



Festivais dionisiacos na Ática: As Dionísias urbanas

Dionysian festivals in Attica: The City Dionysia

Rafael Guimarães Tavares da Silva¹

orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8985-8315>

e-mail: gts.rafa@hotmail.com

DOI: <https://doi.org/10.25187/codex.v9i2.44866>

RESUMO: O presente artigo propõe um panorama do contexto festivo e cultural em honra a Dioniso na Ática (região em torno a Atenas), durante a realização das Dionísias urbanas (também chamadas de Grandes Dionísias ou simplesmente de Dionísias). Sua proposta é analisar as principais fontes antigas para o estudo desse contexto e avaliar suas possíveis relações com o desenvolvimento posterior dos gêneros dramáticos antigos no final do período arcaico. A partir desse trabalho direto com os principais testemunhos e fragmentos disponíveis a quem queira elucidar os detalhes desse festival importante para a história da Atenas clássica, são propostas algumas reflexões sobre seu fundo mitopoiético dionisiaco.

PALAVRAS-CHAVE: festival; drama antigo; religião antiga; Dioniso; Dionísias urbanas

ABSTRACT: This paper delineates a panorama of the festive and cultic context in honor of Dionysus in Attica (around Athens) during the celebration of the City Dionysia (also called the Great Dionysia or simply Dionysia). Its aim is to analyze the main ancient sources to the study of this context and to evaluate its possible relations with the later development of dramatic genres at the end of the archaic period. Working directly with the main testimonies and fragments at the disposal of anyone who wants to elucidate the details of this important festival to classical Athens' history, some reflections about its common mythopoetic Dionysian basis are suggested.

KEYWORDS: festival; Ancient drama; Ancient religion; Dionysus; City Dionysia

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil, sob orientação do Prof. Dr. Teodoro Rennó Assunção e coorientação do Prof. Dr. Nabil Araújo de Souza. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Brasil.



As Dionísias urbanas são as mais recentes e tornam-se — em muito pouco tempo — as mais célebres festividades dedicadas a Dioniso em Atenas. Esse festival adquire tanto esplendor, e de forma tão rápida, que, poucas décadas após sua instituição, podia ser equiparado em termos de grandeza apenas ao festival das Grandes Panateneias, celebração quadrienal em honra à deusa protetora da *pólis*, Atena. Algumas razões para o sucesso que as Dionísias urbanas vêm a conhecer, sobretudo ao longo do século V, têm relação com o contexto político-religioso da Ática no final do período arcaico, principalmente com a ascensão de Pisístrato e seus filhos à tirania em Atenas, mas o que interessará à presente abordagem é propor uma discussão sobre os princípios desse festival (ainda no século VI), seus primeiros mitos e ritos, principalmente em sua relação com os outros festivais dionísíacos na Ática e com o desenvolvimento gradual dos gêneros dramáticos. Em português, existem alguns estudos recentes sobre o formato das Dionísias urbanas no período Clássico, sendo possível remeter a esses títulos a fim de se evitar a necessidade de uma abordagem dos detalhes relativos a um momento que ultrapassa o escopo da presente análise.²

Antes de entrar nos testemunhos antigos, porém, cabe explicitar uma ressalva sugerida recentemente com relação ao tipo de abordagem aqui proposta. Em 2009, Bacelar publica um artigo em que chama atenção para o risco de se assumir automaticamente a pertinência original de determinados mitos etiológicos (atestados apenas por fontes tardias), como se eles necessariamente fossem a causa primeira [*aition*] de ritos antiquíssimos. No caso especificamente tratado pela estudiosa, o questionamento dirige-se à pertinência do mito de Pégaso — transportando a estátua de Dioniso de Eleutéria até Atenas — para explicar os ritos originais das Dionísias urbanas. Sua investigação aponta um caminho que pode ser retomado aqui a fim de que se explicitem as diferentes relações entre os mitos e os ritos envolvidos na celebração desse grande festival ateniense, ainda que sua ressalva deva ser mantida sempre em mente e retomada ao longo da argumentação.

O nome do festival encontra alguma flutuação nas fontes antigas: chamado de Dionísias urbanas,³ a ideia parece ser a de diferenciá-las do substrato mais agrário e rústico a partir do qual as demais vieram a se desenvolver; sendo chamadas de Grandes Dionísias,⁴ a referência parece ser ao esplendor e destaque que elas receberam dentre todas as outras festividades em honra a Dioniso; finalmente, reflexo desse prestígio adquirido no século V, elas podiam ser chamadas simplesmente

² Abordagens bem conhecidas são, por exemplo: MALHADAS, 1983-84; DABDAB TRABULSI, 2004 [1990], p. 201-3.

³ *Dionýsia tà astiká*, Thuc. 5.20; *Dionýsia ta en ástei*, Lei de Evégoros (Dem. 21.10), Aeschin. 3.68, por exemplo, além de *I.G.* ii². 851, 958.

⁴ *Dionýsia tà megála*, Arist. *Ath.* 56, além, por exemplo, de *I.G.*ii². 654, 682.

de Dionísias,⁵ como se tivessem vindo a representar a própria essência desse tipo de festival. Essa confluência de nomes aponta para algo que será verificado quando se compararem as estruturas dos festivais dionisiacos realizados na Ática: há uma grande analogia entre as festas, sendo lícito postular uma matriz comum a partir da qual seus mitos e ritos vieram a se desenvolver e se amalgamar.⁶

O mito etiológico tradicionalmente empregado pelos estudos sobre as Dionísias urbanas é mencionado por um escoliasta ao v. 243 da comédia *Acarnenses*, no momento em que Diceópolis — celebrando sua versão das Dionísias rurais — recomenda que Xântias segure direito o falo:

O falo é um pau alongado, tendo as vergonhas de couro penduradas no alto. O falo é erguido para Dioniso, conforme um rito de mistérios. E sobre esse falo o seguinte é contado: Pégaso dos Eleutérios — Eleutéria sendo uma *pólis* beócia —, tendo tomado uma estátua de Dioniso, chegou à Ática. E os atenienses não receberam o deus com honra; mas isso não se deu gratuitamente para os que se decidiram por tal. Irando-se o deus, uma doença abateu-se sobre as vergonhas dos homens e o mal era incurável. Como eles não tivessem sucesso [em curá-la], posto que a doença era mais forte do que todas as magias e artes humanas, emissários de oráculos [*theōroi*] foram enviados às pressas. Retornando, eles disseram só haver uma única cura: se eles conduzissem o deus em toda a honra. Obedecendo então aos mensageiros, os atenienses prepararam falos em privado e em público e com eles honravam o deus, fazendo uma lembrança de seu sofrimento. (Schol. Ar. *Ach.* 243)⁷

Como notado por Bacelar (2009, p. 146), é curioso que esse relato — considerado uma etiologia das Dionísias urbanas — não mencione o festival nominalmente e, mais do que isso, apareça em escólios a um verso que remete diretamente à realização das Dionísias rurais. Conforme a estudiosa, o objetivo do escoliasta é explicar o verso de Aristófanes e assim o faz recorrendo a um *aition* [explicação/ justificativa] da prática das procissões fálicas. A instituição dessa prática ritual coincide com a instituição de uma festa, mas a identificação dessa festa com as Dionísias urbanas não pode ser feita apenas a partir desse texto. Para isso, é preciso conjugá-lo ainda com outros testemunhos, principalmente com certas passagens de Pausânias.⁸ Eis a primeira delas, no que se refere à arquitetura de Atenas:

⁵ *Dionýsia*, Thuc. 5.23.4, Dem. 21.1, Arist. *Ath.* 56, por exemplo, além de *I.G.ii*². 1006, 1028.

