

MAGIA E RELIGIÃO NO FESTIVAL DAS ANTESTÉRIAS

André L. Chevitaresh e Fernando de A. Penna***

Resumo

O objetivo do presente estudo é refletir sobre os conceitos de magia e de religião e a relação que se estabelece entre eles. Esta reflexão estará centrada nas Antestérias,¹ festival que fazia parte do calendário religioso ateniense.

Palavras-chave: Magia, religião, Atenas, festival.

I. Existe na História, como nas demais disciplinas das Ciências Sociais, um debate em curso – muito embora ele não tenha qualquer perspectiva de alcançar uma resposta consensual por parte dos seus debatedores – acerca da definição e relação entre os conceitos de magia e religião. Desde a antigüidade os indivíduos recorrem a rituais, considerados, muitas vezes, mágicos – mas que tem um paralelo muito forte com rituais privados e familiares pertencentes à esfera da religião – para conseguir melhorar a sorte nos mais variados campos de suas vidas.²

* Professor Adjunto do Laboratório de História Antiga do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Realiza, atualmente, o Programa de Pós-Doutorado no Departamento de História da Universidade de Campinas com o Professor Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari.

** Discente de Graduação do Laboratório de História Antiga do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Desenvolve uma monografia sobre o tema das Antestérias sob a orientação do Professor Dr. André Leonardo Chevitaresh.

Na enorme maioria dos casos, o critério para definir os marcos fronteiriços entre magia e religião continua sendo muito problemático, variando de pesquisador para pesquisador. Mas o que deve ser questionado é se essa separação dicotômica de alguma maneira enriquece e/ou ajuda na análise e no entendimento dos fenômenos em questão.

Como forma de participar deste debate, buscar-se-á discutir os elementos mágicos contidos nas Antestérias, festival que integrava oficialmente o calendário religioso dos atenienses. A proposta deste ensaio, portanto, será analisar as práticas mágicas, com o intuito de, ao final, perceber se a realização dessa separação dicotômica tradicional tem alguma funcionalidade na pesquisa ou se é apenas uma divisão artificial entre processos que pertencem a um espectro contínuo de fenômenos mágico-religiosos.

II. O festival das Antestérias, com uma duração de três dias,³ é celebrado em honra aos deuses Dioniso⁴ e Hermes Quitônico.⁵ A festa marcava o final do inverno e o início da primavera. De imediato, porém, faz-se necessário situar a base documental para o estudo, que pode ser dividida em dois grandes grupos: os textos antigos (HAMILTON, 1992, p. 5-62), marcadamente fragmentários, e a evidência arqueológica, baseada na cerâmica ática figurada, particularmente nos vasos denominados *chóes* (Van Hoorn, 1951).⁶

A partir de Pisístrato, tirano ateniense, as festas em honra de Dioniso eram celebradas em número de quatro: Dionisíacas Rústicas (Poseideón - mês de dezembro), Lenéias (Gamelión - meses de janeiro/fevereiro), Antestérias (Antesteriόν - meses de fevereiro/março) e Grandes Dioníacas (Elaphebolión - meses de abril/maio). Portanto, as Antestérias faziam parte do calendário cívico e, conseqüentemente, da religião políade.

As Antestérias estariam associadas ao início da primavera no hemisfério norte. Esta associação poderia ser explicada a partir de três pontos básicos: pode existir alguma relação entre esta festa e a palavra grega *ánthos*, palavra que significa, no seu sentido genérico, flor, porém, no seu significado mais específico, pode caracterizar flor das árvores frutíferas. Assim, as Antestérias poderiam estar relacionadas com o aparecimento das primeiras flores, depois do longo período de inverno. Havia, também, naquelas festas um uso particular das flores. Era um

costume ateniense, nestes dias, coroar com flores as crianças com três ou quatro anos de idade. Neste sentido, as Antestérias estariam ligadas às crianças. Há também sua associação à celebração dos frutos da vinha, já que os atenienses não tinham nenhum grande festival para celebrar a colheita da uva no verão anterior. Nesse caso a celebração poderia estar relacionada com o grande volume de trabalho nesta época do ano.

