


unesp  UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

VANDERLEI DO CARMO DIAS FILHO

MITO E REALIDADE EM HESÍODO



ARARAQUARA- SÃO PAULO.
2008


MITO E REALIDADE EM HESÍODO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito parcial para obtenção do título Mestre em Estudos Literários.

Linha de pesquisa: Estudos Literários

Orientador: Fernando Brandão dos Santos

ARARAQUARA – SÃO PAULO.
2008

 as Filho, Vanderelei do Carmo
Mito e realidade em Hesíodo / Vanderlei do Carmo Dias Filho –
2008

69 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Universidade
Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de
Araraquara

Orientador: Fernando Brandão dos Santos

1. Literatura -- História e crítica -- Teoria. 2. Mito.
3. Hesíodo. I. Título.

Vanderlei do Carmo Dias Filho

MITO E REALIDADE EM HESÍODO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como **requisito parcial** para obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.
[Estudos Literários]

Data de aprovação: 07/03/2008

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: **Professor Doutor Fernando Brandão dos Santos**
Faculdade de Ciências e Letras-UNESP/Araraquara

Membro Titular: **Professor Doutor José Djalma Dezotti**
Faculdade de Ciências e Letras-UNESP/Araraquara

Membro Titular: **Professora Doutora Mary de Camargo Neves Lafer**
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP/São Paulo

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

RESUMO

Hesíodo é um nome relativamente desconhecido fora de círculos especializados dentro dos Estudos Clássicos. Apesar disso, juntamente com seu contemporâneo mais célebre, Homero, o poeta deu aos gregos a imagem dos deuses tal qual a conhecemos hoje. Em suas duas principais obras, a **Teogonia** e **Os Trabalhos e os dias**, Hesíodo compõe e coloca em prática os mitos helenos, aplica-os ao cotidiano do homem do campo.

Apesar de serem praticamente contemporâneos, Hesíodo e Homero têm em comum apenas o formato de suas obras. Os temas escolhidos pelos poetas são diferentes, assim como o objetivo e público de suas composições. Enquanto Homero falava sobre grandes guerras e heróis do passado, Hesíodo fala sobre a origem dos deuses e do cosmos e traz a força dessa origem ao mundo contemporâneo, ao mesmo tempo ensinando a moral do universo aos homens simples do campo e dando sentido e significado à experiência do homem sobre a terra com os mitos.

O período em que a vida de Hesíodo transcorreu, provavelmente entre os séculos VIII e VII a.C., foi um tempo de grandes transformações para o homem grego. As invasões dóricas haviam terminado e as influências do Oriente Médio e da Ásia estavam presentes entre os helenos, ainda sem uma forma definida. Nesse contexto, tornava-se necessário reunir e adaptar todas as impressões culturais e religiosas. Hesíodo fez isso em **Teogonia**, ao reunir e organizar várias idéias diferentes enquanto, na primeira vez que temos conhecimento, mostra a origem da cosmologia grega.

Em **Os Trabalhos e os Dias**, o poeta faz uso, de uma forma até então inédita, da cosmologia para compor uma obra em que fala não de heróis ou guerras distantes, mas do homem do campo do agora, não envolvido em atos legendários, e sim em atos cotidianos que assumem significado quando comparados aos mitos. Na obra, o poeta apela a Perses, seu irmão tolo, pedindo que saia do caminho do Excesso e trilhe a estrada da Justiça, ainda que isso seja mais penoso.

Mircea Eliade chama esse homem, que pauta sua vida pelos mitos, de *Homo Religiosus*, designando o homem que pratica o **Pensamento Mítico**, conceito desenvolvido por Jean-Pierre Vernant. Esse homem entende o mundo através de sua experiência sagrada com as origens, e não do modo empírico com o qual nosso pensamento lógico acostumou-se. Mudar a forma de pensar e tentar entender os mitos da forma como eles significavam ao homem antigo é um desafio, para o qual selecionei como *corpus* **Os Trabalhos e os Dias**, por nele aparecerem os mitos voltados justamente para essa finalidade: ou seja, com os mitos explicando o mundo ao homem através da mediação do poeta. Embora não tenha pretensão de esgotar os ainda escassos estudos sobre Hesíodo em língua portuguesa nem estabelecer um consenso sobre fenômenos sociais tão amplos e complexos quanto o mito e o pensamento, este trabalho coloca-se como uma contribuição aos estudos clássicos, colocando questões quando as respostas não bastam.

Palavras-chave: Pensamento Mítico, Hesíodo, mitos, interpretação.

ABSTRACT

Hesiod is a name relatively unknown outside of specialist circles within the Classic Studies. Nevertheless, along with his more famous contemporary, Homer, the poet gives the image of the Greek gods as such we know today. In its two major works, **Theogony** and **The Works and days**, Hesiod composes and puts into practice the Hellenic myths, applying them to the daily life of the campestry men.

Despite being virtually contemporaneous, Hesiod and Homer have in common only the format of his works. The themes chosen by the poets are different, and the purpose and audience of his compositions. As Homer spoke about major wars and heroes of the past, Hesiod talks about the origin of the gods and of the cosmos and brings the strength of that rise to the contemporary world, while teaching the moral universe of the simple men of the field and giving meaning and significance to the experience of man on earth with the myths.

The period in which the life of Hesiod, probably between VII and VIII centuries BC, was a time of great changes for the Greeks. The Doric invasions had finished and the influences of the Middle East and Asia were present among Greeks, even without a set. In this context, it was necessary to meet and adapt all cultural and religious views. Hesiod did this in **Theogony**, meeting and organizing as many different ideas, the first time we have knowledge, shows the origin of the Greek cosmology.

In **The Works and Days**, the poet makes use of this cosmology to compose a work in which speaks not of war heroes or a distant past, but the man of the world now, not involved in acts legendary, and but in everyday acts that acquires significance when compared to the myths. At work, the poet calls for Perses, his fool brother, claiming to him that leave the path of Excess and follows the road of Justice, although it is more painful.

Mircea Eliade called that man, that rules their lives by myths, *Homo Religiosus*, designating the man practicing the **Mythic Thought**, a concept developed by Jean-Pierre Vernant. This man understands the world through his experience with the sacred origins, and not of the empirical method with which our logical traditional thinking. Changing the way of thinking and try to understand the myths of how they meant the old man is a challenge, for which selected as *corpus* **The Works and days**, for it appears the myths aimed precisely for this purpose: that is, with the myths explaining the world to humans through the mediation of the poet. Although no desire to exhaust even the few studies on Hesiod in Portuguese language, nor establish a consensus on social phenomena as large and complex as the myth and thought, this work poses itself as a contribution to studies classics, putting questions when the answers do not enough.

Keywords: Mythical Thought, Hesiod, myths, interpretation

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| INTRODUÇÃO..... | 06 |
| 1 A FACE DE HESÍODO..... | 08 |
| 2 OS PENSAMENTOS E O MITO..... | 20 |
| 2.1 UMA DEFINIÇÃO DE MITO..... | 20 |
| 2.2 O PENSAMENTO MÍTICO E O <i>HOMO RELIGIOSUS</i>..... | 30 |
| 3 OS TRABALHOS E OS MITOS..... | 40 |
| 3.1 CONCILIANDO OS ELEMENTOS..... | 40 |
| 3.2 AS DUAS LUTAS..... | 44 |
| 3.3 PROMETEU E PANDORA..... | 47 |
| 3.4 O MITO DAS CINCO RAÇAS..... | 50 |
| 3.5 O GAVIÃO E O ROUXINOL..... | 54 |
| 3.6 VIABILIZAÇÃO DAS NARRATIVAS..... | 56 |
| 3.7 INTERLIGAÇÃO ENTRE AS NARRATIVAS..... | 57 |
| CONCLUSÃO..... | 61 |
| REFERÊNCIAS..... | 67 |
| OBRAS CONSULTADAS..... | 69 |

INTRODUÇÃO

Embora Hesíodo não seja um poeta muito conhecido hoje, este contemporâneo de Homero nos legou a imagem dos deuses e do universo religioso grego tal qual nós a conhecemos atualmente. E, entre aqueles que estudam a religião grega e os mitos helenos antigos, Hesíodo é um autor indispensável.

No Brasil, os estudos sobre o poeta são muito raros, sendo a maior parte deles na verdade traduções de estudos de autores estrangeiros. Por isso, esse é ainda um terreno pouco explorado, onde ainda há muito a ser pesquisado. Em suas duas obras principais, a **Teogonia** e **Os Trabalhos e os Dias**, há um grande número de questões a serem trabalhadas, passando pelo universo da organização mental dos gregos ao estudo das figuras recorrentes nos mitos e a influência de outros povos, tanto do Oriente Médio quanto do Extremo Oriente sobre o pensamento do homem heleno.

O presente trabalho não tem a pretensão de suprir todas essas questões que podem ser levantadas dentro dessa área específica dos estudos clássicos e sim colocar-se como mais uma das muitas contribuições necessárias para tanto. Pretende ser algumas gotas de água em um deserto árido. Muito ainda pode ser feito pelos estudos das obras hesiódicas e mais ainda pode ser feito pelos Estudos Clássicos.

O tema principal do trabalho que proponho é o estudo do **Pensamento Mítico** proposto por Jean-Pierre Vernant em seu **Mito e Pensamento entre os Gregos**, que encontra paralelos em outros autores que não chegam a nomear o fenômeno, como é o caso de Mircea Eliade, que em **Mito e Realidade**, chega a conceber um conceito, o de *Homo Religiosus*, para designar o homem que pauta seu pensamento pelos mitos.

A obra de Hesíodo que escolhi para estudar é **Os Trabalhos e os Dias** e não a **Teogonia** porque se nesta vemos a criação do cosmos, naquela temos os mitos “em ação”: os mitos empregados como orientação para a conduta do homem do campo, ditando como eram as coisas no princípio e como essa organização de coisas se espalha por toda a existência do homem, trazendo não apenas sentido à experiência mundana como também organizando as coisas do mundo para o entendimento humano.