⁶ Essas sugestões foram feitas por Dabdab Trabulsi (2004 [1990], p. 201).

⁷ No original: Φαλλός ξύλον επίμηκες, ἔχον ἐν τῷ ἄκρῳ σκύτινον αἰδοῖον ἐξηρημένον. ἴστατο δὲ ὁ φαλλός τῷ Διονύσῳ, κατὰ τι μυστήριον. περὶ δὲ αὐτοῦ τοῦ φαλλοῦ τοιαῦτα λέγεται. Πήγασος ἐκ τῶν Ἐλευθερῶν, αἱ δὲ Ἐλευθεραὶ πόλις εἰσὶ Βοιωτίας, λαβὼν τοῦ Διονύσου τὸ ἄγαλμα ἦκεν εἰς τὴν Ἀττικὴν. οἱ δὲ Ἀθηναῖοι οὐκ ἐδέξαντο μετὰ τιμῆς τὸν θεόν. ἄλλ' οὐκ ἀμισθί γε αὐτοῖς ταῦτα βουλευσαμένοις ἀπέβη. μηνίσαντος γὰρ τοῦ θεοῦ νόσος κατέσκηψεν εἰς τὰ αἰδοῖα τῶν ἀνδρῶν, καὶ τὸ δεινὸν ἀνήκεστον ἦν. ὥς δὲ ἀπέϊπον πρὸς τὴν νόσον κρείττω γενομένην πάσης ἀνθρωπείας μαγγανείας καὶ τέχνης, ἀπεστάλησαν θεωροὶ μετὰ σπουδῆς· οἱ δὲ ἐπανελθόντες ἔφασαν ἴασιν ταύτην εἶναι μόνην, εἰ διὰ τιμῆς ἀπάσης ἄγοιεν τὸν θεόν. πεισθέντες οὖν τοῖς ἡγγελημένοις οἱ Ἀθηναῖοι φαλλοὺς ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ κατεσκεύασαν, καὶ τούτοις ἐγέραιρον τὸν θεόν, ὑπόμνημα ποιούμενοι τοῦ πάθους.

⁸ Cf. BACELAR, 2009, p. 147.

Depois do templo de Dioniso há uma construção contendo imagens de argila: Anfictião, de Atenas, recebendo os outros deuses e Dioniso. Aí também está Pégaso, o Eleutério, que trouxe o deus para os atenienses. Nisso ele foi auxiliado pelo oráculo de Delfos, lembrando que no tempo de Icário tal era a estadia do deus. (Paus. 1.2.5)⁹

Pausânias reforça a ideia de que Pégaso, o Eleutério, fosse de fato compreendido por atenienses dos tempos mais recuados — isto é, os responsáveis por fabricar as imagens de argila contidas nesse templo — como o responsável por levar Dioniso para a região da Ática, situando o evento no tempo de Anfictião, rei de Atenas. A menção a Anfictião há de ganhar desdobramentos interessantes quando o mito for colocado em seu contexto, mas por ora convém apenas ressaltar que esse trecho de Pausânias transmite maior fiabilidade às informações mencionadas pelo escoliasta.¹⁰

Outras passagens de Pausânias confirmam a antiguidade do santuário de Dioniso Eleutério em Atenas,¹¹ aludindo ainda à prática de se transportar sua estátua através da *pólis* em dias específicos a cada ano, certamente durante as festividades em sua honra.¹² Outros testemunhos — a serem referidos no desenrolar da presente discussão — poderiam ser aqui citados, mas nenhum deles mudaria o fato de que não há uma relação clara e indubitável entre o mito sobre a vinda de Pégaso (trazendo a estátua de Dioniso) para Atenas e a instituição histórica das Grandes Dionísias nessa *pólis*. Muitos estudiosos, dentre os quais Pickard-Cambridge e Sourvinou-Inwood, parecem assumir esse ponto como uma evidência,¹³ mas é preciso ressaltar que esse mito faz parte de uma matriz comum aos demais festivais dionísacos e que há muitas influências mútuas no que diz respeito a práticas rituais e mitos etiológicos. Privilegiar uma das versões, em detrimento de outras, para reconstruir a partir dela o que deve ter sido a forma mais antiga de um festival pode revelar-se um procedimento arbitrário se o estudioso não for capaz de justificar suas escolhas com argumentos sólidos.

⁹ No original: μετὰ δὲ τὸ τοῦ Διονύσου τέμενος ἔστιν οἴκημα ἀγάλματα ἔχον ἐκ πηλοῦ, βασιλεὺς Ἀθηναίων Ἀμφικτύων ἄλλους τε θεοὺς ἔστιων καὶ Διόνυσον. ἐνταῦθα καὶ Πήγασός ἐστιν Ἐλευθερεὺς, ὃς Ἀθηναίοις τὸν θεὸν ἐσήγαγε· συνεπελάβετο δὲ οἱ τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον ἀναμνήσαν τὴν ἐπὶ Ἰκαρίου ποτὲ ἐπιδημίαν τοῦ θεοῦ.

¹⁰ Abordando a questão da desconfiança que se tem em geral com relação aos escólios, Bacelar (2009, p. 148) escreve: « En confirmant la présence de Pégase comme introducteur de Dionysos en Attique, le premier de ces passages assure le récit de la scholie d'une certaine *fiabilité*. Etant donné la méfiance qui entoure les scholies, dont l'existence même implique une distance entre le texte expliqué et celui qui explique, on peut supposer que, si ce n'était ce passage de la Périégèse, la légende de Pégase n'aurait pas acquis le statut de *mythe étiologique du festival*. »

¹¹ Em tradução: “Há, perto do teatro, o mais antigo santuário de Dioniso. Dentro do círculo existem dois templos e Dionisos: um Eleutério e o outro, aquele que Alcamene fez de marfim e de ouro.” (Paus. 1.20.3). No original: τοῦ Διονύσου δὲ ἔστι πρὸς τῷ θεάτρῳ τὸ ἀρχαιότατον ἱερόν· δύο δὲ εἰσιν ἐντὸς τοῦ περιβόλου ναοὶ καὶ Διόνυσοι, ὃ τε Ἐλευθερεὺς καὶ ὃν Ἀλκαμένης ἐποίησεν ἐλέφαντος καὶ χρυσοῦ.

¹² Em tradução: “Há também um templo — não muito grande —, ao qual trazem a estátua de Dioniso Eleutério a cada ano, em dias específicos.” (Paus. 1.29.2). No original: καὶ ναὸς οὐ μέγας ἔστιν, ἐς ὃν τοῦ Διονύσου τοῦ Ἐλευθερέως τὸ ἄγαλμα ἀνὰ πᾶν ἔτος κομίζουσιν ἐν τεταγμέναις ἡμέραις.

¹³ Para mais detalhes dessa crítica, cf. BACELAR, 2009, p. 153.