III. Os dois dias principais das Antestérias,⁷ Chóes e Chýtroi, eram considerados miaraí hemérai, isto é, “dias poluídos” ou manchados com sangue ou ainda profanados com sangue (Bailly, 1950, p. 1281). A causa dessa poluição era a presença das Kéres, as almas dos mortos que voltavam ao mundo superior no período de duração da festa e passavam a perambular pela cidade.⁸ Mary Douglas (s/d. p. 139) afirma que essa condição é desencadeada quando há “uma quebra simbólica daquilo que deveria estar ligado ou ligando e aquilo que deveria estar separado”. A presença das almas dos mortos no mundo dos vivos liga algo que deveria estar, e normalmente está, separado. Parker (1996, p. 33), por sua vez, falando especificamente do caso grego, observa que “as duas poluições naturais que mais referências apresentam nas fontes gregas são aquelas causadas pelo nascimento e pela morte”.

Parker (1996, p. 3-5), na tentativa de chegar a uma definição do conceito de poluição, percebe que este termo é muito amplo, restringindo a sua análise à noção de miasma. Esta idéia pode ser pensada a partir de uma – o que parece ser mais provável – ou pela ação de todas as três características a seguir:

1. ele é contagioso;
2. ele torna a pessoa ritualmente impura e imprópria para entrar num templo; e
3. ele é perigoso, não sendo esse perigo de origem familiar secular.

A condição de poluição encontrada na festa apresenta não apenas uma, mas as três condições esboçadas, muito embora os documentos antigos não utilizem o termo miasma para analisar a dinâmica da festa.

Durante as Antestérias, os atenienses se comportavam como se estivessem poluídos ou, pelo menos, evitavam o contato um com os outros por medo do contágio. Pode-se afirmar isso porque tanto na documentação textual, quanto na iconográfica, existem referências 1) sobre

as conseqüências da poluição; 2) sobre as práticas mágicas que tinham por intuito proteger os atenienses e seus filhos contra as almas dos mortos que se faziam presentes e a poluição que eles acarretavam; 3) sobre os rituais de purificação que ocorriam no último dia da festa.

Um dos problemas relacionados com o miasma era a interrupção da comunicação entre homens e deuses olímpicos. O reflexo mais claro disso é que a pessoa poluída torna-se ritualmente impura e não pode entrar nos templos, onde os deuses se fazem presentes. Durante a festa, portanto, a comunicação com os deuses era interrompida e os templos fechados,⁹ com a exceção do de Dioniso Limnaíos, de modo que a vida normal ficava totalmente paralisada: não podiam existir juramentos em templos, nenhum negócio importante podia acontecer, não ocorria nenhum casamento, não podia existir nenhum sacrifício em qualquer altar.

Pode-se também associar, como estando relacionado ao miasma, a competição dos bebedores, que acontecia no segundo dia da festa. Havia dois tipos de disputas: uma de âmbito público, centralizada e em grande escala, e outra de caráter privado, disseminada por toda a Ática e em escala reduzida (HAMILTON, 1992, p. 12-15, 23-26, 31, 32, 60, 61). A competição, presidida pelo arconte-rei,¹⁰ acontecia da seguinte forma: soava uma trombeta, para que todos começassem a beber juntos, e vencia quem consumisse primeiro o vinho contido na choús.¹¹ O rápido consumo do vinho, durante o concurso, poderia levar os participantes a ficarem fora do seu estado normal, incluindo aí o próprio Dioniso.¹² Muitos retornavam completamente bêbados para as suas casas (ver figura 1). Mas essa competição era marcada pela mancha do miasma presente nos miaraí hemérai. Ela acontecia em um banquete nefasto, que era a antítese do banquete usual. Cada participante tinha a sua própria mesa e a sua própria choús. Todos bebiam em silêncio. Nenhum dos participantes conversava, não havia música ou declamação de poesias. Para os atenienses, “o vinho e a música andavam juntos, e beber em conjunto com música e discurso era um jogo social altamente refinado” (BURKERT, 1983, p. 220). Os participantes encontravam-se sentados sobre o mesmo teto, mas como que separados por muros invisíveis. Uma possível explicação para este comportamento durante o banquete e para o fechamento dos templos, era o medo do contágio, como revela uma das narrativas míticas que contam a origem do segundo dia da festa, que está relacionada com Orestes (PARKE, 1997, p. 114):

