

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM LEITURA E COGNIÇÃO**

Fabiano Felten de Andrade

CONHECIMENTO E MITO NA OBRA DE HESÍODO

Santa Cruz do Sul
2013

Fabiano Felten de Andrade

CONHECIMENTO E MITO NA OBRA DE HESÍODO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Mestrado, Área de Concentração em Leitura e Cognição, Linha de Pesquisa em Texto, Subjetividade e Memória, Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof^a. Dr. Eunice Terezinha Piazza Gai

Santa Cruz do Sul
2013

Fabiano Felten de Andrade

CONHECIMENTO E MITO NA OBRA DE HESÍODO

Esta dissertação foi submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Mestrado; Área de Concentração em Leitura e Cognição; Linha de Pesquisa em Texto, Subjetividade e Memória, Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Dr. Eunice Terezinha Piazza Gai
Professor Orientador - UNISC

Dr. Sérgio Schaefer
Professor Examinador - UNISC

Dr. Francisco Marshall
Professor Examinador - UFRGS

Santa Cruz do Sul
2013

AGRADECIMENTOS

Agradeço à professora Eunice Piazza Gai, pela confiança neste trabalho, pelo acolhimento de seu tema, objetivos e perspectivas, pelo incentivo constante, pela interlocução perspicaz, pela orientação precisa e pela amizade, sempre disponível, sempre benfazeja.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Letras da UNISC, por todos os estímulos e pelos momentos de interdisciplinaridade.

Ao professor Norberto Perkoski, pela amizade já longínqua e pelos anos em que, durante a graduação em Letras, oportunizou que pudesse trabalhar a seu lado, com bolsa de pesquisa, e, assim, viver um constante – e poético – exercício de aprendizagem, aprofundamento e transformação, aqui frutificado.

Aos professores do Curso de Letras da UNISC, em especial ao professor Olívio Lopes Vicentini e à professora Ângela Cogo Fronckowiak, pelo indelével ensinamento e pela amizade, daquelas que ficam no coração.

À professora Rosana Jardim Candeloro, pela amizade, pelo incentivo e pelos momentos em que, na época da graduação, dispôs-se a viajar comigo para a Grécia, estimulando, naquele percurso solidário, dois aspectos importantes que estão na base do trabalho que ora concluo: o entusiasmo e a dedicação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras da UNISC e à CAPES, por bolsa concedida.

À Luiza Wioppiold Vitalis, pela amizade, pela competência, pelo auxílio técnico e pela invariável presteza.

Ao Adriano Scandolara, pela gentil e eficiente revisão do *abstract*.

À Rejane, que tornou tudo isso possível, porque me deu à luz, me amou e sempre fez tudo o que podia pela minha felicidade.

À Ana, pela presença em tudo, pelo sentido de tudo. Durante meses aceitou dividir minha atenção com nove Musas. Foi paciente, compreensiva e sempre amorosa, me amparando nos momentos difíceis e me ajudando a enfrentar os obscuros. Foi Memória, Presença, Fundamento – o Canto que eu ouvia lá do fundo, bem no centro. Este trabalho é dedicado a ela.

Musas:

Sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações.

(Teogonia)

Hesíodo:

Ouve, vê, compreende.

(Os trabalhos e os dias)

RESUMO

Nesta dissertação abordamos a relação entre conhecimento e mito nas obras *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo, a partir do pressuposto de que mito, no contexto hesiódico, era a forma de linguagem que descrevia e realizava a experiência de participar de um mundo constituído por deuses. Nesse sentido, buscamos averiguar, conforme os poemas de Hesíodo, em que consiste conhecimento, através de um processo de imersão na obra do poeta grego. No primeiro capítulo examinamos o autor e seu contexto, privilegiando descrições presentes na *Teogonia* e em *Os trabalhos e os dias* e relacionando-as a questões historicamente estabelecidas. No segundo capítulo abordamos a obra hesiódica, que em seu contexto, imerso na oralidade, se configurou como um conjunto de cantares cujo dom – forma e sentido – procedeu de deusas nomeadas Musas filhas de Zeus e Memória. No terceiro capítulo verificamos que dom, que forma e que sentido foram esses, e exemplificamos, com a narrativa de Prometeu, presente em ambos os poemas, a revelação (o conhecimento) de aspectos fundamentais da condição humana.

Palavras-chave: Hesíodo, Musas, conhecimento e mito.

ABSTRACT

This work deals with the relationship between knowledge and myth in Hesiod's *Theogony* and *Works and days*, from the assumption that myth, in the Hesiodic context, was the form of language which described and performed the experience of taking part in a world that consisted of gods. In this sense, we seek to ascertain, according to Hesiod's poems, of what this knowledge consists, through a process of immersion in the Greek poet's work. In the first chapter we examine the author and his context, focusing on descriptions contained in *Theogony* and *Works and days*, and relating them to historically established issues. In the second chapter we discuss Hesiod's work, which, in his context, steeped in an oral tradition, configured itself as a set of songs whose gift – form and sense – proceeded from goddesses named Muses, daughters of Zeus and Memory. In the third chapter we verify what gift, what form and what sense was that, and exemplify, with the narrative of Prometheus, present in both poems, the revelation (knowledge) of fundamental aspects of the human condition.

Key words: Hesiod, Muses, knowledge and myth.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 HESÍODO E SEU MUNDO.....	15
1.1 Aos pés do Hélicon.....	21
1.2 Grécia Arcaica.....	34
1.2.1 Hélade e helenos.....	35
1.2.2 Colonizações.....	39
1.2.3 A escrita em um mundo de vozes.....	43
1.2.4 <i>Pólis</i>	48
2 HESÍODO E SUA OBRA.....	59
2.1 Cantor, poeta-cantor.....	63
2.2 Cantar, encantar.....	79
2.3 Canção, poema-canção.....	86
2.3.1 <i>Teogonia</i>	94
2.3.2 <i>Os trabalhos e os dias</i>	102
2.3.2.1 <i>Os trabalhos</i>	103
2.3.2.2 <i>Os dias</i>	106
3 CONHECIMENTO COMO REVELAÇÃO DE MUSAS.....	113
3.1 Mito das Musas.....	118
3.2 Hino às Musas.....	122
3.3. As Musas cantam “Prometeu”.....	133
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	145
REFERÊNCIAS.....	149

INTRODUÇÃO

Em 2011 ingressamos no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC) com o projeto de desenvolver uma pesquisa que enfocasse a literatura e sua relação com o conhecimento. Partíamos, assim, do pressuposto de que literatura é uma forma de conhecimento. Considerávamos, também, que a área de concentração do programa, “Leitura e Cognição”, acolheria tal projeto em seu escopo, uma vez que “leitura” tem estreito vínculo com “literatura” e “cognição” contempla “conhecimento”, em suas múltiplas formas. De fato, o programa conta com uma linha de pesquisa voltada a estudos literários que se dedica, entre outras questões, a investigar este pressuposto de que literatura (ou leitura) é forma de conhecimento. Estávamos, portanto, de acordo com os interesses e as possibilidades de pesquisa oferecidas e defendidas no programa. O fato de que a literatura que projetávamos estudar era a grega e que nenhuma linha do programa tinha como foco estudos clássicos não gerou conflito ou produziu reticências. Dada a nossa intenção de realizar uma abordagem teórico-literária, consideramos que o estudo poderia ser desenvolvido sem depender necessariamente de um aporte filológico acurado – como geralmente ocorre a quem busca a específica área de estudos clássicos.

Quando ingressamos no programa já conhecíamos, em parte, as pesquisas da Prof^a. Eunice Piazza Gai, as quais, entre aspectos outros, têm em seu escopo “literatura” e “conhecimento” como alguns de seus temas principais. Havíamos trabalhado juntos algumas vezes à época da graduação, especialmente durante a monografia exigida pelo Curso de Letras da Unisc como pré-requisito para sua conclusão. Nesse trabalho, orientado pela Prof^a. Eunice Piazza Gai, tínhamos já esboçado nosso interesse pelas narrativas antigas, em especial as de origem grega, como objeto de estudo. Embora vemos hoje aquela produção com ressalvas, estamos certos de que foi em

razão dessa primeira tentativa reflexiva que veio a amadurecer – e pôde ser revigorado – nosso interesse pela literatura que os gregos produziram na Antiguidade. Nesse sentido, somos devedores das séries de debates, leituras e pesquisas que o programa nos proporcionou, porque (re)abriram horizontes. De modo ainda mais especial, este trabalho só tomou a presente forma em razão do vínculo que pudemos estabelecer com as pesquisas sobre literatura e conhecimento que a Prof^a. Eunice Piazza Gai desenvolve – vínculo esse que resultou na tomada de consciência de perspectivas teóricas relevantes e no conseqüente aprofundamento de nossas interrogações.

Firmado o vínculo, começamos a fazer as perguntas que culminaram na presente pesquisa. Se literatura é forma de conhecimento, que forma poderia ser essa e que conhecimento poderia ser gerado através dela? Desde que delimitamos a poesia grega arcaica de Hesíodo como foco de nossos trabalhos, esses questionamentos adquiriram envergadura específica: que forma de conhecimento e que conhecimento pode ser verificado acerca dos dois poemas supérstites de Hesíodo, *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*? Relacionar essas questões a uma literatura antiga, produzida em um contexto às vezes amplamente estranho ao nosso, nos instigou, porque, ao mesmo tempo, a poesia hesiódica preserva um sentido que suplanta seu tempo e lugar, na medida em que apresenta temas que podem ser considerados constituintes universais da existência humana, como vida, morte e sentido de ser das coisas. Sentimo-nos igualmente instigados pelo número não significativo de estudos acadêmicos que encontramos em nossa trajetória de pesquisa acerca do poeta. Em geral, as abordagens sobre Hesíodo e sua obra se reduzem a capítulos, fragmentos ou apêndices de ensaios, e não houve trabalho encontrado – com exceção de algumas poucas publicações já renomadas, como as do Prof. Jaa Torrano – que, ao indagar acerca do conhecimento hesiódico, dedicou-se a examinar detidamente a questão, levando em conta a forma de pensar do tempo e do mundo de Hesíodo.

Uma das linhas de pesquisa que a Prof^a. Eunice Piazza Gai desenvolve, intitulada “Narrativas e conhecimento: especificidades teóricas e constituição de sentido”, busca examinar as formas de conhecimento constituintes de sentido em narrativas (literaturas) diversas – clássicas ou não. Entre as formas literárias consideradas como de conhecimento que o projeto

enfoca estão, por exemplo, a metaficcionalidade, a ironia, o ceticismo e questões históricas e antropológicas significativas. Diante da convenção que caracteriza a poesia de Hesíodo como uma obra que apresenta narrativas de caráter *mítico*, partimos do pressuposto de que “mito”, assim, poderia ser a forma de conhecimento a vigorar nos poemas hesiódicos.

De que forma o mito grego constituiu sentido e conhecimento? O que é mito? Ao darmos início à pesquisa, verificamos, através de obras como *A invenção da mitologia*, de Marcel Detienne, e *Mito e sociedade na Grécia Antiga*, de Jean-Pierre Vernant, que a questão se apresenta desde a época dos gregos. Segundo Platão, por exemplo, mito era uma forma de linguagem *oposta* à outra forma que existia entre os gregos clássicos: o *logos*. A primeira, o mito, falava do que não era real. Em sentido estrito era absurda, porém servia para desenvolver com graça argumentos e teses. A segunda, o *logos*, era a ferramenta da lógica, que, como observa Vernant, conferia “à inteligência verbal domínio sobre o real”¹ e constituía, por isso, a palavra da filosofia e de certa forma determinava a qualidade que o *saber* deveria ter.

Mas Hesíodo não foi um grego clássico, não conheceu Platão, nem a filosofia. A maneira com que o poeta pensou e entendeu o mundo tampouco se configurou através da forma abstrata de especulação do racionalismo filosófico, que sequer tinha surgido e se estabelecido à sua época. Hesíodo viveu possivelmente em algum momento do oitavo século antes da era cristã (801-700 a.C.) – durante a chamada época arcaica da Grécia –, quando o pensamento racional recém começava a *pré-figurar-se*, conforme aponta e enfatiza Torrano². Assim sendo, refletir sobre o sentido do mito à *época de Hesíodo* parecia trazer implicações relevantes e indispensáveis para a pesquisa que estávamos buscando articular.

A partir dessas ponderações, consideramos apropriado que nossos questionamentos buscassem estabelecer uma relação pertinente com o pensamento vigente *no tempo de Hesíodo* – o pensamento *mítico*. Por isso a questão fulcral que norteia este trabalho pode ser assim definida: em que consiste conhecimento *para Hesíodo*? Perguntar sobre o que foi o mito no mundo de Hesíodo nos pareceu o mesmo que perguntar o que foi

¹ VERNANT, J.-P., *Mito e sociedade na Grécia Antiga*, 2010, p. 173.

² Cf. TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, pp. 15-20.

conhecimento no mundo que seus poemas põem à luz, considerando a perspectiva de que conhecimento e mito, àquele tempo, constituíam um mesmo aspecto da experiência de saber daqueles gregos.

Levantadas as hipóteses, encontramos nos estudos do Prof. Jaa Torrano uma das bases para abordar esta experiência mítica de conhecimento que os versos hesiódicos traziam à tona. Não fosse o reconhecido esmero do Prof. Torrano em investigar o pensamento hesiódico sob um ponto de vista em consonância com o que a obra de Hesíodo possibilita, através de seu sentido próprio, supor, esta pesquisa dificilmente teria a presente configuração, embora o trabalho desse autor conte com referenciais conhecidos. O mito no mundo de Hesíodo não foi simplesmente a forma de uma linguagem. Segundo Torrano, a linguagem no mundo hesiódico foi suporte de uma experiência *sagrada* de ser no mundo – antes que, nas palavras do autor, “o veneno do alfabeto entorpecesse a Memória”³. O fundamento dessa experiência sagrada de ser no mundo se constituía através da clara noção de que “mundo” era um conjunto vasto de *teofanias* – aparências e manifestações de deuses. Na *Teogonia* e em *Os trabalhos e os dias*, por exemplo, os nomes dos deuses são aspectos do ser humano e do mundo⁴. Assim, o mito, àquela época, era a linguagem que realizava essa clara noção de mundo divino em que o ser sentia participar através de sua existência. Considerando que “narrativa” é “a forma privilegiada de dar a conhecer a experiência”⁵, podemos então definir o escopo desta dissertação como um exame da experiência que a obra de Hesíodo dá a conhecer e auferir que essa experiência revela a base do conhecimento praticado pelo poeta e pelos gregos de seu tempo.

Nossa dissertação buscou desenvolver esse exame de modo *imersivo*, partindo do macro para o microcosmos da obra hesiódica. Nesse sentido, o primeiro capítulo focaliza o autor e seu contexto. Quem podemos dizer que foi Hesíodo e em que tempo e mundo histórico o poeta está situado? Nossa investigação acerca desse tema adotou, como fonte primária, a própria obra do autor, uma vez que Hesíodo se faz presente em seus poemas e descreve a realidade que o circunda, além de partilhar vários aspectos vinculados a

³ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 17.

⁴ Idem, “O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo”, 1997.

⁵ GAI, E. T. P., “Narrativas e conhecimento”, 2009, p. 137.

questões e experiências pessoais e à sua participação no meio social e cultural. Para essa abordagem, valemo-nos dos estudos de pesquisadores como Robert Aubreton, Jean-Pierre Vernant, Claude Mossé, Maria Helena da Rocha Pereira, Moses Finley, Werner Jaeger, Pierre Vidal-Naquet, Eric Havelock, Donaldo Schüler e Jaa Torrano. Seus trabalhos contemplam elementos históricos que consideramos relevantes para compreender o mundo hesiódico, tais como os que surgiram ou se consolidaram na Grécia Arcaica e que de alguma forma podem ser pressentidos, com maior ou menor relevo, na obra de Hesíodo.

Do mundo para a obra: nosso segundo capítulo se debruça sobre os dois poemas hesiódicos que chegaram até nós de modo mais completo: *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*. Entrementes, julgamos que por “obra hesiódica” devemos considerar não apenas os poemas propriamente ditos, suas características e assunto, mas também os aspectos que constituíram a *realização* desses poemas, experienciados e sentidos, em época imersa na oralidade, como *canções*. Não havia, na Grécia de Hesíodo, leitura de seus poemas, mas audição. Assim sendo, a noção de “poeta” para o caso de Hesíodo precisa ser dimensionada adequadamente, considerando que os gregos o designavam por *aedo* (poeta-cantor). Neste capítulo examinaremos essas questões tanto à luz dos poemas de Hesíodo quanto através de Homero, que, na *Ilíada* e na *Odisseia*, figurou aedos em episódios diversos.

Uma vez que mundo e obra foram contemplados, cabe voltarmos-nos, repertoriados com as noções anteriormente desenvolvidas, para o aspecto desse mundo e dessa obra que nos interessa pôr em debate: o que é (ou pode ser), em que consiste (ou pode consistir) e o que revela (ou pode revelar) o conhecimento em Hesíodo? Para o poeta, o conhecimento é um dom que as deusas Musas filhas de Zeus e Memória sabem, quando querem, conceder. Assim é que, na linguagem hesiódica e através da atividade aédica de Hesíodo, “conhecer” se diz “estar diante das Musas”. Apresentaremos um exemplo de conhecimento revelado pelas Musas através da narrativa de Prometeu, pela qual o ser do homem tinha a possibilidade da tomada de consciência de aspectos fundamentais da condição humana. Para abordar essas questões, consideramos os estudos de autores como Jaa Torrano,

Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, Walter Friedrich Otto, Mircea Eliade, Bruno Snell e Jacyntho Lins Brandão.

Esperamos que um dos objetivos deste trabalho ao final consiga se cumprir: apontar para a relevância que a obra de Hesíodo continua a ter para qualquer leitor que considere a literatura uma fonte de conhecimento – independentemente da distância temporal e não importando se suas formas de experienciar e entender a realidade, os seres e o mundo tenham sido veiculadas através de uma linguagem que não mais nos afeta como outrora. Importa que conhecimento pode ser universal.

1 HESÍODO E SEU MUNDO

*Mestre da maioria é Hesíodo;
pois este reconhecem que sabe mais coisas.*

(HERÁCLITO apud HIPÓLITO. *Refutação*, IX, X)⁶

A história da literatura no ocidente tradicionalmente começa com os gregos, porque as manifestações ocidentais de caráter literário mais antigas que conhecemos surgiram e se popularizaram no vasto território que esses povos começaram a ocupar desde o início do segundo milênio antes da era cristã. Mas a importância da literatura grega no âmbito dos estudos literários não é apenas histórica. Nas páginas das obras dos autores gregos encontram-se temas que fazem parte de um conjunto universal de questões consideradas fundamentais acerca dos seres e do mundo. Os autores posteriores à época da Grécia Antiga que se interessaram por questões dessa envergadura, de Dante a Shakespeare e de Goethe e Dostoiévski a Machado de Assis, procuraram conhecer as narrativas que, no mundo grego, discerniram sobre assuntos que o pensamento humano, em qualquer época e lugar, sempre considerou indelévels, tal a sua importância e relevância, como vida, morte, tempo, poder, mundo, natureza e destino. Além disso, é notável o fato de que durante muito tempo representou excelência literária saber *imitar* as obras produzidas na antiga Grécia, em suas formas, estilos e temas, proliferando, assim, seu legado

⁶ Embora tradicionalmente considerada irônica, essa passagem que Hipólito atribuiu a Heráclito sinaliza que o poeta era amplamente conhecido e difundido na Grécia pré-socrática. Destarte, o que nos interessa pôr em relevo não é a crítica do filósofo efésio aos que estimavam Hesíodo como mestre de conhecimento, mas a indicação de que o poeta, já àquele tempo, tinha estatuto canônico entre os gregos.

cultural⁷. Desse modo, os pensamentos e ideias que se desenvolveram entre os gregos acerca de questões inerentes à vida e aos seres humanos terminaram se tornando paradigmáticas no chamado pensamento ocidental, conforme apontam filósofos, historiadores, antropólogos e sociólogos⁸.

Não foi, portanto, simplesmente por uma questão histórica que a Grécia Antiga angariou o epíteto de “pátria mãe das literaturas do ocidente”. Seus autores estão entre as figuras mais importantes do cânone, seja pela influência que tiveram sobre as literaturas ulteriores, tanto em termos formais quanto temáticos, seja pelo sentido universal e pela qualidade atemporal de seus pensamentos acerca do gênero humano – que até hoje continuam significativos e são frequentemente reapresentados e rediscutidos, em quase todas as áreas de estudo existentes.

Na época clássica⁹, os próprios gregos tinham estabelecido culturalmente um cânone. Na dianteira do que Vernant chama de uma “plêiade de personagens bem estranhos, aureolados de uma glória quase lendária e sempre celebrados pela Grécia como seus primeiros, como seus verdadeiros Sábios”¹⁰, figuravam Homero e Hesíodo. É bastante conhecido o trecho da *História*, de Heródoto, que sugere essa estima:

⁷ De acordo com Cardoso (2003), foi a partir de uma tradução rudimentar da *Odisseia*, de Homero, para o latim, feita por Lívio Andronico por volta de 240 a.C., que os romanos puderam estabelecer contato com um texto grego. A partir de então, começaram a surgir as epopeias latinas, produzidas segundo as regras de composição e estrutura da épica grega. Séculos mais tarde, o classicismo renascentista também tomará como modelo a literatura grega, o que resultará em obras repletas de intertextos com elementos culturais e formais oriundos da Grécia Antiga. Entre essas obras podemos citar a epopeia portuguesa *Os Lusíadas*, de Luís Vaz de Camões.

⁸ Detienne observa que “entre a Grécia e a Razão ocidental as relações são estreitas, tendo surgido historicamente do pensamento grego a concepção ocidental de uma verdade objetiva e racional” (1988, p. 13). Para distinguir pensamento ocidental de oriental, Reale (1992) pondera que, enquanto os orientais privilegiaram métodos e finalidades práticas em sua busca pelo conhecimento, os gregos desenvolveram a especulação abstrata. No entanto, antes da consolidação do pensamento abstrato, a Grécia cresceu sob influência oriental, como defendem os estudos de J.-P. Vernant em *As origens do pensamento grego* (2009). Outros estudiosos, entre eles o próprio Vernant, e também Detienne (1988, p. 18), perceberam que temas e motivos dispostos nas primeiras obras gregas podiam ser também encontrados, de modo semelhante, em canções orientais precedentes, como a babilônica *Enuma elish*, sugerindo uma familiaridade cultural considerável no conjunto de tradições narrativas que os povos mais antigos produziram. Para uma exemplificação acerca da proximidade entre narrativas tradicionais gregas e orientais, conferir KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M., *Os filósofos pré-socráticos*, 1994, pp. 41-42.

⁹ A época clássica iniciou, conforme Finley (1990), por volta de 508 a.C e se estendeu até o quarto século, quando Alexandre Magno, imperador da Macedônia, conquistou definitivamente a Grécia.

¹⁰ VERNANT, J.-P., *As origens do pensamento grego*, 2009, p. 43.

Homero e Hesíodo, que viveram quatrocentos anos antes de mim, foram os primeiros a descrever em versos a teogonia, a aludir aos sobrenomes dos deuses, ao seu culto e funções e a traçar-lhes o retrato. Os outros poetas, que se diz tê-los precedido, não existiram, na minha opinião, senão depois deles. Sobre o que acabo de relatar, uma parte colhi com as sacerdotisas de Dodona; mas no que concerne a Hesíodo e Homero, os dois grandes poetas a que acima faço referência, nada mais faço do que emitir minha opinião pessoal.¹¹

É possível perceber, a partir dessa reportagem produzida pelo célebre historiador de Halicarnasso, que a tradição que convencionou dispor estes dois nomes, Homero e Hesíodo, como referências autorais primígenas no mundo antigo ocidental teve origem no seio da própria cultura grega. Heródoto indica claramente que entre os gregos clássicos havia o entendimento de que Homero e Hesíodo tinham sido os primeiros poetas. Na condição de investigador empenhado em elucidar questões que se viam profundamente envolvidas no meio cultural da época, Heródoto não pôde abster-se de se dedicar àquela que era uma das mais interessantes: quem foram, afinal, esses dois poetas que a Grécia considerava os mais excelsos?

Apenas uma hipótese de caráter biográfico é levantada pelo narrador das *Histórias*: crê que tivessem sido contemporâneos e que teriam vivido quatro séculos antes de seu tempo – ou seja, por volta de 850 a.C. Mas, a despeito de ser pouco esclarecedor, o relato de Heródoto serve para comprovar o prestígio de Homero e de Hesíodo em meio ao mundo grego e para indicar que aquele povo os considerava eminências nos fundamentos de sua cultura. Se recorrêssemos a outros escritos produzidos à época, como a *República*, de Platão, poderíamos ver com ainda mais detalhes quão profundas as obras desses poetas tinham sido fixadas no seio da cultura grega, participando significativamente dos processos de formação daquele povo, não só em nível religioso, como aponta Heródoto, mas em todos os que constituíram o conjunto formador da educação grega – chamado, por teóricos como Jaeger, de *paideia*¹². É improvável que um indivíduo da Grécia alcançasse a maturidade sem conhecer Homero e Hesíodo. Se nos restringíssemos aos limites da literatura que foi produzida na antiga Grécia poderíamos constatar, sem maiores dificuldades, que Homero e Hesíodo foram

¹¹ HERÓDOTO, *História*, II, LIII. Tradução de J. Brito Broca.

¹² Cf. JAEGER, W., *Paideia*, 2001.

as mais citadas e comentadas figuras autorais gregas, tal a importância com que suas palavras, versos, imagens e pensamentos penetraram no espírito e na alma daquele povo. É possível dizer quem e o que foram essas figuras tão eméritas da poesia grega e como pode ter sido o mundo em que viveram, no qual, segundo Hesíodo, ainda era possível conhecer – sem que para tanto precisasse haver livros sagrados ou instituições religiosas doutrinárias – olhares de deuses¹³?

A opinião de Heródoto de que Homero e Hesíodo foram contemporâneos é debatida desde a Antiguidade. Hoje podemos dizer que essa questão reúne um maior número de partidários da hipótese de que Homero não foi contemporâneo de Hesíodo, mas anterior, corroborando uma tradição que remonta a Xenófanes de Cólofon, que, segundo citação de Aulo Gélio, asseriu: “Homero é anterior a Hesíodo”¹⁴. Em sua *História da literatura grega*, Lesky afirma categoricamente: “A literatura grega começa, para nós, nos poemas homéricos, com obras de consumada perfeição”¹⁵. De qualquer forma, independentemente se contemporâneos ou não, as obras de Homero e as de Hesíodo apresentam, consoante enfatiza o teórico, características estéticas consideravelmente distintas:

Cremos que a epopeia homérica se originou na Ásia Menor jônica, e o espírito jônico é um dos seus elementos determinantes. Hesíodo, pelo contrário, acha-se o mais possível afastado do mundo jônico.¹⁶

O distanciamento geográfico, cultural e social entre Homero e Hesíodo implica um dos principais fatores distintivos entre os dois autores mais antigos da Grécia: o pensamento que impeliu suas obras. Para Jaeger, enquanto o espírito jônico, em Homero, “tem o seu ponto de partida na formação de um tipo humano nobre, o qual nasce do cultivo das qualidades próprias dos senhores e dos heróis”¹⁷, Hesíodo, vivendo em meio agrícola na muito menos

¹³ Cf. HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, v. 187. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer, direta do grego.

¹⁴ XENÓFANES apud AULO GÉLIO, *Noites Áticas*, III, 11. Tradução de Anna Prado, presente na obra *Os Pré-Socráticos*, organizada por José Cavalcante de Souza.

¹⁵ LESKY, A., *História da literatura grega*, 1995, p. 19. Romilly tem exatamente a mesma opinião (1984, p. 17), bem como vários outros helenistas. Essa pontificação é aceitável, uma vez que nenhuma autoria grega anterior a Homero e Hesíodo é conhecida.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 115-116.

¹⁷ JAEGER, W., “Hesíodo e a vida no campo”, 2001, p. 86.

abastada e prestigiada Beócia, cultivará os valores de uma ética centrada em uma dura, incessante e necessária rotina de trabalho. No espaço hesiódico, a glória cantada por Homero – de um mundo heroico fulgurante – pertencerá a épocas de outrora, as quais o beócio só conheceu através das tradicionais narrativas que vigoraram em seu mundo.

Na fronteira ao norte da Jônia, na costa asiática, onde hoje é o território da Turquia, localizava-se a Eólia, uma das regiões que durante a Antiguidade buscou reunir provas de que Homero dali descendia¹⁸. Querela semelhante não conheceu Hesíodo, o poeta que este trabalho enfocará: ele próprio, em seus poemas, compartilhou dados pessoais e indicou de onde descendia, onde vivia, o que fazia e quais eram os principais elementos de seu mundo vivido. Helenistas costumam aceitar esses dados quando buscam biografar Hesíodo. O mesmo não ocorre com Homero, absolutamente neutro em sua obra. Apesar disso, os gregos não duvidaram de sua existência histórica – não até que os bibliotecários de Alexandria, no período helenístico, comessem a questionar sua existência. Os dois monumentais poemas, *Ilíada* e *Odisseia*, tradicionalmente permaneceram ligados a um obscuro autor, menos histórico que lendário. Não obstante, Homero terminou registrado nos compêndios de história da literatura ocidental como o mais remoto autor conhecido. Em relação à época que esses poemas teriam sido compostos, Vidal-Naquet nos ajuda a dar uma ideia:

Foi numa tumba em Ischia, ilha da baía de Nápoles, que se encontrou, em 1955, uma taça datável de aproximadamente 720 a.C. e que contém a primeira alusão escrita aos poemas homéricos.¹⁹

A inscrição tornou-se evidência arqueológica de que a metade final do oitavo século, na distante Magna Grécia, conhecia a *Ilíada*. A datação conferida

¹⁸ Uma síntese acerca da questão homérica pode ser conferida em MANGUEL, A., *Ilíada e Odisseia de Homero*, 2008, pp. 29-41. Conta o autor que, segundo a *Vida de Homero*, atribuída a Heródoto, “Homero” era, na verdade, Melesígenes, assim chamado porque nascido às margens do rio Meles, na Esmirna, território eólico. É provável que o livro tenha sido redigido por um nativo de Esmirna, que, na esperança de tornar sua afirmação o menos possível questionável, nomeou-se Heródoto, autor de renome na Grécia. O que se sabe é que na ilha de Quios, também na Eólia, existiu um grupo de rapsodos que interpretavam as epopeias de Homero. Esses rapsodos se diziam descendentes do poeta e, por isso, se referiam como “Homéridas” (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 14).

¹⁹ VIDAL-NAQUET, P., *O mundo de Homero*, 2002, p. 16.

ao achado o situa na época em que Hesíodo teria vivido. Estudiosos da obra hesiódica, entre os quais Aubreton, reconhecem fórmulas homéricas, e até mesmo intertextos, nos dois poemas reunidos sob a autoria de Hesíodo, *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*, o que aventou hipóteses: ou o beócio conhecia Homero ou, no mínimo, lhe era familiar uma tradição composicional que remontava a regras através das quais o poeta jônio também se expressara²⁰.

A mais antiga fonte que atesta a existência de um poeta chamado Hesíodo é ele próprio. Segundo Pinheiro,

Hesíodo inaugura, no alvorecer na Grécia arcaica, um novo modelo de poesia, onde o 'eu poético' se fundia e confundia com o autor do texto. A partir de então, a poesia grega passaria a refletir um pouco da vida de quem a compunha.²¹

É a primeira vez conhecida que um autor se transferiu para sua obra. Buscou-se na *Ilíada* e na *Odisseia* o mesmo em relação a Homero, mas todas as hipóteses que indicaram trechos nesses poemas em que seu poeta poderia estar se referindo a aspectos pessoais, "biografáveis", são questionáveis²². Em relação a Hesíodo, porém, os dados não são poucos. Examinemos, a partir de agora, a presença de Hesíodo na *Teogonia* e em *Os trabalhos e os dias*. Busquemos as circunstâncias e condições que envolveram este cultor de Musas, desde os aspectos existenciais que ele compartilha até seu enquadramento geográfico e histórico possível. Rumemos para o mundo de Hesíodo.

²⁰ Cf. AUBRETON, R., *Introdução a Hesíodo*, 1956, pp. 71-80.

²¹ PINHEIRO, A. E., "Homero: tentativas de (re)construção biográfica na Antiguidade", 2005, p. 112.

²² Cf. MOSSÉ, C., *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*, 1989. A autora sustenta, por exemplo, que não é possível mensurar até que ponto determinados poetas que aparecem nas obras homéricas, especialmente Demódoco, que figura na *Odisseia*, transmitem aspectos intrínsecos a Homero e até que ponto esses aspectos constituem apenas uma representação comum a qualquer poeta.

1.1 Aos pés do Hélicon

A data em que transcorreu a vida de Hesíodo é desconhecida, não só porque as informações compartilhadas em seus versos, ainda que associáveis a eventos históricos, são cronologicamente vagas, mas em função de que nenhuma evidência arqueológica exata acerca de sua vida é conhecida entre os pesquisadores. Possivelmente porque o tempo de Hesíodo foi um tempo ágrafo, de cultura oral, em que a escrita, que desaparecera do mundo grego no fim do segundo milênio, apenas germinava no horizonte helênico, ressurgindo discreta.

Considerando que “a língua falada não produz fósseis”²³, como observa Havelock, o que se sabe acerca de Hesíodo, entre os textos antigos, não são mais que narrativas elaboradas sob reflexo da sempre imprecisa memória, ou baseadas em referências perdidas que os gregos conheceram, mas nós não. Neste trabalho privilegiaremos, como fonte primária para a contextualização da vida de Hesíodo, esta que tem sido a menos questionável referência acerca de quem e o que ele foi: sua própria obra.

Aubreton recolheu em *Os trabalhos e os dias* um detalhe que parece indicar a época em que a vida do poeta se desenrolou. Nesse poema, o relato que Hesíodo faz de um concurso poético do qual teria participado em região estrangeira fornece interessante índice cronológico:

*[...] Jamais em nau cruzei mar aberto,
a não ser para Eubeia, de Áulis, onde um dia os aqueus,
aguardando a tormenta, concentraram a tropa
da Hélade sagrada contra Troia de belas mulheres.
De lá, almejando os jogos do valente Anfidamante,
para Cálcis embarquei. Prêmios numerosos
foram anunciados pelos filhos do magnânime. E asseguro-te,
que com um hino aí vencendo, parti com a trípode alada
a qual às [sagradas] Musas no Hélicon dediquei,
lá, onde a mim, pela primeira vez, inspiraram-me o canto suave.²⁴*

Conforme o teórico, o relato feito por Hesíodo problematiza cronologias que indicam o sétimo século como o período em que poderia ter vivido o poeta,

²³ HAVELOCK, E. A., “A antiga arte da poesia oral”, 1996, p. 158.

²⁴ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 650-659. Tradução de Luiz Otávio Mantovaneli, direta do grego.

porque a região da Eubeia, durante esse período, foi campo da chamada Guerra Lelantina²⁵. O fato de a guerra não estar sequer prenunciada nos versos hesiódicos leva o estudioso a recuar o transcorrer da vida de Hesíodo para o século anterior, o oitavo:

Nada, nem na *Teogonia* nem nos *Trabalhos* pode permitir-nos crer que o poeta houvesse conhecido a luta armada ao seu redor, que dela tivesse presenciado os horrores. Já observamos até que, em nenhuma parte da obra, se vê alusão à guerra e que, ao contrário, se trata de um poema de paz. Esse concurso se teria realizado antes da guerra lelantina. Eis-nos pois recuados a uma data anterior a 720. O poeta teria nascido antes de 750 [...].²⁶

Se a observação estiver correta, Heródoto pode ter se equivocado em um século em sua tentativa de localizar temporalmente a vida do consagrado poeta beócio. Por outro lado, pode ter tido êxito em relação a Homero, ou pelo menos em relação ao momento em que os versos da *Ilíada* e da *Odisseia*, assim configurados, surgiram pela primeira vez²⁷.

O trecho supracitado de *Os trabalhos e os dias* também possibilita outras informações acerca da vida e da obra de Hesíodo. Em primeiro lugar, indica que esse poema foi produzido *depois* da *Teogonia* e que seu autor é o *mesmo* daquele. Para um entendimento minucioso, transcrevamos os versos da *Teogonia* que tornam possíveis essas relações:

[As Musas] *um dia a Hesíodo ensinaram belo canto quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino.*
[...]
*Assim falaram as virgens do grande Zeus verdadeiras, por cetro deram-me um ramo, a um loureiro viçoso colhendo-o admirável, e inspiraram-me um canto divino para que eu glorie o futuro e o passado, impeliram-me a hinear o ser dos venturosos sempre vivos e a elas primeiro e por último sempre cantar.*²⁸

²⁵ Conflito bélico entre Cálcis e Erétria, duas importantes cidades da Ilha da Eubeia, pela posse de fértil planície chamada Lelantina, que terminou envolvendo outras cidades gregas, entre as quais Corinto, que guerreou em favor de Cálcis, e a jônica Mileto, que se aliou a Erétria. É possível, segundo Aubreton, que o conflito tenha iniciado no último quartel do oitavo século. O que se sabe é que atravessou grande parte do sétimo e que, durante esse período, “incendiou todo o Egeu” (1956, p. 82.).

²⁶ AUBRETON, R., *Introdução a Hesíodo*, 1956, p. 82.

²⁷ Cf. CODOÑER, J. S., *Escritura y literatura en la Grecia Arcaica*, 2004. Especialmente o capítulo “Homero y la escritura” e o subcapítulo “La datación de la obra de Homero”.

²⁸ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 22-23 e vv. 29-34. Tradução de Jaa Torrano, direta do grego.

Nesses versos, pertencentes ao hino-proêmio da *Teogonia*, que Hesíodo dedica às Musas, divindades cujo âmbito de poder se manifestava sob a forma e através do *canto*, está o relato da mais significativa experiência a qual Hesíodo alude: sua transformação em poeta. Lesky nos ajuda a dimensionar essa experiência:

Enquanto apascentava as suas ovelhas no Hélicon, aproximaram-se dele as Musas, envolvidas numa nuvem espessa, descendo do cimo da montanha onde dançavam em coro. A voz das Musas despertou nele o poeta e, na posse do ramo de loureiro, sentiu-se chamado a cantar as coisas futuras e passadas. Aqui, um poeta fala-nos da hora em que reconheceu a sua missão.²⁹

Em *Os trabalhos e os dias*, como vimos anteriormente, há o relato de que o prêmio recebido por Hesíodo pela vitória no concurso realizado em Cálcis – uma trípole com asas³⁰ – fora dedicado às Musas e depositado aos pés deste local: o Hélicon, *onde elas, pela primeira vez, lhe ensinaram o canto*. Assim se nota uma relação direta entre sujeito e evento nos poemas. Em vista da similitude e da sequencialidade entre os dados apresentados, que nos permitem supor que a aprendizagem poética só pode ter ocorrido *antes* do êxito em um torneio dessa natureza, é aceitável auferir que *Teogonia* foi o primeiro poema, seguido por *Os trabalhos e os dias*, de um mesmo autor, por nome Hesíodo, que se tornou poeta sob concessão das Musas, em um lugar sagrado chamado Hélicon. A autorreferenciação nominal “Hesíodo”, que não consta em nenhum momento de *Os trabalhos e os dias*, aparece na *Teogonia*, na altura do vigésimo segundo verso. A relação episódica entre os dois poemas leva-nos a considerar que a voz que em *Os trabalhos e os dias* se dirige em primeira pessoa, compartilhando dados particulares, pertence a este alguém que no poema anterior havia se identificado com o nome Hesíodo³¹. Dessa forma, os trechos acima citados nos permitem apontar não apenas a sequencialidade das obras *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*, mas também sustentar que uma mesma pessoa esteve à frente de sua composição – um até então mero pastor de campos chamado Hesíodo.

²⁹ LESKY, A., *História da literatura grega*, 1995, p. 116.

³⁰ Vaso adornado e de grande tamanho, com três pés e pelo menos duas alças.

³¹ Havelock põe em dúvida se “Hesíodo” e “eu” podem ser associados, mas admite a possibilidade de que a “menção do nome seja uma espécie de assinatura, que funciona como uma marca de água da autoria” (1996, p. 32).

A referência geográfica “Hélicon”, presente desde os primeiros versos da *Teogonia* e retomada em *Os trabalhos e os dias*, revela também a localidade em que Hesíodo viveu: no interior da Beócia, na Grécia Continental, em um lugarejo próximo à *pólis* de Téspis, embora não seja necessário partir dessa referência para obtermos informações acerca de seu espaço habitado, uma vez que o próprio poeta nos diz de forma precisa onde vivia, além de descrever esse lugar:

[...] *Meu pai e o teu, Perses, grande tolo, costumava navegar em naus, em busca de vida próspera, e um dia aqui chegou após cruzar o vasto mar, deixando eólica Cime a bordo de nau escura, fugindo, não da fartura, nem da riqueza ou da prosperidade, mas da dura pobreza que Zeus dá aos homens e veio habitar próximo ao Hélicon, em aldeia miserável, Ascra, difícil no inverno, dura no verão, nunca agradável.*³²

Estrabão, geógrafo grego que nasceu aproximadamente na metade final do primeiro século antes da era cristã, reporta que Ascra, aldeia habitada pela família de Hesíodo³³, localizava-se nas cercanias do beócio monte Hélicon, mais precisamente à sua direita, num espaço elevado e rochoso³⁴. A aldeia que Hesíodo descreve como “nada agradável” parece ter deixado de existir desde antes do quarto século antes da era cristã³⁵, mas ainda é possível encontrar, no vale do Hélicon, as ruínas preservadas de um antigo altar que teria sido consagrado às Musas³⁶. Outro geógrafo e historiador antigo, Pausânias, informa que os téspios, no local em que no Hélicon erguia-se um templo, realizavam jogos e celebrações em honra às Musas³⁷, atestando, assim, que a montanha, para os antigos gregos, era dedicada a cultuar essas deusas, ao que correspondem os versos iniciais da *Teogonia*:

³² HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 633-640. Tradução de Luiz Otávio Mantovaneli.

³³ “Família de Hesíodo” constitui-se, segundo as menções feitas pelo poeta em seus versos, de: o pai, jamais nomeado e referenciado apenas nesse trecho de *Os trabalhos e os dias*; Perses, o irmão (“meu pai e o teu, Perses”, v. 633), a quem um dos poemas é dirigido, e o próprio Hesíodo. Não há menção concreta, no seio familiar, a figuras femininas (mãe, irmã), nem a outros parentes, embora os versos 270-271 de *Os trabalhos e os dias*, segundo a tradução de Mary Lafer, sugere um filho: “Agora eu mesmo justo entre os homens não quereria ser / e nem meu filho [...]”.