A esse respeito, cumpre mencionar ainda uma última passagem de Pausânias, na medida em que ela se prestou a um tipo diferente de reconstrução histórica, a partir de um estudo de Connor (1989). Nela, Pausânias informa o seguinte:

Para os que se voltam de Elêusis para a Beócia está Plateia, na divisa com Atenas. Inicialmente, as fronteiras dos eleutérios eram diante da Ática; quando esses se juntaram aos atenienses, então a fronteira da Beócia passou a ser o Citéron. Os eleutérios juntaram-se a eles não por terem sido submetidos por guerra, mas por desejarem partilhar da constituição dos atenienses e do ódio aos tebanos. Nessa planície há um templo de Dioniso, de onde a antiga imagem de madeira [*xóanon*] foi levada até os atenienses; a que se encontra em Eleutéria em nossos dias foi feita como cópia daquela. (Paus. 1.38.8).¹⁴

Aqui seria possível fazer novas referências à importância das imagens de madeira [*xóana*] para os cultos de Dioniso, sobretudo em sua relação com a natureza vegetal e sua conotação fálica,¹⁵ mas será preciso considerar antes a argumentação mais propriamente histórica e analítica de Connor. Relacionando os mitos acerca de Pégaso e o transporte da imagem de Dioniso a partir de Eleutéria com possíveis acontecimentos históricos, o estudioso sugere que a forma clássica das Dionísias urbanas parece ter sido um resultado da anexação *histórica* de Eleutéria por Atenas — fato que teria acontecido, segundo ele, por volta de 506 (CONNOR, 1989, p. 9). Sua argumentação, no que tange aos possíveis motivos para o início das desavenças entre Atenas e a região da Beócia (a partir de Hdt. 5.77, por exemplo), é convincente e ele parece ter razão sobre isso. Contudo, nada nas narrativas míticas envolvendo Pégaso e o transporte da estátua de Dioniso implica que esse evento tenha se relacionado com um confronto e uma anexação da Eleutéria:¹⁶ na verdade, outros exemplos históricos reforçariam precisamente isso, como indica o caso de Clístenes de Sícion, que levou uma estátua de Tebas e instituiu um novo culto em Sícion, segundo as mais estritas regras de cordialidade e hospitalidade (Hdt. 5.67). Nessa mesma linha devem ter se dado as relações entre atenienses e beócios.¹⁷ Não há razão, portanto, para negar a possibilidade de que os mitos envolvendo Pégaso e a chegada da estátua de Dioniso Eleutério em Atenas tenham sido difundidos num momento anterior a 506, talvez durante o período da tirania (ou mesmo antes).¹⁸

¹⁴ No original: ἐκ δὲ Ἐλευσίνος τραπομένοις ἐπὶ Βοιωτῶν, ἐστὶν ὁμορος Ἀθηναίοις ἢ Πλαταιίς. πρότερον μὲν γὰρ Ἐλευθερεῦσιν ὄροι πρὸς τὴν Ἀττικὴν ἦσαν· προσχωρησάντων δὲ Ἀθηναίοις τούτων, οὕτως ἤδη Βοιωτίας ὁ Κιθαιρῶν ἐστὶν ὄρος. προσεχώρησαν δὲ Ἐλευθερεῖς οὐ πολέμῳ βιασθέντες, ἀλλὰ πολιτείας τε ἐπιθυμήσαντες παρὰ Ἀθηναίων καὶ κατ' ἔχθος τὸ Θηβαίων. ἐν τούτῳ τῷ πεδίῳ ναός ἐστι Διονύσου, καὶ τὸ Ξόανον ἐντεύθεν Ἀθηναίοις ἐκομίσθη τὸ ἀρχαῖον· τὸ δὲ ἐν Ἐλευθεραῖς τὸ ἐφ' ἡμῶν ἐς μῆμῃσιν ἐκείνου πεποιήται.

¹⁵ Para um aprofundamento dessa discussão, cf. BURKERT, 2011 [1977], p. 143; CSAPO, 1997, p. 258.

¹⁶ O próprio estudioso está ciente disso, quando escreve numa nota: “Ernst Badian has pointed out that the text of Pausanias admits the possibility that the xoanon had been conveyed to Athens before the incorporation of Eleutherae into Attica.” (CONNOR, 1989, p. 12, n. 17).

¹⁷ Cf. SHRIMPSON, 1984, p. 296.

¹⁸ Para uma refutação mais completa da argumentação de Connor, cf. RHODES, 2003, p. 106-7.

Uma vez que não existem testemunhos explícitos sobre a instituição do festival das Dionísias urbanas — ou de sua reformulação, a partir de um substrato mais antigo e rústico —, cabe ao estudioso voltar-se para dados extraídos de outros campos, como a arqueologia e a antropologia, a fim de cotejá-los com outros testemunhos e sugerir os possíveis mitos e ritos relacionados à instituição dessa celebração. Analisando as evidências arqueológicas de fins do século VI em Atenas, Dabdab Trabulsi (2004 [1990], p. 113) aponta o fato de que as máscaras de Dioniso se tornam mais numerosas por volta de 530, o que, a seu ver, seria uma indicação tanto do período de instituição de um grande festival em honra a Dioniso, quanto do desenvolvimento dos gêneros dramáticos no interior desse festival. O mesmo estudioso, levando em conta a representação em cerâmicas atenienses, afirma “que as imagens dionísíacas não são numerosas antes de Pisístrato, e que é na segunda metade do século VI que elas se disseminam.” Levando em conta a coincidência entre as imagens de Amásis (o pintor) e o período de governo do tirano, ele sugere, com relação a esses vasos, ser “impossível não encará-los como um elemento de propaganda das medidas tomadas por Pisístrato para ajudar os pequenos camponeses, em especial a incitação à cultura.” (DABDAB TRABULSI, 2004 [1990], p. 117). Outro argumento arqueológico importante diz respeito às evidências de que teria existido um templo de Dioniso próximo de onde viria a ser localizado o próprio teatro posteriormente. Os especialistas, ao analisarem a estrutura desse templo, sugeriram que ele deve ter sido construído entre 550 e 500, ou seja, por volta do mesmo período em que as atividades religiosas em torno de Dioniso parecem ter ganhado uma nova dimensão.¹⁹

É difícil estipular uma data precisa para a instituição das Dionísias urbanas, mas as fortes relações entre Pisístrato e certas iniciativas para reformular as práticas religiosas na Ática sugerem o tirano como um forte candidato a ter sido o responsável pelos primeiros movimentos nesse sentido. Os estudiosos da questão concordam com essa ideia básica e — na falta de contra-argumentos sólidos o bastante — parece correto segui-los nessa atribuição a Pisístrato do novo formato dado às Dionísias urbanas.²⁰

Uma passagem de Ateneu (baseando-se na autoridade de Idomeneu) reforça essas ideias, quando afirma o seguinte:

Idomeneu diz que também os Pisistrátidas, Hípias e Hiparco, instituíram festas e pândegas: por esse motivo é evidente que tinham uma quantidade de cavalos e outros bens junto deles. Daí o governo deles ter sido opressivo. E, ainda assim, o pai deles, Pisístrato, costumava ser comedido nos prazeres, a ponto de não postar guardas nem nos lugares públicos nem nos jardins, como Teopompo conta em seu vigésimo primeiro livro, mas permitia que entrasse e tomasse do que precisasse quem assim

¹⁹ Para as referências dessa discussão, cf. CONNOR, 1989, p. 24-6; LAUGHY, 2010, p. 126, n. 500.