A estrutura do presente trabalho compreende 3 capítulos principais: **A Face de Hesíodo, Os Pensamentos e o Mito, os Trabalhos e os Mitos**, mais a **Introdução** e a **Conclusão**, comuns a todos os trabalhos de cunho acadêmico. No capítulo **A Face de**

Hesíodo, faço uma contextualização que acredito ser útil e inevitável do ponto de vista didático, ainda mais se levarmos em consideração a já citada carência de conhecimento sobre Hesíodo fora de círculos especializados. Tal capítulo traz o pouco que se sabe sobre a vida de Hesíodo, o poeta de Ascra, sobre seu tempo, sobre a relevância do autor para a literatura clássica, suas obras, um panorama geral da Grécia no longínquo século VII a.C. e algumas informações formais básicas, sintonizadas no amparo histórico que este capítulo visa trazer.

Também o segundo capítulo, **Os Pensamentos e o mito**, pode ser considerado outra contextualização. Mas, desta vez, a contextualização não é histórica e sim ideológica: ao mesmo tempo em que defino conceitos essenciais como “mito”, “mitologia”, “*Homo Religiosus*” e “Pensamento Mítico”, exibo as idéias de alguns autores que discutem esses conceitos de maneira direta ou não, levando as discussões e considerações por pontos de vista diferentes, entre os quais literário, psicológico, antropológico e histórico, além de questionar o próprio cerne do pensamento ocidental atual, que apenas há pouco tempo deixou de ser positivista, ainda que seu positivo fantasma por vezes assombre o pensamento científico.

Em **Os Trabalhos e os mitos**, temos a aplicação dos conceitos desenvolvidos no capítulo anterior. Esses conceitos são aplicados às passagens escolhidas na primeira parte do poema para ilustrar o funcionamento, na obra, do **Pensamento Mítico**. Há uma discussão um pouco mais detida a respeito dos atributos de um mito e porque qualquer definição é necessariamente incompleta quando se trata de uma obra fundadora.

É também neste capítulo que discuto as possíveis metas pretendidas pelo poeta, fazendo um paralelo com as posturas adotadas pelos teóricos consultados, mas mantendo sempre o máximo de fidelidade à obra, ou seja, confirmando todas as proposições com trechos do poema, evitando martelar a obra dentro de uma forma criada posteriormente. Ou seja, tento perseguir o que há de mais nuclear no pensamento apresentado na obra, prevenido pela visão de NIETZSCHE (1992, p. 21), que temia ter estragado a grandiosidade do problema grego com uma infeliz tentativa de reduzi-lo a fórmulas modernas. Ele se lamentou por isso e não acredito que eu esteja acima dessa preocupação, fato pelo qual tento entender a obra dentro de si mesma, usando o apoio de autores como Eliade e Vernant, que conceberam seu pensamento levando em consideração esse mesmo respeito.

1 A FACE DE HESÍODO

Hesíodo é um nome menos conhecido do leitor em geral do que os nomes de Homero, Ésquilo ou Platão, e poucos diriam que Hesíodo fosse um escritor tão grandioso quanto eles. Ele foi, entretanto, um dos mais famosos poetas da Antigüidade, às vezes mencionado com a mesma importância que Homero como um dos maiores representantes da visão de mundo ancestral. Suas qualidades distintivas foram admiradas na Era Alexandrina e sua influência na literatura grega e romana, quando não é comparada à do próprio Homero, ainda assim é considerável. Ele é considerado fascinante pela nossa moderna arqueologia por sua mitologia, cujas origens podem ser rastreadas até suas raízes babilônicas. Sua visão religiosa mescla razões abstratas com uma tradição forte, quase supersticiosa, e fervor profético.

O pouco que sabemos sobre Hesíodo provém de suas duas principais e mais reconhecidas obras: **Teogonia**¹ e **Os Trabalhos e os Dias**, especialmente desta última, na qual sua vida na aldeia de Ascra é citada. Hesíodo é um pastor e agricultor, filho de um marinheiro que vivia de cabotagem até desistir dessa profissão e se fixar como agricultor em Ascra. Esse homem do campo teve dois filhos: Hesíodo e Perses. Após sua morte, sua herança foi dividida entre os filhos. Entretanto, Perses era um perdulário e logo foi reduzido à pobreza e, contando com a ajuda dos juízes téspios, comprados com presentes, conseguiu roubar parte da herança paterna que coubera a Hesíodo, fato que fez com que o poeta perdesse a fé na Justiça dos homens e passasse a enxergar na Justiça divina a melhor forma de garantir a civilização:

Já dividimos a herança e tu de muito mais te apoderando
levaste roubando e o fizeste também para seduzir reis
comedores-de-presentes, que este litígio querem julgar

Zeus altissonante que altíssimos palácios habita.
Ouve, vê, compreende e com Justiça endireita sentenças
Os Trabalhos e os Dias² (vv. 37-39; 8-9)

Embora não haja uma data precisa para situar sua produção poética, ela deve ter ocorrido por volta do último terço do século oitavo antes da era cristã. Nesse período, a Grécia estava expandindo sua população e ganhando mobilidade. As cidades marítimas

¹Salvo indicação em contrário, uso a tradução de Torrano em: HESÍODO. **Teogonia**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Roswitha Kempf Editores, 1986

² Salvo indicação em contrário, uso as traduções de Mary Lafer em HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda., 2002.

estavam enviando suas embarcações para a Sicília, Síria, para a costa oeste da Itália e até para o Egito. Os contatos com outras civilizações começaram a florescer por volta de 900 a.C. Embora em ritmo lento a princípio, esses contatos passaram a crescer enormemente a partir de 770 a.C., de acordo com textos arqueológicos gregos e orientais.

Hesíodo e Homero compuseram suas obras do modo comum aos poetas orais da época, mas o surgimento da escrita lhes permitiu manter suas obras para a posteridade. Uma consequência do crescimento das comunicações entre o Ocidente e o Oriente foi a grande divulgação da arte poética e aumento do interesse pelo passado heróico.

Tanto **Os Trabalhos e os Dias** quanto a **Teogonia** foram compostos em hexâmetro, dialeto jônio, e dicção formular típica da tradição homérica, embora Homero e Hesíodo não fossem propriamente jônicos. Hesíodo deve ter escolhido este estilo como sendo o mais próprio (ou à moda) para os amplos poemas que desejou compor. É possível dizer que seu pai nasceu em Cime, na Eólia na costa da Ásia Menor, um pouco ao sul de Lesbos. Certos rastros ocasionais de dialeto eólio em Hesíodo sem dúvida nenhuma podem ser explicados por isso, como citado por WEST (1988, p. xii). Ele foi um marinheiro mercantil, mas achou essa uma profissão difícil e se recolheu a Ascra, uma aldeia no lado oriental de Monte Hélicon na Beócia, presumivelmente para ganhar seu sustento da terra. Aqui, ao que parece, Hesíodo era feliz e expôs essa felicidade, junto com seu irmão Perses. Ele se tornou um poeta, e clamava pela instrução das Musas.

Embora o poeta diga que as próprias musas tenham-lhe revelado seu propósito poético, é mais provável que ele tenha percebido sua habilidade para compor poemas ao ouvir vários outros poetas recitando suas obras, tendo assimilado tudo o que achasse correto, o que explicaria, de acordo com WEST (1988, p. x), sua extensa lista de seres míticos, especialmente na **Teogonia**.

Embora a maioria dos deuses e seres descritos por Hesíodo tivessem seus próprios templos ou fossem lembrados em orações, houve seres que, apesar de citados pelo pai da mitologia grega, não recebiam culto algum. Alguns deles têm funções físicas específicas, como Atlas para segurar o céu: outros são elementos reconhecidos da natureza que são incorporados em forma de deuses, como é o caso do Céu, da Terra, das Estrelas, da Noite e do Sol.

Algumas figuras personificam abstrações: Morte, Sono, Discussão, Vitória, etc. A função dessas figuras era fornecer ao poeta a força dos conceitos por elas incorporados ou protagonizar cenas nas quais seus principais atributos são demonstrados. Quando elas são personificadas, o mais comum é que sejam apresentadas como deuses potentes e imortais para

figurar sua constância. Podem influir na vida dos homens e seus laços de parentesco indicam afinidades conceituais entre esses elementos. Por exemplo, o laço de parentesco entre Combate, Homicídio, Litígio, etc., todos apresentados como filhos da Noite Negra na **Teogonia**, na tradução de J.A.A. Torrano têm seus nomes traduzidos:

Éris hedionda pariu Fadiga cheia de dor,
Olvido, Fome e Dores cheias de lágrimas
Batalhas, Combates, Massacres e Homicídios,
Litígios, Mentiras, Falas e Disputas,
Desordem e Derrota conviventes uma da outra
e Juramento, que aos sobreterrâneos homens
muito arruína quando alguém adrede perjura.
Teogonia (vv. 226-232)

Os Trabalhos e os Dias é um poema de conteúdo bastante variado. Seu estranho título acena com a possibilidade de um calendário de atividades agrícolas e os dias mais favoráveis para desenvolvê-las. Embora tal consideração realmente exista no poema, ela faz jus a apenas uma pequena parte do todo da obra. Um título mais hábil, sugerido por WEST (1988, p. xiii) em sua tradução do poema poderia ser “A Sabedoria de Hesíodo”, pois aqui o poeta descreve a forma como se viver dentro das leis estabelecidas pelos deuses. Embora claramente idealizado para uma grande audiência, o conselho é mais ostensivamente dirigido a pessoas que vivem fora dos padrões de ética estabelecidos pelos deuses, em especial Perses, irmão do poeta, e aos juízes que se deixaram seduzir por seus presentes.

