

# TRAGÉDIA, POLÍTICA E RELIGIÃO: INTERFACES E APONTAMENTOS<sup>1</sup>

Matheus Barros da Silva<sup>2</sup>

**RESUMO:** este artigo pretende analisar a tragédia grega a partir das relações entre os campos da política e da religião como compreendidos na Grécia antiga. Para isso será mobilizado uma reflexão sobre aspectos do deus Dioniso e sua oficialização cultural no contexto da tirania em Atenas, no seguimento do texto passaremos a observar o lugar e função político-social da tragédia em seu momento de maturidade, a pólis clássica de Atenas.

**PALAVRAS-CHAVE:** política; religião; tragédia.

## TRAGEDY, POLITICS AND RELIGION: INTERFACES AND NOTES

**ABSTRACT:** this article intends to analyze the greek tragedy from the relationship between the fields of politics and religion as understood in ancient Greece. For this we will mobilize a reflection on aspects of the god Dionysus and his cultural officialization in the context of tyranny in Athens. In the following text, we will begin to observe the place and social-political function of tragedy in its moment of maturity, the classical polis of Athens.

**KEYWORDS:** politics; religion; tragedy.

### *Introdução*

O presente artigo objetiva um debate sobre a tragédia grega a partir de dois termos conceituais: 1) política; 2) religião. No desenvolvimento do argumento pretendemos tratá-los como um binômio, ou seja, dois termos que implicando um ao outro produzem um resultado. Em outras palavras, visamos discutir acerca das relações e inter cruzamentos dos campos religioso e político na configuração da tragédia grega como significativo elemento social e cultural no interior da pólis clássica, nomeadamente Atenas no século V<sup>3</sup>.

Há um saber comum aos historiadores, a consciência de que nossas pesquisas, estudos e interesses são em larga medida moldados por nosso tempo vivido. E cremos que devemos afirmá-lo. Nesse sentido, não é sem razão que nasceu o interesse sobre a temática que este artigo tem como intenção ser apenas uma breve contribuição. Nos dias que correm no Brasil, tanto a religião como a política se apresentam como espaços de disputa. Vive-se uma tentativa de

---

<sup>1</sup> O presente artigo é uma versão modificada e expandida da fala intitulada “*Religião e Poder na Configuração da Tragédia Grega como Arte Política*”, apresentada no I Primeiro Colóquio de História Antiga e Medieval na Universidade Federal do PAMPA (UNIPAMPA), promovido pelo Grupo de Trabalho de História Antiga do Rio Grande do Sula (GTHA-RS).

<sup>2</sup> Doutorando em História Social (com ênfase em História Antiga) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Orientado pelo Professor Doutor Anderson Vargas e coorientado pelo Professor Doutor Rafael Brunhara. Bolsista CAPES. Contato: [matheusbarros.dasilva@gmail.com](mailto:matheusbarros.dasilva@gmail.com)

<sup>3</sup> As marcações cronológicas em sua maioria são AEC (Antes da Era Comum), quando o contrário for o caso será indicado por EC (Era Comum).

projeto autoritário por parte do poder constituído, sendo religião e política moedas de troca a deixarem no ar um odor de “protofascismo evangélico”. Há que se deixar claro que no seguimento do texto, não pretendo uma transposição automática dos conceitos de política e religião ao mundo grego; não se trata de dizer “não há nada de novo sob o sol”, nem tampouco afirmar que tenhamos moralmente algo a aprender com a experiência antiga. Mas reconhecer que o presente do historiador é propício à elaboração de perguntas e problemas a determinados objetos no tempo e espaço.

O artigo se desenvolve em quatro momentos: 1) religião na Grécia antiga; 2) o sentido da política entre os gregos; 3) a experiência tirânica e tragédia; 4) tragédia e cidade isonômica. Essas divisões e a forma como são apresentadas ao longo do texto são apenas esquemáticas e visam clarear o argumento. Todos esses passos anunciados se articulam na conformação do argumento proposto. Aponta-se que os tópicos em questão serão abordados de forma vertical, ou seja, trabalhados naquilo que possuem de relação direta com o escopo do artigo. Não havendo, assim, nem espaço e tempo para considerações mais amplas.