²⁰ A título de exemplo, observe-se o que afirmam os seguintes estudiosos: “*What seems certain is that it was in the sixth century that the festival became important, probably through the policy of Peisistratus.*” (PICKARD-CAMBRIDGE, 1995 [orig. 1953], p. 58); “Não temos certeza quanto ao grau de ‘invenção’, mas o que sabemos é que, tal como elas existem no século V, elas são uma criação de Pisístrato.” (DABDAB TRABULSI, 2004 [1990], p. 201).

desejasse. [...] Mas Pisístrato também foi opressivo em muitos pontos e alguns dizem que a máscara [*prósopon*] de Dioniso em Atenas foi feita como imagem dele. (Ath. 12.44 Kaibel; 532f-533c Gulick).²¹

Embora Idomeneu (conforme Ateneu) mencione que os Pisistrátidas teriam sido responsáveis pela instituição de festas [*thalías*] e pândegas [*kómous*], o nome de Dioniso é relacionado não a eles, mas a Pisístrato. As festividades beneficiadas por Hípias e Hiparco parecem não ser exatamente as mesmas que as fomentadas por seu pai alguns anos antes. O detalhe adicional — de que a máscara (ou o rosto [*prósopon*]) de Dioniso em Atenas seja semelhante à imagem do tirano — reforça a ideia de certa interpenetração entre as esferas religiosa e sócio-política, num jogo em que essas dimensões se revelam inelutavelmente imbricadas.

Outro mito pertencente a essa matriz de lendas comuns à realização de festivais dionisiacos é relatado também por Ateneu (com base na autoridade do historiador Filócoro). A partir dele será possível desdobrar algumas considerações sobre a forma pela qual a recepção mítica de Dioniso em Atenas pôde vir a ser concebida:

Filócoro diz que Anfictião, rei dos atenienses, tendo aprendido com Dioniso a mistura do vinho foi o primeiro a misturá-lo. Daí, pessoas que tivessem bebido assim seguiam direito [*orthoús*], enquanto antes, sem mistura, seguiam torto: por causa disso, instituiu um altar [*bōmós*] de Dioniso Direito [*orthós*] no santuário das Horas, pois elas são as que nutrem o fruto da vinha. E perto dali também construiu um altar para as ninfas: um monumento para quem emprega a mistura, pois as ninfas são chamadas de nutrizes de Dioniso. E ele decretou uma lei de se ofertar, depois das refeições, apenas uma quantidade que bastasse para provar o vinho puro, como amostra do poder do bom deus, embora o restante já devesse vir misturado, para que cada um bebesse o quanto quisesse: e que acrescentassem a isso o nome de Zeus Salvador, tendo por intuito ensinar e lembrar os que bebessem, porque assim eles seguramente estariam a salvo. (Philoch. *FHG* 1.387 = Ath. 2.7 Kaibel; 38c-d Gulick).²²

²¹ No original: Ἰδομενεὺς δὲ φησι καὶ τοὺς Πεισιστρατίδας Ἴππιαν καὶ Ἴππαρχον εὐρεῖν θαλίαι καὶ κώμους· διὸ καὶ ἵππων καὶ ἐτέρων πολλῶν ἐπιπολάσαι τὸ πλῆθος παρ' αὐτοῖς· ὅθεν βαρεῖαν αὐτῶν γενέσθαι τὴν ἀρχήν· καίτοι ὁ πατήρ αὐτῶν Πεισίστρατος μετρίως ἐχρήτο ταῖς ἡδοναῖς· ὥστε οὐδ' ἐν τοῖς χωρίοις οὐδ' ἐν τοῖς κήποις φύλακας ἐφίστα, ὡς Θεόπομπος ἱστορεῖ ἐν τῇ πρώτῃ καὶ εἰκοστῇ, ἀλλ' εἶα τὸν βουλούμενον εἰσιόντα ἀπολαύειν καὶ λαμβάνειν ὧν δεηθεῖη [...]. ὁ δὲ Πεισίστρατος καὶ ἐν πολλοῖς βαρὺς ἐγένετο, ὅτου καὶ τὸ Ἀθήνησι τοῦ Διόνυσου πρόσωπον ἐκείνου τινὲς φασιν εἰκόνα.

²² No original: Φιλόχορος δὲ φησιν Ἀμφικτύονα τὸν Ἀθηναίων βασιλέα μαθόντα παρὰ Διόνυσου τὴν τοῦ οἴνου κρᾶσιν πρῶτον κεράσαι· διὸ καὶ ὀρθοὺς γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους οὕτω πίνοντας, πρότερον ὑπὸ τοῦ ἀκράτου καμπτομένους· καὶ διὰ τοῦτο ἰδρύσασθαι βωμὸν ὀρθοῦ Διόνυσου ἐν τῷ τῶν Ὁρῶν ἱερῷ· αὐταὶ γὰρ καὶ τὸν τῆς ἀμπέλου καρπὸν ἐκτρέφουσι· πλησίον δ' αὐτοῦ καὶ ταῖς Νύμφαις βωμὸν ἔδειμεν, ὑπόμνημα τοῖς χρωμένοις τῆς κρᾶσεως ποιούμενος· καὶ γὰρ Διόνυσου τροφοὶ αἱ Νύμφαι λέγονται· καὶ θέσμιον ἔθετο προσφέρεισθαι μετὰ τὰ σιτία ἄκρατον μόνον ὅσον γεύσασθαι, δεῖγμα τῆς δυνάμεως τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ, τὸ δὲ λοιπὸν ἤδη κεκραμένον, ὅπόσον ἕκαστος βούλεται· προσεπιλέγειν δὲ τούτῳ τὸ τοῦ Διὸς σωτήρος ὄνομα διδαχῆς καὶ μνήμης ἕνεκα τῶν πινόντων, ὅτι οὕτω πίνοντες ἀσφαλῶς σωθήσονται.

Esse mito narra de que modo Anfictião vem a receber Dioniso com as honras que lhe são devidas, sendo por isso agraciado com a lição divina sobre a mistura do vinho com água, a fim de tornar seu consumo mais civilizado e seguro. Associando essa história ao que já fora dito acerca de mitos compondo esse mesmo quadro mítico, é possível fazer algumas considerações gerais. Pégaso figura como um beócio responsável por trazer uma estátua de Dioniso de Eleutéria para Atenas, no tempo do rei Anfictião. Nesse mesmo período, Icário revela-se o ateniense responsável por difundir a cultura da vinha na Ática. Com relação a ambas as atividades, os atenienses agem de forma impiedosa: por um lado, recusando-se a receber Dioniso Eleutério com as honras devidas, por outro, assassinando Icário. Em ambos os casos, os atenienses são violentamente castigados por Dioniso, com uma aflição aparentemente incurável em seus órgãos sexuais.²³ Em ambos os casos, os crimes só conseguem ser expiados com a instituição de uma prática fálica em honra da divindade (nesse sentido, não é coincidência que um dos nomes cultuais de Dioniso tenha vindo a se estabelecer como *orthós* [direito]: com a ambiguidade de uma referência tanto sexual [“ereto”] quanto moral [“correto”]). Dessa história, apenas Pégaso, Icário e o rei Anfictião adotam um comportamento piedoso, enquanto o restante do povo ateniense dá mostras de uma impiedade merecedora de castigo divino: as lições aristocráticas dessa matriz mítica revelam-se de forma evidente quando seus diferentes traços são colocados dessa maneira e a sugestão parece ser a de que os valores tradicionais — dentre os quais a *xenia* [hospitalidade] tem imenso relevo — são respeitados apenas por indivíduos específicos (e presumivelmente de estirpe aristocrática), mas não pelo povo [*dêmos*] como um todo.