No primeiro terço do poema, os juízes téspios são trazidos à baila com frequência, praticamente desaparecendo após o episódio onde Hesíodo fala sobre a Justiça, tópico tratado entre os versos 202 a 285. Já Perses é citado em quase toda obra, tendo sua presença bastante reduzida durante a exposição de três episódios centrais: As Duas Lutas, o Prometeu e Pandora e o Mito das Cinco Raças. Em várias passagens Hesíodo chama a atenção do irmão, pedindo que ele pare de viver na *Hýbris*, abandone as querelas na ágora e obtenha seu pão pelo seu próprio esforço.

O poema é dividido em duas ou três partes: LAFER (2002, 12), no comentário introdutório que acompanha sua tradução, do verso 1 ao 382 de **Os Trabalhos e os Dias**³ defende que essa seria a primeira parte da obra, na qual monta-se o arcabouço de mitos e conselhos espirituais que servirão como apoio aos conselhos morais e base da ética que será apresentada ao longo de toda obra, sendo os 446 versos restantes a segunda parte da obra, na qual o poeta ensina os trabalhos do campo e dá conselhos diversos. Aubreton prefere outra

divisão, cindindo o poema em três partes. A primeira parte obviamente inicia com o primeiro verso, indo até o verso 285. A segunda parte vai do verso 286 a 694 e a última parte vai do verso 695 até o último verso, o 828. Detalharemos a seguir a divisão proposta por AUBRETON (1956, p.26), com sua divisão em episódios delimitados, em conjunto com a estrutura proposta por SÁNCHEZ e SÁNCHEZ (1986, p.68)⁴.

A primeira parte do poema vai do verso 1 ao 285. Ela mostra a necessidade do trabalho e da Justiça para o bem-estar do homem. Nesta parte encontra-se a maior parte dos mitos ou ensinamento do poema. São eles:

As Duas Lutas, no qual Hesíodo apresenta uma Luta ou *Éris* oposta à teogônica. Se na **Teogonia** a *Éris* é essencialmente maligna, mãe de diversos males e negativa ao homem, a *Éris* benéfica estimula o homem ao trabalho e através dele lhe dá meios para a subsistência. O poeta, neste mito, apela ao irmão para regularizar amistosamente suas disputas, regrados pela Justiça ou *Diké*:

Não há origem única de Lutas, mas sobre a terra
duas são! Uma louvaria quem a compreendesse,
condenável a outra é; em ânimo diferem ambas,
Pois uma é guerra má e o combate ampla,
funesta! Nenhum mortal a preza, mas por necessidade,
pelo desígnio dos imortais, honram a grave Luta.
A outra nasceu primeira da Noite Tenebrosa
e a pôs o Crônida altirregente no éter,
nas raízes da terra e para os homens ela é melhor.
Esta desperta até o indolente para o trabalho:
pois um sente desejo de trabalho tendo visto
o outro rico apressado em plantar, semear e a
casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado
atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é;
o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro,
o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo.
Ó Perses! mete isto em teu ânimo:
a Luta malevolente teu peito do trabalho não afaste
para ouvir querelas na ágora e a elas dar ouvidos.
Os Trabalhos e os Dias (vv. 11-29)

O próximo mito a ser abordado é **Prometeu e Pandora**. Nesse mito, Hesíodo explica a origem da necessidade do homem pelo trabalho e a origem dos males que perseguem o homem por toda a sua vida. A parte do mito concernente aos atos de Prometeu estão contidos entre os versos 42 e 52

³ Os trechos em verso de **Os Trabalhos**, salvo citação em contrário, são de: HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Editora Iuminuras Ltda. 2002.

⁴ HESÍODO. **Hesíodo: Teogonia, Trabajos y días, Escudo, Certamen**. Trad. Adelaida e Maria Angeles Martín Sánchez. Madrid: Alianza Editorial, 1986

Oculto retêm os deuses o vital para os homens;
 senão, comodamente em um só dia trabalhariam
 para teres por um ano, podendo em ócio ficar;
 acima da fumaça logo o leme alojarias,
 trabalhos de bois e incansáveis mulas se perderiam.
 Mas Zeus, encolerizado em suas entranhas ocultou
 pois foi logrado por Prometeu de curvo-tramar;
 por isso, para os homens tramou tristes pesares:
 ocultou o fogo. E de novo o bravo filho de Jápeto
 roubou-o do tramante Zeus para os homens mortais
 em oca férula, dissimulando-o de Zeus frui-raios.
Os Trabalhos e os Dias (vv 42-52)

E a criação de Pandora, a primeira mulher, foi um castigo de Zeus aplicado à raça humana devido ao crime de Prometeu. A criação de Pandora e sua inserção na sociedade humana estão descritas nos versos 60 a 95.

O próximo mito é **As Cinco Raças**. Nesse mito, Hesíodo nos conta porque é necessária a obediência à *Diké*, mostrando os casos de raças desregradas que foram destruídas e raças justas que foram premiadas ao fim de sua existência propriamente dita. O mito se desenvolve entre os versos 106 e 201. As raças abordadas são: a Raça de Ouro, a primeira e mais perfeita de todas as raças, premiada por Zeus com a existência como *daimônes* hipocôntimos, a Raça de Prata, que viviam cem anos em doce infância, antes de uma juventude e uma velhice muito curtas, sem prestar homenagens aos deuses, que Zeus cobriu com a Terra, a Raça de Bronze, homens feitos de metal por e para a guerra, extremamente violentos, que se auto-destruíram e morreram anônimos, a Raça dos Heróis, composta pelos semi-deuses cujos sobreviventes são agraciados com uma existência cheia de maravilhas na Ilha dos Bem-Aventurados, e a Raça de Ferro, a raça atual, fraca e corrupta, que há de se desdobrar em uma segunda geração ainda mais fraca e injusta, quando há de ser destruída. Esse mito é aquele cuja interpretação mais causa controvérsia, especialmente quanto à questão da passagem do tempo.

Depois, temos **O Gavião e o Rouxinol**, que se desenvolve do verso 202 ao 273, onde um gavião tendo seqüestrado um rouxinol, o critica porque se debate e se queixa contra seu raptor. Esse mito demonstraria que o fraco ou injusto, não pode querer sobrepujar o forte ou justo, pois além de ser privado da vitória, ainda é submetido a vexame.

Neste ponto, há divergência entre SÁNCHEZ e SÁNCHEZ e AUBRETON. As tradutoras espanholas propõem três episódios distintos: **Fábula do Gavião e o Rouxinol** (vv. 201-213), **Convite à Justiça** (vv. 213-266), **Confiança do Poeta em Zeus** (vv. 267-273) e **Convite a Perses para a Justiça** (vv. 274-285). Já Aubreton propõe dois episódios: a **Sátira**

contra os reis (vv. 202-273) e **Exortação a Perses** (vv. 274-285). A primeira opção descreve com mais precisão o assunto tratado em cada trecho.

Em contrapartida, na descrição da segunda parte do poema, AUBRETON (1956, 26) parece mais específico, detalhando os temas dos conselhos que são dados. Em primeiro lugar, descreve dois pontos de moral a serem seguidos: o trabalho como atividade penosa, mas o único verdadeiro caminho para se fugir da miséria e os trabalhos do campo, onde o autor procura mostrar como a agricultura pode ser fonte de riquezas. Esses dois conselhos éticos se desenvolvem entre os versos 286 a 382. Em seguida, descreve os conselhos técnicos: pessoal e instrumentos necessários ao trabalho, as sementeiras, a colheita, a vindima, o inverno, o verão, a vinha e a debulha, seguido de conselhos sobre navegação (vv. 383-691). SÁNCHEZ e SÁNCHEZ (1986, 68) propõem outra divisão, na qual haveria os seguintes tópicos: Introdução ao tema (vv.286-316), Conselhos: conduta social (vv.317-367), conduta familiar (vv. 368-380), Calendário do lavrador: Preparativos Iniciais (vv. 382-413), Trabalhos de Outono (vv. 414-492), Trabalhos de Inverno (vv. 493-563), Trabalhos de Primavera (vv. 564-581), Trabalhos de Verão (vv. 582-617) e Conclusão (vv. 760-764).

Para SÁNCHEZ e SÁNCHEZ (1986, p.68), a terceira parte é composta apenas pelo episódio a que denominam “Dias”. AUBRETON (1956, p. 26) descreve três episódios isolados: conselhos morais, especialmente na necessidade de se escolher uma boa mulher e evitar a ofensa aos amigos (vv. 695-723), as práticas que devem ser evitadas por provocar a cólera dos deuses ou macular a reputação, e o os dias propícios aos trabalhos (vv. 724-828).

Com a comparação das três estruturações propostas, percebemos que há divergências entre todas. Isso provavelmente é ocasionado pela diversidade do material e sua concepção original não capitular que, conforme AUBRETON (1956, 17) cita, levou vários estudiosos inclusive a duvidar da existência de um único autor para **Os Trabalhos e os Dias**. Embora não tenha concebido sua obra de modo capitular, alguns tópicos, conforme pode-se notar pelas semelhanças entre as divisões propostas, parece indicar pelo menos uma ordem de idéias.

Na seção sobre os conselhos do campo, Hesíodo preocupa-se em organizar os dias adequados ao plantio e outras atividades, montando um calendário de dias propícios para cada atividade. Embora sua preocupação principal seja a cultura de cereais, mas ele também se interessa pela viticultura. A ênfase é em quando começar cada tarefa e agendar as preparações necessárias. Entretanto, não temos descrições detalhadas sobre como devem transcorrer os trabalhos do campo, afinal, Hesíodo está compondo um poema e não um manual agrário. Suas passagens sobre o solstício, por exemplo, dão um toque mais ornamental do que prático ao

poema, conforme se pode conferir nos vv. 507-535 e 582-596. A seção de agricultura é seguida por uma seção sobre navegação, nos versos 619 a 694, na qual o poeta discorre sobre a possibilidade de o agricultor vender seus produtos em qualquer lugar: novamente, as estações do ano têm grande influência sobre as atividades que devem ser desempenhadas ou preparadas. Na seção sobre navegação, Hesíodo admite seu pouco entusiasmo em falar sobre o assunto, mas a forma como o aborda, argumentando serem as musas a lhe inspirar o que dizer, conforme nos mostra o verso 662, apontado por WEST (1988, p. xv) e que o levou a deduzir que talvez se tratasse da repetição de alguma fórmula tradicional sobre o assunto.