#### *A religião na Grécia antiga*

Religião, palavra tão cotidiana, mas onde encontramos um manancial de sentidos. É importante constatar que a própria palavra “religião” era desconhecida aos gregos antigos. Religião é um conceito que se fundamenta em uma tradição latina e cristã. O termo religião tem origem em três outras palavras do Latim clássico: *religio*, *religare*, *religionis*. Cada um desses vocábulos possuía usos e sentidos diferentes. *Religio* estava presente e em uso em um âmbito jurídico, se ligando à ideia de juramento. Já *religare* traz a ideia de conectar e religar, mas não necessariamente em uma conotação religiosa tal como poderia dar a entender. Por sua vez, *religionis* poderia ter relação a ritos e cerimônias, não necessariamente cristãs. Um dos primeiros testemunhos cristãos a fazer uso de um dos termos – *religio* – é do apologista cristão Tertuliano (160-220 EC), que falava em *religio orationis* para indicar sobre o rito cristão. É no século IV EC que *religio* passa a ser usado no sentido de crença religiosa. Porém, o bispo Santo Agostinho de Hipona (354-430 EC) passa a usar mais frequentemente *religare* a fim de pensar a ligação do homem em relação ao Deus Criador, uma vez que pelo pecado original os humanos se afastaram de Deus. (Oliveira, 2020, p. 476).

Um tanto irônico é o fato de que o no grego antigo não existir uma palavra propriamente equivalente à religião. No entanto, é claro que não se pode negar a existência de uma religiosidade na Grécia antiga, e ao analista cabe precisar a sua singularidade. Aristóteles em seu *De Partibus Animalium* (I, 5) lembrava que para Heráclito em tudo havia deuses. Mario

Vegetti comenta essa passagem a fim de demonstrar algumas características básicas da religiosidade grega: 1) um certo caráter difuso da experiência em relação ao sagrado; 2) uma sensível relação e sentimento de familiaridade com os deuses; 3) os deuses e sua esfera de atuação são percebidos como ponto garantidor e princípio de uma ordem e regularidade do ser e do sentido do mundo (1993, p. 231).

De um ponto de vista que se liga a um olhar histórico-antropológico, se deve pensar a religião grega a partir daquilo que ela não é. Quer dizer, a religiosidade grega se afirma por aquilo que nega:

*Em primeiro lugar, essa religião não se baseia em nenhuma revelação “positiva” dada diretamente pela divindade aos homens; por conseguinte, não tem nenhum profeta fundador, ao contrário das grandes religiões monoteístas do Mediterrâneo, e não possui nenhum livro sagrado que enuncie as verdades reveladas e constitua um princípio de um sistema teológico. A ausência do Livro implica a ausência de um grupo de intérpretes especializados; nunca houve na Grécia uma casta sacerdotal permanente e profissional (já que o acesso às funções sacerdotais estava, em princípio, aberto a todos os cidadãos, e normalmente com caráter transitório), e muito menos uma igreja unificada, entendida como aparelho hierárquico e isolado com legitimidade para interpretar as verdades religiosas e officiar as práticas de culto também nunca houve dogmas de fé cuja a observância fosse imposta e vigiada e cuja transgressão desse lugar às imagens da heresia e da impiedade (Vegetti, 1993, p. 232).*

No diálogo *Êutifron* de Platão (12e) é o próprio sacerdote Êutifron que apresenta uma palavra que se aproxima do que poderíamos compreender como religião, trata-se de εὐσέβεια; termo de complexa tradução, mas que pode ser definido como os cuidados e deveres prestados aos deuses, a sua θεραπεία. Havia também outras formulações a darem conta da religião e da religiosidade enquanto fenômeno social: 1) τὰ τῶν θεῶν (os assuntos referentes aos deuses); 2) τὸ σέβας πρὸς τοὺς θεοὺς (deferências aos deuses); 3) θρησκεύω, (prescrever cultos); 4) νομίζειν τοὺς θεοὺς (honrar/respeitar os deuses).

Nesse sentido, volto-me ao questionamento posto por Jean-Pierre Vernant em *seu Mito e Religião na Grécia Antiga*, o autor pergunta sobre a legitimidade em falar sobre religião no contexto da sociedade grega, uma vez que “do paganismo ao mundo contemporâneo, modificam-se o próprio estatuto da religião, seu papel, suas funções, tanto quanto seu lugar dentro do indivíduo e do grupo” (2006, p. 1). Contudo, ainda seguindo a via aberta por Vernant, não se trata de apontar quais expressões religiosas são dignas ou não do “carimbo” religião. “As religiões antigas não são nem menos ricas espiritualmente nem menos complexas e organizadas intelectualmente do que as de hoje. Elas são outras” (Vernant, 2006, p.3).