³⁴ Cf. STRABO, *Geography*, IX, II.

³⁵ *Ibidem*, IX, II.

³⁶ Cf. AUBRETON, R., *Introdução a Hesíodo*, 1956, p. 43.

³⁷ Cf. PAUSÂNIAS, *The description of Greece*, IX, XXXI.

[As Musas] têm grande e divino o monte Hélicon,
em volta da fonte violácea com pés suaves
dançam e do altar do bem forte filho de Crono³⁸.
Banharam a tenra pele no Permessos³⁹
ou na fonte do Cavalo⁴⁰ ou no Olmio⁴¹ divino
e irrompendo com os pés fizeram coros
belos ardentes no ápice do Hélicon.⁴²

Nesse templo, conforme relata em *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo teria depositado a premiação de seu êxito poético, em reverência às divindades que o haviam transformado em poeta e, assim, permitido que pudesse conhecer e gozar tal triunfo. Pausânias menciona esse episódio, bem como o próprio galardão, o qual teria testemunhado a existência, em sua *Descrição da Grécia*:

Entre as trípedes dedicadas no Hélicon, a mais antiga dizem ser a que Hesíodo recebeu em Cálcis, como consequência de uma vitória que ele conquistou através de seus versos.⁴³

Os versos que referenciam Ascra, transcritos anteriormente, como já mencionamos em nota anterior, relatam aspectos da vida de Hesíodo relativos à sua conjuntura familiar e à sua descendência. O poeta denota ter um irmão, nomeado Perses (a quem o poema *Os trabalhos e os dias*, como um todo, é destinado), e que seu pai, natural de Cime, na asiática Eólia – terra que, como já vimos, pleiteou a honra de poder-se afirmar como pátria natal de Homero –, teria migrado para o Continente em busca de melhores condições de subsistência.

Acabou, porém, instalando-se na agreste aldeia rural de Ascra, “difícil no inverno, dura no verão, nunca agradável”. Jaeger vale-se desses relatos para explicar acerca do contexto rural grego:

³⁸ “Bem forte filho de Crono”: Zeus.

³⁹ “Permessos”: rio que fluía do Hélicon. Banhar-se nesse rio, segundo o pensamento da época, inspiraria virtude poética.

⁴⁰ “Fonte do Cavalo”: Hipocrene, que teria brotado da força dos cascos de Pégaso e sido escolhida, desde então, como local de canto e dança pelas Musas.

⁴¹ “Olmio”: outro rio semelhante ao Permessos.

⁴² HESÍODO, *Teogonia*, vv. 2-8. Tradução de Jaa Torrano.

⁴³ Livre tradução de: “Among other tripods, too, which are dedicated in Helicon, there is a most ancient one, which they say Hesiod received in Chalcis by the Euripus, in consequence of a victory which he gained by his verses” (PAUSÂNIAS, *The description of Greece*, IX, XXXI).

Graças às descrições de Hesíodo podemos representar com clareza a situação do campo no seu tempo. Embora não se possa, num povo tão multiforme como o grego, generalizar a partir da situação da Beócia, as condições desta são em grande medida típicas. Os detentores do poder e da formação são os nobres terratenentes. Mas os camponeses não deixam de ter uma independência espiritual e jurídica considerável.⁴⁴

A “independência espiritual e jurídica” a qual Jaeger se refere pode ser exemplificada através da série de admoestações que Hesíodo realiza em *Os trabalhos e os dias* no quadro de um litígio com seu irmão, Perses, que envolve divisão de bens. Nessas admoestações, o poeta dirige questionamentos ao campo jurídico de seu meio, em função de que, no processo, sentenças foram proferidas e administradas indevidamente em favor de seu irmão. Hesíodo acusa que esse favorecimento ocorreu em virtude de emolumentos recebidos por “reis comedores-de-presentes”⁴⁵. Busca, então, transmitir a Perses o seu conhecimento, o qual entende como de procedência divina, com o objetivo de instruir o parente para um remanejamento de sua conduta. Esses conselhos podem ser extensivos a todos os demais concidadãos de Ascra, sobretudo os que vivem à margem dos preceitos divinos. Assim, como observou Jaeger, Hesíodo permite que um quadro político, jurídico, cultural e sociológico possa ser formado em relação ao contexto grego rural, a partir de uma voz que lhe era intrínseca.

Seria Hesíodo filho dessa terra, ou um migrante estrangeiro, como seu pai fora? Teria nascido em Ascra ou na Eólia? Pereira foi uma das estudiosas que mencionou esse problema⁴⁶. Se levarmos em consideração que o poeta diz ter apenas uma vez realizado uma viagem marítima – quando de sua ida a Cálcis –, torna-se mais provável a hipótese de que o lugar em que Hesíodo nasceu foi Ascra: seu pai partira da Eólia, “a borda de nau escura”⁴⁷, sem filhos. Não parece haver razão para Hesíodo não ter se incluído nesse deslocamento migratório. Uma vez que se tornou tradição apontar a Ásia – Jônia ou Eólia – como possível local de nascimento de Homero, o fato de

⁴⁴ JAEGER, W., “Hesíodo e a vida do campo”, 2001, pp. 86-87.

⁴⁵ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 38-39. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

⁴⁶ Cf. PEREIRA, M. H. R., *Estudos de História da Cultura Clássica*, 1970, p. 119.

⁴⁷ HESÍODO, op. cit., v. 633. Tradução de Luiz Otávio Mantovaneli.

Hesíodo nascer no Continente o torna o primeiro autor grego ocidental, como notou Schüler⁴⁸.

A “miserável” Ascra, cujo rigor climático e geográfico⁴⁹ demandava labor incessante e metódico, não impediu, todavia, que Hesíodo pudesse subsistir. Cultivar o solo aparentemente rude daquela terra, no entanto, só foi possível a custo de muito trabalho:

*Por trabalhos os homens são ricos em rebanhos e recursos
e, trabalhando, muito mais caros serão aos imortais.
O trabalho, desonra nenhuma, o ócio desonra é.⁵⁰*

O trabalho será um dos principais temas de *Os trabalhos e os dias*. Em torno do trabalho gravitam as demais questões inerentes ao que Hesíodo entende como bem da coletividade do gênero humano – justiça, honra e piedade, por exemplo. Para o poeta, o trabalho é uma espécie de eixo pelo qual uma vida, tanto em dimensão pública quanto privada, pode ser digna de excelências aos olhos dos deuses:

*Facilmente imensa fortuna forneceria Zeus a muitos:
quanto maior for o cuidado de muitos, maior o ganho.
Se nas entranhas riqueza desejar teu ânimo,
assim faze: trabalho sobre trabalho trabalha.⁵¹*

A respeito dos aspectos temáticos de *Os trabalhos e os dias*, bem como da *Teogonia*, examinaremos num outro momento. Por ora importa assinalar que a caracterização de Ascra como terra de difícil cultivo obrigaria naturalmente seus habitantes a persistirem dia a dia na força do trabalho manual. O poema oferece, assim, um quadro bastante diferente de todos os que encontramos nos poemas homéricos:

⁴⁸ Cf. SCHÜLER, D., *A literatura grega*, 1985, p. 25.

⁴⁹ Segundo Pausânias, o vale do Hélicon, ao contrário, superava o das demais montanhas da Grécia em relação à qualidade do solo e à riqueza da vegetação (IX, XXVIII). É certo que o historiador se encontra já muito à frente do tempo de Hesíodo, mas se atentarmos para as várias referências que o poeta faz em *Os trabalhos e os dias* à possibilidade do cultivo de trigo e de uva, podemos supor que as qualificações depreciativas em relação ao clima e à geografia de Ascra parecem não ser mais que força de expressão de quem vivia um período caracterizado pela chamada “crise agrária na Grécia” (AUSTIN; VIDAL-NAQUET, 1986, pp. 63-70).

⁵⁰ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 308-311. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

⁵¹ *Ibidem*, vv. 379-382.

Hesíodo conta no conhecido próêmio da *Teogonia* como despertou para a vocação de poeta: era um simples pastor e guardava os seus rebanhos no sopé do Hélicon, quando um dia recebeu a inspiração das musas, que lhe puseram nas mãos o bastão do rapsodo. Mas o poeta de Ascra não se contentou em difundir somente o esplendor e a pompa dos versos de Homero, diante das turbas que o ouviam nas aldeias. O seu pensamento estava profundamente enraizado no solo fecundo da existência campestre e, dado que a experiência pessoal o conduzia para além da vocação homérica e lhe outorgava uma personalidade e uma força próprias, foi-lhe concedido pelas musas desvendar os valores próprios da vida do campo e acrescentá-lo ao tesouro espiritual da nação inteira.⁵²

Nos versos de Hesíodo transita a realidade de uma “população excluída de privilégios: trabalhadores agrícolas, pastores e artesãos”⁵³. Mas o poeta não é espectador eventual ou banal deste cenário camponês rigoroso e desafiador, como se estivesse apenas a observá-lo e a vertê-lo em imagens cujo discernimento seria meramente opinativo, sem nada conhecer de fato – como Platão problematizou em *A República*. Mesmo no próêmio da *Teogonia*, poema que tem uma envergadura distinta de *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo revela-se parte integrante de um contingente de trabalhadores que desconhecem as felicidades da aristocracia homérica. Cabe notar que sua transformação em poeta ocorreu justamente num momento em que estava entregue à labuta:

*Quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino.*⁵⁴

O que nos coloca diante de um *poeta-pastor*, ou seja, de alguém que é um conhecedor de – e a partir de – um tipo de vida em muito afastada da nobreza e dos heróis de outrora. Em *Os trabalhos e os dias* podemos colher uma série de índices que preenchem o quadro das atividades rurais que Hesíodo exercia em seu espaço:

*Ao despontar das Plêiades, filhas de Atlas,
começa a colheita. Quando elas se põem, semeia.*⁵⁵

⁵² JAEGER, W., “Hesíodo e a vida do campo”, 2001, p. 86.

⁵³ SCHÜLER, D., *A literatura grega*, 1985, p. 25.

⁵⁴ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 22-23. Tradução de Jaa Torrano.

⁵⁵ Idem, *Os trabalhos e os dias*, vv. 383-384. Tradução de Luiz Otávio Mantovaneli.

O conhecimento prático de ofício agrário, duro e penoso acerca do qual Hesíodo demonstra experiência se torna ainda mais detalhado em outros momentos:

*Faz dois tipos de arado – trabalha em casa –
um simples, outro de engate. Assim é melhor:
se um deles quebra, atrela o outro nos bois.*⁵⁶

E ainda:

*Fabrica tu mesmo as coisas de casa
para que não peças a outro, ele te negue, e tu fiques parado
enquanto a hora passa e tu perdes trabalho.*⁵⁷

Diversos exemplos podem ser extraídos de *Os trabalhos e os dias* para caracterizar as atividades do poeta e o contexto laborioso que constituiu a rotina em sua Ascra. Bastam entretanto alguns para que clara fique a configuração do contexto em que Hesíodo vivia, marcada pela difícil realidade camponesa, que não conheceu privilégios palacianos ou mesmo a prosperidade que cidades mais ricas poderiam oferecer a seus habitantes.

Afora a realidade concreta mais próxima, um quadro amplo do mundo de Hesíodo também pode ser conjecturado a partir de seus versos. O poeta observa, sente, pensa e transmite todo um conjunto de elementos que caracterizam uma época na Grécia marcada por questões conflitantes tanto na esfera pública quanto privada:

*Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça,
mais cedo tivesse morrido ou nascido depois.
Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia
cessarão de labutar e penar e nem à noite de se
destruir; e árduas angústias os deuses lhe darão.
Também esta raça de homens mortais Zeus destruirá,
no momento em que nascerem com têmeoras encanecidas.
Nem pai a filhos se assemelhará, nem filhos a pai; nem hóspedes a
hospedeiro ou companheiro a companheiro,
e nem irmão a irmão caro será, como já havia sido;
vão desonrar os pais tão logo estes envelheçam
e vão censurá-los, com duras palavras insultando-os;
cruéis; sem conhecer o olhar dos deuses e sem poder
retribuir aos velhos pais os alimentos;*

⁵⁶ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 432-434. Tradução de Mary de Camargo neves Lafer.

⁵⁷ *Ibidem*, vv. 407-409.

[com a lei nas mãos, um do outro saqueará a cidade].^{58 59}

O trecho compõe o conjunto de versos subtintulado por Lafer como “As cinco raças” (vv. 106-201). Nele o poeta apresenta cinco gerações de mortais (de homens), caracterizando cinco tipos humanos agrupados em cinco raças distintas. A primeira, chamada “raça de ouro”, vivia como deuses, embora não fosse imortal, e não conhecia mal algum. Ao fim de uma longa existência, os homens de ouro “morriam como que por sono tomados”⁶⁰, e Zeus, em benefício da piedade desempenhada, os transformou em gênios ciosos dos preceitos divinos. A segunda, a “raça de prata”, é descrita como de conduta desobediente e esquiva para com as divindades. Sucumbe inglória porque honra não dava aos deuses⁶¹. A terceira, a “raça de bronze”, constituía-se de homens guerreiros, de ânimo violento e feroz. É abolida por suas “próprias mãos”⁶², em consequência de batalhas sem fim, e ao Hades, esquecidos, foram destinados. A quarta, a “raça de heróis”, é aquela que Homero narra em seus poemas: bravos homens divinos, semideuses, que participaram dos mais famosos episódios que os gregos celebravam, como a Guerra de Troia e o Cerco de Tebas. Ao fim, foram destinados por Zeus a gozarem de prazeres e tranquilidades intermináveis nos confins do mundo⁶³. A quinta, a “raça de ferro”, representa a raça em que Hesíodo situa a si mesmo, ou seja, a modalidade humana da Grécia em que vive. Dirigindo-se a raças que viveram em outros ciclos, Hesíodo lança um olhar pessimista sobre a sua própria época, uma vez que vê em seu tempo uma repetição não dos bens, mas apenas dos males que já existiram entre os homens (“como antes já havia sido”). Nesse meio, a aurora de heróis semideuses não mais existe senão em confins inalcançáveis do mundo, e a regra da vida, exatamente por isso, transformou-se em uma busca laboriosa por dignidade e justiça, que cada um deve praticar incessantemente – o que fomentará lutas entre classes⁶⁴.

⁵⁸ Segundo a tradutora, o verso 189 está em colchetes porque nem todos os editores de Hesíodo o aceitam.

⁵⁹ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 173-189. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

⁶⁰ *Ibidem*, v. 116.

⁶¹ *Ibidem*, vv. 138-139.

⁶² *Ibidem*, v. 152.

⁶³ *Ibidem*, vv. 166-173.

⁶⁴ Cf. SCHÜLER, D., *A literatura grega*, 1985, p. 26, e AUSTIN, M.; VIDAL-NAQUET, P., *Economia e sociedade na Grécia Antiga*, 1986, pp. 67-70.

Para Hesíodo, os males se repetem. Sua descrição do modo como essa repetição ocorre em seu tempo está mediada pela própria realidade que ele vê a seu redor. Ascra e, de maneira mais ampla, a *pólis* grega, sofrem perturbações econômicas e sociais diversas. Caracteriza essa realidade, ainda, uma série de elementos cuja situação em que se encontram na atualidade Hesíodo compara a degenerações anteriores: asperezas no seio dos núcleos familiares e no seio dos agrupamentos coletivos (das cidades), desmedidas arbitrárias na convivência humana e no culto divino e ausência de conhecimento para com os deuses. Essa última foi possivelmente a mais grave, uma vez que, para o pensamento hesiódico, os deuses constituem a única via de participação efetiva nos fundamentos da dignidade, da justiça, da moral e da ética. Assim, o poeta parece querer reiterar a todo instante que uma vida só pode se constituir favorável à dignidade caso seja zelada sob os imperecíveis desígnios divinos:

*Por ele [Zeus] mortais igualmente desafamados e afamados,
notos e ignotos são, por graça do grande Zeus.
Pois fácil torna forte e fácil o forte enfraquece,
fácil o brilhante obscurece e o obscuro abrilhanta,
fácil o oblíquo apruma e o arrogante verga
Zeus altissonante que altíssimos palácios habita.
Ouve, vê, compreende e com justiça endireita sentenças
Tu! Eu a Perses verdades quero contar.⁶⁵*

Acaso não foi por ausência de conhecimento em relação aos desígnios divinos que Pandora libertou os males, como o poeta relata em seus dois poemas? A respeito dessa questão, entretanto, reservemo-la a outro instante.

Com a narrativa das cinco raças, Hesíodo desloca a realidade cantada por Homero a uma temporalidade que só pode ser revivida através de imagens rememoradas pela tradição em versos. Aos olhos do poeta, o século oitavo é tempo de uma raça férrea, mergulhada em males cuja causa ela mesma provocou ao distanciar-se do divino – e por razões semelhantes às que condenaram as raças de prata e de bronze: soberba, vilania, perfídia e ignorância. Essa é a visão que o poeta tem do lugar em que vive e da aurora do período que os historiadores convencionaram chamar de “arcaico”. Acerca dessa questão, trataremos em seguida. Cabe agora, para concluirmos esta

⁶⁵ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 1-10. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

primeira seção de nosso trabalho, em que buscamos identificar o autor da *Teogonia* e de *Os trabalhos e os dias* a partir de suas próprias obras, bem como contextualizá-lo, compreendendo seu espaço mais próximo e a maneira como ele próprio o compreendeu, reunirmos em síntese o que se pode auferir em relação ao mais antigo poeta ocidental conhecido.

Vimos que um pastor e lavrador campesino, natural de Ascra, aldeia agrária localizada no interior da Beócia, na Grécia Continental, certo dia, aos pés do monte Hélicon, um local consagrado a divindades chamadas Musas, delas ouviu a voz e o canto. Nesse instante, por desígnio dessas deusas, converteu-se em poeta. As Musas, consoante a *Teogonia*, o ensinaram a cantar o mesmo canto que cantavam: um canto que diz verdades, que faz revelações, que descobre, desoculta ou “descobre” o que, na mentalidade geral e comum, não poderia ser alcançado, na medida em que somente as Musas, de acordo com o pensamento hesiódico, se assim querem e quando querem, podem revelar conhecimento aos mortais:

*Sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações.*⁶⁶

Esse aspecto nos leva a considerar que Hesíodo, dali em diante, tornou-se também um *porta-voz de Musas*. As Musas lhe ensinaram a cantar o seu canto, e o canto das Musas que Hesíodo cantou formulou o poema épico *Teogonia*:

*Alegrai, filhas de Zeus, dai ardente canto,
gloríai o sagrado ser dos imortais sempre vivos.
[...]
Dizei-me isto, Musas que tendes o palácio Olímpio,
dês o começo e quem dentre eles primeiro nasceu.*⁶⁷

Mais tarde, outro poema surgiu: *Os trabalhos e os dias*. Nesse, a revelação teogônica deu lugar à instrução: Hesíodo quer advertir seu irmão, Perses, que afastado se encontra, segundo seu juízo e seu testemunho, das verdades da condição humana:

⁶⁶ HESÍODO, *Teogonia*, v. 28. Tradução de Jaa Torrano.

⁶⁷ *Ibidem*, vv. 104-105 e 114-115.

[...] *Tu, lembrando sempre do nosso conselho, trabalha, ó Perses, divina progênie, para que a fome te deteste e te queira a bem coroada e veneranda Deméter, enchendo-te de alimentos o celeiro; pois a fome é sempre do ocioso companheira.*⁶⁸

Ignorante, Perses nada parece saber acerca das leis imortais que regem e ordenam o mundo e que destinam os pérfidos a colherem seus próprios males.

Vimos também que Hesíodo pode ser situado com alguma segurança no decorrer do oitavo século antes da era cristã. Mais precisamente por volta de 750 a.C, época que compreendeu o início do período arcaico da Grécia. Não é época que compraza o poeta. A sociedade que o circunda repete erros precedentes – sobretudo a ausência de piedade e de conhecimento para com as divindades. Por isso, a previsão que o poeta faz não é nada otimista:

*Também esta raça de homens mortais Zeus destruirá.*⁶⁹

Como reagir diante de tantos males, de fatídico destino? Do destino, não há fuga. Aos homens parece restar apenas o esforço em viver dignamente, conforme as possibilidades, até o derradeiro instante. Para tanto, porém, há que se corrigir condutas perniciosas, vendo, ouvindo e compreendendo os desígnios divinos. Dito de outro modo, *conhecendo-os*. E, se o trigo de Deméter não cresce, não se cultiva e não é colhido sozinho, conciliar conhecimento e *trabalho* constitui a mais reta atitude diante do mundo que o pensamento hesiódico evoca:

[...] *Diante da excelência, suor puseram os deuses imortais, longa e íngreme é a via até ela, áspera de início, mas depois que atinges o topo fácil desde então é, embora difícil seja.*⁷⁰

Na *Teogonia*, princípio semelhante é encontrado: a ordem do mundo, tal e qual a que os homens desfrutam, foi gerada a custo de lutas entre deuses

⁶⁸ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 298-302. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

⁶⁹ *Ibidem*, v. 180.

⁷⁰ *Ibidem*, vv. 289-292.

e como resultado do imponderável *conhecimento de Zeus*, soberano entre as divindades:

[...] *Ele que reina no céu
senhor do trovão e do raio incandescente,
depois de, pela força, ter vencido o pai, Cronos, e de, bem, a cada
um dos Imortais ter disposto as suas leis e fixado as competências.*⁷¹

A compreensão de Hesíodo acerca de temas como justiça e piedade é efeito direto da árdua rotina em que consiste sua experiência prática de vida, como pastor e lavrador campesino, que Ascra, com seu clima árduo e desfavorável, exige, sempre a troco de inexorável labuta.

Parece que as três principais inovações – o alfabeto, a *pólis* e a moeda – que marcam o início de um novo período no mundo grego, o arcaico, não resultaram em condições notadamente sensíveis a Hesíodo, com exceção da segunda, que provocou uma profunda mudança no espírito grego em geral e desencadeou uma série de transformações em sua estrutura social. É o quadro histórico mais amplo do mundo de Hesíodo que enfocaremos a partir de agora. Que foi a Grécia Arcaica e como Hesíodo se encontra em face das transformações que ocorreram na aurora desse período, segundo o testemunho de seus versos?

1.2 Grécia Arcaica

O período chamado “Idade Arcaica da Grécia” teve início por volta de 800 a.C., conforme convenção histórica. Especialistas chamam o oitavo século de época das grandes *migrações* e *colonizações* entre os povos gregos⁷². O período é também conhecido como o momento em que despontou no mundo grego um alfabeto, deflagrado por um sistema de escrita inventado pelos fenícios e adaptado pelos gregos de acordo com sua fonética. A época, ainda,

⁷¹ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 73-74. Tradução de Ana Elias Pinheiro, direta do grego.

⁷² Finley nos lembra que a palavra “grego” não existiu nas línguas daqueles povos (1984, p. 14). O termo deriva do latino *graeci*, surgido entre os romanos e por eles disseminado. Entre si os “gregos” chamavam-se por muitos nomes: aqueus, argivos, dânos, pelasgos, lacedemônios, eólios, jônios, dórios, entre vários outros, baseados no lugar de nascimento, nos laços sanguíneos ou em vínculos políticos.

marcou a consolidação de uma arquitetura sociopolítica de vida coletiva, a *pólis*, bem como testemunhou transformações econômicas diversas, no curso das quais apareceu a moeda. Vejamos mais detalhadamente alguns aspectos constitutivos da época em que Hesíodo é situado.

1.2.1 Hélade e helenos

As grandes migrações e colonizações que marcaram o alvorecer de uma nova era entre os gregos partiram, em sua maioria, do território *continental*⁷³, entre a margem leste do Mar Jônico e a margem oeste do Mar Egeu, hoje conhecido como a porção sul do leste europeu. Apesar de essa área ter sido habitada por povos à primeira impressão distintos, essa diversidade se estendia apenas em relação a certos aspectos, sobretudo políticos, porque as línguas que falavam, a religiosidade que praticavam e os modos de vida que esses homens exerciam os familiarizavam. À medida que foram tomando consciência de suas semelhanças, estabeleceram-se, entre eles, identidades culturais. O discernimento de que possuíam afinidades despontou na língua daqueles povos uma referência cultural comum: *heleno* – os que se viam pertencentes a uma espécie de congregação, a *Hélade*. Daí começaram a proceder alguns termos que vieram a constituir o que chamamos *civilização helênica*, durante larga fração do primeiro milênio, embora as cidades assim designadas fossem independentes – e assim continuaram até o desmoronamento da Hélade, a partir do quarto século antes da era cristã. Importa que o período arcaico marcou, ao longo de mais ou menos duzentos anos, uma certa estabilização cultural, social, política e econômica de um povo

⁷³ Chama-se Grécia Continental o território que hoje corresponde, em parte, à nação grega propriamente dita, na Europa. Naquele tempo, seu extremo sul, peninsular, era chamado “Peloponeso”, formado pelas regiões da Lacônia (ou Lacedemônia, porque os povos que ali habitavam autodenominavam-se “lacedemônios”, em referência a um ancestral homônimo magnífico), onde se localizava a *pólis* de Esparta; pela Argólida, das *pólis* de Argos e de Corinto, e, ainda, Messênia, Arcádia, Élida e Aqueia (ou Acaia). Um istmo, em que estava situada a *pólis* de Mégara, fazia a ligação da península com o restante do Continente, onde, ao sul, encontrava-se a Ática, da *pólis* de Atenas. Ao norte, a Beócia, terra de Hesíodo, a Península da Eubeia e outras regiões, como Fócida, Etólia, Ftiótida, Tessália, Épiro e Macedônia, completavam o cenário continental grego.

que, no período seguinte, o clássico, viveu suas mais altas realizações em diversos campos da atividade humana⁷⁴.

Ao contrário do que ocorre hoje em dia quando nos deparamos com o nome de um país, “Hélade” jamais representou fronteiras geográficas e tampouco evocou um sistema político que governasse todo um povo de forma equivalente. “Hélade” não era mais que uma abstração coletiva que designava o *mundo helênico*. Ser heleno era pertencer à Hélade, e pertencer à Hélade era constituir a mais legítima cultura autóctone e a mais lídima etnia⁷⁵ entre todos os povos. Apesar de o termo ter sido usado desde o oitavo século⁷⁶, sua afirmação como indicador de unidade espiritual grega só teria ocorrido no quinto, durante as Guerras Médicas⁷⁷, quando, pela primeira vez, helenos de diversas regiões esqueceram suas diferenças e seus interesses políticos para salvar seus territórios dos invasores persas. As Guerras Médicas, entretanto, pertencem já ao período clássico. Durante o arcaico, a Hélade foi marcada por vários conflitos armados entre as cidades, como a Guerra Lelantina, mencionada anteriormente, além de lutas entre terratenentes e revoltas sociopolíticas, muitas delas em retaliação à tirania.

Helenos eram os povos de características comuns: sangue, língua, deuses, templos, sacrifícios, usos e costumes⁷⁸. Foi a partir da Idade Arcaica que começou a ser produzido um sentimento de mundo cultural congregado entre os gregos⁷⁹. Nas grandes migrações que marcaram a época, o “espírito” da Hélade foi levado a cada lugarejo em que os viajantes gregos se instalaram, “desde o extremo sudeste do Mar Negro até quase o Oceano Atlântico”⁸⁰.

As migrações que convulsionaram no decorrer do oitavo século foram precedidas por outras, de proporções relativamente menores, mas significativas. Sintetizemos o mundo pré-arcaico e pré-helênico. No início do segundo milênio (2000-1900 a.C.), povos oriundos de alguma região ao norte

⁷⁴ Cf. MOSSÉ, C., *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*, 1989, p. 9.

⁷⁵ Empregamos “etnia” com o sentido de “coletividade cultural”, sem conotações biológicas.

⁷⁶ Cf. FINLEY, M., *Grécia primitiva*, 1990, p. 95.

⁷⁷ Cf. PEREIRA, M. H. R., *Estudos de História da Cultura Clássica*, 1970, p. 138, 16ª nota de rodapé.

⁷⁸ Cf. HERÓDOTO, *História*, Livro VIII, CXLIV.

⁷⁹ Com este sentimento de uniformidade cultural, que, como vimos, estava baseado na língua falada, nas religiões praticadas e nos modos de vida, os gregos começaram a se distinguir precisamente dos não gregos, aos quais chamaram de *bárbaros*: estrangeiros que falavam línguas estranhas e que tinham costumes estranhos.

⁸⁰ FINLEY, M., op. cit., p. 99.

do Continente (Balcãs ou planícies russas) migraram para o sul, ocupando terras até a Península do Peloponeso⁸¹. Esses indígenas pré-helênicos lá se distribuíram em diversos espaços, além de terem desbravado o Egeu e o Mediterrâneo. Por volta do século XVII antes da era cristã, travaram contato com os minoicos, civilização fixada no território insular de Creta, entre o Continente e a Ásia. A partir de então, impressionados com os palácios cretenses, levaram a ideia ao Continente. Lá, na região da Argólida, na Península do Peloponeso, fundaram, análoga, a suntuosa Micenas, e instauraram uma primeira civilização continental, a *micênica*, que espalhou seu domínio em diversos locais. Esse povo Homero chamou *aqueu* – os que conquistaram Troia em tempos heroicos⁸². Por volta de 1450 a.C., não satisfeitos com intercâmbios, os aqueus, ou micênios, dominaram Creta e substituíram sua civilização onde quer que ela tivesse se estabelecido: nas ilhas egeias, na Ásia ou no oriente médio⁸³.

No Continente, Micenas fulgurou durante quase duzentos anos, com suas muralhas erguidas, segundo a tradição oral daquele tempo, pelos Ciclopes, no tempo de Perseu⁸⁴, tal a sua magnitude. Na altura dos séculos XIV e XIII a.C., a chegada de novos povos – eólios, jônios e dórios –, vindos provavelmente do norte, teria alterado tanto o quadro local quanto a própria história grega. Aos dórios, os últimos a se estabelecerem no Peloponeso, em torno de 1200 a.C., é atribuída a destruição definitiva de Micenas⁸⁵, à época remontada pelas narrativas homéricas.

Os dórios – homens que dominavam uma nova metalurgia, a do ferro, que subjuguou e sucedeu o bronze aqueu – são também responsabilizados por um grande deslocamento de jônios e eólios a partir do último quarto do segundo milênio. Diz-se que esses povos, temendo o belicoso invasor, migraram para outros lugares, especialmente para a Ásia, em busca de refúgio

⁸¹ Cf. VERNANT, J.-P., *As origens do pensamento grego*, 2009, p. 14.

⁸² Os acontecimentos anteriores à Idade Arcaica – embora os helenos não tivessem essa ideia histórico-temporal – pertenciam a tempos heroicos. Como já vimos anteriormente, para Hesíodo os homens desse tempo eram de uma “raça divina de homens heróis”, chamados semideuses, “geração anterior à nossa na terra sem fim” (*Os trabalhos e os dias*, vv. 156-172).

⁸³ *Ibidem*, p. 19.

⁸⁴ Cf. STEPHANIDES, M., *Teseu, Perseu e outros mitos*, 2000, pp. 35-36.

⁸⁵ Cf. VERNANT, J.-P., *As origens do pensamento grego*, pp. 10 e 37; ELIADE, M., *História das crenças e das ideias religiosas*, 2010, p. 132, e PEREIRA, M. H. R., *Estudos de História da Cultura Clássica*, 1970, p. 131, v. I.

pacífico. Lá estabeleceram domínios célebres: jônios ocuparam região litorânea, a Jônia, e eólios, ao norte, fixaram a Eólia, um território hoje ocupado pela nação turca. Há quem questione a responsabilização dos dórios pelos acontecimentos desse período⁸⁶. Seja como for, Finley aponta que

por volta de 1200, a civilização micênica teve um final bastante abrupto, assinalado pela destruição dos palácios fortificados em muitas partes da Grécia. Os quatrocentos anos que se seguiram foram uma idade das trevas – obscura para nós, isto é, visto sabermos tão pouco sobre ela [...]: desapareceu a arte da escrita, os centros poderosos ruíram, as guerras insignificantes eram permanentes, tribos e grupos pequenos deslocaram-se dentro da Grécia e para leste, atravessando o Mar Egeu em direção à Ásia Menor, e os níveis material e cultural empobreceram em todos os aspectos, se comparados com a civilização micênica.⁸⁷

Do fim da civilização micênica ao início do período arcaico, a história grega ainda permanece, em muitos aspectos, desconhecida. Uma das razões para a escassez de informações acerca desse tempo foi o desaparecimento da escrita micênica, a Linear B, técnica que uma classe profissional existente naquela civilização – os escribas – utilizava para arquivar os diversos setores da vida palaciana⁸⁸. Não são poucas as plaquetas, tabuinhas, tijolos e cerâmicas que a arqueologia resgatou que documentam aspectos dos tempos micênicos através de suas inscrições em Linear B, decifrada em 1952 pelo arquiteto inglês Michael Ventris e pelo filólogo John Chadwick. Com a queda de Micenas e, conseqüentemente, de sua cultura, no fim do segundo milênio, a Grécia entrou em uma fase conhecida como Idade das Trevas, durante cerca de quatrocentos anos, marcada por uma cultura aparentemente iletrada⁸⁹. Poucos são os dados sobre esse tempo, levando a crer que em muitos aspectos a cultura de então, em comparação com a anterior, micênica, pode ter sido quantitativamente inferior. Mesmo os povoados que eólios, jônios e dórios

⁸⁶ Cf. MOSSÉ, C., *Dicionário da civilização grega*, 2004, pp. 99-101. Para a autora, trata-se talvez de uma expressão do conhecido antagonismo entre Atenas e Esparta. Os espartanos, considerados pelos atenienses como de sangue dórico, tinham assim sua história manchada por brutalidades ancestrais. Conforme Mossé, os dórios “sem dúvida aproveitaram as destruições que marcaram o fim do século XIII e o início do século XII para penetrar no Peloponeso. Convém no entanto renunciar à ideia de uma chegada maciça de invasores dóricos para explicar essas destruições, e lembrar finalmente que o sítio de Esparta, verdadeira encarnação do mito dórico, só foi realmente ocupado a partir do século IX”.

⁸⁷ FINLEY, M., *Os gregos antigos*, 1984, p. 14.

⁸⁸ Cf. VERNANT, J.-P., *As origens do pensamento grego*, 2009, p. 23-24.

⁸⁹ Cf. FINLEY, M., op. cit., p. 17.

fixaram em suas migrações, entre o fim do segundo e o início do primeiro milênio, não passaram de “instáveis povoamentos agrícolas”⁹⁰. Vejamos mais atentamente esses deslocamentos, porque a Idade Arcaica despontará quando esses novos povoados, já desenvolvidos a ponto de constituírem centros populacionais mais complexos, produzirem colonizações. Hesíodo, em seu *Os trabalhos e os dias*, conforme já vimos anteriormente, está intimamente vinculado a essa questão: o poeta é filho de um migrante asiático, o que o instala no seio deste período em que a Grécia vive um profundo fluxo de transformações.

1.2.2 Colonizações

Em ampla região, que se estendia tanto para o oeste, para o Ocidente, quanto para o leste, rumo ao Oriente, o mundo helênico começou a se configurar através de povoados não muito extensos, que buscavam fixar suas instalações preferencialmente próximas ao mar: “aonde quer que chegassem, estabeleciam-se na beira do mar, não no interior”⁹¹. Com o passar do tempo e com o aumento das populações nesses povoados, bem como de suas instalações físicas, os gregos se viram reunidos em um espaço que necessitava ser rearranjado. Vários elementos incorporados às comunidades gregas em consequência de seu desenvolvimento terminaram tornando-se regra na civilização helênica em geral: o isolamento geográfico, a independência política, a fortificação do espaço comunitário, o limite demográfico e o governo local, a esse tempo exercido por nobres terratenentes:

Entre a nobreza e o resto da população havia tensões e, cada vez mais, conflitos abertos, para o que contribuía certo número de progressos. Um deles era o crescimento da população. Não existem dados (nem cálculos aproximados), mas as provas arqueológicas são claras. Nem a Grécia Continental nem as Ilhas do Egeu podiam aguentar uma população agrária considerável e o excedente não podia ser absorvido para outros fins. Além disso, o sistema de posse de terra e as leis de débito eram tais que não só a nobreza detinha a maioria e as melhores terras, como muitos homens “livres” se viam

⁹⁰ FINLEY, M., *Os gregos antigos*, 1984, p. 21.

⁹¹ Idem, *Grécia primitiva*, 1990, p. 102.

obrigados a servir (involuntariamente) como a necessária força de trabalho nas grandes herdades. Como Aristóteles escreveu na sua *Constituição de Atenas*, “houve conflito civil entre os nobres e o povo durante muito tempo”, porque “os pobres, com suas mulheres e filhos, eram escravizados pelos ricos e não tinham direitos políticos”.⁹²

A medida adotada pelos nobres ante as superpopulações foi conduzir “setores excedentes (e mal vistos)”⁹³ a outros espaços. Um novo tipo de movimento, assim, foi deflagrado: partindo de centros populacionais consolidados, como, por exemplo, Corinto e Mégara, no Continente, e Mileto, na Jônia, *colônias* eram fundadas às dezenas. Além de expandir, explorar e redistribuir territórios, os gregos, através de seus deslocamentos, propagavam um mundo sentimental e cultural, lançando à terra um embrião que séculos depois se transmutaria definitivamente em Hélade.

No oeste destacaram-se as ocupações na Sicília, Sardenha, Córsega e regiões da península itálica, que deram origem ao que os romanos chamariam de Magna Grécia, e, no leste, as ocupações ao longo da costa da Ásia Menor, desde a Dardânia, ao norte, até o Chipre, ao sul, próximo à Síria. Outros locais também receberam colonizações helênicas, sobretudo ao longo do Egeu, estendendo-se, ainda, ao norte, na Trácia, e a nordeste, para além da Dardânia, nas extremidades do Ponto Euxino – o Mar Negro. Ao sul, gregos entraram em contato com os egípcios; ao sudeste, com os fenícios da Síria e do Líbano, e, mais a leste, conheceram a Mesopotâmia, até talvez as fronteiras da Bactria. O Mediterrâneo, a partir do oitavo século, foi dominado por gregos. Esta distribuição geográfica dos povos helênicos, em seu movimento ocupacional e colonizador, constituiu um dos aspectos característicos mais relevantes do período arcaico.

As motivações para a generalizada movimentação que os gregos empreenderam na primeira metade do primeiro milênio, cujo atestado parte de evidências arqueológicas e de narrativas escritas a partir do quinto século, por nomes como Heródoto, Tucídides e, mais tarde, Pausânias, são tema de debate entre helenistas. Já se disse que as comunidades tornaram-se demograficamente excedentes e, por isso, precisaram ser remanejadas, dando início à fundação de colônias. Ressalve-se, contudo, que o termo “colônia”

⁹² FINLEY, M., *Grécia primitiva*, 1990, p. 32.

⁹³ Idem, *Os gregos antigos*, 1984, p. 32.

nada tinha em comum com o sentido que a ele costuma-se dar hoje em dia – de dependência. O vínculo de uma colônia grega com sua cidade-mãe se restringia à cultura, como uma herança patrimonial. De forma alguma sugeria ou implicava em uma subordinação da segunda à primeira, o que tornava essa colônia não apenas uma nova cidade, mas também um novo estado, na medida em que ela estabelecia independentemente suas formas de organização política⁹⁴. Além da redistribuição geográfica e demográfica, uma ideia geral e recorrente acerca dessa questão é a da busca por lugares com melhores recursos naturais (solo mais fértil, sobretudo, favorável à lavoura e ao pastoreio)⁹⁵. Nesse sentido, o relato que Hesíodo apresenta em *Os trabalhos e os dias* acerca da migração de seu pai parece ilustrar a questão.

A crer no poeta, seu pai migrou porque as condições de subsistência na Eólia não o satisfaziam. No entanto, Ascra, na Beócia, local em que fixou residência, só fez intensificar a necessidade de duro empenho para manter-se. A aparente precariedade e a rudeza das condições naturais daquela aldeia, frequentemente enfatizadas nos versos de Hesíodo, apontam para as dificuldades que os migrantes gregos tiveram às vezes que enfrentar em seus novos espaços, sobretudo se esses lugares não proporcionassem contato com o mar, como era o caso de Ascra.

Aubreton sugere que a migração do pai de Hesíodo para o Continente representou um retorno às suas origens ancestrais:

Nem todos que outrora se haviam dirigido para a Ásia permaneceram nesse continente. Esses gregos, netos ou bisnetos de emigrantes, não se esqueceram de seu país de origem; basta algum incidente para levá-los de novo ao país dos antepassados.⁹⁶

⁹⁴ FINLEY, M., *Grécia primitiva*, 1990, p. 104. Conforme o autor, o termo grego para colônia, *apoikia*, conotava “emigração”.

⁹⁵ Idem, *Os gregos antigos*, 1984, p. 34. Segundo Pereira, “causa deste movimento foi sobretudo – e já o diziam os antigos – a superpopulação de um território cujo solo era demasiado pobre. Só raramente os motivos teriam sido de ordem comercial” (1970, p. 131). Para Mossé (1989, pp. 100-102), a tendência é se considerar casos particulares ao invés de gerais, variados que foram. Assim, em certas situações o interesse foi agrário, ou seja, buscou-se estabelecer povoados agrícolas em terras mais férteis; em outras foi mercantil; noutras foi simplesmente a busca por riquezas, como metais raros ou preciosos. E mais: doenças, fome, miséria, conflitos e guerras também podem ter estado entre as motivações para as colonizações.

⁹⁶ AUBRETON, R., *Introdução a Hesíodo*, 1956, p. 50.

O estudioso se refere à chamada primeira vaga colonizadora, que partiu do Continente para a Ásia⁹⁷. O pai de Hesíodo seria descendente de migrantes continentais que participaram desse movimento precursor e teria, durante a segunda vaga, que ocorreu da Ásia para o Continente, retornado ao solo ancestral.

A miserável aldeia de Hesíodo parece ter sido colônia de Téspis, a cidade-estado mais próxima, uma vez que, segundo Estrabão, ocupava seu território⁹⁸. Outro aspecto a indicar essa relação está no hino que Hesíodo dedica à deusa Hécate, na *Teogonia*⁹⁹. Segundo Aubreton, há evidências arqueológicas de que essa divindade era cultuada em Téspis como sua protetora¹⁰⁰. Sendo que as colônias herdavam o patrimônio cultural de suas metrópoles, o hino de Hesíodo indica, entre Ascra e Téspis, um vínculo estreito, possivelmente originado através de um movimento emigratório.