Orestes, perseguido pelas Erínias como castigo pelo assassinato da sua mãe, era mesmo o tipo de herói atormentado por estas forças maléficas do subterrâneo [...]. Porque, poderia ser perguntado, era de uso comum que os bebedores levassem e usassem para beber (o vinho) o seu próprio choûs? É, responder-se-ia, que Orestes, ainda não purificado (ele ainda não havia sido julgado e absolvido pelo Areópago), buscou refúgio em Atenas e, querendo-lhe evitar a humilhação de ser condenado a beber a parte se ele participasse das cerimônias das chões que eram celebradas precisamente neste momento, o rei Pandion (ou Demophon para BURKERT, 1983, p. 231), que reinava sobre Atenas nesta época, achou a solução elegante para administrar o amor próprio do seu hóspede sem risco de contaminar seus súditos: ele mandou fechar todos os templos e determinou que cada um trouxesse o seu próprio choûs para participar da cerimônia e do concurso que ela comportava.

No mito, a explicação para o caráter distinto e nefasto do banquete também está relacionada com a poluição. Orestes chega à cidade maculado pelo assassinato de sua mãe. O rei, temendo faltar com o princípio da hospitalidade, mas, também, preocupado com o contágio, idealiza o artifício que dá origem a esse banquete incomum.

Além da narrativa mítica que procurava dar conta de um comportamento atípico, os atenienses conheciam práticas mágicas com as quais eles protegiam a si próprios e a seus filhos pequenos contra a presença nefasta das kères. Tem-se, na documentação textual, acesso a duas dessas práticas: a primeira era mastigar um determinado tipo de espinho (rámnos), a que os atenienses atribuíam o poder de afastar os mortos (BURKERT, 1983, p. 218-220); a segunda prática era untar as portas das casas com uma espécie de breu, uma substância que os antigos gregos acreditavam ter a característica de não ser poluída. Estas duas ações preventivas impediam que as almas dos mortos, que nesta época do ano perambulavam pela cidade, entrassem nas suas casas.

Nas representações iconográficas advindas das chões, temos acesso a uma outra prática mágica realizada pelos atenienses: o uso de amuletos. Usando o critério proposto por Hamilton para distinguir quais chões têm relação com a festa e restringindo a análise às imagens selecionadas por este autor, pode-se perceber que uma porcentagem

enorme das crianças que aparecem nas imagens estão fazendo uso de amuletos.¹³ Van Hoorn (1951, p. 19) afirma que os pais protegeriam seus filhos com tais anteparos apotropaicos, porque “as crianças precisavam, mais do que os adultos, de uma seleção de talismãs neste dia nefasto”.

Existiam diferentes tipos de amuletos (ver figuras 2, 3, 4). Eles apresentam formas variadas, sendo presos em cordões atravessados diagonalmente, como que buscando fechar o peitoral (e o corpo) da criança. O fato de esta temática repetir-se com tamanha frequência nas cenas ligadas às Antestérias sugere que estes amuletos eram usados somente no transcurso da festa, devendo, portanto, ter uma função específica ligada às Antestérias. Uma hipótese plausível sobre a relação crianças/amuletos/Antestérias seria a crença de que estes anteparos mágicos protegiam-nas contra os malefícios causados pelas almas dos mortos presentes na festa.

A figura 5 mostra um menino nu, portando um cordão com amuletos cruzando o seu peitoral. Ele segura com a mão direita uma pedra, que está pronta para ser arremessada, e com a outra mão um choús. À direita um “homem” corcunda, calvo e assexuado tenta tomar a choús do menino. Este ser que tenta roubar o menino não tem paralelo com nenhuma das outras criaturas mitológicas presentes normalmente no festival dionisíaco e certamente não é humano, já que ele não possui órgão sexual. A interpretação mais plausível é que esta criatura representasse as kères, que se faziam presentes no contexto da festa, tornando, inclusive, necessário o uso de diversas proteções mágicas (ver também a figura 6).

No terceiro dia da festa, o Chýtroi, chegava o momento de pôr um fim nos miaraí hemérai. Para tanto, deveriam ser realizados rituais de purificação. Antes de analisá-los, devemos estabelecer o conceito de purificação. Parker (1996, p. 18-19), ao definir a atividade ritual chamada Katharmós, recorre à definição realizada por Platão, que afirma que a purificação é o tipo de divisão que retém o melhor e expelle o pior. Apesar de, assim como a mácula, ter uma dimensão física, a purificação também funciona em outros campos da experiência humana.