A religião grega é cívica; a pólis possuía a responsabilidade da organização da estrutura religiosa com suas festas públicas pertencentes ao calendário citadino. Assim, a pólis apresentava o fundamento no qual as manifestações religiosas se desenvolviam e também constituíam a estrutura ideológica da própria cidade, marcando os usos, valores e costumes a serem seguidos no interior da cidade<sup>4</sup>. O relevo e o peso social da religião na Grécia antiga está bem marcado na grande quantidade de festas públicas litúrgicas. Só em Atenas eram mais de sessenta ao ano; para além das festividades religiosas havia uma grande efervescência de construção de templos, demonstrando a força da dimensão cívica da religião grega uma vez que requeria um forte engajamento dos cidadãos para o bom termo dos aspectos religiosos; participar e estar integrado à religião grega era praticamente sinônimo de estar integrado à cidade, ser pertencente (Leite, 2020, p. 221).

*Entre o religioso e o social, o doméstico e o cívico, portanto, não há oposição nem corte nítido, assim como entre sobrenatural e natural, divino e mundano. A religião grega não constitui um setor à parte, fechado em seus limites e superpondo-se à vida familiar, profissional, política ou de lazer, sem confundir-se com ela. Se é cabível falar, quanto à Grécia arcaica e clássica, de “religião cívica”, é porque ali o religioso está incluído no social e, reciprocamente, o social, em todos os seus níveis e na diversidade dos seus aspectos, é penetrado de ponta a ponta pelo religioso (Vernant, 2006, p. 7-8).*

Os deuses gregos são da cidade, e dialeticamente não pode haver pólis sem divindades políades a lhe velarem. Porém é a própria assembleia popular que dirige a economia das τὰ ἱερὰ (coisas sagradas), no sentido da fixação do calendário religioso (o que inclui a organização das festas públicas, dentre elas a Grande Dionisíaca). São as próprias cidades que acolhem os deuses e fazem-nos seus. Como coloca Marcel Detienne os deuses devem tornar-se cidadãos a fim de se serem efetivamente deuses (1988, p. 172). Sobre essa relação da divindade com a pólis discorreremos quando for abordado os pontos de contato entre a experiência tirânica, o culto de Dioniso e a tragédia.

#### *O sentido da política entre os gregos*

A política é criação grega. Assertiva já bem conhecida e aqui não vamos problematizá-la, encaramos como um dado. Passando por autores como Christian Meier (1990), Moses Finley (1988), Jean-Pierre Vernant (2013), Pierre Vidal-Naquet (2004), Claude Mossé (1993), dentre outros, aquela afirmação significa que os temas e assuntos concernentes à pólis são postos sob

---

<sup>4</sup> Estão de fora do escopo do artigo os ritos iniciáticos e seitas esotéricas, que eram marginais no conjunto da religião grega.

debate pela própria comunidade dos cidadãos. Tal movimento é possível pela crise dos privilégios aristocráticos vivenciados no mundo grego ao longo do VI século; crise que resultou em uma despersonalização e dessacralização das noções de ἀρχή (autoridade) e κρατός (poder).

A referida crise é de extrema complexidade e não faz parte do objetivo do artigo tomá-la como objeto de análise. Contudo, aponta-se que seus desdobramentos se deram nos setores políticos, econômicos, sociais e culturais de forma irregular espacial e temporalmente no mundo grego ao longo do VI século. Tanto no campo político, como em termos sócio mentais, as mudanças podem ser observadas em determinadas passagens da obra *Histórias* de Heródoto: no ano de 550, na pólis de Cirene, Demônax instaura uma nova constituição que versa que o poder de governo deve ser posto à disposição de uma partilha equitativa pelo povo, “ἐξ μέσον τῷ δήμῳ ἔθηκε” (Hdt, IV. 161, 3); em outra passagem, agora sobre Cadmo na pólis de Cós, no começo do século V, que ao herdar o poder de seu pai colocou a autoridade no centro, “ἐξ μέσον καταθείς τὴν ἀρχήν” (Hdt, VII. 164, 1); um outro passo da obra do historiador de Halicarnasso versa sobre Maiândro, na cidade de Samos, que recebendo o poder do tirano Polícrates, resolvera depositá-lo ao centro e proclamar ao povo a igualdade política e jurídica, “ἐξ μέσον τὴν ἀρχήν τιθείς ἰσονομίην ὑμῖν προαγορεύω” (Hdt, III, 142, 3). A constante presença de um vocabulário que pensa a ideia de poder e autoridade em termos de neutralização marca uma das principais características da política na Grécia antiga: um certo deflacionamento do caráter de sacralidade das noções de poder e autoridade.