A divindade como presença regente do mundo parece ter sido a orientação comum entre os viajantes em seus deslocamentos e em suas instalações:

Depois de consultar oráculos (geralmente o de Apolo em Delfos), um grupo de cidadãos abandonava a terra, sob a direção de um colonizador, levando consigo fogo sagrado do lar da cidade, para fundar longe dali uma colônia. Este chefe da expedição distribuía as terras e recebia mais tarde culto, na qualidade de fundador. A colônia herdava da cidade-mãe, além do fogo sagrado, a religião, instituições, calendário, dialeto, alfabeto.¹⁰¹

Embora essa descrição se refira a um processo de colonização compreendido em um estágio mais avançado da história grega, quando grandes centros já haviam sido consolidados e seu objetivo era domínio territorial e expansão de poder, mostra o papel fundamental dos elementos culturais no ciclo do desenvolvimento grego e sua difusão.

Os centros populacionais que os helenos espalharam às voltas do Mediterrâneo e de vários outros lugares, para bem atenderem às demandas

⁹⁷ Cf. MOSSÉ, C., *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*, 1989, pp. 102-108.

⁹⁸ Cf. STRABO, *Geography*, IX, II.

⁹⁹ Cf. HESÍODO, *Teogonia*, vv. 404-452.

¹⁰⁰ Cf. AUBRETON, R., op. cit., p. 51.

¹⁰¹ PEREIRA, M. H. R., *Estudos de História da Cultura Clássica*, 1970, p. 132, v. I. Cf. também FINLEY, M. I., *Os gregos antigos*, 1984, p. 33, em trecho citado do geógrafo Estrabão.

impostas por uma vida em comunidade, impuseram o desenvolvimento de *ordem*. No fluxo desse desenvolvimento surgiram instituições culturais, como a escrita. Hesíodo provavelmente viveu nos primórdios da descoberta e difusão da escrita, quando, ainda, a cultura grega se orientava a partir das condições vigentes à oralidade¹⁰². Seus versos também fazem sentir as questões econômicas que começaram a ocorrer a partir do desenvolvimento das comunidades gregas, que logo passariam a se designar sob o nome de *pólis*.

1.2.3 A escrita em um mundo de vozes

Já se disse que o silabário Linear B desaparecera junto com a civilização que o utilizara, a micênica, em torno de 1200 antes da era cristã, e que os quatro séculos subsequentes não conheceram as letras, desenvolvendo todas as suas práticas e artes no esteio da oralidade. No curso das expansões empreendidas pelos gregos a partir do oitavo século esse quadro sofrerá alterações com a difusão de um novo registro alfabético da fala.

Em algum momento entre o fim do nono século e o início do oitavo, um sistema de registro de signos linguísticos, ainda não alfabético¹⁰³, que fenícios haviam criado a partir de uma escrita norte-semítica¹⁰⁴, foi adotado pelos gregos, que o adaptaram à sua fonética, incorporando-lhe vogais. De maneira pouco conhecida, essa inovação foi espalhando-se, através de rotas complicadas, pelos vários centros populacionais helênicos, até tornar-se técnica amplamente conhecida e, conforme Vernant, utilizada:

[A escrita se torna], quase com o mesmo direito da língua falada, o bem comum de todos os cidadãos. As mais antigas inscrições que conhecíamos mostram que, desde o século VIII, não se trata mais de

¹⁰² De certa forma, continuará assim. Conforme Havelock, entre os gregos as letras sempre foram tratadas como auxiliares das práticas orais (1996, pp. 188-190). O que mudará significativamente a partir do advento da escrita diz respeito, segundo Vernant, aos planos intelectuais e políticos, aos quais o domínio público da escrita irá fornecer “o meio de uma cultura comum e permitir uma completa divulgação de conhecimentos previamente reservados ou interditos” (2009, p. 56).

¹⁰³ Havelock define esse sistema inovador fenício como um “silabário sem vogal”. Um sistema *alfabético*, segundo o teórico, só foi conseguido, pela primeira vez na humanidade, com os gregos (1996, pp. 65-66).

¹⁰⁴ Cf. FINLEY, M., *Grécia primitiva*, 1990, pp. 95-97.

um saber especializado, reservado a escribas, mas de uma técnica de amplo uso, livremente difundida no público.¹⁰⁵

Pouco se sabe sobre os usos que a nova invenção teve em seus primórdios e qual teria sido sua motivação. Indícios arqueológicos apontam para três tipos de emprego: nas relações comerciais, como ocorrera entre os fenícios; no registro da poesia e de citações poéticas, como pressupõe uma das mais antigas inscrições encontradas¹⁰⁶, e na demarcação de posses, que, além de estabelecer propriedade sobre algo, assegurando direito de posse, facilitava a identificação dos bens¹⁰⁷. A mais antiga alusão grega à escrita pode ser encontrada na *Ilíada*. A menção ocorre no sexto canto, em meio a um diálogo entre Glauco e Diomedes que aponta para uma escrita utilizada como estratégia: Preto, soberano de Argos, é incitado por Antéia, sua consorte, a matar Belerofonte. Isso porque a rainha infiel desejou amá-lo secretamente, mas o herói recusou ceder. Ofendida com a rejeição, Antéia reclamou ao rei, seu marido, o reparo de sua honra, mas, para persuadi-lo, mentiu que Belerofonte a seduzira. Preto, no entanto, sabendo da descendência divina do herói, receou cometer ele próprio o crime e ser punido. Valeu-se, então, de um ardil: escreveu uma mensagem, entregou-a a Belerofonte e o despachou para um reino vizinho, sob ordens de fazê-la chegar ao soberano local. Não sabia Belerofonte que a mensagem solicitava que seu portador fosse imediatamente morto:

*Para a Lícia o enviou, tendo escrito uns sinais mui funestos
em duas tábuas fechadas, que ao sogro mandou que entregasse,
para que viesse a morrer, visto morte os sinais inculcarem.*¹⁰⁸

¹⁰⁵ VERNANT, J.-P., *As origens do pensamento grego*, 2009, p. 56.

¹⁰⁶ Já referimos essa questão anteriormente, mas cabe aqui retomá-la com um pouco mais de minúcia. Uma taça descoberta em 1955, em uma ilha da baía de Nápoles, que data aproximadamente de 720 a.C. – metade final do oitavo século –, contém a primeira alusão escrita aos poemas homéricos, através da seguinte inscrição: “Eu sou a taça de Nestor, a que é boa para beber. Aquele que daqui beber será imediatamente arrebatado pelo desejo que inspira Afrodite, a deusa da bela coroa” (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 16). A inscrição se refere ao décimo primeiro canto da *Ilíada*, que descreve uma taça cujo dono é Nestor, uma das personagens do poema.

¹⁰⁷ Cf. THOMAS, R., *Letramento e oralidade na Grécia Antiga*, 2005, p. 79-86.

¹⁰⁸ HOMERO, *Ilíada*, VI, vv. 168-170. Tradução de Carlos Alberto Nunes, direta do grego.

A variedade de usos que a escrita teve na Grécia evidencia que, desde o início, não era uma técnica restrita, como ocorrera anteriormente entre os micênios. Pelo contrário, tornou-se gradativamente popular no seio das comunidades helênicas e pôde se espalhar pela Hélade com relativa facilidade porque acompanhou os intensos movimentos migratórios que ocorriam à época.

Contudo, a época em que a escrita reapareceu estava profundamente marcada por séculos em que a vida diária esteve imersa na *oralidade*, de tal forma que a voz, absoluta, se tornara suporte e fundamento divino, como podemos perceber através dos versos de Hesíodo:

*Eia! pelas Musas comecemos [a cantar], elas a Zeus pai
hineando alegam o grande espírito no Olimpo
dizendo o presente, o futuro e o passado
vozes aliando. Infatigável flui o som
das bocas, suave. Brilha o palácio do pai
Zeus troante quando a voz líria das Deusas
espalha-se [...]
lançando voz imperecível.¹⁰⁹*

Se a voz era fundamental, e era através dela que as coisas podiam ser presenciadas e experienciadas com eficácia garantida pelas divindades, a nova escrita só poderia ter tido caráter subordinado em relação à palavra falada:

Muito, se não toda a escrita antiga em pedra, pretendia representar afirmações que deveriam ser enunciadas em voz alta, geralmente em verso: aqui, portanto, a escrita está a serviço da palavra falada, um meio de comunicar o que seria comumente cantado ou dito. Isso parece ser confirmado pelo fato de que, embora os poetas começassem a escrever sua poesia nesse período, a *execução* permanecia o principal veículo de transmissão.¹¹⁰

A poesia de Hesíodo, de acordo com Torrano, “ainda que já tenha sido escrita ao ser composta, toda ela se orienta e vigora” a partir da oralidade¹¹¹. Se o teórico está correto e Hesíodo escreveu seus poemas ao compô-los¹¹², essa escrita talvez tenha sido a de alguém que a fez para não esquecer o que pretendia narrar, como frisa Schüler a respeito de Anaximandro, o primeiro

¹⁰⁹ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 36-42 e 43. Tradução de Jaa Torrano. Grifos nossos.

¹¹⁰ THOMAS, R., *Letramento e oralidade na Grécia Antiga*, 2005, p. 87.

¹¹¹ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 15.

¹¹² Havelock é de opinião semelhante (1996, p. 97).

redator de uma obra filosófica¹¹³, ou para afixar propriedade sobre o material. Ainda segundo Torrano,

o uso do alfabeto e suas consequências (cujo caráter deletério para a Memória Sócrates acusa no *Fedro*) estão ausentes e afastados da concepção de poesia que é exposta na *Teogonia* (no hino às Musas, vv. 1-115) e que subjacentemente fundamenta tanto a elaboração como a devida fruição do poema.¹¹⁴

No âmbito oral de Hesíodo, podemos dizer que *obra poética* não era, como estamos acostumados a conceber, um registro de escrita artística, mas a execução performática de versos¹¹⁵ através de uma combinação entre *canto* e *memorização*, esta última sendo uma das bases da oralidade que caracterizou a experiência grega de linguagem desde o fim dos tempos micênicos¹¹⁶, enquanto a primeira foi base da experiência poética desde muito antes de Homero.

Nesse contexto oral, Havelock é precavido quando utiliza o termo “literatura”¹¹⁷, porque, conforme salienta, os poemas de Homero e de Hesíodo não são continuidade de uma linhagem, ou seja, de uma tradição literária¹¹⁸ formada por um *sistema* precedente de autores, obras e estilos. No entanto, outros estudiosos, como Finnegan, ressaltam que a não existência de registros escritos não significa que não se possa verificar a presença de uma *literatura oral*, uma vez que as narrativas orais apresentam esquemas muito semelhantes aos que costumam caracterizar as narrativas escritas, tais como enredo, personagens, espaços e ações¹¹⁹.

¹¹³ SCHÜLER, D., *Origens do discurso democrático*, 2007, p. 24.

¹¹⁴ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 15.

¹¹⁵ De acordo com Zumthor, performance “é a ação complexa pela qual uma mensagem poética é simultaneamente, aqui e agora, transmitida e percebida” (2010, p. 31). À época oral de Hesíodo não podemos falar em uma experiência poética condicionada pela escrita, tanto da parte do locutor quanto do destinatário. Com base nisso, poderíamos dizer que da parte do locutor impõe-se a memória e da parte do destinatário prevalece a fruição. Zumthor considera como oral toda a experiência em que a transmissão e a recepção de algo – no caso, um poema – passem pela voz e pelo ouvido.

¹¹⁶ Conforme observa Detienne, “uma civilização oral exige um desenvolvimento da memória, ela necessita da execução de técnicas de memória muito precisas” (1988, p. 16).

¹¹⁷ Cf. HAVELOCK, E., *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*, 1996a, p. 187.

¹¹⁸ Idem, *A musa aprende a escrever*, 1996, p. 31.

¹¹⁹ Cf. FINNEGAN, R., “O significado da literatura em culturas orais”, 2006, pp. 64-102.

A partir do instante em que os poemas homéricos foram confiados à escrita, “em algum ponto entre 700 e 550 a.C.”¹²⁰, e adquiriram forma e estrutura física, passou a surgir uma atividade de produção poética em vários aspectos proveniente das formas, estilos e temas registrados nesses poemas, embora não fosse necessário que essa forma e estrutura física subsidiasse outras composições, uma vez que as narrativas eram amplamente conhecidas e divulgadas através da oralidade. Por isso, quando Heródoto, no quinto século, referir-se a Homero, e também a Hesíodo, como precursores, estará se referindo aos mais antigos nomes que inspiraram as obras procedentes, tornando conveniente, assim, que a eles fosse dirigido o epíteto de “primeiros autores”. Contudo, em função de que mesmo na época clássica ainda há, entre os gregos, um papel preponderante da oralidade, é preciso cuidado com o emprego do termo “literatura”, especialmente se entendido de acordo com regras que entre os gregos não foram usuais¹²¹.

Havelock assinala que, mesmo ao longo do período clássico, em que a escrita já estava há muito instituída culturalmente entre os gregos, em todas as partes, a educação consistia “na memorização de poesia, na improvisação de versos, na declamação de prosa retórica com base em princípios pertinentes ao verso, na execução de instrumentos de corda ou de sopro (em madeira), canto e dança”¹²², ou seja, era eminentemente voltada a uma experiência oral. Nesse contexto, as letras eram suporte de memorização e recitação, desobrigando o uso de técnicas mnemônicas e a dependência a esse uso. Ainda consoante Havelock, “os inventores, e por muito tempo os únicos usuários habituais do alfabeto, foram artífices e comerciantes”¹²³.

Se o mundo que os poemas de Hesíodo evoca é um mundo ágrafo, o espaço que o poeta habita provavelmente conhecia a técnica da escrita e talvez a utilizasse. Trata-se de um espaço de certa forma integrado, dentro de suas condições, ao ritmo do crescimento que a Grécia viveu a esse tempo. Podemos chamar esse espaço de “cidade”? Hesíodo o chama de aldeia¹²⁴. De qualquer maneira, parece certo que Ascra foi, no mínimo, uma célula

¹²⁰ HAVELOCK, E., *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*, 1996a, p. 163.

¹²¹ *Ibidem*, p. 190. Para o autor, ainda que se possa falar em “literatura oral”, é preciso cautela.

¹²² *Ibidem*, p. 190.

¹²³ *Ibidem*, p. 191.

¹²⁴ Conforme os tradutores.

embrionária de uma *pólis*, como poderemos ver em seguida. Seu espaço já contava com elementos constituintes desta forma que os gregos instituíram de se agrupar e organizar em torno de um “centro urbano ordenado”¹²⁵.

1.2.4 *Pólis*

A forma mais primitiva do tipo de organização social que veio a ser nomeada como *pólis*, “cidade”, provavelmente surgiu à época conhecida como “Idade das Trevas”, ou “Idade Obscura”, isto é, durante o período situado entre o micênico e o arcaico (1200-800 a.C., aproximadamente), acerca do qual pouco se conhece¹²⁶. Já dissemos que, após a queda da realeza micênica, no quartel derradeiro do segundo milênio antes da era cristã, ocorreu um notável movimento redistributivo dos povos gregos, costumeiramente justificado pela chegada dos dórios e suas armas de ferro. Mas, além disso, a queda da histórica Micenas representou o desmantelamento de um sistema social *palaciano*, no qual estava baseada a sua civilização. Consequentemente, os povos gregos precisaram encontrar, em seus rearranjos territoriais, uma outra maneira de estabelecer suas vidas. Esse novo modo se caracterizou pela formação de agrupamentos humanos fixos em uma determinada e limitada faixa territorial. Fatores diversos podem ter influenciado esse tipo de configuração, desde geográficos (a paisagem grega, irregular, entrecortada por vales, montanhas e rios, obrigou que os gregos loteassem porções fragmentárias de terra e se concentrassem em seus limites), até religiosos (estabelecimentos baseados na localização de algum santuário ou túmulo reverenciado), culturais e econômicos (zonas propícias à pecuária, à agricultura, à pesca, à navegação, à extração de metais e ao comércio).

No período micênico, o conjunto social estava reunido sob a suserania de um rei que representava, regulava e controlava todas as classes funcionais da sociedade, inclusive religiosas¹²⁷. Entre os micênios, “rei” era designado

¹²⁵ MOSSÉ, C., *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*, 1989, p. 97.

¹²⁶ O que justifica a escolha de termos como “trevas” e “obsuro” para identificar o período, que não têm, como já foi observado, sentido pejorativo.

¹²⁷ Cf. VERNANT, J.-P., *As origens do pensamento grego*, 2009, pp. 23-51.

pelo termo *ánax*, cujo personagem era portador de “um poder mais que humano”¹²⁸, porque vinculado hereditariamente a algum herói e, conseqüentemente, a um deus; um rei *divino*, portanto, semelhante ao estatuto do *faraó* egípcio e ao dos primeiros soberanos romanos. A figura do *basileus*, embora seja esta geralmente entendida como “rei” no contexto grego, representava, no meio palaciano micênico, um vassalo do *ánax*, “dono de um domínio rural”, responsável por pequenos trabalhos administrativos¹²⁹. Com a ruína da civilização micênica, o termo *ánax* desapareceu das línguas gregas e seu lugar passou a ser ocupado pelo *basileus*. Foram os poemas homéricos que perpetuaram essa nova designação real, extensiva também a toda uma camada aristocrática que compunha uma categoria de “Grandes” na hierarquia social¹³⁰. A língua de Homero chama Odisseu de *basileus* de Ítaca. Da mesma forma refere-se a Agamêmnon, soberano de Micenas, e não como *ánax*, contrariando as vastas tabuinhas encontradas nos sítios micênios. Essa contradição entre Homero e a arqueologia parecem demonstrar que seus poemas pertencem já a uma época posterior. Não obstante, se seus versos são anacrônicos em relação à civilização micênica, é a partir deles que estudiosos buscaram conjecturar aspectos constitutivos das sociedades gregas durante os séculos obscuros, sobretudo em função da precariedade das evidências arqueológicas que remontam a esse momento.

Elementos possivelmente característicos do quadro sociopolítico grego pós-micênico foram deduzidos a partir de um cuidadoso exame do contexto dos reinos e soberanos que Homero apresenta na *Ilíada* e na *Odisseia*. Assim, helenistas como Vernant passaram a levantar considerações sobre o período que antecedeu a consolidação daquele que Hesíodo viveu, que se caracterizou por uma estrutura social cujo fundamento vinga até os dias atuais:

O mundo homérico não conhece mais uma divisão do trabalho comparável à do mundo micênico, nem o emprego numa escala tão vasta da mão de obra servil. Ignora as múltiplas corporações de “homens da ferramenta” agrupados nos arredores do palácio ou colocados nas aldeias para aí executar as ordens reais.¹³¹

¹²⁸ VERNANT, J.-P., *As origens do pensamento grego*, 2009, p. 48.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 33.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 37. Conferir também JAEGER, W., *Paideia*, 2001, p. 132.

¹³¹ *Ibidem*, p. 37.

Como era, ou pode ter sido, esta sociedade pós-micênica, em que brotou uma concepção de cidade no mundo grego? A partir de personagens como Príamo, rei de Troia, Nestor, rei de Pilo, Menelau, rei de Esparta, Agamêmnon, rei de Micenas, Odisseu, rei de Ítaca, e Alcínoo, rei da Feácia, foi possível conjecturar, como regra geral, que o *basileus* provinha da família aristocrática mais abastada e mais tradicional. A residência dessa família era a “casa real” e representava o ponto central da comunidade, sendo também a única com direito legítimo para fornecer sucessão à soberania. *Basileus* era titulação nobiliária e, semelhante ao *ánax*, seu detentor era ordenado a partir de um rigoroso princípio hereditário. Poder-se-ia concluir, através dos exemplos homéricos, que, da mesma maneira que os micênios, os gregos posteriores também reconheceram autoridade em torno de uma figura. No entanto, houve uma diferença que resultou em uma das mais fundamentais características políticas gregas, isto é, o *basileus* não mais reunia sob sua insígnia um poder absoluto:

Agamêmnon é o rei dos reis, e Ulisses é o rei de Ítaca e de algumas ilhas que a cercam, mas eles não são soberanos absolutos. Agamêmnon não toma decisão sem reunir a assembleia dos guerreiros e o conselho dos reis. Da mesma forma, Alcínoo, rei dos feaces, e Príamo convocam os seus aliados.¹³²

Trata-se de uma transformação em um princípio que os gregos chamaram de *arkhé*, “comando”, que ora em diante passou a ser estabelecido através de uma soma de forças. Entretanto, o conjunto pelo qual as deliberações eram processadas não contemplava a todos os grupos sociais. O quadro de uma homérica Ítaca, por exemplo, apresenta assembleias e discussões restritas à nobreza, aos “Grandes”, relegando ao silêncio e à exclusão de direitos deliberativos o restante da comunidade:

Os simples aldeões, homens do *damos* no sentido próprio, que fornecem ao exército os peões e que, para retomar a fórmula homérica, não são mais considerados no Conselho que na guerra, formam no melhor dos casos os espectadores, escutam em silêncio os qualificados falar e não expressam seus sentimentos senão por um rumor de aprovação ou descontentamento.¹³³

¹³² VIDAL-NAQUET, P., *O mundo de Homero*, 2002, p. 29.

¹³³ VERNANT, J.-P., *Origens do pensamento grego*, 2009, p. 34.

Quando Agamêmnon, na *Ilíada*, convoca assembleias para dirimir questões de guerra, embora se possa notar com isso a forja de um princípio democrático¹³⁴ e uma ruptura com o antigo estatuto do *ánax*, seus membros são outros reis e alguns anciãos eminentes. À margem dessa aristocracia encontrava-se uma numerosa comunidade aldeã, cuja condição era, conforme Finley, difícil de determinar:

A presença do povo é constante, até mesmo nas batalhas, mas como uma massa indefinida cuja condição é incerta. Alguns populares, sobretudo as mulheres cativas, são denominados escravos, mas aparentemente não se encontravam em pior situação do que os demais. Alguns especialistas – videntes, bardos, artesãos em metal ou madeira, médicos – desfrutavam de uma condição melhor.¹³⁵

Pode-se suspeitar que essa massa indefinida, em algum momento durante os séculos obscuros, começou a se chocar com o jugo hegemônico de grupos privilegiados, sobretudo à medida que passou a ser significativamente sentido um desequilíbrio no meio coletivo¹³⁶. Não teria demorado, assim, até que esse sentimento se viu transformado em tensão e essa tensão, deflagrando conflitos às vezes violentos, tenha se convertido em uma ruidosa força de oposição ao regime monárquico, da qual certamente participaram, como lideranças, nobres mais “insignificantes”. O que se sabe a partir dos poemas homéricos é que Alcínoo, por exemplo, “apesar de ser por herança o rei legítimo, só assume no conselho dos anciãos a presidência honorária”¹³⁷, indicando que o momento evocado por Homero, como nota Jaeger, não se encontra longe da passagem da monarquia à aristocracia. Fato curioso é que, enquanto os romanos produziram narrativas acerca de suas antigas dinastias até a expulsão de seu último rei, os gregos, por alguma razão, não acharam estímulo em registrar a queda de sua monarquia, que ocorreu em algum momento durante a Idade das Trevas, provocando novas transformações:

¹³⁴ Cf. SCHÜLER, D., *Origens do discurso democrático*, 2007, pp. 7-21.

¹³⁵ FINLEY, M., *Grécia primitiva*, 1990, pp. 93-94.

¹³⁶ Cf. VERNANT, J.-P., *As origens do pensamento grego*, 2009, p. 43.

¹³⁷ JAEGER, W., *Paideia*, 2001, p. 132.

[Sem os reis], os nobres foram compelidos a formalizar os órgãos consultivos, anteriormente informais, que vemos em ação nos poemas homéricos. Foi assim que surgiram os conselhos e cargos públicos (que denominamos “magistraturas”, tomando a palavra emprestada ao latim), com prerrogativas e responsabilidades mais ou menos definidas e uma máquina para seleção e rodízio, restritos ao grupo fechado da aristocracia proprietária de terras.¹³⁸

Nesse meio, debates envolvendo problemas de poder, suas formas e seus componentes provavelmente ocorreram com cada vez mais vigor, trazendo novas consequências à configuração sociopolítica das comunidades gregas de então. Com a queda da monarquia pós-micênica, o “comando” passou a ser debatido não mais nos limites da “casa real”, como ocorria na homérica Ítaca, mas em um novo espaço, a *ágora*, que se tornou central – e fundamental – nas comunidades gregas. Finley nos apresenta um quadro geral desse novo tipo de organização pós-monárquica:

Essas comunidades eram pequenas e independentes (salvo quando dominadas pela força). Seguindo o padrão residencial mediterrâneo, possuíam um centro “urbano”, que por longo tempo não passou de um vilarejo, onde geralmente residiam as pessoas mais ricas. A praça da cidade, um espaço aberto, era reservada; mais tarde, seria flanqueada por edificações cívicas e religiosas – o templo tornou-se uma característica comum a partir de 800 a.C., aproximadamente –, mas o acesso fácil foi preservado, para que o povo pudesse ser reunido quando necessário. A praça era a *ágora*, na acepção original da palavra um “local de reunião”, muito antes de ter sido invadida por lojas e bancas, de modo que a tradução habitual de “mercado” para o termo *ágora* raramente é correta e às vezes totalmente errada. Via de regra havia também uma acrópole (se o terreno fosse adequado), um ponto elevado para servir de cidadela para a defesa. Basicamente, a cidade e o campo eram concebidos como uma unidade e não – como seria comum em cidades medievais – como dois elementos antagônicos. Isso foi incorporado à língua, que equiparava a comunidade ao povo e não ao lugar.¹³⁹

Neste local público, acessível a todos – a *ágora* –, os gregos passaram a discernir e a dirimir questões que surgiam em meio ao conjunto de suas comunidades, confrontando ideias e defrontando grupos sociais. As comunidades gregas começaram a ver desenvolver-se, assim, a *política*, uma natureza de ação que objetivava produzir, através da palavra partilhada, ordem e equilíbrio na vida em sociedade:

¹³⁸ FINLEY, M., *Grécia primitiva*, 1990, p. 100.

¹³⁹ *Ibidem*, pp. 100-101.

A política toma, por sua vez, forma de *agón*: uma disputa oratória, um combate de argumentos cujo teatro é a *ágora*, praça pública, lugar de reunião [...]. Os que se medem pela palavra, que opõem discurso a discurso, formam nessa sociedade hierarquizada um grupo de iguais. [...] Esse espírito igualitário, no próprio seio de uma concepção agonística da vida social, é um dos traços que marca a mentalidade da aristocracia guerreira da Grécia e que contribui para dar à noção do poder um conteúdo novo. A *arkhé* não poderia mais ser a propriedade exclusiva de quem quer que seja; o Estado é precisamente o que se despojou de todo caráter privado, particular, o que, escapando da alçada dos *gene*, já aparece como a questão de todos.¹⁴⁰

Em *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo possibilita que dimensionemos certos aspectos da atividade política que caracterizou as comunidades gregas pós-monárquicas. No novo contexto deste espaço acessível ao público em geral que surge na Grécia Arcaica, nada impede, como parecia ocorrer em épocas anteriores, que um simples pastor e lavrador do campo expresse, quando necessário, o seu conhecimento e as suas ideias acerca de quaisquer aspectos constituintes da vida e do meio social que ele entenda degenerados. É com tal espírito que o poeta objetiva resolver seu litígio com Perses, utilizando, para tanto, ao que tudo indica, o espaço da *ágora* de Ascra:

*Oh, Perses! Guarda isso em teu ânimo:
que a Luta que se alegra com o mal não te desvie o ânimo do
[trabalho
nem te traga à ágora para ouvir arengas,
pois o tempo é curto para arengas da ágora
para quem ainda não proveu o sustento do ano.
Ao tempo certo, a terra traz o alimento de Deméter.
Fartando-te disso, poderias entrar em arengas e brigas
em vista dos bens alheios. Mas não terás segunda chance
de agires assim. Julguemos aqui nossa arenga
com retas sentenças vindas de Zeus, as melhores.*¹⁴¹

Na concepção hesiódica, a *ágora* é o espaço público em que se busca apresentar e resolver querelas. Assemelha-se, assim, a uma forma de tribunal (para solucionar litígios) e de tribuna (para expressar contestações e reivindicações). O fato de Hesíodo não ser membro da aristocracia local, tampouco exercer funções jurídicas, indica que, em seu meio, discernir acerca

¹⁴⁰ VERNANT, J.-P., *As origens do pensamento grego*, 2009, pp. 49-51.

¹⁴¹ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 27-36. Tradução de Luiz Otávio Mantovaneli.

de questões políticas não era apenas do interesse e da competência de um grupo seletivo e hierarquicamente privilegiado, mas de qualquer cidadão que integrava a coletividade e dela participava de alguma forma, fosse protegendo ou trabalhando. *Os trabalhos e os dias* nos mostra um momento em que a “massa” não mais estava reduzida ao murmúrio ou ao silêncio. Continuava excluída de privilégios, é certo, como o poeta faz questão de destacar, através de uma ênfase na constância do duro labor, mas não se aceitava mais como um mero setor serviçal da organização social. Podemos inferir que os aldeões, porque Hesíodo os representa, se transformaram em um prolongamento constitutivo da estrutura comunitária, desfazendo-se de uma concepção que os colocava sempre à margem, à maneira de escravos. Se algo é negligenciado ou deturpado, o poeta não se priva do direito de erguer sua voz em busca de ordem e equilíbrio. Além da experiência prática de alguém que conhece intimamente a terra e o tempo, autoriza-o o conhecimento que demonstra acerca dos desígnios divinos e a insígnia que carrega de “porta-voz das Musas”¹⁴². Argumenta a favor de sua moral e de sua ética todo um repertório de saberes tradicionais, vinculados aos deuses. Assim, a Ascra de Hesíodo, em algum momento do oitavo século antes da era cristã, é um lugar que já sente a nova forma de configuração política da sociedade grega, que se apresenta como um espaço aberto ao debate.

Que ambiente político Hesíodo apresenta? Como se configura sua Ascra? Como é esse mundo que o rodeia, no qual desenvolve sua lida diária? Elenquemos alguns aspectos referentes a essas questões através de versos de *Os trabalhos e os dias*.

Sabemos que Ascra contava com assembleias em que aparentemente todo o tipo de questão referente a quaisquer membros de sua comunidade era ali ajuizado. Conforme já vimos, o poema surge de um litígio que envolve Hesíodo e Perses. Essa contenda jurídica decorreu de um arbítrio anterior, em que a divisão da herança paterna entre os irmãos não foi igualitária, tendo Perses adquirido de maneira corrupta parte maior no espólio:

*Já dividimos a herança e tu de muito mais te apoderando
levaste roubando e o fizeste também para seduzir reis*

¹⁴² Abordaremos mais detidamente essa questão nos próximos capítulos.

*comedores-de-presentes, que este litígio querem julgar.*¹⁴³

A partir desses versos percebemos um cidadão camponês manifestando-se publicamente diante de uma questão política e jurídica a qual entendeu indevidamente administrada. O gesto denota, além da presença de uma consciência ética para com o trabalho jurídico desempenhado comunitariamente, acerca do qual o poeta sabe distinguir valores e princípios, uma capacidade de, por isso, reconhecer a injustiça quando manifesta. Estamos diante de uma figura politizada, com potencialidades para participar do desenvolvimento de seu meio num âmbito mais amplo que o da mera aplicação laboriosa contributiva. Portanto, Ascra já é um contexto em que figuras sociais desprivilegiadas podem e querem participar de um tipo igualitário de sociedade, que distribua sem favorecimentos parciais o que concerne a cada indivíduo. No horizonte da aldeia de Hesíodo acenam princípios que provocaram intenso debate ao longo da história das cidades gregas.

Se em Homero temos o quadro de uma comunidade aldeã velada, em Hesíodo ocorre um processo inverso. Porque se dirige a seus iguais a partir de uma perspectiva em comum, é o ambiente campesino o cenário central da existência comunitária no mundo de Hesíodo. Caracteriza-o especialmente a rotina da plantação, da colheita e de seu conseqüente comércio:

Vemos os camponeses que, durante todo o ano, ocupados com os trabalhos dos campos, se tornam, por um momento, navegadores. Nenhuma cabana, parece-nos, onde não esteja a secar, acima da lareira, o leme de um navio, onde não estejam arranjados aparelhos de navegação e velas, enquanto que, bem calçado com pedras, na margem, o navio espera a estação da navegação. Ela será breve; trata-se, provavelmente, de ir vender longe a colheita.¹⁴⁴

O contexto delineado por Aubreton pode ser conferido nos seguintes versos de *Os trabalhos e os dias*:

*Guarda, já pronto, todo o armamento dentro de casa
e dobra com cuidado a vela da nau corta-mar.*

¹⁴³ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 37-39. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

¹⁴⁴ AUBRETON, R., *Introdução a Hesíodo*, 1956, p. 52.

*lça o leme bem talhado acima do fumo¹⁴⁵
 enquanto esperas que a hora de navegar retorne.
 Então arrasta a nau esguia para o mar e dentro apresta
 a carga desejada, para que com lucro voltes para casa.¹⁴⁶*

É possível, a partir desse trecho, esboçar um panorama da estrutura econômica campesina em Ascra, caracterizando-a por um conjunto de atividades definidas por culturas predominantemente agrícolas e pela comercialização de sua produção, num processo cíclico planejado e sistematizado periodicamente. Teria sido essa a principal atividade econômica de Ascra? Tudo nos poemas hesiódicos indica que sim. O mar, que poderia ter oferecido outro meio de subsistência, não estava próximo, e não somos informados pelo poeta se havia pelas redondezas locais oportunos para mineração, o que obrigaria aquela comunidade a focalizar culturas pecuárias e agrícolas e, como ocorria em toda parte na Grécia, o artesanato, a carpintaria e a olaria:

*O oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro,
 o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo¹⁴⁷.*

Da realidade campesina Hesíodo enfoca a lida com a terra: um trabalho metódico, técnico e intuitivo, que só pode ser bem-sucedido e, assim, gerar prosperidade mediante uma rigorosa observação de princípios agrônômicos, sazonais e astronômicos:

*Quando Órion e Sírius chegarem ao meio
 do céu e Aurora de dedos rosados vir Arcturo,
 ó Perses, colhe todos os cachos e leva pra casa
 deita-os ao sol durante dez dias e dez noites,
 por mais cinco deixa-os à sombra e no sexto verte em jarros
 o dom de Dioniso multialegrante.¹⁴⁸*

O pensamento de Hesíodo sobre seu mundo é claro: o trabalho ao longo dos dias constitui ferramenta indispensável para quem, nascido em um âmbito excluído de privilégios, deseja que a vida se realize através de um justo

¹⁴⁵ Lareira.

¹⁴⁶ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 627-632. Tradução de Luiz Otávio Mantovaneli.

¹⁴⁷ *Ibidem*, vv. 25-26.

¹⁴⁸ *Ibidem*, vv. 609-614.

percurso. Mas nem todos partilham honestamente desse preceito. Ascra não é uma aldeia que desconhece perturbações. A imagem que transparece através da “raça de ferro”¹⁴⁹ – o mundo contemporâneo – supõe toda sorte de crises. Nem mesmo o seio familiar, o meio privado, o qual se busca zelar antes de qualquer outra coisa, está livre da corrupção. O poeta aponta que falta aos inescrupulosos, em primeiro lugar, conhecimento. O conhecimento é fulcral; é através dele que se pode animar uma consciência zelosa e prudente. Por isso a piedade é essencial: sem ver e ouvir os deuses, não é possível praticar os fundamentos e estar sob sua ordem e em harmonia. Eis a principal falta de Perses. Mas Hesíodo não é vingativo. Seu objetivo é uma paciente reeducação de seu irmão, para que este corrija sua vilania pela força de dois elementos fundamentais da condição humana, os quais parece desconhecer por completo: o trabalho infatigável – o contrário é inconcebível em um lugar exigente como Ascra – e a piedade – vital em qualquer lugar do mundo. Se é a força do trabalho agrário que movimenta tanto Ascra quanto o homem, é nisso que deve se concentrar o esforço pela excelência. Se o êxito desse processo é dependente da relação com os deuses, há que se conhecer, antes de tudo, os desígnios divinos. Mesmo o trabalho mais rudimentar é senda para a excelência, porque é, afinal, trabalho. Não se pode prescindir do trabalho se se quiser trilhar um caminho que coloque o humano ao encontro dos desígnios divinos, e só se pode viver com alguma felicidade sob esses desígnios. É imperativo, portanto, conhecer e compreender os dons dos deuses.

Encontramos ainda diversos outros relatos em *Os trabalhos e os dias*, e também na *Teogonia*, que nos possibilitam formar uma imagem bastante lúcida acerca das relações sociais e econômicas, da estrutura e do sistema de trabalho, das cenas familiares e dos aspectos religiosos presentes em Ascra e constituintes do mundo de Hesíodo¹⁵⁰. De maneira geral, o poeta permite que delineemos um quadro constitutivo com expressivos detalhes em relação à organização e à estrutura de uma aldeia campesina no interior da Grécia Arcaica. Embora Ascra não possa ser considerada paradigma para mensurar uma ideia conceitual de *pólis* àquele tempo, lá estão presentes instituições que

¹⁴⁹ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 173-201.

¹⁵⁰ Voltaremos a esses temas quando, no capítulo seguinte, focalizarmos as características e o conteúdo do poema *Os trabalhos e os dias*.

se tornaram regra geral nesse tipo de formação social: assembleias deliberativas nas quais o povo podia apresentar e discutir questões políticas e jurídicas; uma estrutura econômica aparentemente estável (produção agrária e comércio) e atividades religiosas:

Estamos num contexto de pequenos agricultores, em uma terra escassa, vivendo não só um período de crise agrícola e social mas também religiosa [...]. Não se trata, entretanto, de um tempo de trevas e obscurantismo, da “Idade Média” da Grécia, como querem alguns, mas sim de um período extremamente fecundo no qual podemos localizar grandes transformações econômicas, sociais e religiosas, além de nos encontrarmos diante da etapa embrionária desta experiência única na História da Humanidade que foi a *pólis* grega.¹⁵¹

Um mundo em crise é um mundo em articulação, que busca estabelecer e consolidar uma ordem, um equilíbrio. No mundo grego o cerne do equilíbrio se definiu conforme se delimitou a *arkhé*, o “comando”, o “princípio dirigente” da ordem da coletividade. Esse princípio apontou, desde antes de Hesíodo, para o público. Um espaço aberto, central, permitirá igualdade de acesso. Assim se consolidará a *arkhé* de uma *pólis*: “desde que se centraliza na praça pública, a cidade já é, no sentido pleno do termo, uma *pólis*”¹⁵². Mesmo que na maioria das vezes se impuseram, por certo privilégio, determinadas vozes em detrimento de outras, o espaço da decisão estava aberto e podia ser acessado.

Hesíodo vive em um mundo aberto. Se em sentido estrito Ascra não é *pólis*, de certa forma não está distante de se tornar uma – porque já se pode sentir ali o seu espírito. Não sabemos sobre a resolução do litígio do poeta, mas sabemos que buscou participar politicamente de sua sociedade, conforme estava a seu alcance. Se os juízes se intimidaram frente à invocação de Zeus? Também não sabemos. Mas certo é que, no mundo de Hesíodo, os deuses estão presentes, independentes se vistos, ouvidos e compreendidos. O ignorante saberá de sua falta no derradeiro instante, prediz o poeta.

¹⁵¹ LAFER, M. C. N., “Introdução” a *Os trabalhos e os dias*, 2006, pp. 13-14.

¹⁵² VERNANT, J.-P., *As origens do pensamento grego*, 2009, p. 51.

2 HESÍODO E SUA OBRA

*Teríamos na pessoa de Hesíodo
o único e último testemunho de uma palavra cantada.*

(DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*)

No capítulo anterior abordamos Hesíodo em face de seu mundo, considerando como fonte primária desse enfoque sua própria obra. Essa perspectiva é relevante não só porque, como observa Cardoso, “a compreensão das manifestações culturais de um povo pressupõe o conhecimento das circunstâncias em que elas se produziram”¹⁵³, mas em função de que, das imagens que predominam na poesia de Hesíodo, a de um mundo imediatamente próximo ao poeta avulta entre as demais, impelindo o estudioso a considerá-la em primeiro plano.

Ao contrário de Homero, acerca do qual não podemos ter plena certeza de onde termina e começa seu próprio tempo e mundo, com o beócio é possível “conhecer” a Grécia que lhe foi contemporânea, distinguindo, através de seus versos, circunstâncias contextuais diversas. Essa característica também permite produzir relações com questões historicamente estabelecidas e evidenciadas. Enquanto Homero lança o olhar para longe e o fragmenta, cobrindo regiões geograficamente distantes, do Continente à Ásia, Hesíodo volta-se para o que está perto de si, “fiel ao projeto de fundamentar o presente”¹⁵⁴, como observou Schüller.

¹⁵³ CARDOSO, Z. A., *A literatura latina*, 2003, IX.

¹⁵⁴ SCHÜLER, D., *A literatura grega*, 1985, p. 26.

Se a *Teogonia*, contudo, parece distante, porque trata do âmbito dos deuses e sua “história” ao longo de um chamado “tempo mítico”¹⁵⁵, é impressão: o poeta está voltado inteiramente aos fundamentos que configuram a realidade de seu mundo, o qual entende como um âmbito de deuses. Em *Os trabalhos e os dias*, esses fundamentos, uma vez que já revelados, apresentam-se inerentes a todas as coisas e, por isso, o foco se volta para seus aspectos práticos, isto é, para os elementos que compõem a vida humana ordinária. Mas é preciso retomar alguns pontos, porque Perses, o irmão ignorante, não alcançou a sua compreensão – ou não a desejou. A consequência? Uma vida de encontro aos fundamentos divinos, o que, para Hesíodo, é uma violência, da qual se sente involuntariamente vitimado. Porque Perses negligencia a ordem que Zeus instituiu ao mundo, caracterizada pelo trabalho, conhecimento e zelo, cabe rerepresentar Prometeu, que, com seu “curvo-tramar”¹⁵⁶, também foi negligente ante Zeus. Perses reitera a atitude do titã. Por isso é preciso avisá-lo das consequências e, a propósito, rerepresentar as verdades concretas que a narrativa de Prometeu deflagra. A ausência de conhecimento que caracteriza Perses, extensiva, segundo Hesíodo, à grande maioria do conjunto humano de seu tempo, ameaça estremecer a ordem e o equilíbrio do mundo e, assim, provocar a sua destruição – repetindo o que aconteceu em ciclos anteriores.