É aqui que podemos encontrar o repositório de crenças e tabus de Hesíodo sobre alguns assuntos, tabus que existem socialmente e são postos em prática, mas passam despercebidos em outras modalidades de literatura. Então, temos o almanaque de dias do mês que provavelmente é herança de momentos muito ancestrais e nascentes da cultura grega. WEST (1988, p. xv) discorre sobre passagens adicionais nas quais os presságios oferecidos pelos pássaros são fatores importantes para a marcação do tempo, mas que nos tempos alexandrinos essas passagens foram consideradas, talvez injustificadamente, como espúrias. Também considera que seria possível o poeta ter estendido as seções existentes ou que tenha acrescentado novas ao longo de anos. Perses, muito citado no começo do poema, vai se tornando uma presença cada vez menos freqüente. Depois que o poeta tratou do tema da Justiça, os juízes téspios vão ficando cada vez mais apagados no poema até desaparecerem de vez na seção sobre conselhos náuticos.

O fato é que o poema contém conselhos para pessoas em muitas circunstâncias diferentes e não pode ser explicado com qualquer única situação pessoal na qual Hesíodo se encontre. Qualquer que tenha sido o impulso íntimo que tenha levado Hesíodo a escrever seu poema parece seguro afirmar que ele o fez num momento em que os gregos contavam com uma tradição estável, e mais, uma cultura construída sob a influência das culturas orientais. WEST (1988, p. xvi) chama atenção para o fato de que, para fazermos paralelos, poderíamos encontrar traços de culturas sumérias, hebréias, egípcias, e várias outras... textos que remontariam a eras muito longínquas, talvez milhares de anos antes de Cristo.

Embora Hesíodo seja o primeiro poeta grego a mostrar o conhecimento que pode ser transmitido por tal modo simbólico de instrução, essa fórmula já era usada pelos sumérios em meados do segundo milênio antes de Cristo. O fato de o *As Cinco Raças Metálicas* ser aceito como de origem iraniana parece ser um bom indício, como nos diz FINLEY(1972, p25):

A história do declínio e da queda do homem foi contada de muitas maneiras. Segundo uma versão muito elaborada, talvez de origem iraniana, a humanidade atravessou quatro idades, quatro etapas que a afastaram cada vez mais da Justiça e da moralidade, do paraíso onde os deuses originalmente a tinham colocado.

Parece bastante estranha a idéia grega geral do passado conforme ele aparece refletido na epopéia e tradição mitológica: a inclusão da raça de heróis épicos na quarta raça da série aparentemente rompe o esquema de metais e de deterioração progressiva. De acordo com WEST (1988, p. xvii) e FINLEY (1972, p.25), trata-se de uma adequação à cultura grega. Jean-Pierre VERNANT (2002, pp-61-104) propõe, por outro lado, um esquema cíclico no qual Justiça e Excesso se alternariam aos pares, tendo a *Diké* como fator ordenador. WEST (1988, p. xvii) assinala outras culturas como fonte alternativa para o simbolismo metálico, como a mesopotâmica, judaica, persa ou mesmo indiana. Finalmente, o calendário de dias bons e ruins, sem igual na Grécia antiga, representa um tipo de superstição na Mesopotâmia e Egito. Tudo isso é muito notável, e os estudiosos de culturas clássicas não têm, entretanto, uma teoria ajustada sobre isso. É surpreendente como nós não esperamos encontrar reflexões literárias e filosóficas orientais em textos de um poeta grego que viveu em um planalto central da Grécia, a muitos quilômetros do mar. Mas há que se ressaltar que era um tempo em que a Grécia estava bastante aberta a influências do Oriente. Qualquer que tenha sido o canal pelo qual Hesíodo tomou contato com tais influências, parece que o poeta estava peculiarmente posicionado para receber essas influências. Tanto seu estilo quanto sua dicção são essencialmente pertencentes ao hexâmetro jônico, incluindo também elementos da epopéia homérica. Ele escreve de maneira similar a Homero, mas com as fórmulas repetidas em adjetivos ornamentais. Por isso, é comum encontrarmos as expressões “Zeus Porta-Égide” ou “Zeus Altirregente”, independentemente do contexto. Raramente são feitos novos arranjos adjetivos para descrever os seres descritos em **Os Trabalhos**. WEST (1988, p.XVIII) propõe que Hesíodo ainda teria incluído algumas fórmulas populares ao seu poema, com uma manipulação hábil do contexto onde eram inseridos. Em alguns momentos, eles são inseridos bruscamente, como é o que ocorre com o verso 352:

Mede bem o que tomas de teu vizinho e devolve bem
na mesma medida, ou mais ainda, se puderes,
para que precisando depois o encontres generoso.
Não faças maus ganhos, maus ganhos granjeiam desgraça.
Ama a quem te ama e frequenta quem te frequenta;
dá a quem te dá e a quem não te dá, não dês.
ao que se dá se dá e ao que não dá, não se dá
Os Trabalhos e os Dias (vv.349- 355)

Um ponto muito importante a se considerar sobre **Os Trabalhos e os Dias** é que o poema apresenta a visão de mundo do poeta, existe o certo e o errado na forma da Justiça e Excesso. A Justiça (*Diké*) é guardada e honrada por Zeus com a ajuda de *daimônes epoctônimos*, criados a partir dos mortais da raça de Ouro. E Hesíodo deixa claro a seu irmão a força de que Zeus dispõe para tal tarefa logo na Invocação do poema:

Musas Piérias, regozijando-se com canções
 Vinde aqui, hineando, cantai de vosso pai Zeus
 Por meio dele, os homens mortais são tanto sem fama ou famosos e de igual
 forma
 notáveis ou anônimos, de acordo com a vontade de Zeus.
 Pois facilmente, por um lado fortalece e, por outro facilmente quebra o forte;
 facilmente diminui o notável e, facilmente, engrandece o obscuro.
 facilmente endireita o desalinhado, porém também facilmente destrói o
 orgulho.
 Zeus, altirregente, que habita a mais alta morada
 Ouve e vê, com Justiça endireita as sentenças
 Tu! Eu a Perses verdades conte!
Os Trabalhos e os Dias (vv. 1-10)

Justiça é filha de Zeus, conforme o verso 256: *E há uma virgem, Justiça, por Zeus engendrada*; a qual Zeus designou para regular o gênero humano. Zeus ouve seus relatórios sobre injustiça e recompensa os íntegros com prosperidade. Embora Hesíodo nos mostre sua própria era como uma época em que o Excesso é mais venerado pelos homens do que a Justiça, a fé em seu deus para reverter esse quadro é notável:

Agora eu mesmo justo entre os homens não quereria ser
 e nem meu filho, porque é um mal homem justo ser
 quando se sabe que maior Justiça terá o mais injusto.
 Mas espero isto não deixar cumprir-se o tramante Zeus!
 Tu, ó Perses, lança isto em teu peito:
 A Justiça escuta e o Excesso esquece de vez!
 Pois esta lei aos homens o Cronida dispôs:
 Que peixes, animais e pássaros que voam
 devorem-se entre si, pois entre eles Justiça não há;
 aos homens deu Justiça que é de longe o bem maior;
 pois se alguém quiser as coisas justas proclamar
 sabiamente, prosperidade lhe dá o longevidente Zeus;
 mas quem deliberadamente jurar com perjúrios e,
 mentindo, ofender a Justiça, comete irreparável crime;
 deste, a estirpe no futuro se torna obscura,
 mas do homem fiel ao juramento, a estirpe será melhor.
Os Trabalhos e os Dias (vv. 270-284)

O injusto receberá seu castigo, não de forma espetacular e em sua própria vida, mas na forma de um declínio gradual em sua linhagem (versos 282 a 284). Não podemos saber o

quão extensamente conhecidos eram os poemas de Hesíodo, mas eram certamente famosos e respeitados pelo menos até duas gerações após sua morte. Uma consequência disso foi a grande proliferação de poemas atribuídos a Hesíodo, mas que foram descartados. Alguns fragmentos ocasionais são aceitos, como é o caso de **O Escudo de Hércules**, que WEST (1988, p. xix) considera bastante inferior e possivelmente datado do século sexto.

Hesíodo e Homero compuseram suas obras do modo comum aos poetas orais da época, mas o surgimento da escrita lhes permitiu manter suas obras para a posteridade. A estrutura rapsódica, usada para compor os poemas **Os Trabalhos e os Dias** e a **Teogonia** é o hexâmetro dactílico. O hexâmetro dactílico é o tipo de verso mais célebre e mais comum na Grécia Antiga, comum à maior parte dos metros clássicos. Consiste de seis pés dactílicos, sendo que cada pé é uma unidade rítmica e melódica do verso, composta por um grupo de sílabas. O hexâmetro dactílico era preferido para a poesia épica, que tinha como tema as aventuras dos heróis lendários, a narração dos mitos de criação, a ética do homem do campo e outros temas que exigissem a solenidade que o ritmo lento e o léxico do hexâmetro garantiam. O léxico usado na poesia épica recorria a palavras anteriores ao momento em que a obra foi concebida, o que trazia um ar de antigüidade e sabedoria elevada ao que era escrito.

