of the Built Environment: A Nonverbal Communication Approach*. Bervely Hills: Sage, 1982.

REDFIELD, James. “O Homem e a vida doméstica”. IN: (VERNANT, Jean-Pierre). *O Homem Grego*. Lisboa: Presença, 1994.

_____. *The Locrian Maidens: Love and Death in Greek Italy*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

SALMON, J.B. *Wealthy Corinth: A History of the City to 338 B.C.* Oxford: Claredon Press, 1997.

SANDERS, Guy. “The Sacred Spring: Landscape and Traditions” In: Friesen, Steven (org.). *Corinth in Context: Comparative Studies on Religion and Society*. Leiden: Brill, 2010.

SERRA, Ordep. “Prelúdio”. IN: HOMERO. *Hino Homérico II a Deméter*. Tradução, introdução e notas de Ordep Serra; mais ensaios de Ordep Serra e Marina Martinelli. São Paulo: Odysseus, 2009.

SERRA, Ordep & MARTINELLI, Marina. “A Mãe, a Moça, a Morte e o Mundo: Reflexões sobre o Hino Homérico a Deméter” In: HOMERO. *Hino Homérico II a Deméter*. Tradução, introdução e notas de Ordep Serra; mais ensaios de Ordep Serra e Marina Martinelli. São Paulo: Odysseus, 2009.

SCHMITT PANTEL, Pauline. "Sacrifice Meal and Symposion" In: MURRAY, O (org.). *Symptica: A symposium on the symposion*. Oxford: Claredon Press, 1994.

_____. *La Cité au Banquet: Histoire des Repas Publiques dans les Cités Grecques*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2011.

SCHUMACHER, R.W.M. "Three Related Sanctuaries of Poseidon: Geraistos, Kalaureia and Tainaron" In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005.

SEGAL, Robert. *Myth: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SIMON, Erika. *Festivals of Attica*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.

SINN, Ulrich. "Greek Sanctuaries as Places of Refuge". In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005.

SOKOLOWSKI, F. *Lois sacrées des cités grecques: Supplément*. Paris: Éditions E. de Bocard, 1962.

_____. *Lois sacrées des cités grecques*. Paris: Éditions Éditions E. de Bocard, 1969.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. "What is *Polis* Religion?" In: BUXTON, R. (edit.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. "Early sanctuaries, the eighth century and ritual space: fragments of a discourse" In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005.

STEWART, Peter. "Gell's Idols and Roman Cult" In: TANNER, J. & OSBORNE, R. (org.). *Art's Agency and Art History*. Oxford: Blackwell, 2007.

STRATEN, Folkert van. “Votives and Votaries in Greek Sanctuaries” In: BUXTON, R. (org.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

TANNER, J. & OSBORNE, R. “Introduction: Art and Agency and Art History” In: TANNER, J. & OSBORNE, R. (org.). *Art’s Agency and Art History*. Oxford: Blackwell, 2007.

TRABULSI, José Antonio Dabdab. *Dionisismo, Poder e Sociedade*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

THEML, Neyde. *Público e Privado na Grécia do VIIIº ao IVº séc. a.C.: O Modelo Ateniense*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1988.

_____. O casamento na aldeia e as relações de vizinhança na *pólis*. *Phoînix*, Rio de Janeiro, ano IX , 2003, pp.276-304.

_____. “Introdução”. In: LESSA, Fábio de Souza. *O Feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

THÉOPHILOPOULOU, Maria. *Le Développement Urbain de Corinthe de l’Époque Géométrique à 146 av. J.C.* Paris: Université de Paris X - Nanterre, 1983.

TOMLINSON, R. A. “The Perachora Hestiatorion” In: MURRAY, Oswyn. *Sympotica: A Symposium on the Symposion*. Oxford: Clarendon Press, 1994 (1990).

VAN GENNEP, A. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VERNANT, Jean-Pierre. “At Man’s Table: Hesiod’s Foundation Myth of Sacrifice” In: VERNANT, J. & DETIENNE, M (org.). *The Cuisine of Sacrifice Among The Greeks*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

_____. “A General Theory of Sacrifice and the Slaying of the Victim in the Greek *Thusia*” In: VERNANT, J. & ZEITLIN, F. *Mortals and Immortals: Collected Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

_____. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

VEGETTI, Mario. “O Homem e os Deuses”. In: VERNANT, Jean-Pierre (org.). *O Homem Grego*. Lisboa: Presença, 1994.

VIEIRA, Ana Livia B. *O Mar, Os Pescadores e Seus Deuses: Religiosidade e Astúcia na Grécia Antiga*. São Luis: Café & Lápis; Editora UEMA, 2011.

WILL, Édouard. *Korinthiaka: Recherches sur l’Histoire de la Civilization de Corinthe des Origines aux Guerres Médiqes*. Paris: E. de Boccard, 1955.