Pode-se dizer que, em certo sentido, o mundo de Hesíodo é específico e particular. Por outro lado, é universal, e talvez seja essa a razão de seus poemas terem cruzado a história e, até hoje, manterem sentido e relevância a qualquer público interessado. Fisicamente, esse mundo está concentrado em uma aldeia chamada Ascra, no interior da Beócia, na Grécia Continental. Um lugar cuja população, como já vimos, era composta basicamente por lavradores, pastores e artesãos, que não contavam com nenhum privilégio – uma condição que parece ter sido comum na Grécia àquele tempo. Frente à

¹⁵⁵ Para Mircea Eliade (2000), ações que se desenrolam num tempo que não comporta situacionalidade histórica são míticas. Isso não significa que tratam de coisas que nunca existiram. Pelo contrário, como não há fixação histórica, “a vida é uma realidade absoluta” (p. 75), conforme frisa o teórico, o que quer dizer que as ações que se desenrolaram *in illo tempore*, “naquele tempo”, são fundamentalmente presentes, tanto mais porque não se referem a nenhuma ordem, condição ou atributo que não seja autêntica à realidade sentida e vivida no aqui e agora. Lembremos Hesíodo: a *Teogonia* é o poema do presente, futuro e passado (v. 38). Cf. também VERNANT, J.-P., *Mito e pensamento entre os gregos*, 1990, pp. 61-105.

¹⁵⁶ Cf. HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, v. 48. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

dureza da vida é necessário à massa diligente entrega a uma árdua rotina de trabalho. Não há como se furtar dessa exigência, que advém tanto da condição humana quanto da situação irregular do espaço, palco da vida. Que condição é essa? Hesíodo a esboça através de seu relato sobre o tipo de humanidade que vê vigorar em seu tempo:

*Agora é a raça de ferro e nunca durante o dia cessarão de labutar e penar e nem à noite de se destruir; e árduas angústias os deuses lhe darão.*¹⁵⁷

Essa condição não conhece as venturas dos heróis, raça cujos privilégios e cuja carreira de glórias no mundo foram encerradas, por determinação de Zeus, ao fim de um ciclo imediatamente anterior. Os relatos acerca dessa era de heróis, que não precisavam labutar ou penar, nem conheciam árduas angústias – não da maneira que ocorre no mundo de Hesíodo¹⁵⁸ –, pertencem à poesia de Homero, distante temporal, física e espiritualmente do mundo hesiódico.

Como se não bastasse ter a condição humana que empreender inelutavelmente duros esforços para (sobre)viver, o próprio palco da vida pode agravar essa “lei de Zeus” (lei da natureza do mundo e da vida). É o caso da Ascra do poeta, conforme ele a qualifica:

*Difícil no inverno, dura no verão, nada agradável.*¹⁵⁹

Certamente não faltam outros lugares no mundo grego em que à labuta soma-se o rigor. Em solo árido o trigo não há de ser cultivado e colhido sem trabalho e conhecimento. É preciso saber sobre o comportamento do clima, sobre a dinâmica das estações, sobre a orientação dos astros acerca dos dias e das horas de cultivo, sobre o zelo com os instrumentos de trabalho, porque é somente esse saber, aliado à prática, que poderá ser coroado, ao fim de toda jornada, com o dom de Deméter, a se manifestar sob a forma de espigas

¹⁵⁷ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 176-178. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

¹⁵⁸ No mundo dos trágicos – Ésquilo, Sófocles e Eurípides –, cerca de três séculos mais tarde, os heróis, enfim, conhecerão árduas angústias, desonra e penar.

¹⁵⁹ *Ibidem*, v. 640. Tradução de Luiz Otávio Mantovaneli.

maduras¹⁶⁰. Negligenciar essa ordem é se afastar perigosamente dos fundamentos do mundo; é, no sentido estritamente humano, deixar de “ser” e ingressar num domínio de “não ser”: nada. Essas são as condições e as circunstâncias que Hesíodo entende terem sido impostas por Zeus à sua raça – se se quiser alcançar alguma ventura:

*Se nas entranhas riqueza desejar teu ânimo,
assim faze: trabalho sobre trabalho trabalha*¹⁶¹.

Vimos também que há novidades históricas nesse meio e nessa época que o poeta vive. A Grécia do tempo de Hesíodo é um mundo em renovação. A partir de rotas mercantis, os gregos veem surgir um novo sistema alfabético, adaptado de uma invenção fenícia. Com ele, reaparece a escrita, que desde o fim do segundo milênio não era praticada. Aparentemente, no entanto, a repercussão dessa inovação no mundo hesiódico não chegou a ser deveras significativa: vigora em seu meio uma oralidade há muito acostumada a prescindir de outros meios comunicativos, e a disposição para preteri-la não parece ter ocorrido. O mundo de Hesíodo é pleno de voz, não de escrita. Tudo o que precisa ser transmitido o é por intermédio de uma memória sem escrita. No contexto das obras de Hesíodo, “memória” é Mnemosyne, divindade fundamental. Em outras palavras, “memória” é a forma com que se manifestam os dons de Mnemosyne, deusa de toda revelação de conhecimento, a quem os poetas prestam reverência. Por fim, uma forma e uma estrutura de vida coletiva centradas num espaço público são estabelecidas no mundo grego. Hesíodo, em sua rústica Ascra, já pode sentir e valer-se do espírito da *pólis*: ele deseja participar do meio público, contribuindo com seu conhecimento acerca da ordem, da harmonia e da justiça.

Podemos dizer que um das formas com que essa contribuição se efetivou ocorreu através de sua obra, isto é, de seus dois poemas conhecidos: *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*. Se no capítulo anterior tratamos de Hesíodo em face de seu mundo, estabelecendo o contexto histórico possível em que sua obra, pela primeira vez, se deu aos homens, neste iremos abordar a face

¹⁶⁰ Cf. TORRANO, J., “O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo”, 1997, p. 32.

¹⁶¹ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 381-382. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

dessa obra. Em que ela consiste e quais suas características? Para tratar dessas questões, dividiremos o capítulo em três partes. Na primeira enfocaremos o “cantor” Hesíodo, até aqui referenciado como poeta, e verificaremos que essa condição, àquela época, consistia de um estatuto especial entre os gregos. Na segunda iremos abordar o “canto” de Hesíodo. Porque a palavra “obra” pode ter múltiplos sentidos, cabe averiguar, de fato, que obra era a que Hesíodo produziu. Quais as características de “obra” no mundo de Hesíodo? Por último, trataremos destas “canções” que há séculos conhecemos como *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*.

2.1 Cantor, poeta-cantor

Tornou-se convenção referir Hesíodo como “poeta”. Não é um equívoco, uma vez que “poeta” pode ser entendido, grosso modo, como “criador/compositor de versos”. Tanto a *Teogonia* quanto *Os trabalhos e os dias* são conjuntos de versos compostos. A tradição estabeleceu que esses versos tiveram *um* compositor (e as composições, um autor, portanto), e que seu nome, como já discutimos no capítulo anterior, é Hesíodo, ao contrário da *Ilíada* e da *Odisseia*, acerca das quais nada pode ser afirmativo nesse sentido. Se seu compositor foi alguém chamado Homero ou se foi obra organizada a várias mãos¹⁶², nada se sabe, e essa questão continua sendo, como observou Kelly, uma “pausa inconclusa”¹⁶³. Apesar de inequívoca, a referência “poeta”, no entanto, não dá a devida dimensão a Hesíodo. Conforme aponta Brandão, em obras como a do beócio,

poeta (aparentemente) ainda não existe – ou, com mais exatidão, sem dúvida ainda não se trata por esse nome. Sabe-se como ele se entende como cantor (*aidós*), entende sua produção como canto (*aidé*) e sua atividade como cantar (*aeídein*).¹⁶⁴

¹⁶² Cf. SCHÜLER, D., *A construção da Ilíada*, 2004, pp. 10-12.

¹⁶³ KELLY, S., *O livro dos livros perdidos*, 2007, p. 29.

¹⁶⁴ BRANDÃO, J. L., *Antiga Musa*, 2005, p. 23.

Esse entendimento é evocado desde os versos inaugurais de seus dois poemas, que se apresentam imediatamente como um *ato de canto*. Na *Teogonia*:

*Pelas Musas heliconíades comecemos a **cantar**.*¹⁶⁵

E em *Os trabalhos e os dias*:

*Musas Piérias que glórias com vossos **cantos**,
vinde! **Dizei** Zeus vosso pai **hineando**.*¹⁶⁶

Por que então conceber a figura por trás desses versos – que se apresenta cantor, cantando – como “poeta” não é necessariamente um modo inapropriado de caracterizá-lo? Segundo Brandão, “poeta” indica “tanto a função daquele que compõe o poema, quanto a do narrador ou enunciador”¹⁶⁷, que, em ambos os casos, vinculam-se ao verbo “fazer”, *poieîn*, do qual originou-se a palavra “poeta” (aquele que faz). Assim, *fazer* composição, e depois cantá-la, *fazendo* canto, são atos que perfazem o estatuto de um *poeta*. Nesse sentido é que Hesíodo tem função de poeta, como frisa o teórico:

Se Homero e Hesíodo não conhecem os termos *poietés* (nome do agente), *poíesis* (nome da ação) e *poíema* (nome do resultado da ação), conhecem o verbo *poieîn*, fazer, cujos significados têm impacto nas noções posteriores do poeta enquanto *fazedor* ou *produtor*, da poesia como *feitura* ou *produção* e do poema como *feito* ou *produto*¹⁶⁸.

Porém, justamente porque essa função não se caracteriza unicamente pela composição de versos, mas também pela sua enunciação/narração (de acordo com a tradição de sua época, em que vigora, à transmissão das obras, a oralidade), há que se mensurar o ato de maneira a contemplar preferencialmente em uma só unidade semântica ambos os aspectos. Nesse caso, o termo *poeta-cantor* possibilita uma noção mais completa acerca de seu

¹⁶⁵ HESÍODO, *Teogonia*, v. 1. Tradução de Jaa Torrano. Grifo nosso.

¹⁶⁶ Idem, *Os trabalhos e os dias*, vv. 1-2. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. Grifos nossos.

¹⁶⁷ BRANDÃO, J. L., *Antiga Musa*, 2005, p. 23.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 24, grifos do autor.

estatuto: Hesíodo é alguém que compõe (faz, dá forma) composições (versos, canções) que ele próprio enuncia (canta).

Hesíodo é (foi) um fazedor de canções que ele canta (cantou); um *cantor-compositor*, poderíamos dizer, a partir de uma noção moderna que não deixa de ter fundamento associativo pertinente. Essa noção também pode ser vinculada aos *troubadours* medievais franceses e portugueses, por exemplo, que compunham e performatizavam, sob a forma de canto, composições próprias¹⁶⁹. Para referir com especificidade essa figura do cantor-compositor (isto é, a figura por trás da feitura das canções e da sua realização através do canto), a língua grega, à época arcaica, contava com uma palavra, *aedo*, traduzida, em geral, como “cantor” – ou “poeta-cantor”¹⁷⁰.

Na Grécia Arcaica, no tempo de Hesíodo, e antes, os aedos representavam um grupo social especializado, cujo estatuto, em meio à sociedade, tinha notável distinção em relação a todos os demais: pastores, artesãos, oleiros, médicos, arquitetos, guerreiros, juízes e reis. Na *Odisseia*, de Homero, o porqueiro Eumeu, um dos servidores leais de Odisseu, torna clara essa distinção conferida aos aedos quando, instado por Antínoo a justificar a presença de um mendigo no palácio (que em verdade é seu senhor, disfarçado), refere-se aos poetas-cantores como uma das classes da sociedade grega da época a qual era honrável hospedar:

*Tuas palavras não correspondem à nobreza do teu sangue. Ninguém traz qualquer um para dentro de casa. Hospedeiros selecionam quem vem de fora. Convidam pessoas que exerçam atividades úteis à comunidade: videntes, médicos, arquitetos, cantores... Gente assim é acolhida em toda a vasta terra.*¹⁷¹

A eminência associada à figura dos aedos resultava do caráter divinal de seu conhecimento. “Cantor” indicava alguém que podia acessar e manifestar uma memória divinizada sobre os fatos – considerada o mais alto *saber*, conforme observa Detienne:

A memória sacralizada é, em primeiro lugar, um privilégio de alguns grupos de homens organizados em confrarias: assim sendo, ela se

¹⁶⁹ Cf. MOISÉS, M., *A literatura portuguesa*, 1997.

¹⁷⁰ Cf. TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 16.

¹⁷¹ HOMERO, *Odisseia*, XVII, 381-386. Tradução de Donald Schüller, direta do grego.

diferencia radicalmente do poder de se recordar que possuem os outros indivíduos. Nesses meios de poetas inspirados, a Memória é uma onisciência de caráter adivinhatório; define-se como o saber mântico, pela fórmula: “o que é, o que será, o que foi”.¹⁷²

Por essa razão, o aedo era um dos personagens centrais no contexto das tradições culturais gregas que divulgavam e instauravam conhecimento em meio ao público. Homero e Hesíodo legaram, através de seus poemas, imagens de indivíduos pertencentes a esse grupo. É através dessas imagens que podemos examinar essas figuras no contexto do mundo oral dos primórdios da Grécia Arcaica e antes, e entender, assim, algumas características importantes da obra do poeta beócio. Os versos de Homero e de Hesíodo apresentam, caracterizam e indicam o estatuto social e cultural que os aedos provavelmente tinham à época. É através de suas obras, portanto, que podemos compreender melhor o que eram esses cantores, que durante séculos dominados pela oralidade espalharam pela Grécia, cantando e celebrando, o conhecimento.

Hesíodo apresenta, em sua obra, *um aedo*: ele próprio. Na *Teogonia*, no decorrer do hino-proêmio (vv. 1-115), o beócio está presente, às vezes em primeira pessoa, partilhando desta experiência que era *ser aedo*. Assim, podemos caracterizar a condição que o próprio aedo entendia corresponder à sua figura. Os versos de Hesíodo são os únicos conhecidos a mostrarem um aedo cantando sobre ser aedo:

[As Musas] *por cetro deram-me um ramo, a um loureiro viçoso colhendo-o admirável, e inspiraram-me um canto divino para que eu glorie o futuro e o passado, impeliram-me a hinear o ser dos venturosos sempre vivos e a elas primeiro e por último sempre cantar.*¹⁷³

Não estamos mais meramente diante de um pastor e lavrador que vive como que condenado a fatigar nos campos e a penar diante das injustiças, como ocorre em *Os trabalhos e os dias*, mas de alguém que recebeu de deusas uma insígnia sagrada, o ramo do loureiro, que passa a lhe conferir um estatuto e uma autoridade a princípio incontestes: doravante, torna-se cantor e

¹⁷² DETIENNE, M., *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, 1988, p. 17.

¹⁷³ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 30-34. Tradução de Jaa Torrano.

seu cantar é divino, porque impelido pelas divinas Musas. Nesse sentido, o aedo hesiódico é, como o próprio bardo frisa, o cantor de um cantar que hinea “o ser dos venturosos sempre vivos”.

O aedo Homero, por outro lado, não participa de seus versos, mantendo tal anonimato e neutralidade que estudiosos consideraram esse aspecto como índice de que *Ilíada* e *Odisseia* talvez não derivassem da composição de um único poeta¹⁷⁴. Não obstante, há personagens cantores nesses poemas, atuando em contextos diversos. Mesmo com suas referências neutras, Homero torna clara a ideia de que os aedos, naquele mundo antigo, constituíam uma classe eminente no seio da Grécia.

Justamente porque neutra, a imagem homérica de aedo, ao contrário de Hesíodo, é mais a de um cantor *inspirado* pelas Musas – ou simplesmente um célebre cantor de narrativas heroicas – do que um *cultor* de Musas, como o bardo beócio, a si, se apresenta. Talvez porque Homero apenas *descreva*, ou *relate*, episódios envolvendo cantores, enquanto Hesíodo compartilha a imagem de uma experiência íntima, revelando aspectos de como ele sente e entende essa experiência e de como ela é, ou pode ser, para quem a vive. Homero fala *sobre* cantores, ao modo de um observador que apresenta, em sua fala, a figura tradicional do aedo e sua representação cultural geral; Hesíodo fala *como* cantor e sobre o *seu* ser de cantor, e, por isso, revela *o que* e *como* pensa um aedo.

Entretanto, porque relata e porque não enfoca a si próprio, Homero apresenta uma concepção cultural e social de aedo, o que nos permite conjecturar aspectos mais amplos de sua condição entre os gregos, bem como confirmar a excelência em torno de sua figura que os versos de Hesíodo apontam. Na *Ilíada*, por exemplo, o herói Aquiles é referido, em breve passagem, como cantor. Quando Nestor e Odisseu se dirigem à sua tenda para dissuadi-lo de sua recessão na guerra em Troia e aplacar-lhe a cólera contra Agamêmnon, que lhe usurpara uma cativa, encontram-no à lira e ao canto:

*Quando chegaram às tendas e naves dos fortes Mirmídones,
aí enlevado o encontraram tangendo uma lira sonora*

¹⁷⁴ Cf. SCHÜLER, D., *A construção da Ilíada*, 2004, p. 12.

*de cavalete de prata, toda ela de bela feitura,
que ele do espólio do burgo de Eecião para si separara.
O coração deleitava, façanha de heróis decantando.
Em frente dele, somente, calado, encontrava-se Pátroclo,
pacientemente a esperar que o Pelida concluísse o seu canto.*¹⁷⁵

Aquiles canta façanhas de heróis. O filho de Peleu, no entanto, não é estritamente um aedo. Aquiles é um guerreiro que sabe cantar (tem certa habilidade aédica, portanto), que vê no canto algo belo e que, como notou Brandão, não se apresenta para um público, mas para revitalizar seu próprio ânimo, dando caráter terapêutico ao ato de cantar¹⁷⁶. Esse sentido profilático associado ao canto é mencionado por Hesíodo na *Teogonia*:

*Se com angústia no ânimo recém-ferido
alguém aflito mirra o coração e se o cantor
servo das Musas hineia a glória dos antigos
e os venturosos Deuses que têm o Olimpo,
logo esquece os pesares e de nenhuma aflição
se lembra, já os desviaram os dons das Deusas.*¹⁷⁷

Acerca desse caráter profilático do canto, Torrano faz a seguinte observação:

A recitação de cantos cosmogônicos tinha o poder de pôr os doentes que os ouvissem em contato com as fontes originárias da Vida e restabelecer-lhes a saúde, tal o poder e impacto que a força da palavra tinha sobre seus ouvintes.¹⁷⁸

Estaria no fato de Aquiles não ser estritamente um aedo e não cantar para um público, mas para recobrar seu ânimo, a razão de seu ato não ser vinculado a um dom das Musas? É possível. Mas Aquiles é exceção no mundo homérico. Todos os demais cantores têm condição atrelada à divindade (às Musas) e se apresentam publicamente como profissionais especializados. Há um único caso, porém, mencionado na *Ilíada*, de um aedo cuja cooperação divina foi rompida: Tâmiris. A alusão à sua figura parece indicar que a cultural condição do canto como um dom divino inspirado pelas Musas era inerente à

¹⁷⁵ HOMERO, *Ilíada*, IX, vv. 185-191. Tradução de Carlos Alberto Nunes, direta do grego.

¹⁷⁶ Cf. BRANDÃO, J. L., *Antiga Musa*, 2005, pp. 71-73.

¹⁷⁷ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 98-103. Tradução de Jaa Torrano.

¹⁷⁸ TORRANO, J., "O mundo como função de Musas", 2007, p. 19.

condição que tornava alguém um aedo, ou que dava a alguém a excelência de ser, no sentido devido dessa concepção, um aedo divino.

Tâmiris, ao ousar desafiar as Musas, vangloriando-se de possuir um canto e um cantar superiores, é impedido de continuar sendo aedo: cegado pelas deusas como punição ao atrevimento, não pôde mais tanger a lira; sem seus auspícios, não soube mais cantar. Como notou Brandão, Tâmiris, ao invés “de cantar *com*, intentou cantar *contra* elas”¹⁷⁹. Vai, então, à guerra em Troia como mero soldado:

*Vangloriava-se, sim, de vencer em compita até mesmo
as próprias Musas, as filhas de Zeus, se com ele cantassem.
Elas, por isso, indignadas, da vista o privaram, fazendo
que das canções se esquecesse e, também, de pulsar o
instrumento.*¹⁸⁰

Tâmiris é contraimagem de Demódoco, cantor profissional da corte de Alcínoo, soberano da Feácia, que figura na *Odisseia* e que parece representar, entre todos os demais cantores presentes nos poemas homéricos, aquilo que o poeta concebia como a mais alta excelência aédica. Demódoco também foi cegado pelas Musas. Não sabemos a razão, mas, ao contrário de Tâmiris, certamente não fora por desmedida:

*A ele a Musa muito amou e deu tanto um bem, quanto um mal:
dos olhos privou-o, mas deu-lhe agradável canto.*¹⁸¹

Homero nos mostra Demódoco *em atuação*. A caracterização de sua figura é realizada com tal dedicação que convém destinarmos a ela atenção especial. O poeta descreve uma representatividade singular de Demódoco em meio a um contexto composto por figuras heroicas e de alta nobreza. Proporciona, por isso, um dimensionamento que, em grande medida, é referenciado pelos pesquisadores como possível representação geral do estatuto aédico naqueles tempos:

¹⁷⁹ BRANDÃO, J. L., *Antiga Musa*, 2005, p. 53.

¹⁸⁰ HOMERO, *Ilíada*, II, vv. 597-600. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

¹⁸¹ Idem, *Odisseia*, VIII, vv. 62-64. Tradução de Jacyntho Lins Brandão, direta do grego.

Escritos ou não, na versão original os poemas homéricos foram por muito tempo oralmente difundidos por aedos (ou cantores). Os aedos, percorrendo cidades e buscando palácios, cantavam um ou mais episódios ao som da lira. Assim, a corte de Alcínoo deleita-se com as narrações do aedo Demódoco.¹⁸²

No poema, o cantor é convocado a se apresentar no banquete que Alcínoo oferece a Odisseu, que em sua ilha aportou, como gesto de hospitalidade:

*Ofereçamos ao hóspede um banquete de reis. Não admito 'não'. Demódoco nos deliciará com voz divina, dom dos deuses.*¹⁸³

A chegada de Demódoco à corte de Alcínoo, conduzido por um serviçal do rei, é gloriosa. Homero apresenta um aedo assaz estimado e reverenciado:

*Aproximou-se o arauto acompanhado do cantor aplaudido. Enredos tétricos e triunfais infundia-lhe a Musa. Concedeu-lhe a doçura da voz em troca da luz dos olhos. Achando-se entre os convivas, Pontônoo conduziu-o a uma poltrona cujos pregos argênteos luziam junto à grande coluna. Pendurou a sonora lira num gancho sobre sua cabeça, onde o cantor podia alcançá-la com a mão. Ao seu lado ofereceu-lhe um vistoso cestinho de pão, acompanhado de uma jarra de vinho ao gosto do cantor. Os convivas serviram-se das iguarias oferecidas. Concluído o lauto banquete, apreciado por todos, a Musa incitou o aedo a cantar os feitos dos heróis, narrativa cuja ressonância vibra no imenso céu, o conflito em que se confrontaram Odisseu e Aquiles.
[...]
Assim desenvolveu-se o canto do famoso aedo.*¹⁸⁴

Todos os elementos que integram a cena põem em relevo o aedo, mesmo em meio a uma turba de eminentes figuras, entre as quais se encontra Odisseu, personagem principal: a recepção calorosa, com aplausos; a poltrona adornada com detalhes em prata, reservada ao bardo; o zelo despendido pelo arauto, que cuidadosamente deposita a lira em lugar adequado, para que Demódoco possa acomodar-se confortavelmente à mesa do banquete, e a

¹⁸² SCHÜLER, D., *A literatura grega*, 1985, p. 12.

¹⁸³ HOMERO, *Odisseia*, VIII, vv. 42-44. Tradução de Donaldo Schüler.

¹⁸⁴ *Ibidem*, VIII, vv. 61-75 e v. 83.

oferta de comida “vistosa” e vinho “ao gosto do cantor”. O quadro da recepção ao cantor indica não apenas a qualidade egrégia de sua condição, como aponta, ainda, um apreço notável para com o papel social exercido através do aedo no reino de Alcínoo. Em seguida,

[...] concludo o lauto banquete, apreciado por todos, a Musa incitou o aedo a cantar os feitos dos heróis, narrativa cuja ressonância vibra no imenso céu, o conflito em que se confrontaram Odisseu e Aquiles.¹⁸⁵

Essa narrativa, “cuja ressonância vibra no imenso céu”, indica uma canção simultaneamente fruída no âmbito divino e no âmbito dos homens. Semelhante aspecto aparece reportado nos versos de Hesíodo:

Hineando alegram o espírito de Zeus no Olimpo Musas olímpades, virgens de Zeus porta-égide.¹⁸⁶

Diante do canto em que é personagem, Odisseu se emociona, mas oculta a face para que não lhe percebam às lágrimas. De fato todos os demais convivas se encontram distraídos, ouvindo a canção e animadamente aplaudindo o insigne bardo. Apenas Alcínoo nota a comoção do herói. O rei, então, discretamente solicita a Demódoco que interrompa o canto e imediatamente anuncia o início dos aguardados jogos atléticos, dos quais Odisseu participará – e se destacará. Na sequência, as festividades recomeçam:

[...] Aproximou-se o arauto e depositou o instrumento sonoro nas mãos de Demódoco. O aedo dirigiu-se ao centro. Bailarinos, jovens instruídos na arte, o contornavam. O solo ressoou divino ao ritmo dos pés. Compassos e passos tocaram o peito encantado de Odisseu. A lira na mão do cantor acompanhou a saga dos amores de Ares com a formosa Afrodite.¹⁸⁷

Após as apresentações, Alcínoo comunica a tradicional oferta de presentes segundo a lei da hospitalidade vigente em sua terra. Nesse

¹⁸⁵ HOMERO, *Odisseia*, VIII, vv. 71-75. Tradução de Donaldo Schüler.

¹⁸⁶ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 51-52. Tradução de Jaa Torrano.

¹⁸⁷ HOMERO, op. cit., VIII, vv. 261-267.

momento, Odisseu, que se emocionara diante das apresentações do aedo, oferece ao cantor, além de um gesto de seu apreço, um elogio bastante caracterizador do estatuto aédico:

*Odisseu dirigiu-se ao arauto, cortou um pedaço do lombo do porco de alvos dentes, provido de gordura, reservando, entretanto, a parte maior para si mesmo: “Oferece, meu caro, esta porção a Demódoco, quero que a prove. Apresenta-lhe meu apreço, embora eu esteja perturbado. **Quem pisa a superfície terrestre deve reverência aos cantores, pois o que sabem vem da Musa. Ela ampara os versos dos aedos**”.*¹⁸⁸

A natureza divina do conhecimento que Odisseu associa aos aedos é também marca do entendimento que os próprios aedos têm sobre si, conforme o autorrelato de Hesíodo na *Teogonia*, o que os transforma em cantores *portavozes*. A voz cantante que o aedo porta é simulacro da voz cantante que as Musas produzem no Olimpo e, conseqüentemente, é também daquilo que a sua voz cantante canta:

*Este é o dom sagrado das Musas aos homens. Porque das Musas e de Apolo que atira ao longe têm origem na terra aedos e citaristas, e, de Zeus, os reis. Feliz, então, aquele a quem as Musas prezam; a esse corre-lhes dos lábios uma voz doce.*¹⁸⁹

O que os cantores sabem vem das Musas, assevera Odisseu. A voz cantante com que as Musas fazem o seu canto divinal e a maneira cantante com que o aedo a transmite representam uma excelência no âmbito do que a mentalidade grega à época concebia como verdade, conforme podemos perceber nesta passagem, em que Odisseu, alumbrado, finalmente decide dirigir diretamente a palavra a Demódoco:

[...] “Reconheço que de todos o mais destacado és tu. O que sabes vem da Musa, filha de Zeus ou de Apolo. Cantas preciso o universo dos cometimentos aqueus: atos, infortúnios, padecimentos, como se tivesse sido testemunha ou bem informado por outro. Adiante! Canta a beleza do cavalo, construído por Épio,

¹⁸⁸ HOMERO, *Odisseia*, VIII, vv. 474-481. Tradução de Donald Schüller. Grifo nosso.

¹⁸⁹ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 93-97. Tradução de Ana Elias Pinheiro.

*guiado pelo saber de Palas Atena, engodo repleto de guerreiros, conduzido por Odisseu contra a acrópole inimiga, causa da queda de Troia. Se narrares isso com arte, não terei dúvidas em proclamar que pelo favor de divindade propícia chegaste a produzir um canto divino”.*¹⁹⁰

Desafiado pelo herói a provar que seu conhecimento advinha da onisciência divina e, portanto, que seu canto era o canto das Musas, Demódoco narra detalhadamente o episódio do cavalo de Troia, levando Odisseu, mais uma vez, aos prantos, e o herói enfim justifica sua comoção, identificando-se como a personagem daquelas narrativas. Mediante a presença de uma testemunha ocular dos fatos cantados, o estatuto do aedo se confirma culturalmente como veículo de uma manifestação verdadeira que, conforme Hesíodo, pode revelar conhecimento sobre fatos presentes, passados ou futuros¹⁹¹.

Nos poemas de Homero, não apenas Demódoco é representado como um aedo profissional, a quem se estima com reverência e se reconhece como alguém a manifestar dons divinos e divinais que revelam verdades. No palácio do soberano Menelau, em Esparta, encontramos outro cantor, cujo nome Homero omite. A falta de identificação denotaria um cantor profissional itinerante? É possível dizer, embora não se possa afirmar. Fato é que, no episódio em que o rei celebra o casamento entre sua filha, Hermione, com o filho de Aquiles, novamente um aedo encontra-se presente no banquete festivo, gozando de prestígio no espaço da realeza:

*[...] Elevado era o teto da sala em que se banqueteavam parentes e amigos. Ao som da lira, a voz de um cantor alegrava os convivas. Em harmoniosas evoluções giravam, para o encanto dos convivas, dois bailarinos.*¹⁹²

Acompanha o canto a performance de dois bailarinos, como já havia ocorrido em uma das apresentações de Demódoco. Vemos assim que a atuação do aedo podia ocorrer junto a outras modalidades artísticas, conforme a ocasião. Já pudemos perceber também, em todos os exemplos trazidos até o

¹⁹⁰ HOMERO, *Odisseia*, VIII, vv. 486-498. Tradução de Donaldo Schüler.

¹⁹¹ Cf. HESÍODO, *Teogonia*, v. 38.

¹⁹² HOMERO, op. cit., IV, vv. 15-19.

momento, a presença simultânea de um instrumento musical, lira ou cítara, harmonizando a apresentação do cantor, que ora é tangido pelo próprio aedo, ora por alguém em sua companhia. Acerca dessa questão, observa Rocha:

Sabemos que os aedos cantavam ou recitavam seus versos com o acompanhamento de um instrumento de corda. Nos poemas homéricos encontramos, em várias passagens, a palavra *phórmix*, que transcrevo com o vocábulo fórminge. Esse instrumento era da família da lira e da cítara, provavelmente mais simples, mais rústico talvez, com poucas cordas, três ou quatro por volta dos séculos IX e VIII a.C., se dermos crédito à tradição que nos chegou da Antiguidade. Esse pequeno número de cordas nos indica que as melodias entoadas pelos aedos daquela época provavelmente eram bastante limitadas, com poucas notas musicais, pois era um hábito da época cantar a mesma nota que estava sendo tocada no instrumento musical.¹⁹³

Parece imperativo no mundo aédico que o canto seja acompanhado por instrumentação. Hesíodo coloca ambos, cantor e músico, lado a lado, ligados a dons divinos:

*Pelas Musas e pelo golpeante Apolo
há cantores e citaristas sobre a terra.*¹⁹⁴

A palavra “música”, segundo Junito Brandão, pertence à mesma raiz etimológica de *musa* e, nesse sentido, pode ser traduzida como “o que concerne às musas”¹⁹⁵. Assim como o canto, também a música instrumental é forma com que se manifestam dons procedentes de Musas. O mesmo ocorre com a dança: Torrano traduz uma das Musas, Terpsícore, por “Dançarina”¹⁹⁶, assinalando que o próprio nome integrava essa modalidade à série de manifestações presididas por essas divindades. Fêmio, aedo que Homero coloca a serviço da corte de Ítaca, da qual Odisseu é soberano, também se apresenta à lira e à dança. Porém, ao contrário da pacífica Feácia de Demódoco, Ítaca, porque dominada por pretendentes ao trono de Odisseu, é ambiente conturbado:

¹⁹³ ROCHA, R., “Poesia grega arcaica: oralidade e performance”, 2010, p. 674.

¹⁹⁴ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 94-95. Tradução de Jaa Torrano.

¹⁹⁵ BRANDÃO, J. S., *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*, 2008, p. 151, v. II.

¹⁹⁶ HESÍODO, op. cit., v. 77.

*Os gananciosos estendiam as mãos às pranchas.
Fartos de comida, repletos de bebida, revolviam
outros prazeres no espírito: canto e dança para coroar
a festa. Um arauto colocou uma cítara invulgar nas
mãos de Fêmio, involuntário cantor dos pretendentes.
Vibram as cordas, o narrador se põe a modular um
canto comovente.¹⁹⁷*

A condição de Fêmio reitera aspectos do estatuto de Demódoco, mas se opõe a outros: confirma a atuação recorrente do aedo em meio a banquetes festivos e o coloca, novamente, acompanhado da cítara e da dança¹⁹⁸. Por outro lado, Fêmio parece ser menos autônomo que Demódoco: atua com subserviência involuntária para os pretendentes. Outro aspecto envolve a escolha do repertório aédico. No banquete, o canto de Fêmio, a pedido dos pretendentes, tematizava os eventos desastrosos que envolveram o retorno dos aqueus após os dez anos da campanha em Troia. Penélope, que aguarda apreensiva a volta de Odisseu, já excessivamente demorada, ouve o canto soturno de Fêmio. Angustiada com o tom funesto dos cantares e com a possibilidade de Odisseu ter sido vitimado em algum daqueles desastres, Penélope não se contém: dirige-se ao salão em que o aedo se apresenta e lhe pede que *mude* o assunto de seus cantares:

*[...] Dirigiu-se em
lágrimas ao divino cantor: “Fêmio, debes saber
muitos outros cantos envolventes sobre feitos
de homens e de deuses, repertório de aedos.
Elege outro episódio para animar teus ouvintes,
afeitos à mistura de arte e vinho. Interrompe, rogo-
te, este canto triste.¹⁹⁹*

O episódio parece instaurar um problema, conforme observou Moraes. Deveria Fêmio cantar de acordo com o que os pretendentes, que constituíam o público ouvinte, solicitassem, ou cantar segundo o pedido de Penélope, a quem Fêmio estava de fato subordinado?²⁰⁰ O episódio de Fêmio sugere uma tensão: atender às demandas da aristocracia, que o acolhe e sustenta, ou atender ao público, que o prestigia? Embora possamos pensar em uma tendência de que

¹⁹⁷ HOMERO, *Odisseia*, I, v. 150-156. Tradução de Donaldo Schüler

¹⁹⁸ Cf. MORAES, A. S., *A palavra de quem canta*, 2009, pp. 56-59.

¹⁹⁹ HOMERO, op. cit., vv. 335-341.

²⁰⁰ Cf. MORAES, A. S., op. cit., p. 58.

o público estivesse em geral de acordo com os motivos dos cantos que agradavam à nobreza, o episódio envolve uma situação contrária. Fêmio opta, enfim, amparado por Telêmaco, em não fazer a concessão. Com semelhante dilema Hesíodo não parece se defrontar. O aedo *escolhe* o seu repertório e, em seguida, solicita às Musas que lhe deem um “ardente canto”²⁰¹ sobre a cosmogonia (o nascimento do mundo) e a teogonia (o nascimento dos deuses):

*Dizei-me isto, Musas que tendes o palácio Olímpio,
dês o começo e quem dentre eles primeiro nasceu.*²⁰²

Embora os exemplos até aqui discutidos mostrem que o estatuto do aedo no mundo grego de Homero e Hesíodo se constituía através de honrarias decorrentes da concepção de uma figura cujo canto era divino e cuja divina condição do canto envolvia a expressão de um saber oriundo do âmbito de divindades que a tudo conheciam, esse estatuto podia envolver questões não restritas a momentos festivos, conforme Homero explicita em outro momento. No terceiro canto da *Odisseia*, Clitemnestra, esposa de Agamêmnon, soberano de Micenas, é confiada *aos cuidados* de um aedo:

*[...] Fazia-lhe companhia um vate*²⁰³,
encarregado de protegê-la, enquanto Agamêmnon, o
*esposo, estivesse em Troia.*²⁰⁴

O aedo incumbido pelo próprio soberano de zelar pela rainha micênia terminará sendo vítima de Egisto, que desejava desposá-la, mas não obtinha sucesso frente à presença do aedo. Por isso, Egisto

*o arrastou a uma ilha deserta
e o largou como pasto aos abutres*²⁰⁵.

²⁰¹ HESÍODO, *Teogonia*, v. 104. Tradução de Jaa Torrano.

²⁰² Ibidem, vv. 114-115.

²⁰³ Segundo o dicionário Houaiss, uma das acepções da palavra “vate” é “aquele que cria ou escreve poesia; poeta” (2009, p. 1926).

²⁰⁴ HOMERO, *Odisseia*, III, vv. 267-269. Tradução de Donald Schüler.

²⁰⁵ Ibidem, III, vv. 270-271.

Privada de seu guardião, Clitemnestra sucumbirá à sedução de Egisto, que assassinará também Agamêmnon quando este retornar da campanha bélica ante Troia. Acerca desse episódio, Werner faz a seguinte observação:

[...] A virtude de Clitemnestra depende, em grande medida, da presença do aedo, já que ela somente sucumbe à sedução de Egisto quando o aedo é deslocado para uma ilha deserta para ser devorado pelas aves de rapina. Como o texto insiste que tal sedução deu-se por meio da palavra, é como se, num embate entre discursos, o aedo tivesse que ser calado para que seu oponente se tornasse vitorioso.²⁰⁶

O episódio possibilita conjecturar dois aspectos associados à imagem que os aedos desfrutavam entre os gregos no tempo de Homero: primeiro, permite supor que os cantores gozavam de prestígio na esfera político-administrativa da sociedade grega arcaica, uma vez que um soberano da importância de Agamêmnon considerou um cantor a figura ideal para substituí-lo à frente de seu palácio; segundo, como conclui Werner, “ilustra a importância da palavra poética na Grécia da época homérica”²⁰⁷. Se Egisto só é vitorioso no uso da palavra sedutora mediante a eliminação do aedo é porque, de fato, dentro do entendimento daquele tempo, nada aparentemente podia suplantar um cantor no exercício da palavra. Segundo observa Torrano, nas sociedades de Homero e Hesíodo o aedo foi uma figura destacada que se pôs “ao lado e por vezes acima dos *basileís* (reis)”²⁰⁸, e Detienne aponta três personagens cujo uso da palavra tinha caráter proeminente e incontestável: poetas (aedos), adivinhos (potências oraculares) e reis de justiça. As sentenças pronunciadas por esses últimos – o próprio ato –, da mesma forma que ocorria com as outras duas figuras citadas, *realizavam* o que proferiam, não havendo, em seus casos, distinção ou distância entre palavra e ato, consistindo desse modo a sua *eficácia*²⁰⁹.

Os versos de Hesíodo nos ajudam a compreender um pouco mais acerca da proeminência da palavra aédica. Aedo, segundo o pensamento hesiódico, era aquele que, por designação divina, podia transmitir o divino dom de Mnemosyne, sentido no âmbito dos poetas, e também de forma geral, sob a

²⁰⁶ WERNER, C., “A liberdade restrita do aedo homérico”, 2005, pp. 179-180.

²⁰⁷ Ibidem, p. 180.

²⁰⁸ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 16.

²⁰⁹ Cf. DETIENNE, M., *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, 1988, pp. 33-36.

forma de “memória”. Essa memória, contudo, se distinguia do que estamos acostumados a conceber como um dispositivo psicológico que possibilita recordar. A memória de Mnemosyne era *revelação*. Os aedos eram quem a podiam manifestar com essa prerrogativa, e isso os tornava “homens divinos” entre os demais²¹⁰. Conforme o pensamento hesiódico, “memória” era a forma *com que e em que* a deusa Mnemosyne manifestava seus dons. O âmbito de poder dessa divindade era precioso e único: o conhecimento sobre todos os fatos passados, presentes e futuros, ocorridos tanto entre deuses quanto entre homens mortais. Em última instância, Mnemosyne, assim, era a que reunia, em sua forma divina, todo o conhecimento. Entretanto, a manifestação de Mnemosyne não ocorria autonomamente, afinal a condição imaterial da memória não possibilitava que se manifestasse, no âmbito de um público ordinário privado de seus dons, sem um suporte, e isso ocorria através de sua divina prole, as Musas. Essas deusas encarnavam a forma com que o poder de sua genitora era dado a ser conhecido (presenciado) no âmbito humano: a *palavra cantada*. Como a palavra cantada pertencia unicamente ao âmbito especializado do aedo, o poeta-cantor era, assim, o detentor por excelência daquilo que Detienne chamou de palavra eficaz²¹¹. Porque as Musas eram “filhas da memória”, as palavras cantadas podiam dar a saber qualquer conhecimento. Podemos pressupor que, em uma comunidade “miserável” como a de Hesíodo, a presença de uma figura aédica porta-voz das Musas implicava em uma possibilidade de acesso ao conhecimento que, de outra maneira, não teria ocorrido, como nota Torrano:

Nesta comunidade agrícola e pastoril anterior à constituição da *pólis* e à adoção do alfabeto, o aedo (i. e., o poeta-cantor) representa o máximo poder da tecnologia de comunicação. Toda a visão de mundo e consciência de sua própria história (sagrada e/ou exemplar) é, para este grupo social, conservada e transmitida pelo canto do poeta. É através da audição deste canto que o homem comum podia romper os restritos limites de suas possibilidades físicas de movimento e visão, transcender suas fronteiras geográficas e temporais, que de outro modo permaneceriam infranqueáveis, e entrar em contato e contemplar figuras, fatos e mundos que pelo poder do canto se tornam audíveis, visíveis e presentes²¹².

²¹⁰ TORRANO, J., “O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo”, 1997, p. 29.

²¹¹ DETIENNE, M., *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, 1988, p. 17.

²¹² TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 16.