Os pés medem os versos em seqüências temporais separadas por intervalos regulares. Cada seqüência ou célula métrica é composta por duas ou mais sílabas, cuja mensuração se faz pelo tempo empregado em sua pronúncia. Assim, as **sílabas longas** precisam do dobro do tempo das **sílabas breves** para serem pronunciadas. As sílabas breves duram uma unidade arbitrária de tempo para ser pronunciada. Dessa maneira, uma sílaba longa vale dois tempos, enquanto uma sílaba breve dura um único tempo para ser pronunciada.

Uma forma popular de se marcar o ritmo do verso e determinar o ponto em que a sílaba deve ser acentuada é o *Ícto*. O *Ícto* consiste em um movimento vertical com a mão ou pé, sendo que o *arse*, o movimento para cima, é atribuído à sílaba longa, ao passo que a descida ou golpe, chamada de *tese*, representa a sílaba breve. O fato do principal instrumento de medida ser geralmente o pé ao invés da mão origina o nome mais comum utilizado para nomear esse tipo de unidade melódica: **pé**.

Esse sistema métrico é comumente chamado de quantitativo, pois é considerada nele a quantidade de tempo empregado na enunciação das sílabas, sem levar em consideração aspectos modernos, tais como sua tonicidade, acento ou rima. Cada pé dactílico é composto por quatro tempos, sendo uma sílaba longa (dois tempos) e duas sílabas breves (um tempo cada). O hexâmetro dactílico, ao lado do espondeu, é normalmente encontrado em obras como as gestas épicas dos heróis, as genealogias dos deuses e as lições de vida. Desses dois últimos

tipos de obras, as primeiras de que temos notícia no Ocidente são, respectivamente, a **Teogonia** e **Os Trabalhos e os Dias**.

Para criar esse tipo de verso, é muito comum que o poeta utilize fórmulas. As fórmulas são unidades compostas de algumas palavras encaixáveis no ritmo do verso. Essas unidades pré-fabricadas, além de facilitar a construção do verso, ajudam muito na memorização dos mesmos pelos rapsodos, os poetas orais da época. Os epítetos são casos particulares de fórmulas que caracterizam um herói, cidade ou deus para o ouvinte, construindo uma imagem recorrente ao longo do poema. Alguns exemplos seriam “Atenas de olhos glaucos”, “Zeus altirregente”, “Cronos de curvo-pensar”, etc. Embora a origem tradicional das fórmulas seja a epopéia homérica, iniciada com a **Ilíada**, LESKY (1995, p.11-35) considera a possibilidade de tal expediente remontar a um passado ainda mais remoto, já que os personagens rapsodos na **Odisséia** o conhecem bem. Conforme LESKY (1995, 33) aponta, tratar-se-ia de uma arte, que seria transmitida de pai para filho ou de mestre a discípulo.

Utilizando-se dos epítetos na forma do verso hexâmetro dactílico, Hesíodo sintetizou em cada deus ou personagem que descreveu na **Teogonia** e em **Os Trabalhos e os Dias** as características e história pela qual o Ocidente passaria a conhecê-los. É dessa maneira que as imagens que ele nos legou criam a imagem de Zeus como altirregente, acumulador de nuvens, Prometeu como de curvo tramar e Perses como tolo. Essas imagens contribuem tanto para a consolidação das personagens no imaginário popular quanto para a construção do sentido global do poema que, como veremos logo a seguir, foi pensado justamente para ser uma unidade e, por conseguinte, portadora de uma mensagem global.

O poema **Os Trabalhos e os Dias** provavelmente foi pensado para ser uma unidade. Mas possui duas ou três partes lógicas bem distintas, o que leva muitos estudiosos do poeta a pensar que **Os Trabalhos** na verdade foram obras de momentos distintos da vida do poeta, ou mesmo que se tratasse de vários autores, conforme cita AUBRETON (1956, p.27):

A crítica moderna admite que os Trabalhos possam ter sido feitos de partes heterogêneas que o poeta teria composto em momentos diferentes e para diversas circunstâncias: mas evita emitir hipóteses que, no mais das vezes, repousam apenas sobre concepções completamente subjetivas duma época que tão pouco conhecemos, ou sobre idéias “a priori”, que resultam do fato de se querer aplicar aos poetas arcaicos nossas concepções modernas acerca da composição literária. Por falta de provas da multiplicidade de autores, chega-se a uma tese mais simples – já que nunca se duvidou da autenticidade da atribuição dos Trabalhos a Hesíodo -: se este poema é devido a um arranjador, este só pode ser Hesíodo. Não podemos saber se o poeta se inspirou em obras anteriores, e se sua obra foi feita da aproximação de partes tiradas dessas obras. De fato, nada nos permite suspeitá-lo, porque não se

conhece, entre os Antigos, nenhuma obra desse gênero ou que tratasse de agricultura, e que lhe tenha sido anterior.

As certezas sobre a obra de Hesíodo são limitadas pela distância milenar que nos separa do autor e a conseqüente escassez de fontes de informação precisas sobre o poeta e sua obra. Essa carência leva a especulações sobre a natureza da composição, apoiadas no poema ou em informações sobre a sociedade da época, como a citação acima nos mostra. Através do estudo da obra escolhida e dos autores consultados, tentar-se-á entender como os mitos funcionavam para o *Homo Religiosus*, como o **Pensamento Mítico** funcionava através desses mitos.

2 OS PENSAMENTOS E O MITO

2.1 Uma definição de mito

Antes de verificar mais de perto os episódios na primeira parte da obra, é necessário estabelecer alguns conceitos. Não apenas porque esses conceitos racionalizam e nomeiam os processos da obra, essencial, portanto, para o entendimento dessa obra ou mesmo para montar toda a argumentação, mas também porque a maioria desses conceitos não é unânime entre aqueles que os pesquisam e utilizam e por mais que se tente hibridar, conciliar visões diferentes, por vezes é necessário fazer escolhas, e é na descrição dos conceitos que pretendo usar que essas escolhas são feitas.

O primeiro conceito a abordar, e acredito que seja o mais fundamental é conceito de mito. VERNANT (1992, p.172) nos dá a origem da palavra *mýthos*, aproximando-a de seu contrário, o *lógos*:

Em grego, *mýthos* designa uma palavra formulada, quer se trate de uma narrativa, de um diálogo ou da enunciação de um projeto. *Mýthos* é então da ordem do *legein*, como o indicam os compostos *mythologeín*, *mythologia*, e não contrasta inicialmente com os *logoi*, termo cujos valores semânticos são vizinhos e que se relacionam às diversas formas do que é dito. Mesmo quando as palavras possuem uma forte carga religiosa, quando elas transmitem a um grupo de iniciados, sob forma de narrativas concernentes aos deuses ou aos heróis, um saber secreto interdito ao vulgo, os *mythoi* podem ser também qualificados de *hieroi logoi*, discursos sagrados. Para que o domínio do mito se delimite em relação a outros, para que através da oposição de *mýthos* e *lógos*, dali em diante separados e confrontados, se desenhe a figura do mito da própria Antigüidade Clássica, foi preciso toda uma série de condições, cujo jogo, entre o oitavo e o quarto séculos antes de nossa era, fez cavar, no seio do universo mental dos gregos, uma multiplicidade de distâncias, cortes e tensões internas.

Então, o *mýthos* pode designar três coisas diferentes: narrativa, diálogo, ou enunciação de um projeto. É uma definição bastante ampla. Também podemos dizer, de acordo com a acepção de Vernant, que se trata de *hieroi logoi*, ou seja, de discursos sagrados. Uma visão mais ampla do mito, levando em consideração a forma como ele se expressa nas muitas culturas que o pesquisador avaliou, é trazida por ELIADE (2006, p.11):

Seria difícil encontrar uma definição do mito que fosse aceita por todos os eruditos e, ao mesmo tempo, acessível aos não-especialistas(...)O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares.

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, 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* aconteceu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) 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.

Essa definição proposta por Eliade é mais restritiva do que a proposta no contraponto que Vernant faz entre as primeiras acepções do em seu sentido etimológico. Algumas características, alguns requisitos, se estabelecem: é necessário que o mito seja uma história de origem, sobre como o cosmos ou uma parte dele veio a ser por parte da ação dos Entes Sobrenaturais no início dos tempos. Amarrando com a definição extraída de VERNANT (1992, p.172), essas histórias também são uma narrativa, um diálogo ou enunciação de um projeto. De qualquer forma, os mitos são também o veículo pelo qual um conhecimento é transmitido.

Pensando dessa maneira, algumas passagens da primeira parte de **Os Trabalhos e os Dias** não poderiam ser consideradas necessariamente mitos. **As Cinco Raças e Prometeu e Pandora** encarnam todos os requisitos das duas acepções, não havendo problema algum nessas passagens. Mas **As Duas Lutas** e **O Gavião e o Rouxinol** não trazem seres míticos atuando na origem e, por isso, não preencheriam os requisitos para serem considerados mitos. Mas ambos são pertinentes ao estudo que realizamos porque ambos são componentes do **Pensamento Mítico**, de modo que falaremos mais pormenorizadamente dos aspectos dessas duas passagens mais adiante.

O mito parece um conhecimento secreto, dele há algo de sagrado mesmo nos dias de hoje. Muito de seu mistério, mesmo quando se presume sua história como concretamente fictícia, vem de uma diferença essencial entre o discurso lógico e o discurso mítico. RICOEUR (1988, 14) fala sobre essa característica do mito:

“O mito não é para ser compreendido, mas sim decifrado (entendendo por decifrar a operação inversa à que fazemos quando, a partir de um código

conhecido, interpretamos uma mensagem; neste caso, extraímos da mensagem conhecida o código desconhecido)”.