Dioniso, o deus *xénos* por excelência, está envolvido numa série de mitos relacionados tanto à hospitalidade com que é recebido quanto à resistência inóspita com que é rejeitado. Dentre aqueles que o acolhem bem, é possível acrescentar às figuras de Icário e Anfictião, ainda Oineu, Ancaio, Oinóption, Oresteu e Estáfílo, cujas histórias giram em torno do dom do vinho: sua descoberta, produção ou meios de consumo.²⁴ Há, em contrapartida, os inúmeros mitos de resistência (as filhas de Cadmo, as Prótidas, as Miníades, os atenienses e os pários).²⁵ Ainda que esses mitos não sejam um *reflexo* da realidade histórica, eles representam a forma por que certos agentes da história foram *refratados* no interior das tensões rituais e das oposições simbólicas tão comuns ao culto de Dioniso.²⁶

²³ As evidências mais claras sugerem que esse mal não consistiria em impotência sexual, mas numa ereção contínua e dolorosa. Para uma discussão das fontes a esse respeito, cf. CSAPO, 1997, p. 266.

²⁴ Cf. DABDAB TRABULSI, 2004 [1990], p. 175.

²⁵ Sobre as Prótidas, vale a pena destacar o trecho de Apollod. 2.2.2.

²⁶ O tratamento que Sourvinou-Inwood dá a alguns temas religiosos, por mais esmerado que seja, às vezes padece de um problema grave: uma radical recusa *a priori* de se levar em conta argumentos históricos na análise dos mitos e dos ritos. Em sua opinião, por exemplo: “[T]he myths of resistance to Dionysos and his cult do not reflect historical reality; they articulate ritual tensions and symbolic oppositions, a contrast between divine madness and human order.” (SOURVINO- INWOOD, 2003, p. 151).

Levando em conta os aspectos da atuação política de Pisístrato, é possível defender que as Dionísias urbanas provavelmente adquiriram um novo *status* sob seu governo, tornando-se um festival cívico realizado na *pólis* de Atenas com toda a honra e prestígio devidos a essa divindade entre os anos de 547 e 528 (período de duração de sua terceira tirania). Assim como o próprio Pisístrato — rechaçado duas vezes pelos atenienses em sua chegada ao poder —, Dioniso só veio a ser reconhecido pelos atenienses no mito, depois de um período de resistência inicial. A figura do governante e a figura do deus amalgamam-se aqui de forma curiosa, entre história e mito. E isso não é inédito na história ateniense, como bem demonstra o caso em que Pisístrato se fez acompanhar pela “própria Atena” em sua segunda tentativa de tomada do poder (conforme os relatos de Hdt. 1.60.4-5 e Arist. *Ath.* 14.4). Que o mito da resistência ateniense a Dioniso tenha os traços ideais para ser veiculado como o *aition* de um novo festival instituído sob o regime de Pisístrato torna-se evidente a partir da argumentação anterior. Não é possível afirmá-lo com a certeza que uma explicitação das próprias fontes antigas poderia oferecer, mas essas sugestões revelam mais uma vez a profundidade do imbricamento entre religião e política na Antiguidade.²⁷

Tendo isso em mente, cabe agora retomar uma instigante especulação — formulada a partir de um trabalho atento às fontes antigas — acerca das possíveis estruturas originais das Dionísias urbanas, no momento em que foram oficialmente instituídas. Conforme uma estudiosa:

Para começar, as Dionísias eram um festival muito mais simples, estruturado de forma diferente [do que veio a ser no século V], no qual a estátua de Dioniso era levada da Academia para o Pritaneu, segundo um rito que se apresentava como uma reencenação da primeira introdução de seu culto. Uma refeição ritual em esteiras feitas com folhas de hera precedia a recepção da estátua. A estátua era recebida em torno da *hestía* [lareira] do Pritaneu e um ritual de *xenismós* [hospitalidade] acontecia. Esse ritual envolvia hinos e o sacrifício de um *trágos* [bode] e eventualmente também uma “*performance*” [...]. Depois desse rito de *xenismós*, durante o qual o deus era recebido e entretido, a procissão escoltava a estátua, bem como os animais sacrificiais, ao longo de um caminho reencenando a fundação do culto. Essa procissão seguia do Pritaneu ao santuário ao longo das Trípodes; na chegada, sacrifícios aconteciam. Então, na forma mais antiga do festival havia um nexo entre a recepção no Pritaneu, o entretenimento do deus lá e então, no dia seguinte, a procissão para o santuário. (SOURVINOU-INWOOD, 2003, p. 118).

²⁷ O que Connor afirmara sobre a atuação de Pisístrato no caso de seu segundo retorno a Atenas — acompanhado da “própria” deusa, na forma da jovem *Phíē* — aplica-se perfeitamente ao presente caso: “*The merging of individual and community interest, the sense of shared goals and well-being, the ability of the effective leader to recognize and give expression to new civic attitudes are all central to political leadership in this period. Success in politics in the last analysis depended on the ability to understand the needs, hopes and anxieties of the community, to give them expression through rite and ritual, and to find the patterns of speech and act that console or that celebrate an underlying order. The politics of that age cannot be fully understood as the manipulation of those patterns, but must also be seen as the invention, articulation and adaptation of ceremonial to the changing needs and consciousness of the community.*” (CONNOR, 1987, p. 50).

Como se vê, a estudiosa parte das práticas rituais historicamente atestadas em fontes posteriores — sobretudo dos séculos V e IV —, como o transporte da estátua, uma refeição ritual (que parece ter se misturado a um *kómos* [pândega]), a *performance* de cantos, danças e sacrifícios, para regredir, à luz do mito etiológico de *xenismós* do deus, ao que teria sido a possível estrutura original das Dionísias urbanas no século VI em Atenas. A partir dessa reconstituição mais básica, Sourvinou-Inwood propõe ainda uma série de desdobramentos sobre o que teriam sido as *performances* desenvolvidas em tal contexto. Para isso a autora analisa a estrutura de certos cantos realizados no rito de *theoxenia* [hospitalidade ao deus] em Delfos (dentre os quais, o *Peã* 6, de Píndaro), vindo a sugerir que uma mesma estrutura poderia estar presente nos cantos realizados nas primeiras *performances* de *xenismós* a Dioniso nos festivais dedicados a ele em Atenas. Se essa hipótese estiver correta, as implicações para uma reconstituição diacrônica da estrutura desses cantos seriam consideráveis, pois

ter-se-ia um *prosōidion*, um hino cantado num movimento circular em torno de um altar, e um hino ou hinos cantados enquanto o coro estivesse dançando no lugar. Em todo caso, não é inverossímil que os hinos fossem ditirambos, já que o ditirambo era o hino mais associado com Dioniso. Assim sendo, haveria: um ditirambo de marcha como *prosōidion*; talvez outro ditirambo — o *kyklios khorós* [coro cíclico] por excelência — cantado enquanto o coro dançasse em torno do altar; e, finalmente, um ditirambo ou outro hino cantado enquanto um ou mais *stásima* [coros parados] cantassem um *hestōton* [canto parado]. (SOURVINO-U-INWOOD, 2003, p. 147-8).