Cultores e porta-vozes das divinas formas com que a oral tradição arcaica reverenciava estes cantos que chamamos de “poemas precursores da literatura grega”, os aedos foram estimados como imagens divinais de dons divinos²¹³. As *canções cantadas pelos cantores* se apresentavam às gentes como as mesmas *canções que as deusas, com seu conhecimento, cantavam*. Se as Musas podiam revelar conhecimento, o aedo era aquele que podia dar a conhecer essa revelação – esse poder das Musas – às pessoas em geral.

Para que possamos nos aproximar o mais fidedignamente possível das condições com que as divinas canções cantadas por cantores como Hesíodo se deram a seus contemporâneos no contexto de seu tempo e, assim, compreendermos que “obra” foram elas, é importante examinarmos as características próprias de sua realização, àquele tempo. Uma realização em certo sentido poética e em certo sentido religiosa, cujo realizador, como vimos, empreendia uma ação de conhecimento eficaz e reverenciada. Se até hoje o aedo continua, mesmo emudecido, a encantar públicos diversos é talvez porque o dom que Mnemosyne, segundo seu pensamento, lhe conferiu – o conhecimento – de fato se manifestou no dom de sua poesia sob uma forma profunda. É por essa razão que podemos nos sentir instigados a pensar sobre todas essas questões.

2.2 Cantar, encantar

Considerando que o contexto de Hesíodo se caracterizou pela imersão em uma cultura oral, é possível auferir que sua “obra” tenha sido exatamente o instante em que *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias* foram, através do canto, realizadas para o público. Além dos cantares, essa realização provavelmente esteve acompanhada por instrumentação musical, e é possível que, em algumas situações, tenham ocorrido apresentações simultâneas de dança. As obras do aedo Hesíodo, uma vez que se realizaram numa época em que os

²¹³ TORRANO, J., “O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo, 1997, p. 31.

usos da linguagem verbal eram praticados sob orientação da cultura oral²¹⁴, nos primórdios da Grécia Arcaica, devem, por isso, ser entendidas como algo que em seu contexto original se configurou como uma *performance poética*, no sentido que aponta Zumthor: uma ação poética simultaneamente transmitida e percebida em um aqui-agora²¹⁵. Segundo o teórico, essa ação, para pertencer ao âmbito de uma oralidade, deve necessariamente ser transmitida pela voz e ser recebida pelo ouvido. Daí que possamos defender que “obra hesiódica” tenha sido, em seu contexto, o cantar de um canto para um público grego. Mesmo que tivesse sido escrita ao ser composta, como apontam os teóricos, essa obra foi pensada, concebida e realizada por Hesíodo como uma obra vocálica.

As composições hesiódicas, ou, se quisermos, os poemas de Hesíodo, que conhecemos sob os títulos *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*, obedeceram a certas regras composicionais fixadas por uma tradição poética oral vigente entre os poetas-cantores gregos da época. Tanto a *Teogonia* quanto *Os trabalhos e os dias* apresentam um determinado número de *versos* que, por sua vez, eram cantados segundo determinadas medidas *rítmicas*. A música, “o que concerne às Musas”, estava assim contida na base estrutural mais fundamental da forma com que a poesia acontecia na execução aédica e se convertia, enquanto ato, em cantar e, enquanto produto, em canto. Conforme Cardoso,

entre as velhas culturas mediterrâneas, de origem indo-europeia, as mais antigas manifestações de poesia se associam invariavelmente à música: são cânticos, portanto, e pelo que deles sabemos, por meio do exame de formas arcaicas, podemos supor que tinham como base estrutural o verso, a unidade rítmica que corresponde à acomodação de uma frase a um esquema melódico, caracterizado por certo número de sílabas (ou conjunto de sílabas) e pela colocação de sílabas de determinadas categorias em posições mais ou menos fixas.²¹⁶

A medida rítmica através da qual os versos eram entoados por aedos como Hesíodo chamava-se *hexâmetro datílico* – a mesma utilizada por

²¹⁴ Segundo Finnegan, um poeta oral (neste caso, um aedo grego) é aquele que necessariamente se apresenta sob duas circunstâncias fundamentais: composição oral (sem o recurso de registro escrito) e transmissão oral (1977, pp. 16-24).

²¹⁵ ZUMTHOR, P., *Introdução à poesia oral*, 2010, p. 31.

²¹⁶ CARDOSO, Z. A., *A literatura latina*, 2003, p. 3.

Homero, tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia*. A correspondência entre a métrica homérica e a hesiódica levou estudiosos a pressuporem que, em relação à poesia praticada pelos aedos gregos arcaicos e pré-arcaicos – dos quais só conhecemos os dois nomes citados neste trabalho –, chamada poesia *épica*, ou *epopeia*, pode ter sido uma espécie de convenção tradicional que seus versos tivessem como estrutura métrica o hexâmetro de base datílica. Assim sendo, o ritmo através do qual os versos da *Teogonia* e de *Os trabalhos e os dias* eram cadenciados quando cantados obedecia a regras tradicionais que, no mundo dos aedos, orientavam suas performances vocais. Tentar entender como pode ter sido esse canto na prática é desafiador. Rocha nos fornece um estudo descritivo acerca da estrutura do canto aédico, procurando relacioná-la à natureza prática que possivelmente teve no contexto de sua realização:

O dátilo é formado por uma sílaba longa seguida de duas breves. O hexâmetro era formado de seis pés datílicos, sendo que era possível substituir um dátilo por um espondeu, formado por duas sílabas longas. Dito assim parece realmente simples e fácil de prever o resultado. Porém, dentro das sequências de pés datílicos, eventualmente substituídos por pés espondeicos, havia momentos em que o poeta fazia pequenas pausas que são chamadas de cesuras. Essas cesuras podem aparecer em partes diferentes dos versos e, de certa forma, eram elas, junto com o maior ou menor uso de dátilos ou espondeus, que davam um certo colorido aos versos que, comparados com as sequências da poesia lírica coral, deviam mesmo parecer mais monótonos, repetitivos. Usando esse tipo de recurso, contudo, os aedos homéricos conseguiam dar um certo caráter a uma passagem, compor uma determinada cena com um clima, um sentimento específico. Por exemplo, se o poeta queria cantar com mais velocidade, ele usava mais o ritmo datílico, o que parece adequado para as descrições de batalha da *Ilíada*. Mas, se ele queria carregar nas tintas da religiosidade ou acentuar o sentimento de tristeza causado pela morte de um guerreiro, por exemplo, então seria mais apropriado usar mais o ritmo espondeico, para que seu canto se tornasse mais lento e lamentoso, por um lado, ou mais nobre e respeitoso, por outro.²¹⁷

Outras características são também apontadas em relação ao canto aédico. Em cada sílaba entoada de maneira longa ou breve pelo cantor havia, além de um acento tônico, outro tonal, ou melódico, conforme salienta e exemplifica Vidal-Naquet:

²¹⁷ ROCHA, R., “Poesia grega arcaica: oralidade e performance”, 2010, pp. 674-675.

Não existe apenas um acento de intensidade, como em português, numa das três últimas sílabas da palavra, mas há também um acento “tonal”, quer dizer, melódico. Para entender, basta dizer o nome Homero utilizando para as duas primeiras sílabas, respectivamente, as notas *sol* e *lá*.²¹⁸

Essa forma tradicional de esquematizar ritmicamente o conjunto dos versos e, assim, estabelecer diretrizes formais para a entoação, embora pareça complexa de ser entendida nestes dias em que há muito deixou de ser praticada, era um dos recursos facilitadores da fixação da narrativa pela memória:

Fechado em sua rigidez, memorizável com facilidade graças ao ritmo melódico de que se constitui e aos recursos mnemônicos de que se vale, o verso assegura sua própria permanência e sua quase total imutabilidade. A solução grega de encerrar a lembrança dos fatos na cadência rítmica dos versos não é exclusividade do povo helênico. São numerosas as civilizações que, antes mesmo de conhecerem a escrita, tiveram suas epopeias orais em versos.²¹⁹

Lesky pondera que a imutabilidade que as técnicas mnemônicas conferiam à sequência e ao assunto das narrativas cantadas não impedia, contudo, que a cada nova performance o aedo pudesse ter liberdade de executar arranjos diferentes e até mesmo inovadores, criando, assim, “sempre de novo a sua canção”²²⁰. Desse modo, se por um lado o poema, em seu enredo, mantinha seus elementos narrativos, o canto, por outro, era constantemente uma nova obra que ia, assim, variando sem cessar:

Em geral isso leva à ampliação do que antes se havia cantado. Esta poesia é nitidamente de caráter oral – os americanos falam de *oral composition* – e mantém-no mesmo em casos em que se conhece a escrita em amplos círculos. A transcrição ou a gravação em fita destas canções é, no fundo, algo antinatural: uma corrente deslizante foi detida e imobilizada num ponto do seu curso²²¹.

Hesíodo parece mesmo ter assumido, através de seus poemas, uma disposição de atitude propositadamente contrária à imobilização, segundo aponta Schüler:

²¹⁸ VIDAL-NAQUET, P., *O mundo de Homero*, 2002, p. 19.

²¹⁹ CARDOSO, Z. A., *A literatura latina*, 2003, pp. 6-7.

²²⁰ LESKY, A., *História da literatura grega*, 1995, p. 33.

²²¹ *Ibidem*, p. 33.

Embora Hesíodo preserve a métrica de Homero (o hexâmetro), não esconde a agressividade contra os ideais aristocráticos veiculados por ela. Mostram-se rachaduras no solo firme até aqui, anunciando o nascimento de um novo gênero, não no sentido que lhe deram os tratadistas do século XVIII, mas no sentido originário do que brota, do que vem à luz. *Genos* vem do verbo *gignomai*: nascer, brotar, vir à luz, gerar. Neste sentido, o gênero, contrário à fixidez, mantém a literatura em estado de contínua renovação.²²²

Do ponto de vista formal, contudo, os poemas que Hesíodo compôs preservaram os esquemas rítmicos tradicionais. O canto aédico, antes de ser a execução de uma performance, era a realização do *canto épico*, cujas origens provavelmente antecederam a Homero, embora os gregos o considerassem precursor dessa modalidade e, a esse respeito, parecem não ter tido dúvidas²²³. O produto que o aedo oficiava tinha, na Grécia Arcaica de Hesíodo, uma relação formal assaz estreita com a tradição cultural vigente e prestigiada. Tanto que as semelhanças entre os poemas de Homero e os de Hesíodo não se restringem somente ao campo da estrutura métrica, mas ocorrem também em relação a elementos que configuram alguns proêmios de suas narrativas, como podemos notar:

Pelas Musas heliconíades comecemos a cantar.
 [...] *Alegrai, filhas de Zeus, dai ardente canto,*
 [...] *Dizei como no começo Deuses e Terra nasceram,*
os Rios, o Mar infinito impetuoso de ondas,
os Astros brilhantes e o Céu amplo em cima.
Os deles nascidos Deuses doadores de bens
como dividiram a opulência e repartiram as honras
e como no começo tiveram o rugoso Olimpo.
Dizei-me isto, Musas que tendes o palácio Olímpio,
*dês o começo e quem dentre eles primeiro nasceu.*²²⁴

Musas Piérias que gloriáis com vossos cantos,
*vinde! Dizei Zeus vosso pai hineando.*²²⁵

O homem canta-me, ó Musa, o multifacetado, que muitos
males padeceu, depois de arrasar Troia, cidadela sacra.
 [...] *Das muitas façanhas,*

²²² SCHÜLER, D., *A literatura grega*, 1985, p. 26.

²²³ Cf. LESKY, A., *História da literatura grega*, pp. 29-33.

²²⁴ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 1, 104 e 108-115. Tradução de Jaa Torrano.

²²⁵ Idem, *Os trabalhos e os dias*, vv. 1-2. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

*Deusa, filha de Zeus, conta-nos algumas a teu critério.*²²⁶

*Diz-me agora, Musas que tendes o palácio olímpio,
pois vós sois Deusas, estais presentes e vistes tudo,
nós somente ouvimos a glória e não vimos nada,
quem eram os condutores e os guias dos dânaos.
Eu não poderia contar nem nomear a multidão,
nem se tivesse dez línguas nem dez bocas
nem voz inquebrável nem coração de bronze no peito,
se as Musas Olímpíades, filhas de Zeus porta-égide,
não memoriassem quantos aportaram em Ílion;
mas direi os comandantes e os navios ao todo.*²²⁷

*Canta-me a Cólera – ó deusa! – funesta de Aquiles Pelida.*²²⁸

Os tradicionais elementos épicos presentes nesses grupos proemiais de versos, segundo aponta Torrano, são: a invocação da(s) Musa(s); o verbo no imperativo (ou subjuntivo exortativo) cujo sujeito são as Musas e o complemento desse verbo, que constitui um programa e enuncia o tema do canto²²⁹. A invocação das Musas reflete a esfera sagrada da tradição do canto do aedo, existente desde muito antes de Hesíodo. Detienne anota que, anteriormente ao poeta beócio, que em sua *Teogonia* catalogou nove Musas, filhas de Zeus e Mnemosyne,

as Musas existiam em número de três. Eram veneradas em um santuário muito antigo, situado no Hélicon, e chamavam-se *Meléte*, *Mnéme* e *Aoide*; cada uma delas levava o nome de um aspecto essencial da função poética. *Meléte* designa a disciplina indispensável ao aprendizado do ofício de aedo; é a atenção, a concentração, o exercício mental. *Mnéme* é o nome da função psicológica que permite a recitação e a improvisação. *Aoide* é o produto, o canto épico, o poema acabado, termo último da *Meléte* e da *Mnéme*²³⁰.

A invocação às Musas de modo algum representava um artifício, uma convenção “literária” inerente à poesia épica, como ocorre, por exemplo, em *Os Lusíadas*, e como os manuais literários costumam apontar. Para Hesíodo – e para os demais aedos, incluindo Homero –, as Musas eram a única possibilidade de o canto ocorrer em seu sentido verdadeiro e fundamental.

²²⁶ HOMERO, *Odisseia*, I, vv. 1-2 e 9-10. Tradução de Donald Schüler.

²²⁷ Idem, *Ilíada*, II, vv. 484-492. Tradução de Jaa Torrano.

²²⁸ Ibidem, I, v. 1. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

²²⁹ Cf. TORRANO, J., “O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo, 1997, p. 28.

²³⁰ DETIENNE, M., *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, 1988, p. 16.

“Musas” era o nome com que a língua de Hesíodo expressava, entre outras coisas, o ser da “palavra cantada”²³¹. Assim, “canto” não era meramente um ato artístico, mas a forma sagrada de manifestação de potências divinas cujo âmbito de poder vinculava-se genealogicamente ao da deusa que conhecia todos os fatos, incluindo os não presentes e os ocultos à mentalidade: Mnemosyne. Portanto, invocar as Musas, em primeiro lugar e antes de tudo o mais, era absolutamente imprescindível para o pensamento de um aedo e para a realização do canto enquanto revelação e enquanto conhecimento:

As Musas são invocadas para que cantem e contem os acontecimentos havidos entre os Deuses e os heróis desde um determinado momento de outrora, assim a verdade dos fatos narrados está garantida pelas Musas que como Deusas olímpias estão sempre presentes e por isso são testemunhas de todos os acontecimentos. Como “homem divino”, o cantor épico se apresenta como porta-voz de Musas e a verdade de sua palavra vem da presença delas.²³²

Uma vez invocadas, a presença fundamental das deusas aliciará os ouvintes, convertendo o canto em *encanto*, e a eficácia dos cantares aélicos se realizará solene (sacra), em razão da experiência mágico-religiosa que era atribuída à sua enunciação²³³. Conforme observa Torrano:

Em Hesíodo as palavras cantadas não são uma constelação de signos abstratos e vazios, mas forças divinas nascidas de Zeus Pai e da Memória, que sabiamente fazem o mundo, os Deuses e os fatos esplenderem na luz da presença, e implantam, na vida dos homens, um sentido que, com o vigor do eterno, centra-a e ultrapassa-a.²³⁴

Referindo Cícero e sua obra *Sobre a natureza dos deuses (De natura deorum)*, Detienne salienta outras nomenclaturas de Musas cuja potência associada corrobora a tradição mágico-religiosa vinculada ao canto do aedo no tempo de Hesíodo. Na obra do filósofo e orador romano,

²³¹ Cf. TORRANO, J., “O mundo como função de musas”, 2007, p. 21.

²³² Idem, “O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo”, 1997, pp. 28-29.

²³³ DETIENNE, M., *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, 1988, p. 17. Para Mauss, a eficácia de uma palavra mágico-religiosa consiste em uma ideia de que “a descrição, ou a menção do ato, são suficientes tanto para produzi-lo quanto para produzir seu efeito” (2003, p. 91).

²³⁴ TORRANO, J., op. cit., 2007, p. 20.

as Musas aparecem em número de quatro: *Arché*, *Meléte*, *Aoide* e *Thelxinoé*. Duas delas desenvolvem aspectos inéditos: *Arché* é o princípio, o original, pois a palavra do poeta busca descobrir o original, a realidade primordial. *Thelxinoé* é a sedução do espírito, o encantamento que a palavra cantada exerce sobre o outro. Todos os epítetos da Musa, através dos quais se desenvolve uma verdadeira teologia da palavra, testemunham, pois, a importância, nos meios de aedos e de poetas inspirados, da equivalência entre a Musa e a noção da “palavra cantada”.²³⁵

Uma vez que os cantares do aedo (en)cantavam um conhecimento que, de outro modo, seria infranqueável ao homem comum, e considerando que a verdade acerca desse conhecimento estava garantida pela força e presença das Musas, que, na condição de deusas filhas de Zeus e Memória, tudo sabiam e podiam, se quisessem, revelar²³⁶, a narrativa constituinte desses cantares engendrava uma situação incomum de experiência com o conhecimento. Sobre as características dessa narrativa, seu assunto e as condições mágico-religiosas que envolveram sua realização e recepção no contexto de sua época, trataremos ora em diante.

2.3 Canção, poema-canção

Do mesmo modo que caracterizar e definir o estatuto autoral de Hesíodo em seu tempo como o de um *poeta-cantor* (aedo) condiz mais fidedignamente com sua condição contextual que simplesmente referi-la como *poeta* (autor de poemas), uma definição acerca de sua obra deve assumir, por conveniência, uma noção de que suas duas obras supérstites, *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*, foram *poemas-canções*. Nesse sentido, como já vimos, Hesíodo parece ser mais adequadamente caracterizado se referido como *compositor* (autor, poeta) de *canções* (poemas) que foram desenvolvidas para – e durante – *performances aélicas* (cantos). Já comentamos acerca dos aspectos constituintes do estatuto aélico, de acordo com o que testemunham os versos de Homero e Hesíodo, bem como o caracterizamos e indicamos os

²³⁵ DETIENNE, M., *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, 1988, p. 16.

²³⁶ Cf. HESÍODO, *Teogonia*, v. 28.

elementos formais e culturais em que consistiu a obra hesiódica. Resta, pois, um exame acerca dos poemas-canções propriamente ditos.

É provável que qualquer manual básico de literatura contemporâneo que mencione os primórdios da literatura grega e reporte as obras de Homero – *Ilíada* e *Odisseia* – e de Hesíodo – *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias* –, descreva o conteúdo produzido nesses poemas como uma série de *narrativas míticas*. Perguntar “o que vem a ser mito?” nos parece, assim, uma forma relevante de introduzir o conjunto de assuntos que os versos hesiódicos apresentam. Essa questão, entretanto, é conflitante, uma vez que a concepção contemporânea e a que os gregos da época clássica tiveram em relação ao termo parece não conferir, segundo estudiosos, com o sentido de “mito” dentro do mundo que a obra de Hesíodo põe à luz.

Para a mentalidade hodierna – racional e científica –, menções a grandes atos e eventos, seja no passado, presente ou futuro, que envolvam deuses, heróis e monstros são qualificadas invariavelmente como produtos míticos. “Mítico”, segundo essa concepção, indica uma forma de “fantasia”, isto é, denota que o que foi mencionado só é possível e aceitável se vinculado a um programa imaginário de narrativa, em que os fatos, personagens e ações não tenham obrigação de coincidir necessariamente com a realidade aparente que envolve o gênero humano. Não se trata, porém, de loucura (proferir absurdos incríveis ou ininteligíveis), desde que as narrativas que tenham cunho mítico possam deflagrar sentidos culturais, filosóficos, sociológicos, antropológicos e psicológicos associáveis a condições que o gênero humano, de fato, experiencia ou sente experienciar ordinariamente. Dito de outra maneira, a narrativa mítica, nessa concepção, trata, em primeira instância, de *possibilidades*, no sentido que Aristóteles, no último quartel do período clássico da Grécia, ponderou:

[...] Não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verosimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta, por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postas em versos as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e

mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular.²³⁷

Já se perguntou se os gregos do tempo de Hesíodo, que ouviam e fruíaem poemas míticos, se relacionavam com suas narrativas sob esse tipo de perspectiva, ou seja, se as sentiam imbuídos da noção de que eram fabulações arquetípicas e se estavam conscientes de que, num primeiro plano, os mitos não passavam de alegorias. É preciso cautela diante de tal questão. Em primeiro lugar, não se pode querer que um grego da época de Hesíodo tivesse estabelecido, tal como um grego contemporâneo de Aristóteles, uma relação de tipo hermenêutica com os mitos. Muitas foram as transformações que ocorreram no pensamento helênico durante o ínterim que separa Hesíodo de Aristóteles. Isso não significa, todavia, que o mundo de Hesíodo tenha sido o de uma mentalidade afeita à ilusão, como já se chegou a propor. Segundo anota Cassirer, estudiosos de áreas diversas – filologia, filosofia, etnologia – trabalharam, durante muito tempo, com a perspectiva de que os mitos serviam apenas para atestar que a condição mental e espiritual dos povos que os produziram era deficitária:

Para Max Müller, o mundo mítico é essencialmente um mundo de ilusão – e de uma ilusão que só é explicável se se descobre o original e necessário autoengano do espírito, do qual decorre o erro. Este autoengano está enraizado na linguagem, que prega sempre peças ao espírito, enredando-o por vezes naquela ambiguidade cambiante de significações que é sua herança. E esta concepção de que o mito não se baseia numa força positiva de configuração e criação, mas antes em um defeito do espírito – já que nele devemos achar uma influência “patológica” da linguagem – encontra ainda representantes e porta-vozes na moderna literatura etnológica.²³⁸

Segundo outras perspectivas teóricas, esses estudiosos parecem ter ignorado dois aspectos relevantes. Em primeiro lugar, “mito”, no contexto hesiódico, era a forma excelente da linguagem que os gregos daquele tempo utilizaram para se dirigir ao mundo circundante tal e qual ele era sentido, vivido

²³⁷ ARISTÓTELES, *Poética*, IX, L. Tradução de Eudoro de Sousa, direta do grego.

²³⁸ CASSIRER, E., *Linguagem e mito*, 2006, pp. 19-20. Detienne, em seu conhecido ensaio *A invenção da mitologia*, comenta que, para vários tratadistas do séc. XIX que se dedicaram a uma “ciência dos mitos”, entre os quais Müller, “o trabalho reservado à mitologia comparada – disciplina que, para ele, nasceu da ciência da linguagem – é explicar o elemento *estúpido*, *selvagem* e *absurdo* na mitologia” (1992, p. 17).

e entendido: um espaço cósmico, “de amplo seio”²³⁹, formado, em toda a sua plenitude, por um conjunto vasto de *teofanias*, isto é, de manifestações divinas, que incluía, também, todos os aspectos intrínsecos ao humano (os sentimentos, por exemplo). O que a linguagem hesiódica denota, conforme observa Torrano, é que “se o nome de cada Deus nomeia uma região do ser, um aspecto do mundo ou um âmbito de atividades” é porque “os mortais sempre se encontram, em toda atividade e a qualquer momento, sob o domínio de um Deus”²⁴⁰. Dito de outra maneira:

Na grande época do mito do mundo, o que determina a essência do homem é estar ante os Deuses. Deuses se dizem os fundamentos de todas as possibilidades que para o homem se abrem e do fenômeno uno do mundo. “Estar ante os Deuses” significa, pois, “ser no mundo”.²⁴¹

Em segundo lugar, a mentalidade da época orientava-se a partir de entendimentos às vezes amplamente distintos dos nossos. Essa mentalidade, contudo, diferentemente do que já se quis afirmar, não deixou, por isso, de ter uma lógica própria²⁴². O mundo que os poemas de Hesíodo põem à luz é o mundo no qual ele vive²⁴³. Assim sendo, a palavra que nomeia deuses tem sentido em um pensamento e em uma vida que experiencia deuses. Tanto mais se o próprio mundo pensado e vivido for nada menos que um amplo conjunto de formas divinas. Portanto, questionar, por exemplo, se os gregos acreditavam em seus mitos seria o mesmo que sugerir que, espiritualmente, pertencessem a outra época, mais adiantada, em que o mito não mais constituía a forma excelente da linguagem que manifestava o mundo, mas uma forma não racional, embora tradicional, de linguagem. Por isso, Veyne oportunamente escreveu:

Um mundo não poderia ser fictício por si mesmo, mas somente conforme se acredite nele ou não; entre uma realidade e uma ficção, a diferença não é objetiva, não está na coisa mesma, mas em nós,

²³⁹ HESÍODO, *Teogonia*, v. 117. Tradução de Jaa Torrano.

²⁴⁰ TORRANO, J., “O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo, 1997, pp. 32-33.

²⁴¹ Idem, *O sentido de Zeus*, 1996, p. 17.

²⁴² De acordo com Zilles, “o mito não é objeto de pura investigação empírico-descritiva, nem de manifestação histórica de algum absoluto. É antes a forma de ser de uma consciência” (2006, p. 232).

²⁴³ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 19.

conforme subjetivamente nela, vejamos ou não, uma ficção: o objeto não é jamais inacreditável em si mesmo e seu distanciamento em relação “à” realidade não poderia chocar-nos pois nem mesmo o percebemos [...].

Einstein é verdadeiro para nós num certo programa de verdade, o da física dedutiva e quantificada; mas se acreditarmos na *Ilíada*, ela não será menos verdadeira, no seu programa de verdade mítica.²⁴⁴

Perguntar se os beócios que ouviram Hesíodo cantar acreditavam, por exemplo, que o Céu, num determinado momento de outrora, havia sido castrado por Crono, seu filho com Terra, parece desnecessário, tanto mais porque não encontramos, em nenhum momento da *Teogonia*, palavra que expresse predisposição de crença. Tampouco em *Os trabalhos e os dias*, cuja envergadura instrucional poderia perfeitamente conter preceitos voltados ao exercício da fé. Diferentemente disso,

o mundo, os seres, os Deuses (tudo são Deuses) e a vida aos homens surgem no canto das Musas no Olimpo, canto divino que coincide com o próprio canto do pastor Hesíodo, a mostrar como surgiu e a fazer surgir o mundo, os seres, os Deuses e a vida aos homens. Este poder ontofânico da palavra perdura ainda hoje em nossa experiência poética e em nossa experiência bem mais vulgar de temor a certas palavras aziagas. Desde sempre e ainda hoje – e creio que assim será sempre – o maior encanto da poesia reside no seu poder de instaurar uma realidade própria a ela, de iluminar um mundo que sem ela não existiria. Para Hesíodo, este mundo instaurado pela poesia é o próprio mundo.²⁴⁵

Assim, uma vez que a obra de Hesíodo é convencionalmente classificada como “mítica”, convém estabelecermos uma noção para “mito” que esteja o mais possível ao encontro do que sua poesia parece ter sido dentro do mundo ao qual pertenceu. De acordo com Vernant, entre os gregos o termo “mito” designava uma palavra formulada, quer se tratasse de uma narrativa, de um diálogo ou da enunciação de projetos²⁴⁶. Desse modo, “mito”, para os gregos, referia-se a um tipo de enunciado e a um tipo de enunciação. Nas palavras de Torrano, mito era “ato e produto de uma fala”²⁴⁷. Levando em conta

²⁴⁴ VEYNE, P., *Acreditavam os gregos em seus mitos?*, 1984, p. 32. Cassirer aponta que “o homem só vive com as coisas na medida em que vive nestas configurações, ele abre a realidade para si mesmo e por sua vez se abre para ela, quando introduz a si próprio e o mundo neste *médium* dútil, no qual os dois mundos não só se tocam, mas também se interpenetram” (2006, p. 24, grifo do autor).

²⁴⁵ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 20.

²⁴⁶ Cf. VERNANT, J.-P., *Mito e sociedade na Grécia Antiga*, 2010, p. 172.

²⁴⁷ TORRANO, J., “O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo”, 1997, p. 33.

que ato e produto de uma fala constituem experiências vinculadas ao campo da *linguagem*, o teórico considera que um conceito para “mito”, portanto, só pode ser apropriadamente auferido a partir de um estudo que focalize a experiência que os gregos tiveram acerca da linguagem²⁴⁸.

Contudo sabemos que ao longo da história grega essa experiência ocorreu de modo distinto. Os teóricos helenistas, ao traduzirem a ideia grega possivelmente sentida através da palavra “mito”, baseiam-se em ponderações feitas durante a época clássica da Grécia por filósofos como Platão, que, por isso, possuem concepções já afastadas do pensamento que se fez presente no mundo arcaico de Hesíodo. Considerando esse contraste, Vernant observa que, enquanto a linguagem hesiódica, ao ser exercida, formulava o divino, porque era em face de um mundo constituído de e por divindades que o humano compreendia seu lugar, suas tarefas e sua condição, após o advento do *logos*, consolidado pelo pensamento filosófico vindo da Jônia, no sexto século antes da era cristã, aquela linguagem, antes autônoma, doravante passaria a constituir narrativas através das quais era conveniente demonstrar, com *graça*, argumentos e teses racionalmente especulados²⁴⁹. Daí se engendrou a noção de mito que definiu o sentido desse termo, até os dias atuais, no pensamento ocidental:

Por sua origem e por sua história, a noção de mito que herdamos dos gregos pertence a uma tradição de pensamento que é própria do Ocidente e na qual o mito se define pelo que não é, numa dupla relação de oposição ao real, por um lado (o mito é ficção), e ao racional, por outro (o mito é absurdo).²⁵⁰

O helenista aponta que a passagem da tradição oral à literatura escrita constituiu um dos principais fatores que provocaram o contraste inconciliável havido entre *mythos* e *logos*. A partir de então, foi tal o rompimento com aquela linguagem praticada pelos aedos em seu mundo que o estudioso põe em questão se seria conveniente considerar suas narrativas a partir das mesmas categorias com que textos escritos em épocas posteriores são analisados. Em

²⁴⁸ TORRANO, J., “O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo”, 1997, p. 27.

²⁴⁹ Cf. VERNANT, J.-P., *Entre mito e política*, 2009, p. 230, e TORRANO, J., “O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo”, 1997, pp. 33-34.

²⁵⁰ Idem, *Mito e sociedade na Grécia Antiga*, 2010, p. 171.

verdade, assinala Vernant, são dois modos de pensamentos contrapostos (dois mundos distantes) que *mythos* e *logos* evocam:

Na e pela literatura escrita instaura-se esse tipo de discurso onde o *logos* não é mais somente a palavra, onde ele assumiu o valor de *racionalidade demonstrativa* e se contrapõe, nesse plano, tanto pela forma quanto pelo fundo, à palavra do *mythos*. Contrapõe-se pela forma através da distância entre as entidades abstratas do filósofo e as potências divinas, cujas aventuras dramáticas são contadas pelo mito.²⁵¹

Se fixarmos nossa atenção, portanto, na época de tradição oral em que Hesíodo viveu e nos perguntarmos qual era o ato e qual era o produto da fala dentro da experiência de linguagem que o aedo beócio viveu e transmitiu através de sua obra, poderemos dizer que se tratou de um canto (o ato) que consistiu em revelar conhecimento de Musas (o produto). Conforme já verificamos, de outra forma essa experiência não poderia ter ocorrido, uma vez que, dentro do pensamento hesiódico, as Musas eram a forma divina das palavras cantadas, em cujo âmbito de ação figurava, como porta-voz, ninguém mais que os aedos. Assim também de outra forma o conhecimento sobre os fundamentos do mundo não poderia ser engendrado, na medida em que as Musas eram as divinas filhas de Mnemosyne, justamente a deusa que presidia o saber sobre todos os fatos existentes.

Considerando essa perspectiva, um conceito de mito condizente com a forma de conhecimento que se tinha no mundo de Hesíodo poderia ser definido

²⁵¹ VERNANT, J.-P., *Mito e sociedade na Grécia Antiga*, p. 174, grifo nosso. De acordo com Torrano, a época em que a *Teogonia* foi composta caracterizava-se por um momento em que “o pensamento racional começava a *pré-figurar-se*” (2007, p. 15, grifo do autor), não estando portanto presente de maneira decisiva e significativa no bojo espiritual do mundo de Hesíodo. Ainda conforme o estudioso, “só quase um século depois de Hesíodo surge, com Arquíloco de Paros, a poesia lírica que, tematizando o aqui e agora, os sentimentos, atitudes e valores individuais do poeta, constitui-se com os seus metros vários um novo gênero, uma nova gênese, uma nova forma de manifestação da palavra, nascida e própria das novas condições trazidas pela *pólis*, pela reforma hoplítica, pelo uso do alfabeto. Ao mesmo tempo e solidariamente ao nascimento da lírica, os primeiros pensadores jônicos [...] começam a elaboração da prosa; a língua grega começa a adquirir palavras abstratas [...] e o pensamento racional começa a abrir novas perspectivas a partir das quais imporá novas exigências [...] (na perfeição do processo, o nome se torna um signo convencionalizado para a coisa nomeada)” (2007, p. 17).

como uma *experiência em que a linguagem era suporte de uma hierofania*²⁵², conforme propõe Torrano:

[Os] versos de Hesíodo descrevem e documentam uma experiência da linguagem na qual a linguagem é concebida como um aspecto fundamental do mundo que nos interpela apresentando-se como a verdade do mundo sob esse aspecto. Para maior comodidade e correndo o risco, um saudável risco de equívoco, chamemos “mito” a essa experiência da linguagem e definamo-lo como uma experiência da linguagem em que uma forma divina do mundo nos interpela, a nós, mortais, e assim desvenda a verdade de acontecimentos passados, presentes e futuros.²⁵³

Assim, a linguagem do aedo, porque sentida como veículo de uma experiência em que se podia ouvir formas divinas desvendarem-se, dando a conhecer os aspectos fundamentais do mundo, representava um dos momentos – talvez o mais cultuado²⁵⁴ – em que era possível, ao homem comum, *vir a saber*.

O homem arcaico sente que a força da linguagem o subjuga e que sua consciência se firma sobre a linguagem e é por ela dirigida. No caso de um cantor, que diuturnamente trabalha sua consciência das palavras e das estruturas linguísticas, esta percepção do poderio avassalador e governante da linguagem torna-se ainda mais intensa e mais nítida.²⁵⁵

O que esse homem vinha a saber exatamente? Podemos dizer, com base nesses pressupostos teóricos e, antes, na obra hesiódica, que o grego ouvinte de Hesíodo vinha a saber a realidade mais fundamental de seu mundo. No bojo dessas narrativas eram apresentados os aspectos fundamentais aos quais sentiam suas vidas atreladas, o que possivelmente permitia uma tomada de consciência altamente significativa para o exercício de todas as funções e

²⁵² Hierofania: manifestação divina. Segundo Eliade, “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se *manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*”, ou seja, quando “*algo de sagrado se nos revela*” (2008, p. 17, grifos do autor). Para Eliade, o sagrado consiste em um modo de ser assumido pelo homem que sente em algo a revelação de uma realidade absoluta.

²⁵³ TORRANO, J., “O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo, 1997, pp. 29-30.

²⁵⁴ De acordo com Torrano, a linguagem de Hesíodo representou, em seu contexto, o sagrado por excelência. Assim, se, como propõe o autor, “a experiência do sagrado é a mais viva experiência do que é o mais real, e é a mais vivificante experiência de Realidade” (2007, p. 30), então a obra do aedo beócio constituiu um episódio canônico em relação ao que sua época considerava conhecimento.

²⁵⁵ Idem, “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 30.

tarefas práticas e espirituais do dia a dia. Nesse sentido é que se pode considerar que mito, àquele tempo, era uma experiência saturada de realidade e veracidade:

O mito narra como [...] uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que *realmente* ocorreu, do que se manifestou plenamente. [...] Os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado [...] no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente *fundamenta* o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural.²⁵⁶

O que fala a obra de Hesíodo? Que narrativas contém? O que, afinal, os dois poemas-canções míticos que o aedo Hesíodo compôs e cantou na Grécia Arcaica apresentaram através de seus versos?

2.3.1 Teogonia

A *Teogonia*, “origem” ou “gênese dos deuses”, é convencionalmente caracterizada como um poema épico *cosmogônico*. Seu conteúdo narrativo chegou até nós disposto ao longo de mil e vinte e dois (1.022) versos hexâmetros. Por “cosmogônico” entende-se o que a partir de uma determinada linguagem e pensamento expressa uma maneira de entender e conceber a ascendência do mundo, desde o seu nascimento ou criação²⁵⁷. Hesíodo exprime a maneira com que a cosmogonia era tradicionalmente conhecida em seu tempo através da sistematização das originárias estruturas fundamentais do mundo (terra, céu, infero, mar), estendendo-a até sua presente configuração. Essas estruturas fundamentais do mundo são, para o aedo, aparências de deuses. O poeta não as inventou. O que fez foi ordenar todo um conjunto de narrativas tradicionais a fim de explicitar com maior clareza o

²⁵⁶ ELIADE, M., *Mito e realidade*, 2007, p. 11, grifos do autor.

²⁵⁷ Cf. KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M., *Os filósofos pré-socráticos*, 1994, p. 1.

fenômeno do mundo (seus fundamentos e sentidos). Foi sobre um fenômeno divino do mundo que os gregos de seu tempo entenderam viver.

De acordo com o pensamento de Hesíodo, teogonia e cosmogonia coincidem, ou seja, a gênese do mundo ocorre simultaneamente à gênese das divindades primordiais, Caos, Terra, Tártaro e Eros, que assumem as regiões cósmicas fundamentais²⁵⁸. Assim, a noção de que o mundo foi – porque é – um acontecimento divino se realiza coerentemente na *Teogonia*. A tradição grega de conhecimento que vigorou na época arcaica não entendia o mundo como criação de um deus preexistente (um “criador da terra” não havia, portanto), conforme ocorre na tradicional cosmogonia hebraica, à qual, em grande medida, o ocidente culturalmente se vinculou. Na *Teogonia*, “Terra” é o nome de uma deusa primordial. A terra propriamente dita é a divina aparência dessa deusa, não existindo, dessa maneira, separação entre “deus” e “forma do mundo”. Assim falam as Musas, sob a forma do canto que através do aedo Hesíodo se realizou e se pôs a público:

*Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também
Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre,
dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado,
e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias,
e Eros; o mais belo entre Deuses imortais,
solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos
ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.*²⁵⁹

Antes, porém, de iniciar os cantares de sua mundificante teogonia²⁶⁰, Hesíodo dedica cento e quinze (115) versos às Musas, uma vez que são elas que lhe concederam o divino dom desses cantares²⁶¹. Importa, então, celebrá-las. Como já se disse, esses cantares são a manifesta forma divina das Musas, através da qual o âmbito de seu poder é dado a se fazer presente entre os homens (poder de revelar, de dar a conhecer). Desse modo, o canto torna-se saturado de veracidade, porque se considera que, sendo as Musas deusas filhas de Zeus (o que tem autoridade) e de Memória (a que tem conhecimento), contêm em sua força divina, por descendência, a autoridade e o conhecimento, que elas de certa forma também concedem a Hesíodo ao lhe darem cetro – o

²⁵⁸ Cf. ELIADE, M., *Imagens e símbolos*, 1991, pp. 34-37.

²⁵⁹ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 116-122. Tradução de Jaa Torrano.

²⁶⁰ Cf. TORRANO, J., *O sentido de Zeus*, 1996, p. 36.

²⁶¹ HESÍODO, op. cit., v. 22.

ramo de um loureiro²⁶² –, “insígnia da palavra autorizada”²⁶³. Nesse sentido, “cantar” se converte em culto às Musas e o “aedo” se transforma em cultor de Musas²⁶⁴. No próximo capítulo examinaremos mais detidamente estes cento e quinze versos proemiais da *Teogonia*. Por ora importa salientar que são as Musas que darão a conhecer os eventos teogônicos e cosmogônicos, conforme Hesíodo suplicantemente solicita:

*Dizei como no começo Deuses e Terra nasceram,
os Rios, o Mar infinito impetuoso de ondas,
os Astros brilhantes e o Céu amplo em cima.
Os deles nascidos Deuses doadores de bens
como dividiram a opulência e repartiram as honras
e como no começo tiveram o rugoso Olimpo.
Dizei-me isto, Musas que tendes o palácio olímpio,
dês o começo e quem dentre eles primeiro nasceu.*²⁶⁵

Na tradução que fez da *Teogonia* – concluída em 1981 –, Torrano propôs treze (13) segmentos temáticos a este poema cuja revelação o aedo atribuiu às Musas: 1) “Proêmio: Hino às Musas” (vv. 1-115); 2) “Os Deuses primordiais” (vv. 116-153), que apresenta os primeiros seres divinos, Caos, Terra, Eros e Tártaro (aparências e sentidos do mundo primordial); 3) “História do Céu e de Crono” (vv. 154-210), sobre a revolta de Terra e dos Titãs contra Céu, assumida em ação por Crono, o “de curvo pensar”²⁶⁶, que castra o pai; 4) “Os filhos da Noite” (vv. 211-232), que cataloga os filhos e netos tenebrosos da Noite, filha de Caos: Sorte negra, Morte, Sono, Escárnio, Erínias (“que punem sem dó”²⁶⁷), Engano, Amor e Velhice funestos e Éris, que, por sua vez, gera Fadiga, Olvido, Fome, Dores, Batalhas, Combates, Massacres, Homicídios, Litígios, Mentiras, Disputas, Desordem e Derrota; 5) “A linhagem do Mar” (vv. 233-336), que, da mesma forma que o segmento anterior, apresenta os filhos e netos de Ponto (o Mar): Nereu, Taumante (Espanto), Fórcis, Ceto e Euríbia; 6) “A linhagem do Céu” (vv. 337-403) sistematiza a genealogia do Céu, cujos descendentes foram gerados através do cruzamento da descendência do Mar com a sua; 7) “Hino a Hécate” (vv. 404-452), que apresenta a deusa cultuada

²⁶² HESÍODO, *Teogonia*, v. 30. Tradução de Jaa Torrano.

²⁶³ TORRANO, J., “O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo”, 1997, p. 31.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 31.