Assim, é possível definir a ideia de político e política na Grécia antiga como a instituição de uma comunidade “empenhada em regular a si mesma, soberanamente porque sem soberano, pela discussão pública, argumentada, todas as questões de interesse geral” (Vernant, 2009. p. 151). Daremos agora seguimento ao artigo realizando uma análise sobre a experiência tirânica e a tragédia grega. Contudo, indica-se que muitos pontos que se relacionam com o tema da política serão retomados nos próximos passos.

#### *A experiência tirânica e tragédia*

A tirania enquanto fato social na história grega é um fenômeno sensivelmente complexo, e não cabe aqui investigá-lo. Ao escopo do artigo interessa sobremaneira o caso da tirania em Atenas, o regime de Pisístrato. Com efeito, há uma estreita relação entre a tirania pisistrátida, o culto de Dioniso e sua absorção pela pólis. Não há tempo para uma análise histórica pormenorizada em relação à tirania de Pisístrato. Cabe focar apenas na relação que possui com o culto de Dioniso e o assentamento do teatro na cidade antiga.

A tomada de poder por Pisístrato, já na segunda metade do século VI, se deu apoiada nas camadas populares de Atenas. Pisístrato é aristocrata, mas percebe um potencial social naqueles que estavam alijados de participação e representação política na pólis. Lembremos que no mundo grego há uma sensível interpenetração entre o político e o religioso; é justamente nessa intersecção que a imagem de Dioniso se encontrou com a figura de Pisístrato. No seguinte sentido: embora a história e o traçado do deus Dioniso sejam nebulosos, tomamos já como dado a situação de deus e culto popular na Atenas do VI século<sup>5</sup>. Mas ao longo dessa centúria Dioniso ocupa ainda uma posição marginal em relação às estruturas políticas e culturais da cidade.

Aristóteles diz que grande parte das famílias aristocráticas foram favoráveis a Pisístrato (Ath Pol, XVI, 9). Pisístrato é um tirano, não está preocupado com uma posição democrática. Assim, “todos os apoios eram bem-vindos” (Trabulsi, 2004, p. 91). Contudo, a tirania de Pisístrato, suas realizações, e dentre essas, as reformas religiosas que levaram à introdução do culto de Dioniso na estrutura oficial da cidade miravam a camada social campesina. Esse quadro teria feito Pisístrato ter na camada camponesa uma potencial força de apoio, e do mesmo modo, os campesinos percebiam na figura do tirano um ponto de possibilidade de melhores condições. Segundo José Antonio Dabdab Trabulsi:

*Mudando o equilíbrio religioso vigente, o tirano podia mais facilmente intervir nas práticas judiciais para torná-las menos favoráveis aos nobres. É neste quadro de “interdependência” entre religião e justiça que podemos compreender de que maneira a instituição dos juízes locais, no campo ático, respondia ao mesmo objetivo de centralização e fortalecimento do que era “comum”, limitando o poder local dos nobres (2004, p. 93).*

Resulta desse movimento a emergência de um determinado espírito comunitário; como aponta Moses Finley, esse espírito de comunidade, emergente com a tirania está patente em grandes obras públicas e mesmo nas Grandes Dionisíacas da época (1999, p. 39). Florenzano aponta que esse período é de um novo reordenamento e rearranjo políade, que se dá pela formação de um discurso visual de reestruturação e monumentalização da pólis empreendido pela tirania (2011, p. 45).

Como aponta Almeida:

*Neste novo reordenamento da pólis estão inseridos o teatro e o dionisismo com suas festas, a terem um papel relevante no cenário políade da Grécia e do Ocidente grego. Dentro deste novo modelo*

---

<sup>5</sup> Deve ficar claro que não corroboramos com uma ideia essencialista sobre o culto de Dioniso, ou qualquer outro. Ou seja, a religião de Dioniso não é essencialmente popular, mas *funcionou* como religião popular em dado momento.