O caráter dessas ideias, contudo, permanece hipotético. Mas ainda mais hipotéticos são os outros desdobramentos que a autora propõe a partir do assunto dos mitos etiológicos relacionados ao festival. Tomando como premissa a ideia de que esses mitos representariam *sempre* uma coletividade que resiste (de forma ímpia) à chegada de Dioniso e à instalação de seu culto, vindo a sofrer as consequências disso, Sourvinou-Inwood imagina que o conteúdo dos primeiros cantos em honra a Dioniso teriam *necessariamente* esse mesmo tema. Nesse sentido, o papel pedagógico do poeta trágico consistiria justamente em lembrar a coletividade — representada pelo coro — da maneira mais piedosa de agir em tais situações. Segundo a autora:

Se o poeta, como *hypokrités* [respondedor/ ator], atuasse tal como foi sugerido, o coro teria assumido o papel tanto do povo do passado, que não soube o que era certo, quanto do povo do presente, que sabe o que é certo quando se trata de receber o culto de Dioniso, mas que precisa ser lembrado, não apenas do incidente, mas também das complexidades e da incomensurabilidade da vontade dos deuses que ele exemplifica, dos paradoxos e do fato de que algumas coisas estão para além da racionalidade humana, bem como do que se deve fazer em face disso tudo. (SOURVINO-U-INWOOD, 2003, p. 162-3).

A hipótese é interessante, na medida em que tenta estipular diacronicamente o desenvolvimento dos temas comuns aos cantos em honra a Dioniso, desde suas primeiras manifestações na Ática até a paulatina incorporação dos mitos envolvendo outras regiões e personagens (o que se compreende, na teoria de Sourvinou-Inwood, como um mecanismo de distanciamento com relação à realidade mais direta do público ateniense). Segundo essa interpretação, o papel desempenhado pelos mitos de resistência a Dioniso seria absolutamente central para o desenvolvimento do gênero trágico e suas temáticas, bem como para a exploração que ele promove em torno das tensões religiosas envolvidas nos mais diversos cultos helênicos (mas principalmente naqueles de matriz dionísica).

Essas considerações, contudo, devem ser encaradas como altamente hipotéticas. Ainda que a presença de cantos — e mesmo de competições poéticas — certamente tivesse um sentido ritual entre os helenos, compondo partes importantes dos cultos oferecidos a determinadas divindades (como Zeus, Apolo, Atena e Dioniso, entre outros), não é possível ter certeza sobre a estrutura ou a temática dos cantos executados nas Dionísias urbanas durante seu período inicial. A autora sugere que seria plausível esboçar as linhas gerais desses aspectos, mas a verdade é que, por mais sugestivas que se mostrem suas considerações, não há fontes suficientes para avançar tanto no que tange à estrutura e à temática desses cantos (sendo de se notar que seus mitos de base, se remontassem efetivamente às fases iniciais do festival, dependeriam todos de versões muito posteriores). A fim de defender sua tese, Sourvinou-Inwood tem que lidar de forma anacrônica (ou antes, pancrônica) com suas fontes, assumindo os riscos de projetar no passado as expectativas de outros tempos e lugares.²⁸

Para o período em que a maior parte dos ditirambos, tragédias, dramas satíricos e comédias supérstites foram compostos — segundo um trabalho com estruturas e temáticas que ainda são o material para profundas discussões sobre poética antiga —, é preciso notar a existência de características peculiares à realização desse festival ao longo de todo o século V (e grande parte do IV). Nesse período, o festival acontecia entre os dias 10 e 15 do mês de *Helaphēboliôn*, ou seja, entre os meses de março e abril do calendário moderno.²⁹ Aqui vale a pena retomar a reconstrução menos hipotética,

²⁸ A própria autora tem consciência disso (embora só mencione um lado da questão), quando afirma: “*It is important to stress that not taking account of some of the evidence because its nature and relevance to the festival under investigation cannot be proven, or are problematic, is not a methodologically rigorous procedure; it is not ‘healthy scepticism.’ For if that evidence that was left out had in fact been relevant to the festival, if it had reflected one or more facets of that festival, its omission would lead to distortion, to a faulty reconstruction of a truncated version of what had been the ancient festival. And this leads to the faulty understanding of even those parts of the festival that had been correctly reconstructed.*” (SOURVINOU-INWOOD, 2003, p. 67). O princípio que ela afirma adotar, contudo, também é problemático, na medida em que reconstruir um dado festival levando em conta uma evidência que não seria de fato relevante para a matriz de mitos e ritos relacionados com ele também levaria a uma reconstrução truncada de sua estrutura (como é o caso de sua suposição de que o conteúdo dos primeiros hinos em louvor de Dioniso necessariamente seriam os mitos de resistência à divindade). Em que pesem esses problemas, nem mesmo a autora segue à risca o que estipulara, na medida em que, com relação às fontes que não interessam à sua teoria (como Platão e principalmente Aristóteles, no primeiro capítulo de seu livro), ela adota expediente análogo àquele que é alvo de sua crítica (citada acima), deixando-os inteiramente de fora da discussão, ao ler suas motivações filosóficas como suspeitas e aplicar uma modalidade diversa do mesmo “saudável ceticismo”.

²⁹ Para detalhes da estipulação desses dias, cf. PICKARD-CAMBRIDGE, 1995 [1953], p. 65-6.

abandonando as especulações mais ousadas de Sourvinou-Inwood, nos moldes do que foi sugerido por Seaford a partir das fontes antigas para o período em questão:

Nas Dionísias urbanas, executadas em honra de Dioniso Eleutério, havia pelo menos três ou, mais provavelmente, quatro procissões. Como uma preliminar, a imagem do deus era levada de seu precinto sob a Acrópole para um pequeno templo fora da *pólis*, na estrada para Eleutéria. Se o templo existia apenas para esse propósito, como foi sugerido por Pickard-Cambridge (1995 [1953], p. 60), então nesse aspecto assemelhava-se ao santuário *en Límnais* [nos Brejos]. A imagem era então — depois de realizados os sacrifícios no altar e os hinos — escoltada de volta (na chamada *eisagōgē*) à luz de tochas para o precinto em celebração da chegada original do deus diretamente da *pólis* fronteiriça de Eleutéria, na qual Pausânias (1.38.9) viu em sua época uma cópia da imagem. A evidência para essa prática é principalmente do século II, quando era uma preliminar para o festival. Mas, como Pickard-Cambridge (1995 [1953], p. 60) o coloca: “A reencenação do advento do deus não parece uma reflexão tardia [*afterthought*] e provavelmente remonta às primeiras versões do festival.” A procissão pela *pólis*, talvez no dia seguinte, culminava no sacrifício no precinto sob a Acrópole, que era seguido pela *performance* de ditirambos por garotos (*paides*) junto ao altar na *orkhēstra* do teatro e enfim, provavelmente à noite, por um *kômos* (uma pândega, talvez de tipo processional), com os dramas aparentemente começando no dia seguinte. (SEAFORD, 1994, p. 240-1).