Por esse conceito, o mito permanece uma narrativa cuja interpretação é um desafio para receptores, sejam ouvintes ou leitores, acostumados com o texto lógico, como o somos. No texto lógico, o código seria conhecido e, a partir dele, se extrairia a mensagem. VERNANT (1992, pp. 216-217):

Não se trata de decifrar uma mensagem a partir de um código conhecido, para restituir-lhe o sentido, e sim, a partir de uma mensagem determinada, em si mesmo insignificante e absurda, encontrar o código secreto no qual ela se funda e que comandou sua emissão. Recusando assim ao mito a qualidade da mensagem, nega-se-lhe ao mesmo tempo a capacidade de dizer alguma coisa, formular uma asserção, verdadeira ou falsa, sobre o mundo, os deuses e o homem. Nenhum mito em si mesmo dirá coisa alguma nem poderá dizer nada sobre ordem nenhuma da realidade. Juntos é que os mitos põem em jogo regras de transformação estrutural análogas às que presidem a organização de outros conjuntos estruturados como o sistema de alianças matrimoniais, trocas entre grupos sociais, relações de dominação e de subordinação políticas.

De acordo com essa assertiva, seria o mito então portador de sentido apenas quando ligado a outros mitos. Ao conjunto de mitos de uma mesma cultura ou sobre os mesmos seres dá-se o nome de mitologia. Seria através da mitologia que os mitos ganhariam sentido, seria a partir dos mitos integrados que seria possível a extração do sentido do código e, por conseguinte a decifração do mito de acordo com as propostas de Ricoeur e Eliade. Por essa proposta, o mito ganharia sua força, seria portador de unidades de sentido a partir de sua união com outros mitos que, por si só, seriam apenas as histórias absurdas que foram enxergadas pelo positivismo da ciência.

Entretanto, na mitologia, os mitos tratam de assuntos diferentes entre si. Embora todos tratem do início de alguma instituição, de alguma condição presente, nem todos os mitos têm a mesma natureza. ELIADE (2006, pp 37-38), discerne dois tipos básicos de mitos a se identificar dentro de uma mesma mitologia:

Antes de mais nada, temos o fato de que o mito de origem inicia, em numerosos casos, por um esboço cosmogônico: o mito recorda brevemente os momentos essenciais da Criação do Mundo, para contar a seguir a genealogia da família real, ou a história tribal, ou a história da origem das enfermidades e dos remédios, e assim por diante. Em todos esses casos, os mitos de origem prolongam e completam o mito cosmogônico. Quanto à função ritual de certos mitos de origem (por exemplo, nas curas ou, como entre os Osage, de mitos destinados a introduzir o recém-nascido na sacralidade do Mundo e da sociedade), tem-se a impressão de que o seu “poder” provém, em parte, do fato de conterem os rudimentos de uma

cosmogonia. Essa impressão é confirmada pelo fato de, em algumas culturas (na Polinésia, por exemplo), o mito cosmogônico, além de ter um valor terapêutico intrínseco, constituir igualmente o modelo exemplar de todos os tipos de “criação” e “ação”.

A **Teogonia** apresentaria, então mitos de origem: a cosmogonia é esboçada, e a ênfase é dada a linhagem dos deuses e à criação das forças fundamentais do universo e aos poderosos e disformes seres primevos. E, da mesma maneira que os Mitos Cosmogônicos atuam como modelos para os Mitos de Origem, a **Teogonia** funciona como ponto de partida para os mitos que serão usados em **Os Trabalhos e os Dias**, nas advertências que o poeta faz aos juízes téspios e a seu irmão Perses.

Ciente da veracidade da observação de ELIADE (2006, p. 11), que diz ser muito difícil dar uma definição sintética aceitável a todos os eruditos, acessível aos leigos e capaz de abranger um fenômeno social tão amplo e complexo quanto o mito, resta-me apenas tentar dar a mais sucinta e menos incompleta ou, como quer Mircea Eliade, menos imperfeita definição de mito, uma que possa usar sem maiores percalços: o mito é a narrativa das atividades de seres sobrenaturais, quer sejam deuses, titãs ou outros seres, que acontecem na origem dos tempos, que estabeleceram senão todas, ao menos a maioria das condições do mundo atual. Conhecer essas narrativas equivale a conhecer a história da origem do mundo e as leis que regem o mundo atual conforme entendidos pela cultura, pelo homem que trouxe tais mitos à luz.

O mito é também uma estrutura plástica cujos limites podem ser forçados para se chegar ao efeito desejado pelo autor. Hesíodo, por exemplo, compilou uma grande quantidade de mitos, organizados e adaptados para um propósito mais vasto, que foi a concepção da primeira cosmologia grega. Esse ordenamento compreende laços de parentesco a serem criados, histórias a serem contadas, cronologias a serem postas. Para isso, Hesíodo incorporou todos os mitos que achava pertinentes para constituir sua mitologia. E, ao fazer isso, trouxe de volta vários episódios que tinham sido deixados de lado por Homero, dando assim espaço, em sua **Teogonia**, por exemplo, à linhagem da Noite, aos Hecatônquiros e a outros horrores que, em Homero, pareciam apartadas do mundo civilizado, do mundo “real”.

Ao reunir e organizar os mitos com os quais teve contato para nos contar a origem dos deuses, Hesíodo estabeleceu um vago início para o cosmos, onde primeiramente o Caos, depois a Terra, o Tártaro, Eros e a Noite. A partir deles ou de seus descendentes, gerados pelas divindades primevas a partir de si próprias ou por união amorosa, tudo o que existe viria a nascer. Nada é dito sobre a origem dessas primeiras divindades. Falando sobre esse início de coisas, temos BURNET (1994, p.19):

Não é somente dessa maneira que Hesíodo se mostra um produto de seu tempo. Sua Teogonia é, ao mesmo tempo, uma cosmogonia, embora possa dar a impressão de aqui seguir mais a antiga tradição mais antiga do que realizar um pensamento seu. De qualquer modo, ele só menciona as duas grandes figuras cosmogônicas, Caos e Eros, e não as apresenta de fato em conexão com o seu sistema. Elas parecem, na verdade, pertencer a um estrato de especulação mais antigo. A conceituação de Caos constitui um esforço positivo para representar o começo das coisas. Não é uma mistura informe, porém mais exatamente, como indica sua etimologia, o bocejante abismo ou vácuo onde nada mais é até então. Podemos estar certos de que isso não é primitivo. O homem primitivo não se sente compelido a formar uma idéia do verdadeiro começo de todas as coisas. Ele dá por certo que há algo antes de tudo. A outra figura, a de Eros, foi sem dúvida projetada a fim de explicar o impulso para a produção que deu origem ao processo total. Estas são idéias claramente especulativas, mas em Hesíodo elas são nebulosas e confusas.

Nesse trecho, o autor por um lado nos fala que a gênese do universo é, em Hesíodo, nebulosa, mas por outro, afirma que pensar sobre o início do universo é um procedimento avançado demais para ser considerado de homens primitivos, que simplesmente não pensariam sobre um início da ordem atual das coisas do mundo, nem sobre a influência que essa origem e as mutações subseqüentes dessa ordem primitiva ao nosso presente exerceriam sobre o mundo como o conhecemos e sobre as necessidades físicas, espirituais e morais dos homens, dos deuses e do mundo. Se por um lado, Hesíodo parece estar abordando novamente superstições ultrapassadas, também por outro costura os diversos mitos arcaicos com os quais tomou contato com a fina agulha do pensamento organizador que contagiou sua época, pensamentos que já existiam esparsos em muitos lugares, um esforço renovador desses mitos. Daí, sua origem do universo pode ser a colagem de vários personagens ou idéias que não foram concebidos por ele, mas unificados num só universo pelo poeta. Por isso, BURNET (1994, pp. 19-20) diz que ele parece mais seguir uma tradição mais antiga do que elaborar um pensamento verdadeiramente seu. Ainda assim, há um esforço intelectual em se seguir uma linha consistente. O início do universo é nebuloso, mas conforme o tempo avança e surgem mais elementos, tais elementos tornam-se mais claros e mais detalhados, como que entalhados para fazer parte de um passado ao qual pertenceriam os deuses gregos como conhecidos em Hesíodo. E essa face divina, conforme mostrada na **Teogonia** e em **Os Trabalhos e os dias** não diz respeito a uma única interpretação, mas à mescla de vários elementos com o quais ele teve contato, em um esforço de sintetizar numa única cosmologia elementos diversos em um todo, refletindo a condição social do homem grego daquele tempo. E os limites plásticos do mito permitiram ao poeta fazer essas necessárias adaptações.

Talvez o exemplo mais clássico desse tipo de variação seja a **Orestéia** de Ésquilo, contraposta à **Electra** de Eurípides e a outra **Electra**, de Sófocles, em que basicamente se trata do mesmo mito, a vingança de Orestes contra sua mãe Clitemnestra, auxiliado por sua irmã, Electra. Mas as diferenças em cada obra evidenciam os temas que pretendem ser tratados pelos dramaturgos. Sucintamente, Ésquilo buscava invocar o temor do sobrenatural em seu espectador, enfatizando as forças sombrias de morte, violência e escuridão no mito, lembrando a todo o momento o quão terríveis são as forças que movem o mundo. Eurípides, por sua vez, quis contar o mito de uma perspectiva mais social, chegando a incluir um novo personagem que existe apenas em sua versão do mito: o camponês que é forçado a casar-se com Electra por ordem de Clitemnestra, para que a filha perca sua condição de nobreza. Tal camponês, entretanto, a respeita como sendo superior a ele e exibe uma nobreza ainda superior a nobres como Clitemnestra e seu amante, Egisto. A questão da imoralidade do assassinato de Agamêmnon, traído covardemente por sua esposa, auxiliada pelo amante, é ressaltada. Por fim, Sófocles traz a tragédia para dentro do indivíduo, ao caracterizar tanto Orestes, Electra, Clitemnestra e Agamêmnon, como personagens com uma personalidade extremamente forte, praticamente irascíveis, que tinham um dever terrível, mas, a seu ver, inevitável. Nesse caso, tanto a tragédia das opções que são todas ruins quanto a força de caráter do personagem em fazer o que considera correto contra todos os julgamentos que inevitavelmente virão, fazem do enredo contado pelas mãos de Sófocles uma realização única do mito. Dessa maneira, partindo do mesmo mito, cada tragediógrafo conta uma história diferente, ressaltando aspectos diferentes e, sem anular a lição principal do mito, acrescentam novas camadas de significado sobre as preexistentes.