*urbanístico os tiranos matizam com novas cores os festivais rurais tradicionais; transferem objetos de culto para centros urbanos, instituindo assim grandes festivais citadinos (2014, p. 90-91).*

Por essa via segue Jacqueline de Romilly, que afirma as dimensões simbólicas da tragédia grega a partir de suas condições históricas e materiais de produção. Para a autora, tanto Dioniso, quanto a pólis de Atenas, se configuram como os “patrocinadores” da tragédia.

Romilly assim diz:

*Pisístrato é, em certo sentido, Dioniso – tirano ateniense havia desenvolvido o culto a essa divindade. Ele ergueu, aos pés da Acrópole, um templo à Dioniso Eleutério, e instituiu em sua honra as festas Dionísias urbanas, que seriam aquelas da tragédia. O fato de que, sob seu reinado, a tragédia tenha integrado a cena do culto a esse deus simboliza, portanto, a união dos dois grandes patrocinadores daquele nascimento: Dioniso e Atenas (1999, p. 16).*

Nesse ponto o culto de Dioniso e o dionisismo entraram na cidade de Atenas de forma oficializada, se assim podemos dizer. Pois, tais mudanças elevaram na cidade divindades chtônicas, e estas eram cultuadas pelas camadas mais baixas, fundamentalmente camponeses.

Como indica Leandro Barbosa:

*Ao tomar a atitude de aproximar os ritos chtônicos do seio da polis, além de aproximar a própria população rural da vida urbana, Pisístrato também passa a ter sob controle diversos ritos que antes eram praticados longe do conhecimento dos governantes. Um ritual rural não sofria o mesmo controle social de um rito praticado em um ambiente urbano, fugindo ao controle do governante. Trazendo o culto chtônico de Dioniso para dentro das muralhas da polis, Pisístrato obtém uma dupla vantagem: ao mesmo tempo que transforma este culto em uma resistência aos antigos ideais aristocráticos, ele também traz para perto de sua regência um culto que não fazia frente ao poder oficial (2012, p. 85).*

A integração do culto de Dioniso à cidade não só representa um momento singular na história religiosa de Atenas, mas também é um aspecto fundamental em sua história social. A formalização efetiva do culto de Dioniso em Atenas se dá com a criação da Grande Dionisíaca.

*[...] o governo reconheceu oficialmente o culto de Dioniso (até então mantido amplamente marginalizado do Panteão olímpico, a julgar pelas principais fontes) e assim o fez justamente para solapar a exclusividade dos cultos aristocráticos regionalistas. Tal esmorecimento dos particularismos*

*religiosos a partir do culto ao deus do vinho seria implementado de modo ainda mais vigoroso a partir da instituição dos concursos dramáticos no festival das Grandes Dionísias [...] (Silva, 2019, p. 49).*

Por uma decisão centralizada e cidadina, “nos quadros da nova festa, desenvolvem-se em honra do deus os ‘concursos trágicos’ (a partir de 534) que, depois dos ‘passos’ iniciais em Sicione e Corinto, colocam ‘definitivamente’ os gêneros trágicos na órbita da cidade” (Trabulsi, 2004, p. 95).

Assim Trabulsi coloca:

*A evolução do dionisismo ateniense no século VI me parece, portanto, o esforço mais importante na sua integração à cidade. [...] Rural, e não citadino, além disso, o dionisismo era a corrente mais dificilmente recuperável pela cidade aristocrática. A polis, atribuindo-lhe santuários e teatros, de certa maneira o aprisiona, dando-lhe lugares. A obra da tirania ateniense se apresenta, assim, na longa duração, como o maior esforço possível no processo de reelaboração da ideologia aristocrática, em vistas de sua permanência no século V e além dele (2004, p. 100).*

Assim, a entrada e incorporação de Dioniso e seu culto se realizou em um contexto de pressões das camadas populares que naquela altura começavam a deter relevo social, e na luta pela diminuição dos privilégios aristocráticos. No entanto, no século V não há tirania a conduzir a pólis, contudo é o auge da tragédia grega. E sobre isso veremos no próximo tópico.