Dentre as práticas historicamente atestadas, inúmeras de caráter cívico aconteciam durante as Dionísias urbanas.³⁰ Uma vez que Atenas estava apinhada de estrangeiros, devido à abertura dos portos e ao retorno da navegação na primavera,³¹ o festival revelava-se um momento ideal para os atenienses fazerem uma ampla exibição de seu poder (sobretudo depois da criação da Liga de Delos, em 478). Dentre as cerimônias que precediam as *performances* dramáticas, pelo menos no período clássico, estavam: a exposição dos tributos que os aliados de Atenas lhe enviavam;³² uma parada em armas dos atenienses órfãos de guerra, educados a expensas públicas, quando atingiam a idade do treinamento militar;³³ a proclamação das honras públicas, bem como de todos os anúncios que necessitassem de publicidade.³⁴ O caráter cívico que o esplendor das Dionísias urbanas adquire em Atenas ao longo do século V é ressaltado por essas e outras práticas, sendo um traço característico do desenvolvimento das *performances* dramáticas nesse contexto.³⁵

³⁰ Cf. GOLDHILL, 1987, p. 58-68.

³¹ Cf. Ar. *Ach.* 496-508; Schol. Ar. *Ach.* 496-508; Thphr. *Char.* 3.

³² Cf. Ar. *Ach.* 496-508; Schol. Ar. *Ach.* 496-508; Isocr. *de Pace* 8.82.

³³ Cf. Isocr. *de Pace* 8.82; Aeschin. 3.154.

³⁴ Cf. Thuc. 5.23.4; Aeschin. 3.41; Dem. *de Cor.* 18.120.

³⁵ Um dos principais estudiosos dos aspectos cívicos nas tragédias gregas é Simon Goldhill (1987), embora suas interpretações privilegiem o que ele compreende como característico do discurso *democrático* de Atenas. O deslocamento que consiste em igualar a dimensão *cívica* da tragédia (e dos festivais dionisíacos) com uma dimensão *democrática* foi apontado num artigo de Rhodes (2003).

Antes de concluir esses breves comentários sobre as Dionísias urbanas — levando em conta principalmente o formato que o festival deve ter tido ainda no século VI —, vale notar que alguns elementos fundamentais de sua estrutura mais antiga são os mesmos de outros festivais dionisiacos celebrados na Ática: uma *pompé* [procissão], com a presença de uma jovem *kanéphoros* [portadora do cesto],³⁶ em companhia de outras oferendas, como odres e animais de sacrifício,³⁷ além do transporte de falos.³⁸ Certamente acontecia também um *kômos* [pândega], sobre o qual pouco é conhecido, embora seja provável que ele se desse no dia 10 de *Helaphēboliôn*, durante a noite.³⁹ Em todos esses aspectos é possível reconhecer elementos análogos àqueles presentes nos festivais com que os atenienses passavam a honrar Dioniso desde o início do inverno, com as Dionísias rurais, as Leneias e as Antestérias.

Considerando as prováveis relações entre Pisístrato, Dioniso e a instituição das Dionísias urbanas na segunda metade do século VI, parece lícito defender que a data relacionada pelo *Mármore de Paros* (ep. 43) para a primeira vez em que Téspis atuou, apresentando seu drama na cidade, seja compreendida como uma possível referência cronológica para a qual tais acontecimentos devem ter convergido: ou seja, entre os anos de 538 e 528. Em algum momento desse período, Pisístrato promoveu um festival no qual — mais do que apenas reencenar a recepção mítica de Dioniso em Atenas — aconteciam procissões, sacrifícios animais, oferendas, pândegas e *performances* corais como parte das atrações com que o deus era entretido em companhia do povo. Não é sem valor, portanto, a atribuição de uma tragédia chamada *Penteu* a Téspis,⁴⁰ bem como a existência de um fragmento de cerâmica fabricada no fim do século VI, com uma imagem desse mesmo mito, reforçando a possibilidade de que o tragediógrafo tenha representado a história de Penteu nas Dionísias urbanas nesse período.⁴¹

Um último elemento desse festival — emblemático inclusive em suas modalidades posteriores, embora raramente tenha sido abordado pelos estudos aqui mencionados — talvez possa ser explicado como resultado de uma intromissão direta das ações políticas de Pisístrato. Já foi notado que o número

³⁶ Cf., por exemplo, Schol. Ar. *Ach.* 242.

³⁷ Cf., por exemplo, *I.G.* ii². 1006; *Suda*, a. 4177, s.v. “askòs en pákhuēi”.

³⁸ Conforme Pickard-Cambridge (1995 [1953], p. 62): “The direct evidence for this practice is indeed slight and depends upon the conjectural completion of inscriptions, but is probably sufficient. About the year 446-445 B.C. it was ordained that the new colony of Brea should annually send a phallos to the City Dionysia; this is not likely to have been an isolated emblem, and the carrying of phalloi would be reminiscent of the placation of the god after his original arrival at Athens.” A inscrição a que o estudioso faz referência é *I.G.* i².46. Sobre a prática de se enviarem oferendas da colônia para a metrópole, cf. Thuc. 1.25.4.

³⁹ A sugestão é de Pickard-Cambridge (1995 [1953], p. 63), para a qual ele se baseia na Lei de Evégoros (*Dem. in Meid.* 21.10).

⁴⁰ A atribuição é feita pela *Suda* (*th.* 282, s.v. *Théspis*), mas é reforçada pelo seguinte verbete de Pólux, no qual um verso de Téspis é citado (em tradução): “E Téspis certa vez disse no *Penteu*: ‘No rito era hábito ter uma nébride como roupa de baixo.’” (*Thespis* fr. 1c *TGF* = *Poll.* 7.45). No original: καὶ Θέσπις δὲ πού φησιν ἐν τῷ Πενθεΐ, ἔργῳ νόμιζε νεβρίδι ἔχειν ἐπενδύτην.

⁴¹ Trata-se da seguinte imagem: figuras vermelhas num psíctere [*psytér*], c. 510, de Atenas e atribuídas a Eufrônio. Boston, Museum of Fine Arts 10.221. (*BAPD* 200077).

de três poetas competindo nas Dionísias urbanas não parece ter sido uma adição tardia no festival, posto que nenhuma fonte a menciona tendo relação com o fim da tirania ou com as reformas de Clístenes (no início da “democracia”), sendo lícito imaginar que esse elemento remonte à primeira instituição dos concursos trágicos em Atenas. Conforme as reflexões propostas pelo único estudioso aqui consultado que parece ter tentado compreender as razões por trás desse número de três poetas:

Deve ter havido uma forte presunção de que a competição tripartida do *agôn* trágico representasse alguma forma de organização sócio-política ou cultural. A evidência para todos os modos de *agônes* dos períodos arcaico e clássico (e em muitos casos para além deles) mostra que tais atividades eram rotineiramente moldadas com base em agrupamentos sociais particulares, como evidentemente foram as competições ditirâmicas em sua reconstrução “Clistênica”. Contudo, a disputa trágica não pode refletir as antigas *phylai* jônicas, pois elas eram em número de quatro. (WILSON, 2000, p. 18).