Em outros festivais, depois que a bebida terminasse, o pândego piedoso levaria a grinalda que ele tivesse usado durante o banquete para um templo e a depositaria em uma estátua. Os templos, porém, estavam

fechados. A única exceção era o templo de Dioniso Limnaíos. As chóes vazias não podiam ser jogadas fora. Neste ponto, Burkert (1983, p. 231), retornando ao mito de Orestes, oferece uma explicação bastante interessante:

O rei Demophon ordenou que, depois que a bebida tivesse acabado, os participantes não deveriam depositar no templo as grinaldas as quais eles tinham usado, já que eles haviam estado sob o mesmo teto que Orestes. Cada um deveria colocar sua grinalda ao redor do seu choús e levá-lo para a sacerdotisa no templo de Dionisos Limnaíos e, então, seriam executados os sacrifícios no santuário. Assim, no término do dia das Choés/ início do dia dos Chýtroi, as ruas e becos de Atenas enchiam-se de vida com pessoas que acorriam para o templo segurando seus vasos vazios coroados com as grinaldas.

Nesta narrativa mitológica, pode-se perceber que o ato de dedicar a grinalda, durante o banquete nefasto, no santuário de Dioniso Limnaíos, funcionaria como um ritual de purificação. A grinalda seria como que um meio para o pândego livrar-se da poluição.

As crianças, consideradas especialmente puras, tinham um ritual de purificação específico só para elas. Ele era chamado de balanço – aióra. O ato de balançar, subindo e descendo, sem estar, porém, conectado à terra, removeria as impurezas finais (BURKERT, 1983, p. 238-243).

Ao mesmo tempo que o ato de dedicar a grinalda e o ritual do balanço seriam purificações para o indivíduo, aconteciam também purgações envolvendo toda a sociedade. No último dia da festa, as Kéres seriam mandadas de volta ao mundo dos mortos através da seguinte fórmula: quvraze, ke'reV, ou kevt & Anqesthvria (para a porta Kéres, as Antestérias terminaram). As almas dos mortos expulsos levariam consigo a poluição, deixando a população renovada e purificada para mais um ciclo de vida que tinha início na primavera.

IV. Constatou-se, a partir de alguns elementos constituintes das Antestérias, que as práticas mágicas estavam presentes no cotidiano ateniense, misturando-se com os deuses políades, tornando-se praticamente impossível definir fronteiras rígidas entre o que seria uma ação mágica e uma atitude religiosa. Deve-se ressaltar, conseqüentemente,

que o estabelecimento de uma relação de oposição é um recurso artificial, pois as práticas mágicas são variações não dicotômicas dos procedimentos rituais religiosos. A antítese entre magia e religião arbitrariamente separa um espectro contínuo de fenômenos religiosos interligados (FARAONE; OBBINK, 1991, p. 6). Estes dois campos, sob muitos aspectos, tendiam a confundir-se, a cruzar-se, tornando extremamente difícil analisar a complexa e intrigante a religião antiga grega.

Résumé

L'objectif de cet étude est établir une réflexion au sujet de religion et de magie et, à la fois, observer la relation entre ces deux concepts. Cet analyse sera fait sur les Anthestéries, une fête du calendrier religieux des athéniens.

Mots-clés: Magie, religion, fête, Athènes.

Notas

1. Gostaria de agradecer à professora Dra. Haiganuch Sarian do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo pela sugestão do tema, feita quando, em 1994, participei com uma conferência no Grupo de Trabalho "Os Sentidos do Apotropaico", coordenado pela referida professora. Por se tratar de um tema extremamente rico, há dois anos venho orientando o meu aluno Fernando Penna nesta seara aberta pela professora.
2. Faraone (1991) mostra que os mais diversos estratos da sociedade utilizaram as plaquetas de chumbo, *katádesmoi*, para as mais diversas funções em contextos agonísticos. Ele divide as plaquetas em quatro grupos, de acordo com o contexto social: contra comerciantes, contra atletas e "agentes públicos", maldições ligadas ao amor e maldições judiciais. Esses quatro grupos nos dão uma idéia do quão amplo era o uso dessas plaquetas na sociedade políade ateniense.
3. De acordo com a velha cronologia religiosa, o pôr-do-sol assinava o fim de um dia. A noite era reconhecida como já pertencendo ao dia seguinte. Neste caso, o primeiro dia das Antestérias, denominado Pithoigía, começava no pôr-do-sol do dia 10. O segundo dia, chamado Chóes, iniciava-se na noite do dia 11. Por fim, o último dia, conhecido como Chýtroi, tinha o seu início na noite o dia 12. Hamilton (1992, p. 42-50, 61, 63) levanta a possibilidade de as Antestérias durarem apenas um dia.