²⁶⁵ HESÍODO, *op. cit.*, vv. 108-115.

²⁶⁶ *Ibidem*, v. 168.

²⁶⁷ *Ibidem*, v. 217.

em Téspis²⁶⁸, cidade situada nas proximidades de Ascra; 8) “O nascimento de Zeus” (vv. 453-506), sobre o destronamento de Crono por Zeus, seu filho; 9) “História de Prometeu” (vv. 507-616); 10) “A Titanomaquia” (vv. 617-721), acerca da grande guerra entre Crono e os Titãs e Zeus, seus irmãos e aliados, que culmina com o aprisionamento de Crono nas profundezas do Tártaro e a instauração do domínio olímpio de Zeus na realeza do mundo; 11) “Descrição do Tártaro” (vv. 722-819)²⁶⁹; 12) “A luta contra Tifeu” (vv. 820-880), que narra o combate de Zeus contra o horrendo filho de Terra e Tártaro, cujo resultado, a favor do soberano olímpio, assegura uma das formas com que seu poder é afirmado e consolidado, e 13) “Os Deuses Olímpios” (vv. 881-1022), que apresenta outras formas com que o poder e o sentido de Zeus se estabeleceram em definitivo: através, por exemplo, de suas estratégicas uniões amorosas com determinadas deusas. O último segmento da *Teogonia*, além de apresentar a descendência de Zeus e seus netos, também narra as uniões de outros deuses com mortais, das quais foram gerados os *heróis*, e encerra com a promessa de um catálogo de heroínas (filhas de deuses ou deusas com homens mortais), que não se cumpre:

*Calipso divina entre as Deusas em amores
unida a Odisseu gerou Nausítoe e Nausínoo.
Estas deitando-se com homens mortais
imortais pariram filhos símeis aos Deuses.
Cantai agora a grei de mulheres, vós de doce voz
Musas olimpíades virgens de Zeus porta-égide.²⁷⁰*

Distribuir, como fez Torrano, os mil e vinte e dois versos da *Teogonia* em segmentos narrativos se assemelha à divisão que os eruditos alexandrinos

²⁶⁸ Segundo Hesíodo, “hoje ainda, se algum homem sobre a terra / com belos sacrifícios conforme os ritos propicia / e invoca Hécate, muita honra o acompanha / facilmente, a quem a Deusa propensa acolhe a prece; / e torna-o opulento, porque ela tem força” (vv. 416-420). Para Aubreton, “Hesíodo parece muito afeiçoado a Téspis, na *Teogonia* canta aquela que – a arqueologia provou-o – era a protetora da cidade, a velha deusa Hécate” (1956, p. 51), “a quem mais / Zeus Cronida honrou” (vv. 411-412).

²⁶⁹ Conforme Hesíodo, “nove noites e dias uma bigorna de bronze / cai do céu e só no décimo atinge a terra / e, caindo da terra, o Tártaro nevoento. / E nove noites e dias uma bigorna de bronze / cai da terra e só no décimo atinge o Tártaro. / Cerca-o um muro de bronze. A noite em torno / verte-se três vezes ao redor do gargalo. Por cima / as raízes da terra plantam-se e do mar infecundo. / Aí os Deuses Titãs sob a treva nevoenta / estão ocultos por desígnios de Zeus agrega-nuvens, / região bolorenta nos confins da terra prodigiosa” (vv. 722-731).

²⁷⁰ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 1017-1022. Tradução de Jaa Torrano.

fizeram, no período helenístico da Grécia, dos poemas de Homero – *Ilíada* e *Odisseia* –, ordenando-os, cada qual, em vinte e quatro (24) “Cantos”.

Desse modo, o estudioso buscou tornar mais clara a sequência narrativa da *Teogonia*. De maneira geral, o poema descreve, conforme observa Lesky, “um desenvolvimento e, por outro lado, um estado em que se encontra o mundo em que devemos viver”²⁷¹. O estado a que se refere o teórico alemão é o que se estabeleceu a partir da consolidação da soberania de Zeus, que através de combates e uniões diversas terminou coroado como o grande aspecto fundamental do mundo e, assim, instaurou definitivamente, nesse mundo, o seu sentido²⁷². Esse sentido de Zeus, que rege, governa e mantém o mundo em que Hesíodo sente viver, pode ser entendido, em parte, através dos quatro combates que o soberano olímpio trava na *Teogonia*. Cada um desses combates engendra um determinado aspecto fundamental do mundo que, por sua vez, instaura um princípio segundo o qual a vida do homem está, na visão de Hesíodo, inexoravelmente atrelada. Por isso

Zeus é a expressão suprema do exercício do poder. Toda a cosmogonia, na visão de Hesíodo, converge e centra-se na assumpção da realeza universal por Zeus. A *Teogonia* é em verdade um hino às façanhas e à excelência guerreiras de Zeus; nela, tudo se dispõe na convergência para esta perfectiva diacosmese²⁷³ que é a assumpção deste último e definitivo Soberano divino, (re-)Distribuidor de todas as honrarias e encargos e Mantenedor da ordem e da justiça. Zeus é a própria expressão do Poder, e toda realeza e exercício de poder têm sempre a sua fonte em Zeus.²⁷⁴

O primeiro combate de Zeus que a *Teogonia* descreve põe como seu oponente Prometeu (vv. 507-616), que “desafiou os desígnios do pujante Cronida”²⁷⁵. Acerca desse episódio trataremos mais à frente. Por ora cabe enfatizar que a vitória de Zeus sobre Prometeu institui dois aspectos fundamentais: 1) o definitivo estabelecimento da diferenciação entre imortais e mortais, que até então se discerniam de modo semelhante, embora não equivalente, e 2) o definitivo estabelecimento da condição humana,

²⁷¹ LESKY, A., *História da literatura grega*, 1995, p. 118.

²⁷² Cf. TORRANO, J., *O sentido de Zeus*, 1996, especialmente o capítulo “Diòs nóos: he toû agathoû Idea”, pp. 28-37.

²⁷³ Ordem universal divina.

²⁷⁴ Idem, “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 31.

²⁷⁵ HESÍODO, *Teogonia*, v. 534. Tradução de Jaa Torrano.

caracterizada, doravante, pela mortalidade, pela vulnerabilidade e pela necessidade²⁷⁶.

O segundo combate relata o bélico decênio da Titanomaquia (Guerra dos Titãs), em que Zeus e seus aliados enfrentaram Crono e sua horda (vv. 617-721). São os conselhos de Terra que finalmente garantem a vitória a Zeus: libertar e aliar Briareu, Coto e Giges, os “Centímanos” (Cem-Braços), filhos de Terra e Céu, poderosíssimos em força, que Crono, seu irmão, por odiá-los, encarcerou nos funestos recônditos do Tártaro. Assim Zeus procede, sábio:

*“Ouvi-me, filhos magníficos da Terra e do Céu,
que eu diga o que no peito o ânimo me ordena:
já há muitos anos, uns contra os outros,
todo dia combatemos pela vitória e poder
os Deuses Titãs e quantos nascemos de Crono.
Vós com grande violência e braços intocáveis
surgi contra os Titãs na lúgubre batalha,
lembrai a doce lealdade e quanto sofrestes
na prisão cruel antes de voltar à luz
por nossos desígnios, de sob a treva nevoenta”.*
Assim falou. respondeu o irreprensível Coto:
*“Ó portento, não o não sabido revelas: nós
sabemos que tens supremo cor e supremo espírito,
e repeliste dos imortais o mal horrendo;
por tua sabedoria, de sob a treva nevoenta
das prisões sem-mel, nós já sem esperanças
de volta viemos, ó rei filho de Crono.
Agora com rijo espírito e prudente vontade
defenderemos vosso poder na luta terrível
combatendo os Titãs na violenta batalha”.*²⁷⁷

O desfecho do episódio a favor de Zeus garantirá que uma nova geração, a Olímpia (os que habitam o Olimpo), ou Cronida (filhos de Crono e aliados dos filhos de Crono), estabeleça o domínio segundo os seus desígnios sobre o mundo. No centro dessa nova ordem dirigente fulgurará imperecível o sentido de Zeus.

O terceiro combate apresenta Zeus contra Tifeu, filho de Terra e Tártaro (vv. 820-880). Assim o poderoso inimigo é descrito:

*Ele tem braços dispostos a ações violentas
e infatigáveis pés de Deus poderoso. Dos ombros
cem cabeças de serpente, de víbora terrível,*

²⁷⁶ As necessidades as quais referimos são aquelas que nunca podem ser totalmente mitigadas, como a alimentação.

²⁷⁷ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 644-663. Tradução de Jaa Torrano.

*expeliam línguas trevosas. Dos olhos
sob cílios nas cabeças divinas faiscava fogo
e das cabeças todas fogo queimava no olhar.*²⁷⁸

De acordo com Torrano, Tifeu, sob essa forma múltipla, denuncia a riqueza vária de recursos à Métis (Astúcia ou Sapiência)²⁷⁹. O triunfo de Zeus (o supremo, filho do Céu) sobre Tifeu (o ínfimo, filho do Tártaro) funda essa vitória através do exercício superior da inteligência de Zeus ante o exercício ínfimo da inteligência múltipla do inimigo, consolidando, entre os aspectos fundamentais do mundo olímpico, o exercício *superior* da inteligência como ordem intrínseca à perfeita harmonia desses aspectos.

O quarto combate procede da inteligente união amorosa de Zeus com Métis (vv. 886-900). Assim como no episódio que envolveu Prometeu, esse evento não se configurou através de um conflito bélico, mas de um *jogo*, como observa Torrano²⁸⁰. Zeus, sabedor de que de suas cópulas com Métis seria gerado um filho que o suplantaria em poder e, assim, se tornaria rei entre os deuses (novamente através dos previdentes conselhos de Terra e Céu), *devora* Métis, incorporando a si, de maneira doravante inelidível, a totalidade sapiencial:

*Zeus rei dos Deuses primeiro desposou Astúcia
mais sábia que os Deuses e os homens mortais.
Mas quando ia parir a Deusa de olhos glaucos Atena,
ele enganou suas entranhas com ardil,
com palavras sedutoras, e engoliu-a ventre abaixo,
por conselhos da terra e do Céu constelado.
Estes lho indicaram para que a honra de rei
não tivesse em vez de Zeus outro dos Deuses perenes:
era destino que ela gerasse filhos prudentes,
primeiro a virgem de olhos glaucos Tritogênia
igual ao pai no furor e na prudente vontade,
e depois um filho rei dos Deuses e homens
ela devia parir dotado de soberbo coração.
Mas Zeus engoliu-a antes ventre abaixo
para que a Deusa lhe indicasse o bem e o mal.*²⁸¹

Quando Zeus devora a Sapiência, converte-se no “grande espírito”. Assim, conforme Detienne e Vernant, “desaparece para sempre, pelo resto dos

²⁷⁸ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 823-828. Tradução de Jaa Torrano.

²⁷⁹ Cf. TORRANO, J., *O sentido de Zeus*, 1996, p. 36, e “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 61.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 36.

²⁸¹ HESÍODO, *op. cit.*, vv. 886-900. Tradução de Jaa Torrano.

tempos, a eventualidade de uma astúcia que, pegando-o desprevenido, poderia ameaçar o seu império”²⁸². Dessa maneira, é instaurada a constituinte fundamental do fenômeno divino do mundo, a basear-se no conhecimento:

Uma vez que ela é incorporada a Zeus, não há mais recurso ao espírito que não seja circunscrito pela consciência de Zeus, nem recurso do espírito que não esteja contido no espírito de Zeus. Nenhum logro pode ser tramado sem que se dê ao conhecimento de Zeus. Todos os estratagemas e todos os desígnios tão logo concebidos em qualquer tempo ou lugar são abarcados pela grande percepção de Zeus, porque, tendo incorporado a si a própria *Mêtis* (Sapiência), Zeus não é um Deus que tenha entre suas faculdades o recurso à *Mêtis*, mas é ele próprio o *Metíeta Zeús*, “Zeus Sapiente” (cf. v. 904).²⁸³

A condição inelutável de discernir entre “o bem e o mal” que o ato conferiu a Zeus o coloca, também, como o supremo desígnio no exercício da justiça²⁸⁴. Se o “grande espírito” de Zeus é entendido por Hesíodo como o sentido fundamental entre as aparências e os aspectos do mundo vivido pelos homens de sua raça, a “de ferro”, então conhecimento e justiça pertencem (ou deveriam pertencer) imanentemente à ordem constitutiva e dirigente de todos os elementos e domínios que vigoram em seu meio. Seja como for, é sobre esse sentido que a “ética” hesiódica estabelecerá os conceitos que devem ser (ou deveriam ser) constituintes irrevogáveis da vida humana no mundo. Essa ética é apresentada em seu outro poema-canção, *Os trabalhos e os dias*. O fato de o poeta entendê-la degenerada em seu espaço – que parece estar esquecendo os deuses –, o levará a denunciar e de certa forma combater (tal como Zeus?) as imperfeições (exemplificadas através de Perses, seu irmão) e corrupções (indicadas através dos reis-juizes comedores de presentes) existentes em Ascra.

²⁸² DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P., *Mêtis*, 2008, p. 69.

²⁸³ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 61.

²⁸⁴ Potencializado e definido através da união amorosa de Zeus com Têmis.

2.3.2 Os trabalhos e os dias

Composto de oitocentos e vinte e oito (828) versos hexâmetros, *Os trabalhos e os dias* completa a obra que conhecemos e enfocamos do poeta-cantor grego Hesíodo²⁸⁵. Diferentemente da temática cosmogônica que caracteriza a *Teogonia*, *Os trabalhos e os dias* é considerado um *poema sapiencial*. Conforme Bacelar, sapiencial é a poesia cujo sentido é exortativo e instrucional²⁸⁶. Os primeiros trezentos e oitenta e dois (382) versos da obra, os quais convencionalmente constituem a parte a qual se vincula o título *Trabalhos*, apresenta caráter exortativo na medida em que são compostos de advertências que Hesíodo, consoante o décimo verso inicial²⁸⁷, dirige a Perses, seu irmão. Os quatrocentos e quarenta e seis (446) versos restantes constituem, por seu turno, a parte chamada *Dias*. Nela Hesíodo elenca, ainda para seu irmão, uma série de preceitos e instruções voltados à prática do trabalho agrário e a outras questões públicas e privadas, como administração de bens, economia, matrimônio, família, amizade, relações comunitárias e piedade.

Se *Teogonia* pode ser caracterizado como o poema dos deuses e da divina mundificação do mundo e de seus aspectos intrínsecos, *Os trabalhos e os dias* é o poema que descreve os homens mais comuns *inseridos* nessa divina forma do mundo – tal como Hesíodo sente e vê quando lança o olhar à sua volta no dia a dia de Ascra.

²⁸⁵ Outros poemas ou fragmentos de poemas foram atribuídos a Hesíodo, e outras obras, que desapareceram, foram mencionadas como de sua produção aédica. Entre essas atribuições autorais está um *Catálogo de mulheres*, ou *Catálogo de heroínas*, que, segundo Lesky, teria sido criação de rapsodos (intérpretes-cantores) inspirados pela promessa final da *Teogonia* (1995, p. 127). Dentro desse *Catálogo* constava o *Pretendentes de Helena*, do qual fragmentos consideráveis foram preservados, de acordo com o estudioso. Lesky cita também *Os preceitos de Quíron*, cuja envergadura exortativa que caracteriza seus fragmentos conhecidos é comparada a de *Os trabalhos e os dias*; *O Escudo de Hércules*, cujos quatrocentos e oitenta versos (480) preservados foram traduzidos por Jaa Torrano, direto do grego, para o português (2000); *Melampodia*, sobre adivinhos famosos (entre os quais Tirésias, Calcas e Melampo), que Pausânias afirma ter lido quando de sua estadia na Beócia (IX, XXXI); *As núpcias de Céix*, possivelmente outro *Catálogo*; *Os dátilos do Ida*, de assunto desconhecido; *O descenso de Pirítoos*, sobre a tentativa de Teseu e Pirítoos de raptar Perséfone, esposa de Hades, rainha do inferno mundo dos mortos; *Grandes trabalhos*, acerca do qual nada se conhece; *Egímio*, sobre a ajuda que Hércules concedeu a rei homônimo; *Os oleiros*; uma *Ornitomancia*, acerca da interpretação do voo e canto das aves, e uma *Astronomia*, que, segundo Jiménez, parece ter se referido às Plêiades, às Híades e a Orion, divinas formas de constelações (2000, pp. XXVIII-XXX).

²⁸⁶ Cf. WEST, M. L. apud BACELAR, A. P., “Os homens são como os animais?”, 2003, p. 33.

²⁸⁷ “Eu a Perses verdades quero contar” (tradução de Mary de Camargo Neves Lafer).

2.3.2.1 Os trabalhos

Do mesmo modo que Torrano procedeu em relação à *Teogonia*, Lafer, que traduziu para o português a primeira parte de *Os trabalhos e os dias*²⁸⁸, dividiu os trezentos e oitenta e dois (382) versos de *Os trabalhos* (vv. 1-382) em seis (6) segmentos temático-narrativos, tendo sido o quarto subdividido em cinco partes. Segue assim a organização proposta pela autora: 1) “Invocação” (vv. 1-10), em que Hesíodo faz um breve hino em louvor a Zeus e apresenta o programa de seu poema; 2) “As duas Lutas” (vv. 11-41), sobre essas duas divinas e antagônicas irmãs (uma, funesta, porque exorta a “guerra má”²⁸⁹, e a outra, desejada, porque “desperta até o indolente para o trabalho”²⁹⁰); 3) “Mito de Prometeu e Pandora” (vv. 42-105); 4) “As cinco raças” (vv. 106-201), subdividida em 4.1) “Raça de Ouro” (vv. 106-126), 4.2) “Raça de Prata” (vv. 127-142), 4.3) “Raça de Bronze” (vv. 143-155), 4.4) “Raça dos Heróis” (vv. 156-173) e 4.5) “Raça de Ferro” (vv. 174-201), segmentos esses que sistematizam ciclicamente cinco tipos humanos que viveram sobre o mundo desde a época de Crono²⁹¹; 5) “A Justiça” (vv. 202-285), que consiste em uma apresentação sobre o divino sentido da justiça que Zeus designa entre os homens, e 6) “O trabalho” (vv. 286-382), que, além de advertir acerca do indelével suor que os deuses puseram diante da excelência²⁹², apresenta preceitos para o cultivo de uma vida que, aos olhos do poeta, seria social e espiritualmente excelentes.

De acordo com Lafer, em *Os trabalhos e os dias*, de maneira geral, Hesíodo “reivindica uma prática jurídica inspirada na Justiça de Zeus para o seu caso pessoal e, conseqüentemente, também para seus contemporâneos”²⁹³. Isso porque, conforme já vimos no primeiro capítulo deste trabalho, o poeta encontra-se em litígio com seu irmão Perses:

*Já dividimos a herança e tu de muito mais te apoderando
levaste roubando e o fizeste também para seduzir reis*

²⁸⁸ Cf. LAFER, M. C. N., *Os trabalhos e os dias*: tradução, introdução e comentários, 2006.

²⁸⁹ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, v. 14. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

²⁹⁰ *Ibidem*, v. 20.

²⁹¹ *Ibidem*, v. 111.

²⁹² *Ibidem*, v. 289.

²⁹³ LAFER, M. C. N., *op. cit.*, p. 14.

*comedores-de-presentes, que este litígio querem julgar*²⁹⁴.

Se a *Teogonia* havia tratado de revelar o sentido de Zeus, em *Os trabalhos e os dias* Hesíodo buscará realizá-lo em meios às práticas dos homens que vivem em sua comunidade. Uma vez que o estopim para essa busca pela realização do sentido de Zeus em meio às práticas sociais advém de um litígio e, de forma mais ampla, do caráter indecoroso de Perses e das imperfeições oriundas de vários elementos circunscritos no espaço comunitário de Ascra, o âmbito da *justiça* será focalizado como um aspecto fundamental do mundo. Uma vez que esse âmbito tem em Zeus – o que discerne de maneira perfeita entre bem e mal²⁹⁵ – a sua aparência perfeita, é Zeus o fundamento por excelência da justiça. Como se pode definir esse fundamento, de acordo com o pensamento hesiódico? A *Teogonia*, que o revelou, permite esclarecê-lo melhor:

*Quando os venturosos completaram a fadiga
e decidiram pela força as honras dos Titãs,
por conselhos da Terra exortavam o Olímpio
longevidente Zeus a tomar o poder e ser rei
dos imortais. **E bem dividiu entre eles as honras***²⁹⁶.

A equânime divisão das honras que Zeus realizou entre os deuses que o elegeram soberano é o fundamental aspecto da justiça que Hesíodo entende como verdadeiro (não há outra verdade jurídica) e que, por isso, quer presente entre os homens (como impreterível condição para o bem). Esse fundamental aspecto de justiça que vive no sentido de Zeus se definiu através das uniões conjugais do soberano olímpio com Métis, em primeiro lugar, e Têmis, em segundo²⁹⁷. É dessa segunda relação que será gerada Justiça, divina deusa filha de Zeus Metíeta e Têmis. Justiça, assim, resulta da uniformização do conjunto de sentidos engendrados sob a tríade Métis-Zeus-Têmis. Detienne e Vernant nos apresentam uma ponderação acerca dessa questão em seu belo ensaio *Métis*:

²⁹⁴ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 37-39. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

²⁹⁵ Idem, *Teogonia*, v. 900.

²⁹⁶ Ibidem, vv. 881-885, grifo nosso. Tradução de Jaa Torrano.

²⁹⁷ Ibidem, vv. 886-906.

[A palavra de Têmis] tem valor afirmativo ou categórico; ela anuncia o futuro como se ele estivesse já escrito; exprimindo o que será no modo do que é, ela formula conselhos, ela pronuncia as sentenças: ela ordena ou ela proíbe. Métis diz respeito, ao contrário, ao futuro considerado no sentido aleatório; sua palavra tem valor hipotético ou problemático; ela aconselha o que convém fazer para que as coisas tenham chance de chegar de um jeito mais do que de outro; ela diz o futuro, não como o que já está fixo, mas como desdita ou sorte possíveis, entregando os meios de que dispõe seu astucioso saber para fazê-lo virar para o melhor mais do que para o pior²⁹⁸.

Conforme Hesíodo, o mundo propriamente dito não pode ser uma anti-imagem do sentido de Zeus e dos deuses, porque o mundo é o conjunto das aparências divinas múltiplas de Zeus e dos deuses. Anti-imagem do sentido de Zeus e dos deuses só pode, assim, estar contida na *vida* dos homens. Se a vida dos homens se torna anti-imagem do mundo (que são deuses em aparência), o mundo (Zeus e os deuses), que na vida dos homens sente a sua mais viva projeção, decidirá renová-la e, em renovando-a, restabelecer a sua própria vitalidade. Assim o pensamento hesiódico concebe os ciclos humanos. A partir do momento em que um ciclo atinge a sua total degradação, ele é destruído por Zeus e outro surge em seu lugar, porque entre vida (homens) e mundo (deuses) deve haver, por desígnio de Zeus, harmonia. Em busca dessa harmonia – porque a sente degenerando²⁹⁹ –, Hesíodo novamente manifestará os cantares das Musas, uma vez que só essas deusas, segundo seu pensamento, conhecem e sabem revelar as verdades imprescindíveis aos humanos. O litígio com Perses representa, assim, uma anti-imagem do sentido de Zeus, e é ainda mais capciosa porque Litígio, conforme a *Teogonia*, é um dos filhos tenebrosos da Noite³⁰⁰, cujo domínio se desenvolve na esfera do não ser (do nada)³⁰¹. Consciente desses aspectos, Hesíodo, através de *Os trabalhos e os dias*, deseja exortar Perses, seu irmão ignóbil, e, extensivamente, os gregos de seu tempo e lugar:

*Musas Piérias que glórias com vossos cantos,
vinde! Dizei Zeus vosso pai hineando.
Por ele mortais igualmente desafamados e afamados,*

²⁹⁸ DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P., *Métis*, 2008, pp. 97-98.

²⁹⁹ Conforme Jaeger, a luta entre a força e o direito que se manifesta no processo envolvendo Hesíodo e Perses “não é, evidentemente, um assunto meramente pessoal do poeta; este torna-se, ao mesmo tempo, porta-voz da opinião dominante entre os camponeses” (2001, p. 87).

³⁰⁰ Cf. HESÍODO, *Teogonia*, v. 229.

³⁰¹ Cf. TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 43.

*notos e ignotos são, por graça do grande Zeus.
 Pois fácil torna forte e fácil o forte enfraquece,
 fácil o brilhante obscurece e o obscuro abrilhanta,
 fácil o oblíquo apruma e o arrogante verga
 Zeus altissonante que altíssimos palácios habita.
 Ouve, vê, compreende e com justiça endireita sentenças
 Tu! Eu a Perses verdades quero contar.³⁰²*

O trabalho é evocado por Hesíodo como eixo em que evolui a justiça do sentido de Zeus no mundo prático humano, porque o litígio é concebido em consonância com o âmbito das lutas funestas opostas às lutas benéficas, nas quais o trabalho vigora. Para o poeta, quem se ocupa diligentemente com o trabalho (a boa luta) e assim colhe as excelências que os deuses dali reservam não tem necessidade de realizar litígios corruptos (a má luta) que resultem em injustiça. Aquele que assim age preserva, então, a justiça e, conseqüentemente, vive de acordo com os desígnios de Zeus:

*Se nas entranhas riqueza desejar teu ânimo,
 assim faze: trabalho sobre trabalho trabalha.³⁰³*

2.3.2.2 Os dias

Os quatrocentos e quarenta e seis (446) versos do segmento final do poema *Os trabalhos e os dias* (vv. 383-828) podem ser estruturados, conforme propõe Jiménez³⁰⁴, em cinco eixos temáticos subdivididos: 1) “Calendário do trabalhador” (vv. 383-617), subdividido em 1.1) “Introdução” (vv. 383-404), 1.2) “Preparativos iniciais” (vv. 405-413), 1.3) “Trabalhos de outono” (vv. 414-492), 1.4) “Trabalhos de inverno” (vv. 493-563), 1.5) “Trabalhos de primavera” (vv. 564-581) e 1.6) “Trabalhos de verão” (vv. 582-617); 2) “Calendário de navegação” (vv. 618-694), subdividido em 2.1) “Navegação de outono” (vv. 618-629), 2.2) “Navegação de verão” (vv. 630-677) e 2.3) “Navegação de primavera” (vv. 678-694); 3) “Conselhos” (vv. 695-759), subdividido em 3.1) “De administração familiar” (vv. 695-705) e 3.2) “De conduta social e religiosa” (vv. 706-759); 4) “Conclusão” (vv. 760-764) e 5) “Os Dias” (vv. 765-828).

³⁰² HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 1-10. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

³⁰³ Ibidem, vv. 381-382.

³⁰⁴ Cf. JIMÉNEZ, A. P., “Trabajos y Días”, 2000, pp. 58-59.

Nos *Dias*, o caráter reflexivo e admoestativo que *Os trabalhos* apresenta na maior parte de seus versos se converterá em *prática*, cuja base será a vida do trabalhador em meio ao espaço de labuta (o campo), ao espaço de convívio (a cidade), ao espaço familiar (o lar) e ao espaço divino (os deuses, que em tudo o mais estão presentes, exercendo seus domínios e coroando a participação dos homens nesses domínios com seus dons). Se *Teogonia* e *Os trabalhos* podem ser descritos como poemas em que se instaura uma revelação do conhecimento, *Dias* é poesia sobre a *experiência* e a *prática* gerada a partir desse saber. Para o pastor e lavrador Hesíodo (e também para o aedo Hesíodo), segundo já salientamos, o princípio de qualquer excelência ocorre através daquilo que sua experiência e seu conhecimento consideram como o aspecto fundamental da condição humana: o trabalho. Sendo esse o aspecto fundamental e inexorável da condição humana, os homens, diante de qualquer ambição ou necessidade, não poderão colher os dons dos deuses sem trabalho – que, por sua vez, exige conhecimento.

Uma vez que a ignomínia de Perses tem origem na ausência de experiência e conhecimento, o poeta julga apropriado partilhar (e muitas vezes ressaltar) os aspectos e noções que em seu pensamento constituem claramente a mais real e verídica condição humana, provavelmente na esperança de, como dissera no início dos *Trabalhos*, “aprumar o oblíquo”³⁰⁵ através do âmbito da boa luta e, antes ainda, das divinas verdades designadas pelos deuses:

*Ao despontar das Plêiades, filhas de Atlas,
começa a colheita. Quando elas se põem, semeia.
Elas ficam, bem sabes, quarenta noites e dias
ocultas e, de novo, quando cumprido um ano,
rebrilham primeiro, o ferro já está amolado.
Esta é a lei do campo: para quem vive
perto do mar ou em vale de densa floresta,
longe das ondas revoltas, em farta terra,
habita.³⁰⁶*

A admoestação é necessária não só porque Perses se ocupara de corromper reis-juizes para tomar parte que não lhe cabia no espólio da família, mas também porque o irmão, conforme indica Hesíodo, mais que ganancioso,

³⁰⁵ Cf. HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, v. 7.

³⁰⁶ Ibidem, vv. 383-391, grifo nosso. Tradução de Luiz Otávio Mantovaneli.

é aparentemente um indivíduo calaceiro – uma contraimagem, assim, do próprio poeta:

*Desnudo semeia, ara desnudo com os bois,
desnudo colhe, se queres a tempo e à hora
cumprir os trabalhos de Deméter para que cada
coisa venha a seu tempo e não precisas mais tarde
mendigar em casa alheia sem nada obter
tal como agora viestes à minha. Mas não te dou
nem empresto de novo. Trabalha, Perses, tolo
os trabalhos que os deuses destinaram aos homens
para que nunca, com filhos e mulher, coração aflito,
peças sustento aos vizinhos e eles te neguem.³⁰⁷*

Desse modo, Hesíodo considera que preceituar as principais noções que ele entende como realizadoras do que se poderia chamar de “vida digna” é justificada para um destinatário ignorante dessas noções. Nesse caso, todo um conjunto de aspectos, desde os mais básicos, é contemplado:

*Uma casa primeiro, mulher e boi de lavoura,
é o que tens de arranjar. Solteira, que siga teus bois.
Fabrica tu mesmo as coisas de casa
para que não peças a outro, ele te negue, e tu fiques parado
enquanto a hora passa e tu perdes trabalho.³⁰⁸*

Ao lado de uma esposa laboriosa, bois e servos, e munido da instrumentação necessária, eis que o trabalho campesino deve ser iniciado sob cuidados técnicos meticulosos que não desprezem os ciclos sazonais:

*Assim que se mostra a hora do arado aos mortais
forma tua tropa, os servos e tu mesmo,
e ara a terra, seca ou molhada. Na hora do arado,
quanto mais cedo, melhor, para aumentar os teus campos.
Ara na primavera e, no início do verão, não erra:
semeia teu campo, fofa ainda a terra.³⁰⁹*

E, sobretudo, jamais negligenciando a piedade divina, tanto em relação ao plantio, ao cultivo e à colheita do trigo:

Pede a Zeus, rei da terra, e à sagrada Deméter

³⁰⁷ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 391-400. Tradução de Luiz Otávio Mantovaneli.

³⁰⁸ *Ibidem*, vv. 405-409.

³⁰⁹ *Ibidem*, vv. 458-463.

*que, ao fim, o dourado grão de Deméter seja farto,
já no início da primeira arada, assim que a rabiça³¹⁰
empunhes e lances o chuço ao lombo dos bois
que arrastam canga e cavilha.³¹¹*

Quanto em relação ao vinhedo:

*Quando Órion e Sírius chegarem ao meio
do céu e Aurora de dedos rosados vir Arcturo,
ó Perses, colhe todos os cachos e leva pra casa
deita-os ao sol durante dez dias e dez noites,
por mais cinco deixa-os à sombra e no sexto verte em jarros
o dom de Dioniso multialegrante.³¹²*

Uma vez tendo sido proveitoso e abundante o fruto do esforço laboral em sua piedosa participação nos domínios agrários dos deuses, há que se atentar para os meandros que envolvem o subsequente comércio da produção – especialmente se vier a ser realizado através da navegação:

*Exalta a nau pequena, mas põe tua carga na grande.
Quanto maior a carga, maior o ganho sobre o ganho
será, se os ventos retiverem seus sopros adversos.
Mas se, voltando tua mente insensata ao comércio,
quiseres fugir das dívidas e da fome cruel,
as regras do mar ressonante irei te ensinar,
ainda que nada saiba de naus nem de navegação.³¹³*

Hesíodo receia o mar. Mais à frente, pondera com maior prudência os preceitos anteriores:

*Não ponhas tudo o que tens em côncavas naves,
mas deixa a parte maior e embarca a menor:
terrível é encontrar a ruína entre as ondas do mar.³¹⁴*

A mesma prudência pode ser assinalada em relação a questões como casamento:

Na hora adequada leva a tua mulher para casa,

³¹⁰ Braços do arado.

³¹¹ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 465-469. Tradução de Luiz Otávio Mantovaneli.

³¹² *Ibidem*, vv. 609-614.

³¹³ *Ibidem*, vv. 643-649.

³¹⁴ *Ibidem*, vv. 689-691.

*quando não estejas longe dos trinta nem em muito
os ultrapasse. Este é o tempo do casamento.
Já a mulher, quatro anos púbere permaneça e no quinto se case.
Desposa uma donzela, para que dê bons costumes a ela.
Desposa, de preferência, aquela que mora perto de ti.*³¹⁵

*Um homem não consegue nada melhor do que mulher
dedicada, nem há pior desgraça do que a má,
parasita, que o marido, por mais forte que seja,
consume sem fogo e à velhice precoce o condena.*³¹⁶

Relações fraternais:

*Guarda bem tua reverência aos imortais venturosos
e nunca compares o irmão ao companheiro.
Se assim o fizeres, não o ataques primeiro
nem mintas pelo prazer de falar, mas se ele começa
a dizer-te palavras insultantes ou a prejudicar-te,
recorda-te de em dobro devolver-lhe. E se de novo
quiser retomar amizade e reparar o erro,
concede!*³¹⁷

Sociais:

*O maior tesouro para os homens é a língua moderada,
a mais encantadora é a que segue a medida.
Se falares o mal de alguém, logo ouvirás ainda mais de ti.
Não sejas rude em banquete de muitos convivas;
em grupo, o prazer é maior e a despesa, menor.*³¹⁸

E, sobretudo, na obediência aos tradicionais preceitos sob os quais o humano instituiu a relação com os deuses e as práticas orientadas à devoção:

*Nunca, ao alvorecer, libes a Zeus vinho brilhante
com as mãos não lavadas, nem aos demais imortais:
eles não te ouvirão e rejeitarão tuas preces.*³¹⁹

*Tampouco ao regresso de um enterro funesto
engendra filhos, mas depois de festa divina*³²⁰.

³¹⁵ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 695-700. Tradução de Luiz Otávio Mantovaneli.

³¹⁶ *Ibidem*, vv. 702-705.

³¹⁷ *Ibidem*, vv. 706-713. Acerca desses versos, em que o poeta descreve sua concepção de amizade, Konstan observa: "O amigo está aqui numa categoria distinta da do parente, vizinho ou companheiro em geral. Ter feito amizade com alguém envolve não apenas sentimentos afetuosos, mas um senso de compromisso em um relacionamento" (2005, p. 62).

³¹⁸ HESÍODO, *op. cit.*, vv. 719-723.

³¹⁹ *Ibidem*, vv. 724-726.

³²⁰ *Ibidem*, vv. 735-736.

*Nunca, na foz dos rios que correm para o mar,
nem nas nascentes urine. Evita-o mais que tudo.
Nem mesmo evacue: isto, decerto, não é bom
Nem a água das belas correntes dos rios eternos
cruzes a pé sem orar defronte às belas correntes
com as mãos limpas em curso d'água delicada e cristalina.*³²¹

*Perante as piras sagradas não
zombes do mistério: algum deus vai te punir.
Faz desta forma e evita a má fama dos mortais.
Má fama é coisa ligeira, muito fácil de erguer,
mas é dura de suportar e difícil de se livrar.
Ninguém fica livre de todo da fama que um dia
o povo espalhou. Por certo, também ela é um deus.*³²²

Na parte final de *Os dias*, a partir do verso setecentos e sessenta e cinco (765), Hesíodo indicará, para cada dia do calendário, a ação mais propícia a ser realizada, baseado em questões meteorológicas, técnicas, producentes ou religiosas:

*Estes são os dias que provêm de Zeus pensante,
que o povo, ao discernir a verdade, observa:
antes de tudo, são sagrados o quarto e o sétimo,
pois neste Leto pariu Apolo, de espada dourada,
bem como o oitavo e o nono são dois dias crescente
mês, propícios para realizar as obras dos homens.*³²³

Como última instrução, o poeta deixa claro que o conhecimento constitui o aspecto fundamental de toda realização, em qualquer âmbito do mundo formado pelos vigilantes deuses imortais:

*Às vezes o dia é madrasta, às vezes é mãe.
Feliz e abastado é aquele que, tendo todo este
saber, trabalha isento de culpa perante os imortais,
consultando as aves e evitando todo exagero.*³²⁴

Ao lado da *Teogonia*, *Os trabalhos e os dias* compõe o conjunto de cantares que o aedo Hesíodo praticou, em algum momento do oitavo século antes da era cristã, na Grécia Arcaica, sob o desígnio e o (en)canto das deusas

³²¹ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 757-739. Tradução de Luiz Otávio Mantovaneli.

³²² *Ibidem*, vv. 755-764.

³²³ *Ibidem*, vv. 769-773.

³²⁴ *Ibidem*, vv. 825-828.

Musas filhas de Zeus e Mnemosyne, que nesses cantares manifestaram seu domínio e poder: o de conhecer fatos presentes, passados e futuros e o de dar a conhecer fatos presentes, passados e futuros.

Assim se percebe que os cantares aédicos manifestaram, para o pensamento grego arcaico, o sentido das Musas. Desde que nesse sentido estava presente o sentido de Zeus – as Musas dizem Zeus pai hineando³²⁵ – e de que esse sentido olímpio representava o fundamental aspecto realizador da ordem do mundo, ouvir o aedo era como ouvir a divina voz do próprio mundo – e, a partir dela – *através dela* –, sentir-se impelido a viver.

³²⁵ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, v. 2. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

3 CONHECIMENTO COMO REVELAÇÃO DE MUSAS

*Aí havia o sagrado coro de Imortais; no meio,
o filho de Zeus e Leto tangia amorosamente
áurea lira; santa sede dos Deuses, o Olimpo,
aí se reuniam e a opulência sem-fim coroava
a reunião dos Imortais; Deusas principiavam
[o canto,
Musas da Piéria na imagem de dançarinas
[cantoras.*

(HESÍODO. *Escudo de Hércules*)

De modo geral, o mundo que a obra de Hesíodo apresenta através de seus mil oitocentos e cinquenta (1.850) versos é um mundo espiritual grego arcaico, caracterizado a partir de uma forma de entendimento instaurada mediante a noção de que todas as coisas existentes estão, cada uma, sob o domínio de um deus (ou de deuses). O homem inserido nesse mundo, ou, o grego que viveu no tempo em que essa noção vigorava no pensamento humano (Hesíodo é um desses homens), sente, assim, que onde estiver, fazendo o que for, estará participando do domínio de um deus, segundo aponta Torrano, e, por isso, todo o fruto do seu esforço, seja qual for, “necessariamente é visto como um dom dos Deuses”³²⁶.

Um dos esforços de Hesíodo consistiu em *cantar*. Conforme já enfocamos no capítulo anterior, cantar foi exatamente a forma com que o bardo

³²⁶ TORRANO, J., “O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo”, 1997, p. 32. O termo “espiritual” está aqui sendo empregado com o sentido que lhe deu Snell em sua célebre obra *A descoberta do espírito* (2003): uma forma de pensar, que existe na consciência do homem. Para o filólogo alemão, à época arcaica de Hesíodo essa consciência ainda não resultava do caráter individual do homem, mas de um conhecimento que tomava a forma de o que o teórico chama “intuição mítica ou poética”, na qual o espírito é *revelado* ao homem através de formas que seu pensamento atribui a divindades.

entendeu o ato pelo qual realizou uma de suas atividades: fazer poemas (poemas-canções), ser poeta (poeta-cantor). Podemos então nos perguntar: qual o divino domínio em que seu espírito entendeu estar participando através dos cantares, e qual o fruto que Hesíodo entendeu ter sido gerado a partir dessa participação? Examinar essa questão nos parece fulcral para compreendermos em que consistiu “conhecimento” na visão de mundo e na experiência de ser que o poeta beócio transmitiu através da *Teogonia* e de *Os trabalhos e os dias*.

Em primeiro lugar, o canto que o aedo entoava se constitui da realização de *palavras cantadas*. Se por um lado uma tal assertiva parece redundante, a partir dos aspectos expostos até aqui neste trabalho podemos pensar essa questão sob o prisma de que, na linguagem mítica que Hesíodo praticou em sua obra, *palavras cantadas*, mais que acordes³²⁷, foram realizadas e sentidas como *hierofanias* e provocaram, assim sendo, além de uma fruição poética (fruição de um canto em hexâmetro datílico), uma experiência de sentido sagrado. Hesíodo concebeu as palavras que cantou, e o próprio canto dessas palavras, como a forma de um dom intrinsecamente vinculado ao domínio de divindades que sua língua – a mesma língua de toda a tradição aédica vigente em sua época – chama “Musas”. Uma vez que esse dom constitui o fundamento pelo qual um aedo como Hesíodo canta e pelo qual seu canto tem sentido e eficácia, é essencial nomear o ser que vigora no domínio desse dom desde o princípio dos cantares, a fim de instaurá-lo como a ordem que será dirigente de todo o ato e que lhe conferirá veracidade e, antes ainda, autoridade para ser verídico:

*Pelas Musas heliconíades começemos a cantar.*³²⁸

Não há outra ordem que, na visão de Hesíodo, e também na de Homero, possa ser instaurada através da forma do canto aédico, porque a forma que o aedo sente e dá a seu canto só pode ser a que seu pensamento entende como realidade do cantar épico: um dom de Musas. Dito assim, a

³²⁷ Uma das acepções possíveis da palavra “acorde” é, segundo o dicionário Houaiss, “texto em verso ou verso” (2009, p. 39). É nesse sentido, portanto, que estamos empregando esse termo.

³²⁸ HESÍODO, *Teogonia*, v. 1. Tradução de Jaa Torrano.

assertiva que anteriormente propusemos parece que se torna mais coerente em relação à obra hesiódica se assim a rerepresentássemos: o canto que o aedo entoava se constitui da *realização de Musas*.