WILLIAMS II, C.K. “Corinth and the Cult of Aphrodite”. In: DEL CHIARO, Mario. *Corinthiaca: Studies in Honor of Darrel A. Amyx*. Columbia: University of Missouri Press, 1986.

Z Aidman, Louise Bruit. *Os gregos e seus deuses*. São Paulo: Loyola, 2010.

ZEITLIN, Froma. “Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter”. *Arethusa*. Baltimore, n°15, 1982.

Anexo 1

Cronologia

Anexo 1 - Cronologia

Período Micênico e Submicênico (séculos XII-XI a.C)

Séculos XII-XI a.C: Corinto é repovoada após um período onde permaneceu desocupada durante a Idade do Bronze.

1140-1125 a.C : Construção micênica no Terraço Inferior em J-K:18-19. Ocupação do sítio do santuário de Deméter e Koré como a casa de um fazendeiro ou pastor.

Século XII a.C: Colapso da Civilização Micênica.

1125-1100 a.C: Parede em J: 17-18 no sítio do santuário.

Século XII a.C: Túmulos no santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto.

Períodos Protogeométrico e Geométrico (séculos XI-IX a.C)

Séculos XI – X: Túmulo no santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto. O local ainda era usado para habitação no Terraço Inferior (K: 14).

Século XI a.C: Atividades culturais no santuário de Poseidon no Istmo.

Século X a.C: Indícios de atividade cultural no santuário de Afrodite em Acrocorinto.

Período Arcaico (séculos VIII-VI a.C)

Século VIII a.C: Primeiro templo a Hera no *Heráion* de Peracora

750 a.C: Oferendas em bronze no santuário de Apolo em *Temple Hill*. Primeiras evidências de oferendas votivas santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto, algumas joias e *fibulae* em bronze. Certa quantidade de objetos votivos dessa natureza ocorre até o século V a.C.

747 a.C: Derrubada da monarquia Baquíade. Divisão da *arché* (poder) pelos aristocratas do *génos*. *Synoecismo* de Corinto sob o governo Baquíade.

734-732 a.C: Movimento colonizador no Mar Negro e no Mediterrâneo Ocidental.

Fundação de Siracusa e da Cócira.

675 a.C: Construção do templo de Apolo em *Temple Hill*.

650-630 a.C: Cerâmica claramente votiva começa a se fazer presente no santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto. Pode-se dizer que nessa época já havia atividade cultural regular no santuário. Telhas de cerâmica da época podem indicar a existência de

algum templo no século VII a.C. O sítio em Acrocorinto está funcionando plenamente como um santuário a Deméter e Koré.

625-585 a.C.: Tirania Cypsélida. Cypselos e Periandros no governo da *pólis*.

582 a.C.: Fim da Tirania. Restabelecimento dos Jogos Ístmicos.

550 a.C.: Construção do *oikos* no Terraço Médio (P-Q: 21-23). Construção da Sala E.

547 a.C.: Ciro conquista as cidades da Jônia.

525 a.C.: Primeiras salas de banquete no santuário.

Período Clássico (séculos V-IV a.C)

499 a.C.: Guerras Greco-pérsicas.

481-480 a.C.: Conferência do Istmo, que estabeleceu a Liga Helênica a fim de derrotar os invasores persas.

450 a.C.: Crescimento das obras no santuário. Aumentam o número de salas de banquete no Terraço Inferior.

449 a.C.: Fim das Guerras Greco-pérsicas

431 a.C.: Início da Guerra do Peloponeso

425-400 a.C.: Nicias desembarca em Soligeia, a fim de bloquear o Istmo. Construção da escadaria que ligaria os três Terraços do Santuário (J-O: 20). Construção da Área Teatral no Terraço Superior (Q-R: 19-20). Cozinhas e salas de espera são construídas junto às salas de banquete.

404 a.C.: Fim da Guerra do Peloponeso

395 a 387 a.C.: Guerra de Corinto. Culto de Asclépio em Corinto.

350 a.C.: Tirania de Timofanes.

344 a.C.: Timoleão vai à Sicília. As sacerdotisas do santuário preveem que a viagem será bem sucedida.

338-337 a.C.: Felipe II da Macedônia garante Acrocorinto com soldados.

Fim do século IV a.C.: Um terremoto (?) destrói vários prédios em Corinto.

Após o Período Clássico

300-280 a.C.: Renovação do santuário no Período Helenístico.

146 a.C.: Invasão de Múmio. Corinto fica desocupada até a colonização romana, perpetrada por Júlio César a partir de 44 a.C. Atividade cultural no santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto volta a ocorrer pouco depois da colonização.

século VII d.C.: Fim das atividades no santuário.

Anexo 2

Planta do Santuário – Terraços Inferior e Médio

(disponível na versão impressa – Biblioteca Geral do Gragoatá)