4. Considerado por Tucídides (2.15, 4) como o mais antigo festival celebrado em honra desta divindade.
5. Por ser o condutor das almas, Hermes recebia vários sacrifícios durante o festival (GERNET; BOULANGER, 1932, p. 33; PARKE, 1994, p. 116; MARTIN; METZGER, 1992, p. 126; BURKERT, 1993, p. 461).
6. Hamilton (1992, p. 64, 67-69) observou que nem todas as chóes estavam associadas com as Antestérias.
7. Hamilton (1992, p. 6-9, 60, 61) confere um caráter apenas introdutório à Pithoigía, pois este é o dia menos atestado na documentação e é o único dia que não apresenta um mito explicando sua origem.
8. Burkert (1983, p. 226-230) oferece uma explicação radicalmente diferente desta que está sendo apresentada. Ele observa que houve uma influência da teoria do animismo, particularmente em Otto Crusius e Erwin Röhde. A partir destes dois autores, então, segundo Burkert, passou-se a advogar a explicação relativa às almas dos mortos. Burkert observa que, durante o festival, havia estrangeiros, “habitantes autóctones”, que se dirigiam à cidade e quem era admitido, através de um acordo, entrar nas casas. Eles não poderiam ficar mais do que a duração do festival. Este costume seria atestado, segundo Burkert, nas Antestérias da cidade de Marselha.
9. Em termos historiográficos, há uma dúvida se os templos seriam defendidos com barricadas ou apenas circundados com cordas (BURKERT, 1983, p. 219).
10. A presidência do concurso, nos tempos históricos, pelo arconte-rei, pode sugerir que em épocas mais remotas, quando Atenas ainda era governada por reis, eram estes que presidiam a dessacralização do vinho.
11. Muito embora Van Hoon (1951, p. 41) fale que cada bebedor tomava o vinho diretamente deste recipiente, há discordâncias quanto à quantidade de vinho em cada choús. Burkert (1983, p. 219) sugere 2,5 litros, ao passo que Martin e Metzger (1992, p. 125) falam em 3,25 litros.
12. Parke (1977, figura 40) oferece um interessante exemplo envolvendo este tema. Trata-se de uma representação envolvendo uma procissão de retorno de Dioniso, completamente embriagado, sendo amparado por um sátiro calvo, após a sua participação no concurso dos bebedores durante as Antestérias.
13. Existe um debate, na historiografia, sobre a existência ou não de relação entre todas as imagens representadas nas chóes e o festival. Para determinar as chóes que estariam relacionadas com as Antestérias, usar-se-á o critério estabelecido por Hamilton (1992). Este critério define-se por procurar nas imagens elementos iconográficos repetitivos, previamente catalogados, que

denotam uma associação com a festa. Quando uma chous apresentar no mínimo dois destes elementos será classificada como relacionada à festa.

Referências

- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1950.
- BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- _____. *Homo Necans*. The anthropology of ancient greek sacrificial ritual and myth. Berkeley: University of California Press, 1983.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, [s.d.].
- FARAONE, C. The agonistic context of early greek binding spells. In: FARAONE, C.; OBBINK, D. *Magika hiera: ancient greek magic & religion*. New York: Oxford University Press, 1991. p. 3-32.
- GERNET, L.; BOULANGER, A. *Le génie grec dans la religion*. Paris: La Renaissance du Livre, 1932.
- HAMILTON, R. *Choes & antheateria*. Athenian Iconography and Ritual. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992.
- JEANMAIRE, H. *Dyonisos: histoire du culte de bacchus*. Paris: Payot, 1985.
- LIMA, A. C. C. *Cultura popular em Atenas no V século a.C.* Rio de Janeiro: Sete Letras, 2000.
- MARTIN, R.; METZGER, H. *La religion grecque*. Paris: PUF, 1992.
- PARKE, H. W. *Festival of the athenians*. London: Thames and Hudson, 1977.
- PARKER, R. *Miasma: pollution and purification in early greek religion*. New York: Oxford University Press Inc., 1996.
- VAN HOORN, G. *Choes and antheateria*. Leiden: Brill, 1951.
- VEGETTI, M. O homem e os deuses. In: VERNANT, J. P. *O homem grego*. Lisboa: Presença, 1994. p. 231-253.