Ricoeur considera que a Lingüística e as ciências Semiológicas seriam apropriadas para o estudo dos mitos enquanto estruturas, entendidas na segunda proposição de Benveniste, ou seja, como unidades discursivas cuja unidade não pode ser decomposta às unidades mínimas da língua (fonemas ou morfemas). O autor lembra que os estruturalistas prevêm que as ciências derivadas dessa linha são voltadas justamente para a linguagem e os discursos por ela formados e que, por isso, mesmo, seria a mais eficaz para o estudo do mito, essencialmente um discurso, além de estabelecer uma unidade própria para o mito através de um processo de analogia com outras unidades mínimas da lingüística. Ou, de acordo com RICOEUR (1988, p14):

Esta primeira escolha apóia-se na hipótese de que a linguagem, em todos os seus níveis, é homogênea. Por outras palavras, as mesmas leis de oposição e combinação regem unidades menores que a frase (fonemas, morfemas,

semantemas) e as unidades maiores que a frase, e que designaremos, no caso particular do mito, por mitemas (a fim de sublinhar a homogeneidade de todas as unidades constitutivas da linguagem).

O que são esses mitemas?

São as frases mais curtas possíveis, portanto as relações predicativas. Cada contar do mito é assim feito de uma cadeia dessas frases.

Por essa proposta para a concepção do mitema, chegaríamos a uma “unidade mítica mínima”, que estabeleceria o limite da “plasticidade” do mito. Essa unidade conteria o conjunto de frases que definiria o mínimo de elementos necessários para designar a “forma essencial” do mito. São frases curtas e o mais predicativas possíveis que podem ser estendidas num gráfico de colunas (verticais) e linhas (horizontais), no qual as colunas mostrariam as relações e as linhas, a diversidade de combinações. Dessa forma, no mito de Édipo e seus descendentes, Ricoeur monta uma relação de oposição entre as relações de parentesco sobrestimadas (Édipo casa com a mãe, Antígona enterra Polinices) e subestimadas (Édipo mata o pai, Etéocles mata Polinices), estendendo para outras relações baseadas igualmente na oposição (a desvinculação do homem com a terra na figura do assassinato de monstros contra a vinculação do homem à terra na forma do pé inchado de Édipo, lembrando a raiz de uma planta). Parece uma relação bastante fechada em si mesma. Entretanto, levando a discussão por outro lado ao negar a realidade no mito, nos diz RICOEUR (1988, P. 13):

É bem o caso presente: a análise estrutural do mito faz-nos sair inteiramente do debate clássico quanto ao grau de verdade do mito como explicação da realidade. Não quer isto dizer que o antropólogo se feche numa estrutura, a do mito. Isto quer dizer somente que aquilo a que se chama realidade não aparece aqui como o referente do mito, isto é, como aquilo sobre o que o mito diz alguma coisa.

Seria possível, a partir da declaração de Ricoeur, inferir que o mito não faz referência à realidade, ou como a chamam os semioticistas, ao “Mundo Natural”. Ou seja, a interpretação da realidade que temos por força do hábito de chamar de “realidade” não seria o verdadeiro referente do mito. Ele seria uma estrutura que faria referência a si mesmo, daí a preocupação com a possibilidade de o mito fechar-se sobre si mesmo. Mas, de acordo com as idéias que vimos acima, esse fechamento sobre si mesmo levaria o mito apenas a fazer referência aos outros mitos dos quais depende para formar um código, um significado atribuível. Essa consideração nos leva a uma inevitável ampliação do conceito de mitemas de Ricoeur, nos levando a imaginar se o mitema não seria, na verdade, constituído por frases predicativas, mas não contidas no mesmo mito e sim numa seqüência de mitos de uma mesma

mitologia? Estariam, então, traços de um mesmo mitema em vários mitos diferentes? É uma possibilidade.

As relações poderiam ser aplicadas quase indefinidamente, com relação a graus de parentesco, relações com a natureza, relações com a comunidade, com o trabalho, com o desconhecido, etc., expondo os mais diversos assuntos por meio do mito, no que Ricoeur chama de “fenômeno social total”, ou seja, o mito seria um fenômeno que, em si, conteria todas as opiniões, todo o pensamento da cultura na qual se originou, em RICOEUR (1988, 14): “O sistema completo dessas estruturas constituiria, em suma, o fenômeno social total”.

Encontramos aí outra faceta da relação solidária entre os mitos: ao mesmo tempo em que ele dependeria de outros mitos para imprimir-lhe sentido, quanto mais complexas relações fossem traçadas nos significados extraídos de seu código, mais completo seria fenômeno social observado. Desse modo, a cultura poderia ser desvendada a partir dos conteúdos mais freqüentes em seus mitos por meio de uma análise de relações atribuíveis aos mitos de sua mitologia.

Outro teórico que também pensou no mito dessa forma, quer dizer, que também enxergou no mito uma linguagem própria, uma linguagem que se desenvolve sobre a língua na qual se expressa, é DETIENNE (1988, 41-42)

Depois da grande maré estruturalista, é sem dúvida necessário interrogar o estatuto ambíguo daquilo a que chamamos “mitologia”, palavra em que, no nosso uso lingüístico, se inter cruzam dois discursos, o segundo dos quais fala do primeiro e depende da interpretação. Porque, por mitologia, designamos tão espontaneamente um conjunto de enunciados discursivos e de práticas narrativas- relatos e histórias que nos séculos XVIII e XIX toda a gente conhece-como o discurso sobre mitos, o saber que fala dos mitos em geral, da sua natureza ou da sua essência. O inquérito revela-se necessário, se notarmos que Claude Lévi-Strauss baseava a sua tarefa na evidência de que um mito é entendido como mito por todos os leitores no mundo inteiro, enquanto Georges Dumézil confessava ter passado toda a sua vida a compreender o que é a diferença entre um conto e um mito (...).

Nos anos sessenta, a questão essencial para a ciência mitológica, no debate aberto entre Lévi-Strauss e os seus opositores, era a seguinte: a mitologia suscita uma única explicação? A resposta afirmativa, desenvolvida pela análise estrutural, encerra-se numa frase simples: “O mito é uma linguagem.” (*Anthropologie structurale*, p.232). Sem dúvida, a linguagem deixou de ser estranha à mitologia, a partir dos fins do século XVIII. Quando os semânticos a redescobrem, desejam intensamente ver nascer uma nova mitologia que seria a verdadeira e autêntica linguagem, sem a abstracção nem a mentira das palavras.

O mito, nessa perspectiva, seria também um código próprio, veiculado pela língua, mas não basta simplesmente o domínio dela para que se extraia do mito a codificação, as

verdades que ele diz por trás de suas narrativas: das histórias que não dizem, por si só, todas as verdades, todos os conhecimentos veiculados por esse mito.

Outro modelo proposto por RICOEUR (1988, 16-21) é o modelo metafórico, que vai de encontro à proposição anterior. Esse modelo pressupõe um prolongamento do modelo proposto por Saussure, que implica duas combinações entre os signos: uma de ordem sintagmática e outra de ordem paradigmática.

No eixo sintagmático, temos as escolhas que formam o mito por inteiro. O eixo paradigmático contém as figuras escolhidas para representar essas idéias. Nesse ponto, os mitos seriam sintagmas representando idéias exteriores a sua própria estrutura, manifestando por um lado metáfora, por representarem uma idéia, como por exemplo, Zeus como o próprio Poder, a Justiça sendo a Justiça, e assim por diante. E cada imagem que recupera uma idéia é polissêmica: dessa forma, quando nos referimos a Zeus, por exemplo, trazemos ao texto todos os seus atributos, por vezes trazidos à baila pelas figuras criadas pelas fórmulas, tais como *Zeus tonitroante*, *Zeus altirregente*, *Zeus ajunta-nuvens* e assim por diante. Mas a polissemia seria justamente necessária à transmissão da cultura, conforme diz RICOEUR (1988, p.18):

Uma linguagem inteiramente unívoca seria uma linguagem instantânea; não poderia reflectir o processo cumulativo característico de uma cultura concreta; somente palavras susceptíveis de adquirir significados novos pelo uso, sem perder os seus significados antigos, apresentam este caráter cumulativo, ao mesmo tempo sincrónico e diacrónico, característico de uma língua de cultura.

Aristóteles, na *Poética*, já chamara metáfora à transgressão categorial que representa a “transferência para uma coisa de um nome que designa outra, transferência ou do género para a espécie, ou da espécie para o género, ou da espécie para espécie ou segundo a analogia”. A metáfora ultrapassou os limites das classificações; assim chamamos à velhice o “ocaso da vida” e à juventude a “aurora do mundo”. A metáfora não só transpõe as fronteiras dos géneros e das espécies, mas precede a sua divisão como “comparação abreviada”, segundo o comentário de Quintiliano. É o que se poderia chamar uma “abstracção metafórica”, que esquematiza antes de qualquer conceptualização e classificação lógica, o perímetro de significação das palavras.

As palavras da língua têm múltiplo sentido e, quando a concretizamos num enunciado, priorizamos um único sentido que seja de acordo com a isotopia do mesmo, ou seja, de acordo com a mensagem que se quer passar, embora a questão da intencionalidade seja amplamente questionada modernamente. Entretanto, os demais sentidos da palavra não desaparecem: continuam existindo ao redor de uma palavra como o fantasma de um novo texto escondido no discurso “intencional”. É isso que possibilita os jogos de palavras e a poesia da linguagem simbólica. É esse “fantasma” que permite novas variações dos mitos conhecidos.