*Tragédia e cidade isonômica*

A tragédia em si mesma existe em sua forma acabada apenas no século V, quando não mais havia tirania na cidade ateniense, mas o contrário, tinha vida a democracia. Sobre isso segue-se as indicações de Maria Beatriz Borba Florenzano:

*O resultado material, concreto, passível de observação direta por especialistas e por leigos nos inúmeros sítios arqueológicos atuais, mostra que o discurso material monumentalizado deixado pelos tiranos e aquele deixado por uma pólis democrática como Atenas são discursos idênticos. Minha hipótese é que a contribuição dos governos autocráticos do período arcaico grego – sobretudo dos governos denominados de tiranias pelos próprios gregos – para a configuração material da pólis, para a criação de formas de expressão material da identidade políade, foi fundamental. Em outras palavras, parece-me que a pólis grega da época clássica apropriou-se de formas materiais de expressão identitária vinculadas inicialmente às tiranias (2011, p. 47).*



Se antes tais feitos se prestavam refletir o poder da instituição dos tiranos, na pólis democrática são reelaborados a fim de a cidade demonstrar seu vigor e identidade social e cultural. Assim, o teatro, as festas dionisiacas e a tragédia são postos à serviço da cidade clássica. A tragédia no século V se liga à cidade como espaço de trabalho das ideias que se vinculam ao modelo democrático de política.

Simon Goldhill aponta:

*Que o advento do drama festival do século V é político (no sentido mais lato do termo), que seus rituais específicos e linguagem são integralmente democráticos, é um ponto de partida muito recente na escrita sobre a tragédia. Isso não significa que as peças seguem alguma linha partidária democrática ingenuamente concebida, ao contrário o festival em si, em sua organização e estrutura – a despeito de suas primeiras origens e posteriores desenvolvimentos – é no século V, inteiramente uma instituição da pólis democrática, que os dramas constantemente refletem sua origem em um ambiente político do século V. Os rituais pré-encenação, o financiamento, a administração do festival, o estabelecimento e mesmo os lugares da audiência, são marcadamente representativos dos ideais e práticas da democracia, e constitui o teatro como uma instituição análoga ao Tribunal e Assembleia, três grandes instituições para a exibição dos logoi na cidade das palavras (2000, p. 35).*

Goldhill reforça a visão da tragédia como instituição da cidade, mantendo uma relação orgânica. O autor considera a tragédia no mesmo nível de importância social e simbólica de outras estruturas póliades, como o tribunal e a assembleia. E assim faz considerando-a um espaço próprio ao desempenho dos discursos – λόγοι. Se por um lado admite-se essa proposição, por outro, há que se notar que a tragédia enquanto instituição da pólis possui suas singularidades.

De fato, a tragédia é arte política, e assim compreendemo-la no sentido que Christian Meier desenvolve o conceito em seu livro *De la Tragédie Grecque comme Art Politique* (1991). Recorde-se que a tragédia é coetânea à emergência da dinâmica da pólis. Nessa perspectiva tanto Jean-Pierre Vernant, como Pierre Vidal-Naquet compreendem a tragédia como espaço de problematização das estruturas póliades. O teatro de Dioniso durante as representações se converte em “uma espécie de assembleia ou de tribunal popular”, que tem por matéria e objetivo realizar um escrutínio do “pensamento social próprio da cidade no século V” (Vernant; Vidal-Naquet, 2015, p. 65).

Caberia à tragédia, segundo Christian Meier:

*Repor, incessantemente, o novo dentro do antigo, pensar o novo em conjunção ao antigo, e, assim fazendo, preservar vivas as velhas interrogações, os planos sombrios da realidade, fazendo-os entrar, sob uma nova figuração, no mundo novo; assim, de promover a formação deste saber ao qual o ser humano costuma se referir, melhor dito, de prover a base mental do político: a tragédia revivendo, regenerando e desenvolvendo o fundamento ético da política (1991, p. 57).*

Esta tensão entre o novo e antigo que Meier procura evidenciar é resultado de transformações e experimentações ocorridas na pólis clássica. A tragédia grega é um evento cívico-religioso, com sensível peso na vida social dos atenienses (Marshall, 2000, p. 18). O trágico como manifestação simbólica e cultural faz circular no tecido social emoções, ideais, valores e mesmo sensibilidades de seu momento. A relação que a tragédia empreende com a pólis se trata de uma postura e função de colocar a cidade diante de si mesma. Não de forma panfletária, nem mesmo atuando como mero espelho de seu contexto. Concordando com Pierre Vidal-Naquet, é verdade que a tragédia é um espelho, mas um espelho quebrado, que em suas ranhuras e estilhaços revela as tensões e descompassos que a cidade vive em sua dimensão histórica (2002, p. 182-183). Assim, se no século V a tragédia parece em alguma medida se distanciar do dionisismo; por outro lado seu contexto ritualístico, sua presença como elemento fundamental nas Grandes Dionisíacas não permite que afirmemos uma radical separação entre os campos da religião e da política no contexto helênico.