Figura 1

Choús ático de figuras vermelhas. Nova York, Metropolitan Museum of Art. Inventário: 37/11/19. Data: 425-20.

Bibliografia: VAN HOORN, 1951, n. 117.

Descrição: Homem nu (as partes inferiores da sua perna e os pés estão faltando), com exceção do seu ombro esquerdo que está coberto com um manto, barbado, voltado para a esquerda, segura com a sua mão direita um bastão. Este instrumento parece estar sendo usado para bater na porta, apesar de ostentar a mesma um batente em forma de argola. Ele parece estar fora de si. As presenças do telhado, da porta e do piso mais elevado, em relação ao solo, marcam a parte interior de uma casa. No lado esquerdo da cena, atrás da porta, uma mulher completamente vestida, cabelo preso, tronco levemente inclinado para frente, dedos da mão esquerda levados à altura do queixo, segura na mão direita uma lamparina. Ela demonstra sinais de preocupação.



Figura 2

Choús ático de figuras vermelhas. Atenas, National Museum. Inventário: 15875. Data: 420-10 a.C.

Bibliografia: VAN HOORN, 1951, n. 24.

Descrição: Menino nu, voltado para a esquerda, cabeça virada para trás, braços esticados, segura com a sua mão esquerda um bolo na forma de omphalós. Ele olha para um bolo (?) em forma de strephτός. Há um cordão pendurado no seu ombro direito com amuletos cruzando o seu peitoral.



Figura 3

Choús ático de figuras vermelhas. Atenas, Collection G. Empedokles. Data: 420-10 a.C.

Bibliografia: VAN HOORN, 1951, n. 25.

Descrição: Menino nu, voltado para a esquerda, cabeça coroada. Ele está com ambos os braços levantados. A sua mão direita segura um choús coroado, enquanto que a esquerda segura a parte superior do seu carrinho. Ele se aproxima de uma pequena mesa com pão branco em forma piramidal e um bolo redondo (ou uma fruta?). Há um cordão pendurado no seu ombro esquerdo com amuletos cruzando o seu peitoral.



Figura 4

Choús ático de figuras vermelhas. Londres, British Museum. Inventário: E 536.

Proveniência: Grécia. Data: 420-10 a.C.

Bibliografia: VAN HOORN, 1951, n. 93.

Descrição: Dois meninos nus. O da direita, sentado no chão, cabeça voltada para a esquerda, está com a sua mão direita levantada em direção ao seu amigo, como se estivesse pronta para receber o cacho de uva que lhe está sendo oferecido. A sua outra mão segura a parte superior do seu carrinho. Há uma faixa ao redor da sua cabeça e um cordão pendurado no seu ombro direito com amuletos cruzando o seu peitoral. Na parte mais à direita da cena, apoiado no solo, encontra-se um choús coroado. O outro menino, situado à esquerda, está em pé, segurando com a sua mão direita o cacho de uva. Ele segura com a outra mão a parte superior do seu carrinho. Encontra-se, atrás dele, um choús coroado sobre uma mesa.



Figura 5

Choús ático de figuras vermelhas. Atenas, National Museum. Inventário: 14528.

Proveniência: Atenas. Data: 420.

Bibliografia: VAN HOORN, 1951, p. 102, n. 26.

Descrição: Menino nu, cabeça voltada para a direita, segura com a mão esquerda o seu choús, e na outra mão ele tem uma pedra pronta para ser arremessada. Há uma faixa ao redor da sua cabeça e um cordão pendurado no seu ombro esquerdo com amuletos cruzando o seu peitoral. À sua direita está um homem nu (ou uma das kéres?), calvo, voltado para a esquerda, tentando tomar o choús do menino.



Figura 6

Choús ático de figuras vermelhas. Tarquínia, Museo Nazionale. Inventário: 7461.

Proveniência: Tarquínia. Data: 425.

Bibliografia: VAN HOORN 1951, n. 27.

Descrição: Menino nu, voltado para a direita, braços levantados, está sendo atacado por um cão infernal (?). Este animal está mordendo a ponta do manto que está cobrindo o braço esquerdo do jovem. O menino tem na sua mão direita um choús pronto para ser arremessado neste animal.