Tentando chegar a uma sugestão para esse enigma que se instala no coração de um dos mais célebres festivais antigos — e responsável por moldar em grande parte certa percepção das competições dramáticas na Antiguidade —, Peter Wilson aventa uma hipótese interessantíssima, ainda que deva permanecer inteiramente conjectural. Segundo o autor:

Há apenas uma divisão tripartite da Ática e da sociedade ática nesse período: a divisão geográfica e política entre os *Parálio* [Homens da Costa], os *Pediús* [Homens da Planície] e os *Diákríoi* [Homens d’Além dos Montes]. Essa divisão (problemática como toda a evidência para ela é) era considerada por autores tardios como reflexo das disputas das três grandes facções aristocráticas, competindo violentamente pelo poder na Ática do século VI, num tipo de *stásis* [insurreição] contínua. O autor da *Constituição dos Atenienses* (13.3) cita, como uma das razões primárias para a constante *stásis* e o adoecimento das relações entre os líderes, “o desejo de *nikē* [vitória] uns contra os outros [*tôn pròs allélous philonikían*]”. E esse desejo é o mesmo que animaria os coregos [e os coros] em anos posteriores. (WILSON, 2000, p. 19).

Ainda que os detalhes dessa interpretação não possam ser desenvolvidos, a sugestão corrobora a ideia de que Pisístrato deve ter tido um papel preponderante na organização das Dionísias urbanas na segunda metade do século VI, amalgamando — conforme uma prática que lhe era comum — preocupações político-sociais com questões religiosas, culturais e poéticas. Se houve interesse em organizar uma competição entre poetas dramáticos nesse contexto, dispondo-os em conformidade com uma organização tripartite da sociedade ateniense, é certo que as motivações de Pisístrato, por mais obscuras que possam parecer hoje, deviam ser práticas em sua conformação a certos modelos tradicionais (sendo possível que já houvesse uma tripartição como essa entre as competições poéticas anteriores, por exemplo). Pode ser também que Pisístrato quisesse redirecionar a *philonikía* [competitividade] já comum e tão destrutiva entre esses grupos sociais, desviando-a do campo político-social para um campo mais limitado às questões poético-culturais.

Essa análise dos mitos na base do maior dos festivais atenienses celebrados em honra a Dioniso indica uma série de questões fundamentais para o estudioso da Antiguidade. Em primeiro lugar, quão interrelacionadas costumam estar questões políticas, religiosas e poéticas nos eventos históricos de todo esse período, sendo fundamental tentar levá-las em conta na interpretação dos dados disponíveis. É assim que a instituição das Dionísias urbanas apresenta mitos que indicam a existência de uma matriz mitológica comum a festivais em honra a Dioniso, embora pareçam dialogar também com eventos históricos desse mesmo período, como o estabelecimento da tirania de Pisístrato e seus filhos ou a instituição dos concursos de *performances* dramáticas (coros ditirâmbicos, tragédias, comédias e dramas satíricos). Além disso, cumpre destacar a importância de se abordar criticamente as fontes, interpretando-as de forma aberta o bastante para escutar os possíveis ecos e reminiscências que umas delineiam com relação às outras, mas, ao mesmo tempo, evitando impor sobre textos anteriores preocupações posteriores (e vice-versa). O anacronismo é um perigo inevitável para quem trabalha com textos antigos, mas cumpre buscar o máximo de apoio possível num conhecimento sólido das fontes antigas, tanto textuais quanto materiais, a fim de propor reconstruções do passado aptas a suscitar uma boa e instigante compreensão dos dados disponíveis no presente. Dioniso e tudo o que cerca esse deus constituem sempre alguns dos mais fascinantes desafios para quem se volta à Antiguidade.

Referências bibliográficas:

Bibliografia primária

- ARISTOPHANES. *Aristophanis Comoediae*. 2 Vol. Ed. F.W. Hall and W.M. Geldart. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- ARISTOPHANES. *Aristophanis Comoediae*. Cum Scholiis et varietate lectionis. Recensuit Immanuel Bekkerus. Vol. II. Londini: Sumtibus Whittaker, Treacher, et Arnot, 1829.
- PAUSANIAS. *Pausaniae Graeciae Descriptio*. 3 vols. Leipzig: Teubner, 1903.
- ARISTOPHANES. *Pausanias' Description of Greece*. With an English Translation by W. H. S. Jones and H. A. Ormerod in 4 Volumes. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1918.
- SNELL, Bruno (ed.). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 1: Didascaliae tragicae, catalogi tragicorum et tragoediarum, testimonia et fragmenta tragicorum minorum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.

Bibliografia secundária

- BACELAR, Agatha Pitombo. Pégase d'Eleuthères: d'une légende de transmission tardive au mythe étologique « re-enacted ». *Codex*, v. 1, n. 2 (2009), p. 145-65. DOI: <https://doi.org/10.25187/codex.v1i2.2839>
- BURKERT, Walter. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2011 [1977].

- CONNOR, W. R. Tribes, Festivals and Processions: Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece. **The Journal of Hellenic Studies**. Vol. 107 (1987), p. 40-50.
- CONNOR, W. R. City Dionysia and Athenian Democracy. **Classica et Mediaevalia**, vol. XL (1989), p. 7-32.
- CSAPO, Eric. Riding the phallus for Dionysus: Iconology, ritual, and gender-role de/construction. **Phoenix**, vol. 51, 3-4 (1997), p. 253-95.
- DABDAB TRABULSI, José Antonio. **Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica**. Belo Horizonte: Humanitas; Editora UFMG, 2004 [1990].
- GOLDHILL, Simon. The Great Dionysia and Civic Ideology. **The Journal of Hellenic Studies**, v. 107 (1987), p. 58-76.
- LAUGHY, Michael Harold. **Ritual and Authority in Early Athens**. 2010. 314f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Ancient History and Mediterranean Archaeology in the Graduate Division of the University of California, Berkeley, 2010.
- MALHADAS, Daisi. As Dionisíacas urbanas e as representações teatrais em Atenas. In: IVO, Oscarino da Silva; Santos, Rubens dos; MAFRA, Johnny José. **Ensaios de Literatura e Filologia**. Vol. 4. Belo Horizonte: Publicações do Departamento de Letras Clássicas da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (1983/84), p. 67-79.
- PICKARD-CAMBRIDGE, Sir Arthur. **The Dramatic Festivals of Athens**. 2nd Edition Revised by John Gould and D. M. Lewis. Oxford: Clarendon Press, 1995 [1953].
- RHODES, P. J. Nothing to Do with Democracy: Athenian Drama and the Polis. **The Journal of Hellenic Studies**, Vol. 123 (2003), p. 104-19.
- SEAFORD, Richard. **Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State**. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- SHRIMPTON, Gordon. When did Plataea Join Athens? **Classical Philology**, 79 (1984), p. 295-304.
- SOURVINOU-INWOOD, Christiane. **Tragedy and Athenian religion**. Lanham; Boulder; New York; Oxford: Lexington Books, 2003.
- WILSON, Peter. **The Athenian Institution of the *Khoregia*: The Chorus, the City and the Stage**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