### *Conclusão*

Com efeito, chega-se ao fim desta breve exposição. Ao longo do texto buscamos articular determinados aspectos políticos, culturais, sociais e religiosos que se articularam e se amalgamaram constituindo e configurando a tragédia grega como elemento orgânico à pólis de Atenas. Assim, buscou-se uma compreensão do fenômeno trágico a partir de um olhar que o apreenda em sua totalidade dialética, ou seja, a tragédia deve ser interpretada e entendida como sendo inserida em um bloco histórico composto de estruturas políticas, sociais, culturais, religiosas e políticas. Desta maneira, não concorre de forma otimizada analisar um objeto histórico de pesquisa sem considerá-lo em seu contexto total. Foi com esse espírito que o texto passou por uma consideração sobre a religião e religiosidade grega, por uma reflexão acerca do sentido da política na Grécia; encaminhando uma análise sobre a experiência tirânica em Atenas em sua relação com a tragédia e o culto de Dioniso; encerrando com uma exposição sobre a tragédia e sua função social em seu período de auge e maturidade, a cidade clássica isonômica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Fontes Primárias*

ARISTÓTELES. *As partes dos animais, livro I*. Tradução e comentários de Lucas Angioni. Cadernos de História e Filosofia da Ciência 9, número especial, 1999.

\_\_\_\_\_. *Constituição dos Atenienses*. São Paulo: HUCITEC, 1995.

HÉRODOTE. *Histoires*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

PLATÃO. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução, notas e posfácio José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional, 2007.

### *Bibliografia Crítica*

ALMEIDA, João Esteves. *Um deus a céu aberto: Diônisos e a expressão material do teatro na paisagem da pólis na Grécia arcaica e clássica – sec. VI-III a. C.* (Dissertação de mestrado – MAE/USP). São Paulo, 2014.

BARBOSA, Leandro Mendonça. *De selvagem a efeminado: as representações de Dioniso no imaginário ático*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.

- DETIENNE, Marcel. *Dioniso a Céu Aberto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- FLORENZANO, M.B.B. Construindo o helenismo: o tirano e a monumentalização urbanística da pólis grega. In: ALDOVANDI, C; KOMIKIARI, M.C.N; HIRATA, E.F.V (org.) *Estudo sobre o espaço na Antiguidade*. São Paulo: Edusp, 2011. p. 41-56.
- FINLEY, Moses. *Os Gregos Antigos*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- GOLDHILL, Simon. Civic Ideology and the problem of difference: the politics of Aeschylean Tragedy, once again. *Jornal of Hellenic Studies*, v. 120, 2000, p. 34-56.
- LEITE, Priscila Gontijo. Grécia Antiga (Religião). In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 218-222.
- MARSHALL, Francisco. *Édipo Tirano: a Tragédia do Saber*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2000.
- MEIER, Christian. *De la Tragédie Grecque comme Art Politique*. Paris: Les Belles Lettres, 1991.
- OLIVEIRA, Leonardo Vilar. Religião. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 476- 482.
- ROMILLY, Jacqueline. *A Tragédia Grega*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- SILVA, Rafael Guimarães Tavares. A “pólis” em êxtase: Figurações de Dioniso na Antiguidade. *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, vol. 7, n. 2, 2019, p. 44-55.
- TRABULSI, José Antonio Dabdab. *Dionisismo, Poder E Sociedade Na Grécia Até O Fim Da Época Clássica*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2004.
- VEGETTI, Mario. O Homem e os Deuses. In: VERNANT, Jean-Pierre (org.). *O Homem Grego*. Lisboa: Presença, 1993. p. 229-249.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Travessia das Fronteiras: mito e política na Grécia antiga II*. São Paulo: EDUSP, 2009.
- \_\_\_\_\_.; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os Gregos, os Historiadores, a Democracia*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.