Desse modo, mais que inspiração, como queria crer o filósofo do *Íon*³²⁹, Hesíodo considerava as deusas Musas a própria forma constitutiva e dirigente de seus cantares³³⁰, o que, assim pensado, torna sua obra, para o contexto, uma *obra divina*³³¹. Não significa que Hesíodo não se sinta inspirado. O poeta, sim, pede inspiração à divindade:

*Alegrai, filhas de Zeus, dai ardente canto*³³².

De fato, a divina presença das Musas é inspiradora para o poeta. Como não seria, uma vez que se trata de *estar diante* da natureza original e fundante dos cantares épicos? Mas Hesíodo entende que esse ardente canto concedido pelas Musas – como seu dom – coincide com os cantares que essas deusas produzem nos palácios olímpicos para regozijo de seu pai, Zeus, que as gerou unido em amor à Memória:

*Musas Piérias que glórias com vossos cantos,
vinde! Dizei Zeus vosso pai hineando.*³³³

Assim sendo, ser inspirado pelas Musas parece implicar, para Hesíodo, *estar sob seus desígnios e sob sua condição* e, ao mesmo tempo, *fazer conhecer* esses desígnios, pondo-os em manifestação. Dessa maneira, o poeta quer também pôr seu público – e, de certa forma, nós, leitores, acabamos assim envolvidos – diante não apenas de uma presença aédica que veio a ser inspirada por divindades cujo poder estaria atrelado à criação poética e à beleza performática do canto épico, mas, antes e sobretudo, de alguém que se

³²⁹ Cf. PLATÃO, *Íon*, 1988.

³³⁰ Cf. OTTO, W. F., *Las Musas*, 2005, pp. 69-86.

³³¹ Não esqueçamos os vários episódios que, em Homero, os aedos são adjetivados como divinos (tantas vezes que “divino” termina por se tornar um epíteto para “aedo”). Entretanto, mais que adjetivar o aedo como “divino”, em referência a seu talento, trata-se de nomear a condição que ele representava para as comunidades gregas.

³³² HESÍODO, *Teogonia*, v. 104. Tradução de Jaa Torrano.

³³³ Idem, *Os trabalhos e os dias*, vv. 1-2. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

assume, se apresenta e é estimado como seu *porta-voz*, no sentido claro e exato de *portador do dom das Musas*:

Não é nem a voz nem a habilidade humana do cantor que imprimirá sentido e força, direção e presença ao canto, mas é a própria força e presença das Musas que gera e dirige o nosso canto.³³⁴

A concepção das Musas como o próprio canto, ou do canto como hierofania de Musas, parece ter sido aspecto particular da cultura grega, especialmente em sua relação com a linguagem aédica. W. Otto considera que em nenhuma outra parte do mundo ocorreu noção equivalente a essa que se deu no alvorecer da Grécia Arcaica e antes:

Pois quando em qualquer outra parte há espíritos femininos que cantam e a crença de que os deuses cantam e de que o canto dos cantores humanos é uma dádiva, tal como ocorreu nos velhos tempos indo-europeus, não vemos nada comparável à Musa. Ela é o próprio canto. Em todo o lugar que se canta, o cantor humano, antes de elevar sua voz, é um ouvinte; inclusive é a própria deusa que canta em sua voz. É por esse motivo que o canto e a palavra têm um significado como só a verdadeira divindade pode ter: é manifestação do ser das coisas. Essa manifestação é de tal natureza que sem o canto não há criação e o mundo não estaria completo.³³⁵

A relação com estas divinas formas do canto e do cantar assinala que o homem grego arcaico provavelmente sentia, através da experiência aédica – talvez a experiência mais significativa em meio à cultura ágrafa e oral que dirigia seu tempo –, em si mesmo um poder: de, como quer Torrano, ultrapassar e superar todos os seus bloqueios e distâncias espaciais e temporais:

Nascida antes que o veneno do alfabeto entorpecesse a Memória, a poesia de Hesíodo é também anterior à elaboração da prosa em seus vários registros e à diversificação da experiência poética em seus

³³⁴ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 21.

³³⁵ OTTO, W. F., *Las Musas*, 2005, p. 69. Livre tradução de: “Pues cuando en cualquier otra parte hay espíritus femeninos que cantan y la creencia de que los dioses cantan y de que el canto de los cantores humanos es un regalo del cielo, tal como se remonta hasta los viejos tiempos indoeuropeos, vemos que la Musa significa infinitamente mucho más. Ella es el canto mismo. En todo lugar donde se canta, el cantor humano, antes de elevar su voz, es un oyente; incluso es la diosa misma la que canta en su voz. Y por ese motivo el canto y la palabra tienen un significado como sólo la verdadera divinidad puede tenerlo: es la manifestación del ser de las cosas, esta manifestación es de naturaleza tal que sin el canto no se llena la obra de creación y el mundo no estaría completo”.

característicos gêneros. O aedo canta sem que ao exercício de seu canto se contraponha outra modalidade artística do uso da palavra. Seus versos hexâmetros nascem num fluxo contínuo, como a única forma própria para a palavra mostrar-se em toda a sua plenitude [...], como a mais alta revelação da vida, dos Deuses, do mundo e dos seres. De nenhum outro modo a palavra libera toda sua força, nenhuma outra forma poética se põe como alternativa à em que o canto se configura.³³⁶

Nessa forma de configuração cultural, ouvir é, portanto, fundamental³³⁷. Para o grego arcaico, era através da audição que se instaurava toda e qualquer possibilidade de *vir a saber algo*. O aedo era a figura que potencializava esse “vir a saber algo”, especialmente porque a aédica forma de dar algo a saber (o canto épico) era *gerada por e constituída de* um dom em que o divino âmbito do conhecimento (sentido através da tríade Musas, Memória e Zeus) se manifestava. Em relação a esse aspecto, Zumthor faz uma interessante observação ao abordar o sentido etimológico contido no termo *epopeia*, que, como sabemos, caracteriza a forma com que poemas como os de Hesíodo são entendidos:

O desejo da voz viva habita toda poesia, exilada na escrita. O poeta é voz, *kléos andrôn*, segundo uma fórmula grega cuja tradição remonta aos indo-europeus primitivos; a linguagem vem de outra parte: das musas, para Homero. Daí a ideia de *épos*, palavra inaugural do ser e do mundo: não o *logos* racional, mas o que a *phôné* manifesta, voz ativa, presença plena, revelação dos deuses. O primeiro dos poemas consistiu em “fazer” o *épos* como um objeto e em colocá-lo entre nós: *épo-peia*.³³⁸

Neste capítulo enfocaremos o divino domínio do qual Hesíodo entendeu estar participando quando de sua atividade aédica: domínio das Musas. Abordaremos, também, o divino dom que o poeta entendeu ter sido gerado como fruto de seu esforço em atuar neste cantante âmbito de Musas: o conhecimento, que, na linguagem hesiódica, se nomeia “revelação” – esta palavra que Zumthor definiu como “inaugural do ser e do mundo” e à qual

³³⁶ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 17.

³³⁷ Acerca dessa questão, Schüler comenta: “Diferentemente do que se dá na idade da reflexão crítica, na cultura mítica os ouvidos são testemunhas mais verdadeiras que os olhos. O mito se sustenta na veracidade da palavra. A palavra inspiradora das musas é mais verdadeira do que a observação” (2004, p. 12).

³³⁸ ZUMTHOR, P., *Introdução à poesia oral*, 2010, pp. 178-179.

Detienne atribui eficácia ímpar³³⁹. Examinaremos o mito que as Musas são (foram) para Hesíodo e apresentaremos um mito que as Musas lhe revelaram: Prometeu, que desocultou a verídica condição do ser dos homens em meio ao múltiplo e divino ser do mundo.

3.1 Mito das Musas

A partir das perspectivas teóricas³⁴⁰ que estamos utilizando neste trabalho e de sua relação com a obra de Hesíodo e com o contexto em que essa se deu, pela primeira vez, entre os gregos, à época arcaica, a expressão “mito das Musas” se refere a uma forma de linguagem que, para os ouvintes da atividade aédica, e para o próprio aedo, instaurou uma experiência hierofânica. Nesse sentido e com base no que examinamos até o momento, “mito”, no contexto hesiódico e para o pensamento vigente nesse contexto, significa *ato e produto divino*, manifesto sob e pela forma da linguagem presente nos poemas-canções produzidos pelo aedo (poeta-cantor) Hesíodo: *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*.

Podemos dizer que a experiência mítica que a obra hesiódica deflagrou entre os que foram seus ouvintes, considerando seus aspectos, consistiu em instituir *dois atos* e, como resultado, *dois produtos*. Primeiro, *o ato e o produto do aedo*, que assim podem ser caracterizados, respectivamente: fazer canto (cantar) e dar a ouvir (dar a conhecer) as Musas. Segundo, *o ato e o produto das Musas*: fazer (en)canto e dar a ouvir (dar a conhecer) revelações. Assim entendido, “Musas” converte-se, de “palavras cantadas” (forma), em “palavras reveladoras” (sentido), ou, ainda, podemos supor que não havia uma simples relação entre “palavra cantada” e “revelação”, mas uma imanência recíproca entre ambas: uma imanência entre linguagem (o canto) e ser das Musas (a

³³⁹ Cf. DETIENNE, M., *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, 1988.

³⁴⁰ Cf. TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007; Idem, “O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo, 1997; Idem, *O sentido de Zeus*, 1997; DETIENNE, M., *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, 1988; OTTO, W. F., *Teofania*, 2006; Idem, *Os deuses da Grécia*, 2005; SNELL, B., *A descoberta do espírito*, 2003; VERNANT, J.-P., *Mito e pensamento entre os gregos*, 1990; Idem, *Mito e sociedade na Grécia Antiga*, 2010; ELIADE, M., *Mito e realidade*, 2007; Idem, *O sagrado e o profano*, 2008; Idem, *Imagens e símbolos*, 1991; ZUMTHOR, P., *Introdução à poesia oral*, 2010; KRAUSZ, L. S., *As Musas*, 2007.

revelação)³⁴¹. Parece-nos que desse modo é possível estabelecer uma noção que contemple o amplo âmbito da experiência arcaica do mito e toda a sua envergadura espiritual sem deixar de evocar, conjuntamente, a sua indissociável dimensão sagrada.

Torrano chama o caráter da experiência hierofânica sentida através da presença das Musas no ato aédico de *numinosa*³⁴². O termo “numinoso” foi cunhado por R. Otto em sua conhecida obra *Das heilige (O sagrado)*, publicada pela primeira vez em 1917. Uma vez que o termo “sagrado” terminou sendo utilizado para designar toda a sorte de aspectos morais e religiosos derivados, o teórico alemão considerou prudente propor um termo que pudesse expressar o “algo mais” que, segundo observa, se faz presente na experiência sagrada, mas que os empregos inadvertidos do termo “sagrado” solaparam. Esse “algo mais”, de acordo com R. Otto, constitui-se de um elemento que foge à racionalidade. Era com referência a esse aspecto irracional que as línguas antigas, incluindo a grega, usavam o termo “sagrado”:

Portanto é necessário encontrar uma designação para esse aspecto visto isoladamente, a qual, em primeiro lugar, preserve sua particularidade e, em segundo lugar, abranja e designe também eventuais subtipos ou estágios de desenvolvimento. Para tal eu cunho o termo “o numinoso” (já que do latim *omen* se pode formar “ominoso”, de *numen*, então, numinoso)³⁴³.

De acordo com Eliade, o termo “numinoso” indica uma experiência ambígua incomunicável, em que o humano sente-se atingido plenamente por uma imponderável presença divina, repleta de poder. Continuidor dos pressupostos defendidos por R. Otto, o historiador das religiões explica essa experiência, com base nas ideias de seu mentor:

Em vez de estudar as ideias de Deus e de religião, Rudolf Otto aplicara-se na análise das modalidades da *experiência religiosa*. [...] Negligenciando o lado racional e especulativo da religião, Otto voltou-se sobretudo para o lado irracional, pois tinha lido Lutero e compreendia o que quer dizer, para um crente, o “Deus vivo”. Não era o Deus dos filósofos, o Deus de Erasmo, por exemplo; não era

³⁴¹ Cf. TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 29.

³⁴² Nesse sentido, a *Teogonia* é referida pelo autor como uma “canção numinosa” (2007, pp. 13-14).

³⁴³ OTTO, R., *O sagrado*, 2007, p. 38.

uma ideia, uma noção abstrata, uma simples alegoria moral. Era, pelo contrário, um *poder* terrível, manifestado na “cólera” divina³⁴⁴.

Conforme o teórico romeno, na experiência sagrada o numinoso envolve o sentimento de se estar diante de um *mysterium tremendum*, isto é, de algo imponderável (um deus) “que exala uma superioridade esmagadora de poder”³⁴⁵. Trata-se da revelação de um aspecto do ser divino que provoca, no homem, um sentimento ao mesmo tempo sublime e terrível de não ser mais do que uma criatura. Torrano defende que é esse sentimento que a obra hesiódica, no contexto em que foi realizada, deflagrou:

Um mundo mágico, mítico, arquetípico e divino, que beira o Espanto e o Horror, que permite a experiência do Sublime e do Terrível, e ao qual o nosso próprio mundo mental e a nossa própria vida estão umbilicalmente ligados³⁴⁶.

Através da expressão “numinoso”, o teórico indica um tipo de experiência ambígua, “quer por ser motivo do mais desgraçado horror (o Nefando), quer por ser motivo e objeto da mais sublime vivência (o Inefável)”³⁴⁷, que constituiria a experiência *mítica* do grego arcaico. Se considerarmos que cada aspecto do mundo vivido colocava os homens diante de um domínio divino, então uma consciência duplamente fascinada e atemorizada podia frequentemente ser dirigente da noção que esses homens tinham acerca da humana condição no mundo: o homem é um ser ínfimo em um grandioso – e misterioso – mundo divino. O pensamento mítico levaria esses homens, assim, a um profundo sentimento de que a realidade, em si, é imponderável, e a uma noção de que a linguagem do aedo, sendo objeto “falante” dessa realidade, preencheria os mistérios – tornando-os ainda mais grandiosos. Conforme Torrano:

Enquanto experimentada como múltiplas forças numinosas, a linguagem é uma estrutura que encerra para o homem não só todos os eventos e todas as relações possíveis entre eles, mas ainda a própria consciência que o homem tem de si e do mundo. A consciência é o círculo absoluto que encerra todos os eventos e

³⁴⁴ ELIADE, M., *O sagrado e o profano*, 2008, p. 15, grifos do autor.

³⁴⁵ ELIADE, M., *O sagrado e o profano*, 2008, p. 16.

³⁴⁶ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 19.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 13.

entes possíveis: o âmbito da consciência, na imediatez concreta do pensamento mítico, cinge o âmbito do mundo³⁴⁸.

No sentido para o qual aponta Torrano, a linguagem (aédica) realiza a consciência numinosa do modo mítico de ser no mundo. Ao dar a ouvir as conhecedoras Musas a seu público, o aedo o fazia imergir na fascinante e amedrontadora realidade divina das aparências do mundo, através de sua forma cantante (e celebrante). As Musas (formas cantantes da realidade) cantam sobre si e sobre os demais deuses, conforme veremos no próêmio da *Teogonia*. Nesse sentido, a realidade tinha se tornado linguagem: uma experiência que, referida de acordo com a obra hesiódica, poderia ser chamada de “mito das Musas”.

Para Vernant, o homem inserido nessa configuração de pensamento, diante do canto do aedo,

tem a impressão que é o próprio mundo que fala essa língua, ou mais precisamente, que a própria realidade é, no fundo, linguagem. O universo lhe aparece como a expressão de potências sagradas que, revestidas de formas diversas, constituem a trama verdadeira do real, o ser atrás das aparências, a significação além dos sinais que a manifestam.³⁴⁹

A experiência do mito das Musas, gerada mediante única e exclusivamente o ato e o produto da atividade aédica, consistia na tomada de consciência dos aspectos fundamentais do mundo. O canto do aedo, assim, se tornava a mais eficaz tecnologia de comunicação – e conhecimento – do tempo do pensamento mítico:

Na *Teogonia* de Hesíodo, no verso 24, *mýthos* tem o sentido de palavra divina que se apresenta em forma de palavra humana e que por assim se apresentar revela o canto como fonte de conhecimentos relativos ao sentido do ser e às formas divinas do mundo; *mýthos* significa as palavras das “Musas Olímpíades, filhas de Zeus egífero”.³⁵⁰

O fruto do esforço de alguém que participa do domínio das Musas se dá através do dom da manifestação dos cantares dessas deusas. No caso de

³⁴⁸ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 30.

³⁴⁹ VERNANT, J.-P., *Mito e sociedade na Grécia Antiga*, 2010

³⁵⁰ TORRANO, J., *O sentido de Zeus*, 1996, p. 26.

Hesíodo, essa participação parece não ter ocorrido de maneira planejada. Enquanto pastoreava ovelhas nas proximidades do monte Hélicon (espaço das Musas), o humilde lavrador ouviu as deusas cantando. Ora em diante não seria mais apenas um trabalhador dos campos, mas também aedo. A descrição dessa experiência, e suas implicações práticas, podemos conferir no hino que Hesíodo dedica às Musas na *Teogonia*.

3.2 Hino às Musas

Os cento e quinze (115) versos prologais da *Teogonia* consistem em um testemunho do próprio aedo sobre sua condição de divina imagem das Musas. Esse conjunto de versos também descreve a concepção do aedo acerca da divina forma e sentido do seu canto, semelhante a Homero:

*Musas, que o Olimpo habitais [...] sois divinas e tudo sabeis; sois a tudo presentes.*³⁵¹

Na *Teogonia*, no entanto, está a exata descrição das deusas – forma, domínio e poder –, bem como a exata descrição de sua íntima relação com o aedo – seu cultor. Hesíodo sente o seu canto como propriedade divina. Sente também que o sentido do seu canto está determinado pela vontade divina. Por essa razão, o seu canto não é mais que o canto das Musas, e o canto é as Musas, porque Musas são as divinas formas cantantes da realidade. Fora da linguagem, essa realidade (teofânica) se estende imponderável; sob a forma da linguagem, ela se *apresenta*:

*Pelas Musas heliconíades começemos a cantar.*³⁵²

Se o canto é uma das formas com que a imponderável realidade divina se apresenta para participação dos homens, o canto não pode iniciar sem se designar como manifestação das deusas que presidem seu domínio – e o constituem. Assim, ao ser pronunciado “Musas”, faz-se a aparição das Musas,

³⁵¹ HOMERO, *Ilíada*, vv. 484-485. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

³⁵² HESÍODO, *Teogonia*, v. 1. Tradução de Jaa Torrano.

sentidas como “canto”, e o aedo se converte em porta-voz – e em imagem das Musas.

Dali em diante, a figura do aedo enquanto indivíduo social tende a desaparecer, cedendo lugar a essa “imagem das Musas” – um cultor, que celebra sua divindade dirigente manifestando-a em sua forma hierofânica: o canto.

Homero nomeia as Musas para que o programa de sua narrativa se realize em sua condição divina. Neste hino-proêmio da *Teogonia*, ao contrário, as próprias Musas constituem o programa inicial: Hesíodo apresentará as deusas cantoras que fazem – e são – o seu dom:

*Elas têm grande e divino o monte Hélicon,
em volta da fonte violácea com pés suaves
dançam e do altar do bem forte filho de Crono.
Banharam a tenra pele no Permesse
ou na fonte do Cavalo ou no Olmio divino
e irrompendo com os pés fizeram coros
belos ardentes no ápice do Hélicon.*³⁵³

A descrição dá às deusas uma aparência antropomórfica feminina: são jovens que, no cume do Hélicon, dançam faceiras em volta de violácea fonte e do altar de Zeus (o bem forte filho de Crono). A dança, conforme observa Burkert, é tradicional entre os gregos arcaicos, não sendo possível conceber canção que não leve à dança³⁵⁴. O fato de as Musas dançarem em torno do altar de Zeus indica que elas mantêm, pelo canto e pela dança, segundo Torrano, “a presença da própria força de Zeus”³⁵⁵. Além de conceber o espaço do Hélicon como um sítio festivo cuja sacralidade é estabelecida porque as Musas fizeram dele a sua habitação, Hesíodo descreve os rios da região como locais em que elas se banham para, então, irromper, do alto da montanha, dançando em coros cantantes:

*Daí precipitando-se ocultas por muita névoa
vão em renques noturnos lançando belíssima voz,
hineando Zeus porta-égide, a soberana Hera
de Argos calçada de áureas sandálias,
Atena de olhos glaucos virgem de Zeus porta-égide,*

³⁵³ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 2-8. Tradução de Jaa Torrano.

³⁵⁴ Cf. BURKERT, W., *Religião grega na época clássica e arcaica*, 1993, p. 212.

³⁵⁵ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 22.

*o luminoso Apolo, Ártemis verte-flechas,
Posídon que sustém e treme a terra,
Têmis veneranda, Afrodite de olhos ágeis,
Hebe de áurea coroa, a bela Dione,
Aurora, o grande Sol, a Lua brilhante,
Leto, Jápeto, Crono de curvo pensar,
Terra, o grande Oceano, a Noite negra
e o sagrado ser dos outros imortais sempre vivos.*³⁵⁶

“Ocultas por muita névoa”, ou seja, invisíveis³⁵⁷, as Musas descem o Hélicon cantando. Esse cantar de Musas o aedo define como “belíssima voz”, e o representa como um fulgor em densa noite a apresentar os demais deuses:

*A irrupção da voz, impondo-se à Noite negra, traz consigo os Deuses senhores de cada fase cósmica, a ordem cósmica que estes Deuses determinam e em si mesmos são, e traz ainda consigo a própria noite circundante dentro de que as Musas surgem como belíssima voz e fazem surgir múltiplo o cosmo divino.*³⁵⁸

Porque “ocultas por muita névoa” ao deixarem o sagrado lar do Hélicon, Hesíodo apenas as ouve. Segundo relata, isso ocorreu certo dia, quando, ao pé da montanha, pastoreava seu rebanho. No domínio em que transitam os homens mortais as Musas se apresentam em sua forma aparente – o canto –, e não como as jovens graciosas outrora referidas. É como se aos mortais não fosse permitido – ou possível – visualizar a numinosa grandeza da aparência que um deus, entre deuses, possui. A audição do cantar das Musas estabelece, entre o pastor e as deusas, um vínculo que, por epifania, se converterá em ensino-aprendizagem. Elas, assim, o designam para portar sua belíssima voz:

*Elas um dia ensinaram a Hesíodo belo canto
quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino.*³⁵⁹

Entretanto, para Hesíodo as Musas têm um sentido que não o de meramente realizar a belíssima voz que constitui o canto – ou seja, realizar uma forma –, mas o de dar a saber, através de um (en)canto, os aspectos

³⁵⁶ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 9-21. Tradução de Jaa Torrano.

³⁵⁷ Cf. TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 23.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 23.

³⁵⁹ HESÍODO, *op. cit.*, vv. 22-23.

fundamentais da absoluta realidade de todas as coisas circunscritas no mundo. Em outras palavras, o sentido das Musas consiste em dar a conhecer aos homens mortais, sob a forma do canto (o canto épico, ou aédico, mais precisamente), a divina realidade que se encerra nas aparências do mundo vivido e que o pensamento mítico sente como a mais absoluta verdade:

Dentro da perspectiva aberta pelo mito, os homens mortais, para que tenham bom sucesso em seus empreendimentos, devem permanecer alertas, com a atenção voltada para os sinais com que os Deuses os interpelam através das aparências do mundo, e assim se manifestam os desígnios divinos e o sentido dos acontecimentos.³⁶⁰

Esse sentido das Musas é revelado por elas mesmas, quando, na primeira pessoa do plural, se dirigem epifanicamente a Hesíodo:

*Esta palavra primeiro disseram-me as Deusas
Musas olímpades, virgens de Zeus porta-égide:
“pastores agrestes, vis infâmias e ventres só,
sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos
e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações”.*³⁶¹

As Musas descrevem a si próprias como aquelas deusas cujo domínio vigora, através dos cantares, em dois sentidos do saber: 1) *sabem* dizer mentiras semelhantes aos fatos; 2) *sabem*, quando querem, dar a ouvir revelações. Um domínio ambíguo, portanto, na medida em que “mentiras” contrasta com “revelações”. Segundo Torrano, “a mesma força de presentificação e descobrimento que põe os seres e fatos à luz da Presença”, isto é, a “revelação”, “é a mesma força de ocultação e encobrimento que os subtrai à luz e lhes impõe a ausência”, ou seja, as “mentiras”³⁶². A questão envolve dois âmbitos distintos e complementares de manifestação dos fatos: 1) através da manifestação de o que *desoculta* os fatos (revela-os; tira-lhes o véu; tira-lhes o desconhecimento); 2) através da manifestação do que *oculta* os fatos (apresentando mentiras). Há, assim, no domínio das Musas, *tanto* a força da ocultação *quanto* a da desocultação. De acordo com Torrano, as Musas não

³⁶⁰ TORRANO, J., “O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo, 1997, p. 33.

³⁶¹ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 24-28. Tradução de Jaa Torrano.

³⁶² TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 24.

podem desocultar se seu âmago de poder não abarcar a ocultação³⁶³. Assim, do domínio do oculto pode proceder a ação da desocultação – se assim quiserem as Musas, conforme fazem questão de deixar claro ao agreste pastor que, como todo o mortal, só pensa em seu estômago.

Brandão é da opinião de que a intenção do poeta foi enfatizar o domínio da desocultação que às Musas concernia:

Tendo a crer que a intenção de Hesíodo seja justamente declarar para o ouvinte que o seu poema é sim o canto das Musas, mas não seu canto comum (aquele em que elas sabem *dizer mentiras semelhantes a fatos*). Trata-se de uma composição especial, única, extraordinária, um momento ímpar da atividade das deusas, o que se garante ao serem elas apresentadas, falando em primeira pessoa, para afiançar que querem sim *proferir verdades*.³⁶⁴

Desse modo, o canto que se realiza através do porta-voz Hesíodo é o canto da desocultação (do trazer as coisas – seres e fatos – à luz da presença, como quer Torrano), ou seja, do conhecimento (da verdade) por excelência:

Como desocultação é que os gregos antigos tiveram a experiência fundamental da Verdade. A palavra grega *alétheia*, que a nomeia, indica-a como *não-esquecimento*, no sentido em que eles experimentaram o *Esquecimento* não como um fato psicológico, mas como uma força numinosa de ocultação, de encobrimento. Desde as reflexões de Martin Heidegger estamos afeitos a traduzir *alétheia* por *re-revelação*.³⁶⁵

Se pudermos nos basear nas propostas de Brandão e Torrano, então a *Teogonia* (a obra de Hesíodo) se constitui dos cantares das Musas que retiraram os seres e fatos de seu estado encoberto (não conhecido; imponderável), dando-os a serem ouvidos revelados, como se saíssem da imponderável sombra para fulgurar na consciência dos mortais – que então cingia os fundamentos da concretude do mundo vivido com o mito das Musas. Essa perspectiva parece se confirmar quando, em seguida, as Musas concedem a Hesíodo a insígnia que o consolida como aedo, e o próprio Hesíodo comenta, então, em que consiste essa transformação:

³⁶³ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 24.

³⁶⁴ BRANDÃO, J. L., “As musas ensinam a mentir”, 2000, p. 7, grifos do autor.

³⁶⁵ TORRANO, J., op. cit., p. 25, grifos do autor.

*Assim falaram as virgens do grande Zeus verídicas,
por cetro deram-me um ramo, a um loureiro viçoso
colhendo-o admirável, e inspiraram-me um canto
divino para que eu glorie o futuro e o passado
impeliram-me a hinear o ser dos venturosos sempre vivos
e a elas primeiro e por último sempre cantar.*³⁶⁶

As deusas não mentem: elas falam verídicas ao ex-pastor: ora em diante impele-o “o poder de torná-las presentes pelo canto”³⁶⁷ e, assim, 1) gloriar o futuro e o passado e 2) trazer à luz da presença o ser dos venturosos sempre vivos. Dito de outro modo, a insígnia concedida doravante caracterizará Hesíodo como um Mestre da Verdade³⁶⁸.

De acordo com Torrano, o sentido da revelação que as Musas são pode ser também entendido a partir da noção contida em *gloriar*:

Gloriar é expor um ser ou um fato à luz da manifestação, tal como a essência mesma deste ser ou fato o exige e impõe. Glória (*kleós*) é esta força de desvelação própria do que é glorioso, i. e., do que por sua essência mesma reclama à desvelação – e esta força é *Kleió*, Glória, uma das Musas. Por isso o poeta, consagrado pelo poder das Musas ao exercício deste mesmo poder, tem por função gloriar, i. e., desvelar o que por essência reclama a desvelação.³⁶⁹

O pensamento mítico entende o passado e o futuro (seus fatos e seres) como pertencentes do mesmo modo ao reino imponderável do Esquecimento, e entende que tal condição não pode ser violada sem a atuação de determinadas figuras especializadas de sua sociedade – aedos, profetas, adivinhos e reis, segundo Detienne³⁷⁰. Sem essas figuras, sequer é mensurável para o humano os fatos ocorridos em momentos de outrora ou a ocorrer em tempos vindouros, uma vez que, de fato, não se pode conceber aquilo que, esquecido, inexistente na consciência – não “até que Memória de lá os recolha e faça-os presentes pelas vozes das Musas”³⁷¹. Isso significa que as narrativas da *Teogonia* não eram conhecidas por seus públicos ouvintes? Certamente eram, *mas não da forma organizada por Hesíodo* – a qual as próprias Musas atestam verídica. Nesse sentido é que se pode considerar que, em relação à

³⁶⁶ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 29-34. Tradução de Jaa Torrano.

³⁶⁷ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 24.

³⁶⁸ Cf. DETIENNE, M., *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, 1988, p. 23.

³⁶⁹ TORRANO, J., op. cit., p. 27.

³⁷⁰ Cf. DETIENNE, M., op. cit., 1988, p. 35.

³⁷¹ Ibidem, p. 27.

tradição da épica, o beócio imprimiu a sua originalidade, e se pode indicar, assim, um traço “autoral” na *Teogonia* e, também, de maneira mais explícita, em *Os trabalhos e os dias*.

Do verso trinta e seis (36) ao cinquenta e dois (52), Hesíodo reapresenta, como fizera anteriormente³⁷², o tema dos cantares das Musas. Desta vez, no entanto, o relato as põe no Olimpo, e, assim, de heliconíades tornam-se olímpias:

*Eia! pelas Musas comecemos, elas a Zeus pai
hineando alegram o grande espírito no Olimpo
dizendo o presente, o futuro e o passado
vozes aliando. Infatigável flui o som
das bocas, suave. Brilha o palácio do pai
Zeus troante quando a voz líria das Deusas
espalha-se, ecoa a cabeça do Olimpo nevado
e o palácio dos imortais. Lançando voz imperecível
o ser venerando dos Deuses primeiro gloriam no canto
dês o começo: os que a Terra e o Céu amplo geraram
e os deles nascidos Deuses doadores de bens,
depois Zeus pai dos Deuses e dos homens,
no começo e fim do canto hineiam as Deusas
o mais forte dos Deuses e o maior em poder,
e ainda o ser de homens e de poderosos Gigantes.
Hineando alegram o espírito de Zeus no Olimpo
Musas olímpias, virgens de Zeus porta-égide.³⁷³*

Hesíodo as mostra, no ambiente próprio da realeza divina, cantando para Zeus e para todos os deuses acerca de si próprios, desde a teogonia, e caracteriza mais minuciosamente a belíssima voz que constitui o canto que as deusas realizam, definindo-a como um poder que entre as divindades tem o vital sentido de lhes manter a força, fulgindo-os em sua magnificência.

A partir do verso cinquenta e três (53) inicia o que Torrano considera como a segunda parte do hino-proêmio da *Teogonia*³⁷⁴. Se a primeira, conforme o autor, “concentra-se em torno da relação entre linguagem e ser, ou seja: entre o Canto em seu encanto e a aparição do que se canta, e conseqüentemente entre a Revelação (*alethéa*) e o Esquecimento (*lesmosyne*)³⁷⁵, a segunda consistirá em narrar o nascimento das deusas, a natureza de seus progenitores e os aspectos e funções de seu poder,

³⁷² Cf. HESÍODO, *Teogonia*, vv. 11-21.

³⁷³ Ibidem, vv. 36-52. Tradução de Jaa Torrano.

³⁷⁴ Cf. TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 29.

³⁷⁵ Ibidem, p. 29.

culminando no já referido momento em que o poeta pedirá às Musas que lhe revelem o sagrado ser dos imortais sempre vivos, desde os que por primeiro nasceram³⁷⁶.

Nesse segundo segmento do hino-proêmio, Hesíodo dá a saber a origem das Musas:

*Na Piéria gerou-as, da união do Pai Cronida,
Memória rainha nas colinas de Eleutera,
para oblvio de males e pausa de aflições.
Nove noites teve uniões com ela o sábio Zeus
longe dos imortais subindo o sagrado leito.
Quando girou o ano e retornaram as estações
com as mínguas das luas e muitos dias findaram,
ela pariu nove moças concordes que dos cantares
têm o desvelo no peito e não triste ânimo,
perto do ápice altíssimo do nevoso Olimpo,
aí os seus coros luzentes e belo palácio.³⁷⁷*

A filiação a Zeus e Memória garante às deusas, segundo Torrano, a explicitação do divino sentido que vigora em seus pais:

As Musas nascem de Zeus. Uma lei onipresente na *Teogonia* é que a descendência é sempre uma explicitação do ser próprio e profundo da Divindade genitora: o ser próprio dos pais se explicita e torna-se manifesto na natureza e atividade dos filhos.³⁷⁸

A natureza genitora explicitada nas Musas é esclarecida, conforme propõe o autor, através dos epítetos que descrevem Zeus e Memória. A figura materna é referida como “rainha nas colinas de Eleutera”, que evoca a ação de *reinar, cuidar* ou *dominar*. Zeus é o “sábio”, ou seja, o “Metífeta” (o Sapiente), condição que abordamos no capítulo anterior:

Esta que por seu espírito cuidadoso dirige e reina, este que em todas as circunstâncias sempre conhece e tem as vias e os meios – eis o sentido dos epítetos, condizentes com a atividade do Cantor, nas condições da Cultura em que Hesíodo compôs seus cantos.³⁷⁹

³⁷⁶ “Sim bem primeiro nasceu Caos...” (v. 116).

³⁷⁷ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 53-63. Tradução de Jaa Torrano.

³⁷⁸ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 31.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 31.

O fato de as Musas cantarem, mesmo entre os deuses, para oblióvio (esquecimento) de males e pausa de aflições indica ênfase no caráter terapêutico que o canto infundia no contexto do tempo de Hesíodo. Uma vez que “esquecimento de males” resulta em “pausa nas aflições”, a revelação (condição oposta ao esquecimento) se consolida como disponente por excelência de bens deflagradores de alegria, contentamento e consolação. As Musas têm em seu peito (em seu âmago constituinte) o *desvelo* (a revelação) e *não triste ânimo* (uma disposição espiritual *sempre* alegre). Assim, as Musas (e consequentemente o canto – sua forma entre os homens) são viva e invariável satisfação, complementada e amplificada pelas divindades que Hesíodo aponta como suas companheiras constantes:

*Junto a elas [às Musas] as Graças e o Desejo têm morada
nas festas, pelas bocas amável voz lançando
dançam e gloriam a partilha e hábitos nobres
de todos os imortais, voz bem amável lançando.*³⁸⁰

A relação entre as Musas, as Graças e o Desejo não é casual ou ornamental, conforme frisa Torrano:

Tão logo nascem, as Musas instauram o coro e a festa, acompanhadas das Graças (*Khárites*) e do Desejo (*Hímeros*). Este participa também do séquito de Afrodite, onde emparelha com Eros (v. 201). A arte das Musas não é apenas persuasão (nenhuma delas se chama *Peithó*, que é uma oceanina), mas a da sedução, a envolvimento das beleza e do apelo sensual. Acompanha-as o Desejo, que elas despertam, e o companheiro deste, Eros, invade os ouvintes através da força da voz delas, que pela presença de *Éros* é uma voz *amável e bem amável*.³⁸¹

O conjunto de forças que constitui o divino domínio do canto (em que atuam, complementando-se, o sentido das Musas, das Graças, do Desejo, de Eros e, por descendência, de Zeus e Memória) assume, na imagem do aedo – porta-voz e cultor não só das Musas, de certa maneira, mas de todo esse conjunto –, a forma em que os homens participam. A amplitude de sentidos à qual corresponde essa forma (o canto) no âmbito participativo dos mortais é

³⁸⁰ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 64-67. Tradução de Jaa Torrano.

³⁸¹ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 33. Grifos do autor.

evidenciada a partir dos aspectos da vida humana que nomeiam as Musas hesiódicas:

*Nove filhas nascidas do grande Zeus:
Glória, Alegria, Festa, Dançarina,
Alegra-coro, Amorosa, Hinária, Celeste
e Belavoz, que dentre todas vem à frente.*³⁸²

Calíope, que Torrano traduz por “Belavoz”, descrita por Hesíodo como “a que vem à frente” – a mais fundamental –, desdobra o âmbito em que se manifesta o dom das Musas, vinculando-o também às palavras proferidas pelos reis. Esse aspecto amplia, assim, a importância da noção que o pensamento mítico conferia a essas divindades:

*Ela é que acompanha os reis venerandos.
A quem honram as virgens do grande Zeus
e dentre reis sustentados por Zeus veem nascer,
elas vertem sobre a língua o doce orvalho
e palavras de mel fluem de sua boca. Todas
as gentes o olham decidir as sentenças
com reta justiça e ele firme falando na ágora
logo à grande discórdia cômico põe fim,
pois os reis têm prudência quando às gentes
violadas na ágora perfazem as reparações
facilmente, a persuadir com brandas palavras.
Indo à assembleia, como a um Deus o propiciam
pelo doce honor e nas reuniões se distingue.
Tal das Musas o sagrado dom dos homens.*³⁸³

Nota-se através dessa descrição o fundamento que baseia a crítica que Hesíodo dirige aos reis em *Os trabalhos e os dias*. Enquanto nesse são chamados “comedores-de-presentes”³⁸⁴ e suas palavras constituem “torta sentença”³⁸⁵, porque aderem à negligente índole de Perses, a *Teogonia* apresenta-os, em sua condição íntegra, como “venerandos” pronunciadores da “reta justiça”, indicando, assim, a natureza e a função que verdadeiramente lhes corresponde, segundo a tradição. Quando essa verdade deixar de acontecer – o que se mostra em *Os trabalhos e os dias* –, o poeta clamará por

³⁸² HESÍODO, *Teogonia*, vv. 76-79. Tradução de Jaa Torrano.

³⁸³ *Ibidem*, vv. 80-93.

³⁸⁴ *Idem*, *Os trabalhos e os dias*, v. 39. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

³⁸⁵ *Ibidem*, v. 219.

ela – bem como as próprias Musas, através dele³⁸⁶. Torrano nos fornece um minucioso quadro descritivo da tradicional natureza e função dos reis no contexto hesiódico:

Reis são nobres locais que guardavam fórmulas não escritas (*díkai*) consagradas pela tradição como normativas da vida pública e social. Estes senhores, por seu poderio e riqueza, detinham a autoridade de dirimir litígios e querelas, mediante a aplicação das fórmulas corretas, cujo conhecimento e conservação era privilégio deles. A palavra *Díke*, que em grego veio a significar “Justiça”, é cognata do verbo latino *dico, dicere* (= dizer), e designava primitivamente estas fórmulas pré-jurídicas. Os reis, portanto, dependiam do patrocínio de memória, para preservarem as *díkai*, do de Zeus, para poder aplicá-las em cada caso, e do das Musas, para que esta aplicação fosse eficiente e bem-sucedida, se não também para os fins anteriores.³⁸⁷

É como se Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias*, constatando que o divino fundamento da justiça, em certo sentido, caíra no esquecimento, sentiu-se impelido, por desígnio das Musas, em revelá-los, isto é, retirá-los desse esquecimento (desocultá-los), devolvendo-os à consciência e ao âmbito da ação dos mortais. Formava-se, assim, na sociedade grega arcaica, uma relação solidária – e fundamental – entre reis e cantores, para garantia da ordem entre os homens:

O uso que ambos fazem da palavra tem repercussões nos destinos da comunidade e na ordem do mundo: o rei-juiz assegura com o bom uso de fórmulas (*díkai*) e de palavras persuasivas uma ordem que é ao mesmo tempo pública e cósmica; o cantor assegura através de suas canções a consciência que a comunidade tem de si e de suas conquistas e presentifica a esta comunidade os seus Deuses e as dimensões do cosmo. Em ambos os casos a Palavra tem o poder sobre o mundo, sua configuração e suas forças produtivas. É uma Palavra poderosa, cujo uso implica Forças divinas e o destino dos homens.³⁸⁸

Para garantir que a ordem do *todo* se constituísse através da ordem estabelecida pela realeza de Zeus, era necessário assegurar (e preservar), em primeiro lugar, *consciência* (comum) desse divino e fundamental aspecto às *partes* que formavam o todo. O todo não era outra coisa senão o que irradiava das partes em conjunto. A revelação das Musas por intermédio do cantor quer

³⁸⁶ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, v. 9. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

³⁸⁷ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 35.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 36.

caucionar, em cada indivíduo, o verdadeiro e tradicional sentido dessa consciência, em todos os seus aspectos dependentes (conduta, caráter, participação, etc.). Se cada indivíduo tiver assegurada a verdadeira consciência – essa que se sustenta no divino fundamento da retidão de Zeus (que sabe estabelecer e repartir honras de maneira perfeita) – então esses indivíduos exercerão sua participação na comunidade sob a perfeita ordem que fundamenta o mundo (o cosmo).

Nesse sentido, a *Teogonia* não deixa de ser, também, uma *antropogonia*, conforme observa Schüler, na medida em que o mundo divino e o mundo humano constituem uma unidade. Assim, o humano, ao ouvir sobre o âmbito divino, através das canções do aedo, está em verdade ouvindo sobre o mundo em que vivem todos, deuses e homens. Ao ouvir sobre o sentido desse mundo, toma consciência de seu próprio sentido enquanto ser nesse mundo:

A *Teogonia*, origem dos deuses, se mostrará simultaneamente uma cosmogonia e uma antropogonia. Esta convergência é possível, porque os deuses são manifestações de aspectos da natureza, e o homem, sentindo-se profundamente unido ao universo, se descobre ao refletir sobre o que se passa em torno dele.³⁸⁹

O descobrimento do ser dos homens as Musas manifestaram através da narrativa de Prometeu, que figura tanto na *Teogonia* quanto em *Os trabalhos e os dias*.

3.3 As Musas cantam “Prometeu”

Duas vezes as Musas cantam “Prometeu”: a primeira na *Teogonia* (vv. 507-616) e a segunda em *Os trabalhos e os dias* (vv. 42-105). Ao todo, Hesíodo dedica cento e setenta e dois (172) versos a esse episódio – que revela o discernimento entre deuses imortais e homens mortais³⁹⁰. Por que a narrativa de Prometeu é a única que aparece em ambos os poemas? A razão provavelmente se deve a esse sentido de discernir o ser dos homens em relação ao ser dos deuses. Dito de outra maneira: discernir o ser dos homens

³⁸⁹ SCHÜLER, D., *A literatura grega*, 1985, p. 26.

³⁹⁰ Cf. HESÍODO, *Teogonia*, v. 535.

em relação ao mundo (teofânico) em que vivem, revelando os aspectos da inexorável condição imposta no âmago do desenvolvimento dessa relação, era fundamental para que se compreendesse o papel do ser do homem no mundo e, especialmente, para realinhar esse papel na medida em que se tornasse subversor. Assim, era o conhecimento sobre o ser humano (sua natureza e função) que o canto sobre Prometeu revelava e trazia à consciência dos homens ouvintes. A dupla ocorrência desses cantares não foi eventual. “O mito de Prometeu e Pandora”, em *Os trabalhos e os dias*, reapresenta, com novas perspectivas e outras implicações, a “História de Prometeu”, da *Teogonia*, de modo proposital. Ambas se interconectam em seus sentidos e se complementam³⁹¹.

Na *Teogonia*, a primeira parte do mito (vv. 507-534) figura como uma síntese da história de Prometeu. Inicia com a origem deste deus e apresenta, sequencialmente, relatos biográficos:

*Jápeto desposou Clímene de belos tornozelos
virgem Oceanina e entraram no mesmo leito.
Ela gerou o filho Atlas de violento ânimo,
pariu o sobreglorioso Menécio e Prometeu
astuto de iriado pensar e o sem-acerto Epimeteu
que foi um mal dês o começo aos homens come-pão,
pois primeiro aceitou de Zeus moldada mulher
virgem. Ao soberbo Menécio, Zeus longevidente
lançou-o Érebus abaixo golpeando com fúmeo raio
por sua estultícia e bravura bem-armada.
Atlas sustém o amplo céu sob cruel coerção
nos confins da terra ante as Hespérides cantoras,
de pé, com a cabeça e infatigáveis braços:
este destino o sábio Zeus atribuiu-lhe.
E prendeu com infrágeis peias Prometeu astuciadador,
cadeias dolorosas passadas ao meio duma coluna,
e sobre ele incitou uma águia de longas asas,
ela comia o fígado imortal, ele crescia à noite
todo igual o comera de dia a ave de longas asas.
O filho de Alcmena de belos tornozelos valente
Héacles matou-a, da maligna doença defendeu
o filho de Jápeto e libertou-o dos tormentos,
não discordando Zeus Olímpio o sublime soberano
para que de Héacles Tebano fosse a glória
maior que antes sobre a terra multinutriz.
Reverente ele honrou ao insigne filho,
apesar da cólera pôs fim ao rancor que retinha
de quem desafiou os desígnios do pujante Cronida.*³⁹²

³⁹¹ Cf. VERNANT, J.-P., “O mito prometeico em Hesíodo”, 2010, pp. 154-170.

³⁹² HESÍODO, *Teogonia*, vv. 507-534. Tradução de Jaa Torrano.

A descendência do titã Jápeto, filho de Terra e Céu³⁹³, em sua união com a oceânide Clímene, filha de Oceano e Tétis³⁹⁴, é funesta: todos os seus rebentos serão de alguma maneira castigados por Zeus. Menécio, que apoiara Crono na Titanomaquia, será, após a vitória do soberano olímpio, encarcerado junto de seus aliados no ínfero mundo do Tártaro. Atlas, pela mesma razão, será condenado a manter suspensa, sobre seus poderosos ombros, a abóbada celeste. Epimeteu sucumbirá por sua própria condição: ele é o deus destituído da *intuição* e da *precidência*, conforme seu próprio nome assinala³⁹⁵. Prometeu, que é o contrário de Epimeteu – um deus *previdente*, “que vê, percebe ou pensa *antes*”³⁹⁶ –, será, sob ordens de Zeus, agrilhado por “infrágeis peias” e condenado a um nefasto suplício: ter o fígado diariamente consumido a bicadas por uma águia. O motivo para a condenação é indicado ao final: Prometeu desafiara os desígnios de Zeus. O que fez para justificar uma sentença com tal pungência é apresentado por Hesíodo nos versos seguintes:

*Quando se discerniam Deuses e homens mortais
em Mecona, com ânimo atento dividindo ofertou
grande boi, a trapacear o espírito de Zeus:
aqui pôs carnes e gordas vísceras com a banha
sobre a pele e cobriu-as com o ventre do boi,
ali os alvos ossos do boi com dolosa arte
dispôs e cobriu-os com a brilhante banha
Disse-lhe o pai dos homens e dos Deuses:
“Filho de Jápeto, insigne dentre todos os reis,
ó doce, dividiste as partes zeloso de um só!”
Assim falou a zombar Zeus de imperecíveis desígnios.
E disse-lhe Prometeu de curvo pensar
sorrindo leve, não esqueceu a dolosa arte:
“Zeus, o de maior glória e poder dos Deuses perenes,
toma qual dos dois nas entranhas te exorta o ânimo”.
Falou por astúcia. Zeus de imperecíveis desígnios
soube, não ignorou a astúcia: nas entranhas previu
males que aos homens mortais deviam cumprir-se.”³⁹⁷*

A questão envolve o já comentado combate entre Prometeu e Zeus. Conforme Hesíodo relata, tudo começa quando deuses e homens reúnem-se

³⁹³ HESÍODO, *Teogonia*, vv.132-136. Tradução de Jaa Torrano.

³⁹⁴ *Ibidem*, v. 351.

³⁹⁵ Cf. BRANDÃO, J. S., *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*, 2008, p. 343, v. I.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 328, v. II.

³⁹⁷ HESÍODO, *op. cit.*, vv. 535-552.

em Mecona³⁹⁸ para “se discernirem”, ou seja, para se discriminarem uns dos outros e, em se discriminando, perceberem-se cada um a si e ao outro (fundamentalmente o humano, porque, há que se ressaltar, são os deuses que instauram esse discernimento). O episódio indica que Zeus, sendo o novo soberano do mundo, quis estabelecer, em seu governo, o seu sentido e o seu fundamento a um mundo até então governado pelo sentido e pelo fundamento de Crono:

Antes que a ordem atual do mundo se configurasse definitivamente, a natureza humana não estava ainda determinada, e os homens conviviam com os Deuses, banquetevam-se à mesma mesa, posto que Deuses e homens têm uma mesma origem: a Deusa Terra, mãe de todos.³⁹⁹

Hesíodo descreve a natureza até então constituinte da humanidade em seu canto sobre a “raça de ouro”:

*Eram do tempo de Crono, quando no céu este reinava;
como deuses viviam, tendo despreocupado coração,
apartados, longe de penas e misérias; nem temível
velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos,
alegravam-se em festins, os males todos afastados,
morriam como por sono tomados; todos os bens eram
para eles: espontânea a terra nutriz fruto
trazia abundante e generoso e eles, contentes,
tranquilos nutriam-se de seus próprios bens.⁴⁰⁰*

Deposto Crono, o que vigorou em seu domínio tende a ser transformado – e isso inclui a natureza humana. O novo soberano, Zeus, quer instaurar a ordem do *seu* sentido, que parece sempre se deflagrar principiando pela *partilha*. O Cronida já a fizera entre os deuses, repartindo bens, âmbitos de poder e de domínio, mas não entre os homens. Convoca, então, uma reunião entre deuses e homens a fim de (re)discernir a ordem do mundo e consolidar um novo ciclo: o *seu* ciclo. Conforme o relato hesiódico, essa reordenação, que deveria condizer com o sentido do novo soberano, iniciou com uma (re)definição que, embora pareça ter sentido meramente alimentar,

³⁹⁸ Conforme Torrano, “Mecona” é o antigo nome de “Sicione”, cidade grega que se localizou na região da Acaia (ou Aqueia), no Peloponeso (1985, p. 18).

³⁹⁹ TORRANO, J., “Prometeu e a origem dos mortais”, 1985, p. 18.

⁴⁰⁰ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 111-119. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

terá resultados amplos e profundos. Cabe notar que nessa reunião o gênero humano não tem voz. Os homens estão presentes, mas são representados por Prometeu, um deus. Do outro lado – ou seria do *mesmo* lado? – está o próprio Zeus, representando, mais que o âmbito das divindades, a si próprio, enquanto nova ordem. No entanto, se a humanidade não tem voz, tem um partidário: Prometeu simpatiza com os seres mortais. Essa disposição simpática em relação à humanidade pode ser caracterizada como um desejo de que a condição que o humano tinha até então, no âmbito do sentido de Crono (da raça de ouro), fosse o mínimo possível desfigurada por Zeus – ou que, em último caso, que ao humano não restasse apenas o *rejeito* dos deuses. Para dar cabo desse intento, Prometeu armou dois montantes contendo as partes cruentas de uma rês sacrificada. Em um desses montantes, depositou todas as carnes que agradavam deuses e homens em seus banquetes, mas as cobriu com as repugnantes vísceras do animal. No outro montante encerrou, sob apreciadíssima gordura, apenas ossos descarnados que, tal como as entranhas, eram depreciados por deuses e homens. Uma vez que Zeus deveria, por direito, ser o primeiro a escolher qual dos montantes doravante seria *somente* do consumo de deuses, instaurando, assim, uma primeira discriminação entre mortais e imortais, Prometeu tinha por certo que, tentado pela aromática gordura, o soberano olímpio escolheria esse montante – ficando, assim, na verdade, com o punhado de ossos incomedíveis. Aos humanos se destinaria, então, a melhor parte: as carnes tenras. Zeus, porém, que, mais que previdente, era o próprio Metíeta (o Sapiente), antecipou a astúcia de Prometeu e deixou-se aparentar enredado por aquela dissimulação, sabedor, como Metíeta, que o gesto prometeico cumpriria, com perfeição, o desígnio que motivara aquela reunião: discernir mortais e imortais. Quando o olímpio soberano se dirige a Prometeu dizendo, ironicamente, que o ardiloso fora “zeloso de um só”, instaura o *jogo* ambíguo de dissimulações que caracteriza o (bom) combate entre os deuses e que resultará em aspectos que farão dos mortais outra coisa completamente distinta dos imortais:

A porção comestível [...] constitui para os homens o prazer do banquete, é a parte putrescível destinada ao ventre dos mortais. Assim se define para os mortais homens na partilha sacrificial um quinhão correspondente às necessidade do ventre, a uma vida mortal cujo alimento é, como essa vida mesma, putrescível. A parte

incomestível, os ossos alvos assinalados pela brilhante banha, queimada com incenso nos altares, é a parte imputrescível oferecida aos Deuses imortais, porque, imputrescível e imprópria para comer, essa parte corresponde à vida imortal.⁴⁰¹

Prometeu *não sabe* (nem adivinha) que Zeus *soube* da armação. Considera-se, portanto, ingenuamente vencedor nessa primeira etapa do combate (que, para ele, não está sendo um combate, propriamente); considera-se, também, *mais sábio* que Zeus, quando, em verdade, está sendo ele a vítima da verdadeira dissimulação sapiencial:

Prometeu crê ter induzido Zeus a escolher em proveito dos mortais e contra si mesmo a parte por ele, Prometeu, assinalada. Zeus, escolhendo em proveito próprio a parte que mais lhe convém, justamente a assinalada, induz Prometeu a pensar que o enganou, enredando a intenção de enganar no engano por essa intenção mesma tramado.⁴⁰²

A partir dessa primeira etapa – em que se pesam, sem que uma das partes (Prometeu) de fato esteja consciente do embate, o conhecimento intuitivo de Prometeu e o conhecimento “imperecível” de Zeus –, se estabelece, em favor da intenção do soberano olímpio, o discernimento que define a natureza humana em sua condição inexoravelmente *mortal* – de vitalidade tão efêmera quanto aquilo em que deposita a confiança na sustentação dessa vitalidade: as carnes putrescíveis.

A ousadia de Prometeu não será consentida: Zeus negará o fogo aos mortais. Essa atitude do soberano olímpio tem duplo sentido: por um lado, constitui-se de mais uma etapa na intenção de discriminar deuses e homens; por outro, representa, agora, um movimento *de* Zeus ante Prometeu, mas sem que, novamente, este saiba que trata-se de um combate. Sem poder saber desse aspecto, porque não participa do âmbito (metíeta) de conhecimento que só pertence a Zeus, intransferivelmente, indelevelmente e imutavelmente,

⁴⁰¹ TORRANO, J., *O sentido de Zeus*, 1996, p. 52. Segundo Vernant, “por mais esperto que fosse, [Prometeu] não desconfiava de que estava dando a eles [aos homens] um presente envenenado. Ao comerem a carne, os humanos assinam sua sentença de morte. Dominados pela lei do ventre, doravante irão comportar-se como todos os animais que povoam a terra, as ondas ou o ar. Se eles se comprazem em devorar a carne de um bicho a quem a vida abandonou, se têm uma imperiosa necessidade de alimento, é que sua fome jamais mitigada, sempre renascente, é a marca de uma criatura cujas forças pouco a pouco se desgastam e se esgotam, uma criatura condenada à fadiga, ao envelhecimento e à morte” (2006, p. 63).

⁴⁰² TORRANO, J., “Prometeu e a origem dos mortais”, 1985, p. 19.

Prometeu novamente praticará uma imprudente tentativa de amenizar o rigor que vê nos desígnios olímpios:

[Zeus] *negou nos freixos a força do fogo infatigável
aos homens mortais que sobre a terra habitam.
Porém o enganou o bravo filho de Jápeto:
furtou o brilho longevívvel do infatigável fogo
em oca férula; mordeu fundo o ânimo
a Zeus tonitruo e enraivou seu coração
ver entre homens o brilho longevívvel do fogo.*⁴⁰³

Não ficamos sabendo que tipo de dolo Prometeu teria aplicado para conseguir furtar o fogo divino e restituí-lo aos mortais. Seja como for, desta vez Prometeu atenta contra um desígnio *instituído* (que os mortais vivam sem fogo), ao invés de, como antes, apenas tentar burlar um desígnio *a se instituir*. Por isso será castigado com severidade por Zeus (a águia que irá bicar-lhe diariamente o fígado), cuja ordem não podia ser infringida. E quanto à humanidade?

Nessa segunda etapa de discernimento, outros aspectos são instaurados mediante os dois atos que a perfazem: em primeiro lugar, *o ato de Zeus* (a privação do fogo), que *bestializa* a humanidade: obriga-a a comer, porque sem o poder das chamas, as carnes *cruas*; destina-a a ser fustigada pelos sintomas e pelas doenças provocadas pela falta de luz; impele-a a se rastejar nas trevas, tateando e farejando a perigosa imensidão; determina-a a viver constantemente sob baixas temperaturas. Em segundo lugar, *o ato de Prometeu* (a restituição do fogo), que transfigura a natureza do fogo que ora em diante existirá em meio à humanidade, conforme observa Vernant:

Na falta do corisco do raio, os homens passam a dispor de um fogo técnico, mais frágil e mortal, que é preciso conservar, preservar e nutrir alimentando-o incessantemente para que não se apague. Ao cozinhar o alimento, esse fogo secundário, derivado, artificial em relação ao fogo celeste, distingue os homens dos bichos e os instala na vida civilizada.⁴⁰⁴

Nesse sentido, a benéfica atitude de Prometeu em relação à humanidade se constitui de distingui-la da animal condição que o desígnio de

⁴⁰³ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 563-569. Tradução de Jaa Torrano.

⁴⁰⁴ VERNANT, J.-P., *Mito e religião na Grécia Antiga*, 2006, p. 64.

Zeus havia instituído. Por outro lado, instaura, entre os homens, o *trabalho*, a *angústia* e a *necessidade* da produção dos meios com que viver, e estabelece, assim, o ciclo da férrea raça em que Hesíodo insere a si:

*Agora é a raça de ferro e nunca durante o dia
cessarão de labutar e penar e nem à noite de se
destruir; e árduas angústias os deuses lhe darão.*⁴⁰⁵

Pelo roubo do fogo celeste Prometeu fora condenado a um suplício torturante, conforme já verificamos. A humanidade, por sua vez, será castigada com o infortúnio de *Pandora*, de quem descende, segundo Hesíodo,

*a geração das femininas mulheres.*⁴⁰⁶

Por que castigar os mortais, se fora Prometeu o trapaceiro? Porque *aceitaram*, não zelosos, a negligência. Segundo Hesíodo, o homem deve cuidar para que o sentido de Zeus não seja, jamais, corrompido. E é por enfatizar, em seu bojo, um sentido de Zeus corrompido que convém enfocarmos a terceira etapa do discernimento entre homens e deuses e da instauração da condição humana através de *Os trabalhos e os dias*:

*“Filho de Jápeto, sobre todos hábil em tuas tramas,
apraz-te furtar o fogo fraudando-me as entranhas;
grande praga para ti e para os homens vindouros!
Para esses em lugar do fogo eu darei um mal e
todos se alegrarão no ânimo, mimando muito esse mal”.*⁴⁰⁷

Assim ameaçador, Zeus convocará outras divindades para juntos confeccionarem a primeira mulher, dispondo, cada deus, naquela figura, um determinado dom:

*Disse assim e gargalhou o pai dos homens e dos deuses;
ordenou então ao ínclito Hefesto muito velozmente
terra à água misturar e aí por humana voz e
força, e assemelhar de rosto às deusas imortais
esta bela e deleitável forma de virgem; e a Atena*

⁴⁰⁵ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 176-178. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

⁴⁰⁶ Idem, *Teogonia*, v. 590. Tradução de Jaa Torrano.

⁴⁰⁷ Idem, op. cit., vv. 54-58.

*ensinar os trabalhos, o polidedáleo⁴⁰⁸ tecido tecer;
e à áurea Afrodite à volta da cabeça verter graça,
terrível desejo e preocupações devoradoras de membros.
Aí pôr espírito de cão e dissimulada conduta
determinou ele a Hermes Mensageiro Argifonte.
Assim disse e obedeceram a Zeus Cronida Rei.
Rápido o ínclito Coxo⁴⁰⁹ da terra plasmou-a
conforme recatada virgem, por desígnios do Cronida;
Atena, deusa de glaucos olhos, cingiu-a e adornou-a;
deusas Graças e soberana Persuasão em volta
do pescoço puseram colares de ouro e a cabeça,
com flores vernais, coroaram as bem comadas⁴¹⁰ Horas
e Palas Atena ajustou-lhe ao corpo o adorno todo.
Então em seu peito, Hermes Mensageiro Argifonte
mentiras, sedutoras palavras e dissimuladas conduta
forjou, por desígnios do baritonante Zeus. Fala
o arauto dos deuses aí pôs e a esta mulher chamou
Pandora, porque todos os que têm olímpia morada
deram-lhe um dom, um mal aos homens que comem pão.⁴¹¹*

Pandora (golem feminino) será enviada a Epimeteu, que a aceitará, tomado pela sedução de sua figura, embora tivesse sido orientado por Prometeu a não aceitar oferta alguma vinda de Zeus. Acorrentado, o deus benfeitor não pode mais interceder pelos mortais. Da ignorância de seu irmão (porque Epimeteu não alcança conhecimento previdente ou intuitivo) resultarão outros aspectos constituintes da condição humana:

*Quando terminou o íngreme invencível ardil,
a Epimeteu o pai enviou o ínclito Argifonte
veloz mensageiro dos deuses, o dom levando; Epimeteu
não pensou no que Prometeu lhe dissera jamais dom
do olímpio Zeus aceitar, mas que logo o devolvesse
para mal nenhum nascer aos homens mortais.
Depois de aceitar, sofrendo o mal, ele compreendeu.
Antes vivia sobre a terra a grei dos humanos
a recato dos males, dos difíceis trabalhos,
das terríveis doenças que ao homem põem fim;
mas a mulher, a grande tampa do jarro alçando,
dispersou-os e para os homens tramou tristes pesares.
Sozinha, ali, a Expectação em indestrutível morada
abaixo das bordas restou e para fora não
voou, pois antes repôs ela a tampa no jarro,
por desígnios de Zeus porta-égide, o agrega-nuvens.⁴¹²*

⁴⁰⁸ Segundo Lafer, “polidedáleo é um helenismo formado por dois elementos dicionarizados; ‘dedáleo’ é um adjetivo ligado ao nome Dédalo, o construtor do labirinto de Cnossos, e que significa complexo, intrincado, complicado. O prefixo *poli* -, largamente empregado em nossa língua, significa ‘muitos’, ‘múltiplos’” (2006, p. 25, sexta nota de rodapé).

⁴⁰⁹ Hefesto.

⁴¹⁰ Cabelreira basta.

⁴¹¹ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 59-82. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

⁴¹² *Ibidem*, vv. 83-99.

Se na reunião em Mecon Prometeu havia posto ante Zeus um dolo, mas o soberano *soube* percebê-lo, porque Metíeta, e *soube* convertê-lo em benefício do que intentava designar, porque Metíeta, desta vez é Zeus quem dispõe um dolo. No entanto, o ardil não é posto ante os homens, mas destinado a Epimeteu, um deus. Seria Epimeteu uma imagem, entre deuses, dos homens? É possível. Se pudermos entender os versos hesiódicos nessa direção, então a imagem dos homens entre os deuses se caracteriza, conforme Hesíodo, pela ausência de conhecimento previdente. É como se os homens fossem comparados ao talvez menos honrável dos deuses, Epimeteu, que, na *Teogonia*, Hesíodo definira através do epíteto “sem-acerto”⁴¹³. Uma imagem pessimista, portanto, aparentemente justificada pela série de corrupções e desmedidas que o poeta descreve em seu meio de vida: Ascra.

O ato instintivo, imprudente e ingênuo de Pandora (abrir a urna e libertar os males) deflagra a *vulnerabilidade* entre os mortais, que ora em diante viverão à mercê de doenças diversas e conhecerão as fadigas resultantes da imperativa necessidade de trabalhar arduamente para produzir os meios com que viver. Não se pode, contudo, responsabilizar *apenas* Pandora pelo infortúnio. Poderia ter sido diferente se Epimeteu tivesse sido capaz de orientar sua mulher:

Desposa uma donzela, para que dês bons costumes a ela.
[...]
*Um homem não consegue nada melhor do que mulher dedicada, nem há pior desgraça do que a má.*⁴¹⁴

Nesse sentido, a última etapa no discernimento acerca do humano pode ser descrita como ambivalente, uma vez que a condição dos mortais é instaurada através da mútua participação de um homem (Epimeteu) e de uma mulher (Pandora) – contempla, assim, o *gênero humano*.

Embora esses aspectos todos se revelem como originados através de fraudes, negligências e ingenuidades, ou seja, a partir de imperfeições, é justamente a revelação desses aspectos nessas configurações que parece possibilitar ao humano a tomada de outra consciência, em que se busque

⁴¹³ Cf. HESÍODO, *Teogonia*, v. 511. Tradução de Jaa Torrano.

⁴¹⁴ Idem, *Os trabalhos e os dias*, v. 700 e vv.702-703. Tradução de Luiz Otávio Mantovaneli.

antecipação às possibilidades de infortúnio através da atenção aos desígnios divinos. Assim, como já indicamos no capítulo anterior, se Prometeu representa uma imagem especular de Perses (o que também se dá em relação aos reis comedores de presentes, na medida em que Prometeu é referido como “rei”⁴¹⁵), convém, se se quer exortá-lo a refazer seu caráter, apresentar a narrativa que realiza a revelação daquele que, de modo semelhante, negligenciou Zeus e, por isso, atraiu para si – e para outrem – males diversos.

Conforme observou Torrano, toda descendência, na obra de Hesíodo, explicita o ser próprio e profundo de seus genitores⁴¹⁶. Prometeu é comumente referido como “o pai da humanidade”⁴¹⁷, no sentido de “criador” – embora Hesíodo deixe claro que os mortais foram engendrados, no tempo de Crono, pelos imortais que mantêm olímpias moradas⁴¹⁸. No entanto, se é pertinente apontar Prometeu como um “criador” desta condição humana da “raça de ferro” de Hesíodo, há que se levar em conta que não apenas ele teve participação, através das implicações de seus atos, na configuração da natureza humana, mas também Epimeteu e Pandora. Assim, se pudermos considerar que a condição humana é engendrada a partir das três figuras que participam de seu discernimento – Prometeu, Epimeteu e Pandora –, então podemos admitir que essas figuras revelam, para o pensamento mítico hesiódico, aspectos fundamentais inerentes ao humano. Uma vez que todos os episódios podem ser caracterizados como situações em que esteve implicado o sentido do conhecimento das figuras que deles participaram (Prometeu, Epimeteu e Pandora), os aspectos fundamentais da condição humana que através deles se revelam vinculam-se à natureza do *conhecimento humano*.

Para entendermos que natureza é essa, convém que nos perguntemos acerca do sentido do conhecimento que cada uma dessas figuras explicita. Prometeu se define como o que tem conhecimento previdente e intuitivo, malbaratado porque desafiou Zeus, negligenciando que o olímpio fosse o “Metíeta”, cuja sapiência, porque total, podia supor qualquer outra forma sapiencial. Epimeteu não intui, não antecipa fato ou possibilidade alguma. De

⁴¹⁵ HESÍODO, *Teogonia*, v. 543.

⁴¹⁶ Cf. TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 31.

⁴¹⁷ Cf. DIEL, P., *O simbolismo na mitologia grega*, 1991, p. 233; FERREIRA, J. R., “Prometeu e a humanidade”, 2008, pp. 61-72.

⁴¹⁸ Cf. HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 109-110.

acordo com Brandão, etimologicamente o sentido de seu nome indica “aprender praticamente, aprender através da experiência”⁴¹⁹, e, de fato, Hesíodo ressalta que Epimeteu

*Depois de aceitar, sofrendo o mal, ele compreendeu.*⁴²⁰

Ou seja: Epimeteu tem conhecimento prático, técnico, experimental. Ele compreende, mas apenas *depois* da experiência. Pandora é o conhecimento instintivo; não intui, mas é sedutor e persuasivo, porque assim os deuses a fizeram. Relacionadas, essas noções indicariam uma concepção de que a natureza do conhecimento humano perpassaria, conforme Hesíodo, os três sentidos evocados em suas figuras originantes. Através de Prometeu, Epimeteu e Pandora, o conhecimento inerente à condição humana se definiria, então, pela *intuição* (antecipação à prática), pela *técnica* (dependência à prática) e pela *persuasão* (confiança na prática), jamais cobrindo, entretanto, o conhecimento próprio do sentido de Zeus (a totalidade sapiencial), que, além de abarcar a intuição, a técnica, a sedução e todos os demais possíveis, se constituiria do *imponderável* – um *mistério*, caracterizado através dos insondáveis desígnios e aspectos que frequentemente se apresentam à existência humana – e que não têm resposta.

⁴¹⁹ BRANDÃO, J. S., *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*, 2008, p. 343, v. I.

⁴²⁰ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias* v. 89. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho percorremos o amplo âmbito que circunscreve a obra do poeta grego arcaico Hesíodo, constituída pelos poemas *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*. Para compreender os vários aspectos implicados nesse âmbito, que fizeram dessa obra, em sua época, uma manifestação por excelência de conhecimento, verificamos, primeiro, quem foi Hesíodo, onde e quando viveu, porque não é conforme a nossa concepção de experiência e de realidade que é possível entender o sentido que essa obra teve no momento em que, pela primeira vez, foi posta à luz. É necessário deixar que ela fale, do seu jeito, de si mesma.

Começamos assim a imergir num tempo em que a linguagem não conhecia – ou não estava ainda habituada com – formas escritas. Nessa circunstância, “obra” foi outra coisa muito diferente dos livros que hoje em dia empunhamos, visualizamos e lemos. Naquele tempo, “obra” ocorria através dos ouvidos. Os “poemas” de Hesíodo foram poemas-canções, e o poeta, um poeta-cantor (sua língua o diz “aedo”) que os apresentou cantando a seus contemporâneos, em algum momento do longínquo oitavo século antes da era cristã. O que disseram esses poemas através de seus cantares nos mostra todo um conjunto de experiências e noções que julgamos inacreditáveis e impossíveis, mas apenas porque nos encontramos assaz afastados daquilo que lhes era a realidade e porque fomos instruídos a conceber tudo aquilo como uma produto ingênuo do pensamento.

No entanto, é um mundo perfeito em sua lógica própria que esses poemas apresentam. Tudo o que a linguagem presente nos versos de Hesíodo faz é realizar o melhor possível as formas e os aspectos com que a unidade de seu mundo é sentida. Se pensarmos que para esses gregos “quem” falava nesses poemas cantados era o próprio mundo, veremos que esse sentimento

transitava constantemente entre o espanto e o sublime e atingia profundamente os seres humanos, na medida em que, não importa onde estivessem, viam-se participando do mundo que os interpelava na voz do aedo.

O mundo de Hesíodo é uma natureza divina. “Divina” não em um sentido qualificador somente, mas constitutivo essencialmente. Nas palavras de Torrano – pesquisador que se debruçou sobre o sentido da experiência íntima que os versos de Hesíodo evocam e que nos foi, por isso, de grande importância –, para o aedo “o mundo é um conjunto não enumerável de teofanias, séries sucessivas e simultâneas de presenças divinas”⁴²¹. Nesse sentido, falar em deuses é falar no mundo em si mesmo. E se porventura um deus falar *através* da linguagem, é como se o mundo em que todos vivem estivesse se apresentando, “falante”, vivo e vivaz, desvelando sentidos inerentes e fundamentais para o humano bem viver “nele”. Para o pensamento de Hesíodo, entre os deuses que falam com homens *através* da linguagem estão as Musas. As Musas não somente falam *através* da linguagem, como também *são* a própria forma com que um tipo específico de linguagem se manifesta: o canto. Cantar é o dom que as Musas concedem a quem por elas é designado para participar do âmbito de seu divino domínio. Dito de outra forma: quem canta tem o dom de realizar Musas – de trazê-las à presença para que falem sobre os desígnios de Zeus, seu pai, que constitui o fundamento que ordena o mundo, e *através* dos auspícios de sua mãe, Memória, que conhece todos os fatos e os mantém sempre vivos. Hesíodo é cultor de Musas, e celebra esse culto cantando-as.

O que dizem as Musas? Na *Teogonia*, contam sobre o nascimento do mundo e sobre as séries sucessivas de gerações e descendências divinas, até o presente momento, governado por Zeus, imperecível e incomparável em seu conhecimento. Se o mundo é um conjunto de deuses, narrar a história dos deuses é revelar a mais completa história do mundo. Em *Os trabalhos e os dias* toda a história e o sentido dos aspectos fundamentais que a *Teogonia* dá a conhecer, de como e por que foram instituídos e o que estabelecem em relação ao âmbito humano aparecem intrínsecos ao mundo prático. Se a *Teogonia* é o poema do mundo dos deuses, *Os trabalhos e os dias* é o dos

⁴²¹ TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007, p. 49.

homens no mundo dos deuses. Lá é figurada Ascra, aldeia em que Hesíodo viveu. Perses, seu irmão, com quem se encontra em litígio, está se perdendo porque negligencia as retas sentenças de Zeus. Um lugar que sente, no espaço de sua ágora, a brisa de um novo espírito político, que acena pela igual participação de todos no exercício do bem da comunidade. Hesíodo se coloca ali, portando as vozes das Musas e cuidando para que os fundamentos que vêm de Zeus não caiam no esquecimento.

Todo esse conjunto de experiências e toda essa dimensão de ser no mundo é o que queremos chamar “mito”. Em seu ensaio “O mito como função de Musas”⁴²², em que se dedica a uma tentativa de explicitar o sentido próprio daquele mundo e daquele pensamento que a *Teogonia* evoca e, segundo crê, documenta, Torrano nos apresenta uma síntese do modo mítico de ser no mundo. Para o autor, “mito”, no contexto hesiódico, consiste em quatro aspectos interligados: 1) a linguagem concebida como manifestação divina. As deusas Musas, filhas de Zeus e de Mnemosyne (Memória), manifestam-se no canto e na dança e em forma de canto e de dança. Elas constituem o fundamento transcendente dos cantos e, ao mesmo tempo, a garantia divina da verdade que nesses cantos se revela; 2) a verdade concebida como revelações (que na língua de Hesíodo se diz *alethéa*). A epifania das Musas a Hesíodo (quando ele as ouve enquanto pastoreava rebanhos ao pé do Hélicon, montanha consagrada a elas) assinala que a verdade é um dom dos deuses, e assim depende da vontade deles se ela se apresenta ou não aos homens. Apresentando-se, ela traz consigo o sinal inequívoco de sua autenticidade: o esplendor divino; 3) o tempo como temporalidade da presença divina. Os gregos hesiódicos vivem na proximidade dos deuses, num tempo cujos dias não se deixam medir por quaisquer números, pois cada dia então se mostra com as características e qualidades mesmas do deus que nesse dia se manifesta e se comemora; 4) o mundo como um conjunto único, uno e múltiplo de teofanias. O mundo, para os gregos hesiódicos, é um conjunto único de inesgotáveis aparições divinas (teofanias); no entanto, é um mundo lógico, na lógica própria do pensamento mítico. Um mundo real e perigoso, que se deixa

⁴²² Cf. TORRANO, J., “O mundo como função de Musas”, 2007.

conhecer através das genealogias divinas, das linhagens e famílias de deuses ciosos de suas prerrogativas e vigilantes de que elas sejam observadas.

No vigor do mito interconectam-se conhecimento, verdade e existência. Mediante o canto os homens podiam tomar consciência de todo um âmbito de aspectos existenciais e, a partir deles, reordenar, entender, ampliar e realizar suas vidas. Nesse sentido, a *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias* foram conhecimento. Talvez por isso – pela profundidade, pela universalidade, divina ou não, mítica ou não – que resistem até hoje, instigando leitores e, por que não, ouvintes

Se imaginássemos tal situação em que pudéssemos perguntar a Hesíodo sobre conhecimento, provavelmente o poeta respondesse cantando. Ou seja: sob a divina verdade garantida pelas deusas Musas filhas de Zeus e Memória. Sendo gregos como ele, no tempo dele, quem duvidaria? Ou melhor: quem resistiria ao esplendor de deuses presentes?

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Sousa. 7. ed. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2003.

AUBRETON, Robert. *Introdução a Hesíodo*. São Paulo: USP, 1956.

AUSTIN, Michel; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de António Gonçalves e António Nabarrete. Lisboa: Edições 70, 1986.

BACELAR, Agatha Pitombo. Os homens são como os animais? O uso da fábula em *Os trabalhos e os dias*. *Calíope*, Rio de Janeiro, n. 11, 2003, pp. 33-42.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Antiga Musa: (arqueologia da ficção)*. Belo Horizonte, MG: UFMG, 2005.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. As musas ensinam a mentir. *Ágora*, Aveiro, PT, n. 2, 2000.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

CARDOSO, Zélia de Almeida. *A literatura latina*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. Tradução de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CAVALCANTE DE SOUZA, José (Org.). *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

CODOÑER, Juan Signes. *Escritura y literatura en la Grecia Arcaica*. Madrid: Akal, 2004.

DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Tradução de André Telles e Gilza Martins Saldanha da Gama. Rio de Janeiro: J. Olympio; Brasília: UnB, 1992.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*. Tradução de Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus, 2008.

DIEL, Paul. *O simbolismo na mitologia grega*. Tradução de Roberto cacuro e Marcos Martinho dos Santos. São Paulo: Attar, 1991.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2010. v. I.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Tradução de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Tradução de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 2000.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FERREIRA, José Ribeiro. *Mitos das origens: rios e raízes*. 2. ed. Coimbra: Simões & Linhares, 2008.

FINLEY, Moses I. *Grécia primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica*. Tradução de Wilson R. Vaccari. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

FINLEY, Moses I. *Os gregos antigos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1984.

FINNEGAN, Ruth. *Oral poetry: its nature, significance and social context*. New York: Cambridge University Press, 1977.

FINNEGAN, Ruth. O significado da literatura em culturas orais. Tradução de Ana Elisa Ribeiro. In: QUEIROZ, Sônia (Org.). *A tradição oral*. Belo Horizonte, MG: FALE/UFMG, 2006.

GAI, Eunice Terezinha Piazza. Narrativas e conhecimento. *Desenredo*, Passo Fundo, RS, v. 5, n. 2, 2009.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HAVELOCK, Eric. A. *A musa aprende a escrever*. Tradução de Maria Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Gradiva, 1996.

HAVELOCK, Eric A. *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*. Tradução de Ordep Serra. São Paulo: Unesp; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

HERÓDOTO. *História*. Tradução de J. Brito Broca. 2. ed. São Paulo: Ediouro, 2001.

HESÍODO. Escudo de Héracles. Tradução de Jaa Torrano. *Hypnos*, São Paulo, n. 6, 2000.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Luiz Otávio de Figueiredo Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*: primeira parte. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. 7. ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HESÍODO. *Teogonia, Trabalhos e dias*. Tradução de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2005.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 5. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Donald Schüler. Porto Alegre, RS: L&PM, 2007.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

JAEGER, Werner. *Paideia*: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. 4. ed.. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JIMÉNEZ, Aurelio Pérez. Introducción general. In: HESÍODO. *Obras y fragmentos*. Traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 2000.

KELLY, Stuart. *O livro dos livros perdidos*. Tradução de Ana Maria Mandim. Rio de Janeiro: Record, 2007.

KIRK, Geoffrey Stephen; RAVEN, John Earle; SCHOFIELD, Malcolm. *Os filósofos pré-socráticos*: história crítica com seleção de textos. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 4. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. Tradução de Marcia Epstein Fiker. São Paulo: Odysseus, 2005.

KRAUSZ, Luis S. *As Musas: poesia e divindade na Grécia Arcaica*. São Paulo: EDUSP, 2007.

LAFER, Mary de Camargo Neves. *Os trabalhos e os dias: tradução, introdução e comentários*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

LESKY, Albin. *História da literatura grega*. Tradução de Manuel Losa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995.

MANGUEL, Alberto. *Ilíada e Odisseia de Homero*. Tradução de Pedro Maia Soares. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: _____. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MOISÉS, Massaud. *A literatura portuguesa*. 29. ed. São Paulo: Cultrix, 1997.

MORAES, Alexandre Santos de. *A palavra de quem canta: aedos e divindades nos períodos homérico e arcaico gregos*. 2009. 155 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História Comparada – Mestrado e Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

MOSSÉ, Claude. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*. Tradução de Emanuel Lourenço Godinho. Lisboa: Edições 70, 1989.

MOSSÉ, Claude. *Dicionário da civilização grega*. Tradução de Carlos Ramallete, com a colaboração de André Telles. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Traduzido por Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Sinodal/EST; Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

OTTO, Walter Friedrich. *Las Musas: y el origen divino del canto y del habla*. Traducción de Hugo F. Bauzá. Madrid: Siruela, 2005.

OTTO, Walter Friedrich. *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Tradução de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2006.

OTTO, Walter Friedrich. *Teofania: o espírito da religião dos gregos antigos*. Tradução de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2006.

PAUSÂNIAS. *The description of Greece*. Translated by Thomas Taylor. London: Priestley and Weale, 1824. v. III.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica: cultura grega*. 3. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1970. v. I.

PINHEIRO, Ana Elias. Homero: tentativas de (re)construção biográfica na Antiguidade. *Máthesis*, Viseu, PT, n. 14, 2005.

- PLATÃO. *Íon*. Tradução de Victor Jabouille. Lisboa: Inquérito, 1988.
- PLATON. *Obras completas*. Tradução de Maria Araujo, Francisco Garcia Yagüe, Luis Gil et al. Madrid: Aguilar, 1966.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: das origens a Sócrates*. Tradução Marcelo Perine. 10. ed. São Paulo: Loyola, 1992. v. I.
- ROCHA, Roosevelt. Poesia grega arcaica: oralidade e performance. In: FERNANDES, Frederico Augusto Garcia; JARDIM, Marcelo Rodrigues; EWALD, Felipe Grüne (Org.). Seminário Brasileiro de Poéticas Orais, 1., 2010, Londrina. *Anais...* Londrina, PR: UEL, 2010. p. 673-682.
- ROMILLY, Jacqueline de. *Fundamentos da literatura grega*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1984.
- ROMILLY, Jacqueline de. *Homero: introdução aos poemas homéricos*. Tradução de Leonor Santa-Bárbara. Lisboa: Edições 70, 2001.
- SCHÜLER, Donaldo. *A construção da Ilíada: uma análise de sua elaboração*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2004.
- SCHÜLER, Donaldo. *A literatura grega*. Porto Alegre, RS: Mercado Aberto, 1985.
- SCHÜLER, Donaldo. *Origens do discurso democrático*. 2. ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2007.
- SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito: as origens do pensamento europeu na Grécia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.
- STEPHANIDES, Menelaos. *Teseu, Perseu e outros mitos*. Tradução de Janaina R. M. Potzmann. 2. ed. São Paulo: Odysseus, 2000.
- STRABO. *Geography*. Translated by H. C. Hamilton and W. Falconer. London: George Bell & Sons, 1903.
- THOMAS, Rosalind. *Letramento e oralidade na Grécia Antiga*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2005.
- TORRANO, Jaa. O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo. *Boletim do CPA*, Campinas, SP, n. 4, jul./dez. 1997.
- TORRANO, Jaa. O mundo como função de Musas. In: HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Tradução de Jaa Torrano. 7. ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.
- TORRANO, Jaa. *O sentido de Zeus: o mito do mundo e o modo mítico de ser no mundo*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

TORRANO, Jaa. Prometeu cadeeiro. In: ÉSQUILO. *Tragédias*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

TORRANO, Jaa. Prometeu e a origem dos mortais. In: ÉSQUILO. *Prometeu prisioneiro*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Roswitha Kempf, 1985.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 18. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. Tradução de Cristina Murachco. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Myriam Campello. 4. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2010.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Tradução de Horácio González e Milton Meira Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1984.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *O mundo de Homero*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WERNER, Christian. A liberdade restrita do aedo homérico. *Línguas & Letras*, Cascavel, PR, v. 6, n. 11, 2005.

ZILLES, Urbano. *Teoria do conhecimento*. 5. ed. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2006.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat e Maria Inês de Almeida. Belo Horizonte, MG: UFMG, 2010.