Há três elementos em ação que precisam ser diferenciados quando se fala sobre a metáfora no mito: o fenômeno metafórico geral da linguagem, o fenômeno da polissemia e o da estrutura contextual que estabelece necessariamente, no caso dos mitos, uma polifonia. Necessariamente, porque a arquitetura dos múltiplos significados que envolvem os mitos é intencional. Portanto, a interpretação metafórica do mito pede que não encaremos diretamente a forma de contar, mas que nos apliquemos sobre a construção dos símbolos presentes no enunciado. Para RICOEUR (1988, p.19), “É o que faz a análise estrutural quando decompõe o mito em mitemas”.

Nos múltiplos sentidos que os símbolos usados para construir o mito podem assumir, temos uma infinidade de informações culturais sobre o modo de vida do povo que o gerou sob o prisma do autor, que por sua vez, também é um produto de sua cultura, salvo as características que o individualizam. Nesse sentido, haveria não apenas um texto sob o texto, mas muitos textos sob o texto aparente, cuja trama traria toda uma forma de pensar o mundo. Essas tramas seriam alcançadas, sob o ponto de vista estruturalista, numa decomposição do mito em partes menores, isoláveis, em relações de oposição que revelariam senão todos, ao menos muitos dos textos ocultos sob o texto aparente. O Estruturalismo e a Semiótica estabelecem que não é possível esgotar um texto que usa a polissemia para se expressar. Nesse caso, estaríamos apenas desvendando novos significados a cada nova leitura, descascando mais camadas a cada nova análise. É por essa multiplicidade de sentidos que podemos dizer que todos os destinos de Édipo, nos mais diversos autores que retrataram sua tragédia, são o verdadeiro destino de Édipo. Enforcado, cego, banido, sacrificando-se para salvar sua cidade. Todas essas personagens são Édipo. O autor prioriza um significado, ele realiza o mito de uma forma específica, mas essa realização não esgota todos os significados que o mito possui. De novo, falamos sobre a plasticidade do mito e do quanto ele permite alterações nas áreas periféricas ao seu “núcleo mitêmico”.

Dessa maneira, o mito seria uma narrativa das ações dos Entes Sobrenaturais na origem. Esses Entes sobrenaturais podem ser deuses, titãs ou outros seres que não participam do cotidiano do indivíduo. Entretanto, cada mito, por si só, é apenas um relato de cenas que, descontextualizadas, parecem simplesmente absurdas. Esse contexto é dado não pela “realidade” a qual o mito faria referência, mas sim ao conjunto de mitos componentes da mitologia a qual o mito de fato faria referência. Juntos, esses mitos estabeleceriam entre si uma conexão que estabeleceria significados conectados entre si e intercomplementares.

O significado, ou melhor, significados que o mito poderia assumir estariam então, na associação entre mitos semelhantes que compusessem a mitologia. Esses significados

poderiam ser decompostos a estruturas mais abstratas, menos concretas do que a forma como os mitos os apresentam. Isso corresponderia ao conceito de Ricoeur de mitemas. Entretanto, levando-se em consideração o conceito mútuo entre Ricoeur e Vernant sobre a decifração do mito recair justamente sobre seu código e, para a montagem do mesmo necessitarmos de vários exemplos para a construção de esse repertório codificado, o mitema mínimo ao qual poderia ser decomposto o mito poderia encontrar-se não apenas no próprio mito, mas em outros, componentes de uma mesma mitologia.

Da mesma forma como existem múltiplas leituras possíveis para a os textos de uma língua, ocorrendo geralmente a priorização de um sentido sobre outro, também mais de um sentido pode se realizar dentro da narrativa do mito. Conforme exposto, Ricoeur pretende que as relações podem se aprofundar até que se chegue ao fenômeno social total, ou seja, que toda a cultura seja desvendada, decodificada a partir dos significados realizados na narrativa mítica. Por essa razão, o mito estaria impregnado da mentalidade do povo que o gerou, mas impregnado do que há de mais íntimo no pensamento e na visão de mundo do povo.

Essa visão de mundo, essa ligação íntima com o pensamento do povo é de dupla via. Para compreendermos o **Pensamento Mítico** tal como ele funciona no *Homo Religiosus*, temos que entender como e o que o mito significa nas culturas que acreditam em sua verdade, não cabendo aqui o sentido de acreditar como considerar como verdade física as narrativas do mito, embora muitas civilizações que considerem os ensinamentos dos mitos acreditem também nessa verdade física do mito, e sim acreditar no sentido de aceitar a filosofia de vida e as relações que os mitos traz, os ensinamentos que o mito traz.

2.2 O Pensamento Mítico e o *Homo Religiosus*

ELIADE (2000, p. 50) nos propõe o mito como uma forma de transcender o espaço-tempo profano, mortal e mundano para um tempo sagrado, essencial e não histórico. De acordo com o autor, o mundo seria entendido pelos “homens primitivos”, os homens que vivem em sociedades onde o mito está vivo no cotidiano popular, sob uma perspectiva essencialmente ontológica. Nesse sentido, os objetos, ações e acontecimentos do mundo profano só teriam sentido e valor se fossem a imitação de um similar modelo mítico. Tudo o que não proviesse da imitação de um modelo consagrado seria desprovido de sentido e realidade, ou seja, estaria fora do alcance da ontologia que guia o pensamento dos homens que vivem suas vidas sob o signo do mito.

O homem teria, sob esse ponto de vista, uma tendência a ser paradigmático, conseguindo a existência real apenas quando deixasse, justamente, de viver sua vida mundana e real e passasse a adotar a imitação de um modelo para guiar suas atividades, com o qual podia comparar-se e definir-se. Dessa maneira, somente com a suspensão do tempo profano e mortal pela encarnação do modelo ancestral, o homem poderia viver e encontrar a si mesmo ao paradoxalmente abandonar sua identidade e assumir a identidade modelar de algum personagem mítico com o qual pudesse se identificar.

O caráter mimético de todos os rituais e sacrifícios implicam a abolição do tempo e na instauração do tempo primordial incrustado no presente. Assim, cada ritual de celebração de qualquer mito ou ato sagrado traria o próprio ato sagrado de volta ao presente, atualizando-o e instaurando o tempo mítico no qual os atos sagrados aconteceram pela primeira vez. Ou, como coloca ELIADE (2000, p.50): “Todo sacrifício repete o sacrifício original e coincide com ele”. Através da repetição do sacrifício, o sacerdote, ou como Eliade prefere chamar, o sacrificador traz de volta o tempo essencial e primordial onde foram estabelecidas todas as regras que regeriam o mundo e todas as ações dos seres sobrenaturais ou ancestrais que se consagrariam como os modelos para todas as ações que estariam por vir. Todas as demais ações, todos os objetos e todos os seres deveriam, a partir do momento da realização do ato mítico, seguir o modelo por ele estabelecido para alcançarem o estatuto de realidade.

A repetição dos gestos paradigmáticos, ou seja, dos atos portadores de significado além do desgaste do tempo, deve dar-se em ocasiões pré-determinadas, na qual o homem pode transcender, de acordo com as crenças da sociedade onde o mito está inserido, a história profana e adentrar o tempo imorredouro dos deuses e dos ancestrais. Esses intervalos de tempo essenciais permitem ao homem encarnar os deuses, os heróis, os arquétipos mais importantes de sua sociedade e atualizar seus atos, contando-os com palavras, gestos, música, etc. O caráter privilegiado do tempo sagrado sobre o tempo profano seria tão grande, que necessitaria de um preparo especial para sua desvinculação de volta ao mundo profano, de acordo com ELIADE (2000, pp 50-51):

Ao repetir o sacrifício arquetípico, o sacrificador, em plena operação cerimonial, abandona o mundo profano dos mortais e insere-se no mundo divino dos imortais. De resto, ele declara-o nestes termos: “Cheguei ao Céu, aos deuses, tornei-me imortal” (Taittiriya Samhitâ, 1, 7, 9). Se regressasse ao mundo profano, que abandonou durante o rito, sem uma certa preparação, morreria imediatamente; é por isso que são necessários certos ritos de dessacralização para reintegrar o sacrificador no profano. Passa-se o mesmo na cerimônia da união sexual; o homem deixa de viver no tempo profano e desprovido de sentido, uma vez que imita um arquétipo divino (“Eu sou o Céu, tu és a Terra”, etc.).

Também é importante ressaltar que o abandono do tempo profano para a reinstituição do tempo sagrado tem sua versão espacial. Eliade designa como “Simbolismo do Centro” a sacralização de um determinado tipo de espaço, como, por exemplo, um templo. Esse espaço reproduz especificações divinas passadas a um ancestral em um tempo primevo ou é o espaço modelar para algum tipo de atividade em particular. Os templos, por exemplo, são espaços modelares destinados a recolher aqueles que o adentram do espaço mundano e corriqueiros e levá-los à presença das potências sobre-humanas para a comunhão com tais forças elementares e superiores. Existem, também, outros casos de locais sagrados que recolhem seus interiores do espaço historicamente determinado para coloca-los em um tempo ancestral. O campo de batalha pode ser considerado um espaço atemporal porque nele se reproduzem todas as batalhas épicas anteriores e nesse espaço sagrado os heróis e deidades da guerra vêm atuar no palco mortal. Talvez uma aproximação moderna com o conceito de sacralização do espaço seja justamente a existência dos museus, cuja principal função é, ao exibir os objetos e reproduções do passado de um povo, reinstituir, na presença e na memória, o passado que representam.

Os guerreiros todos imitam algum modelo heróico com o qual tomaram contato ou do qual fizeram uma versão particular. Os guerreiros imitam os heróis em suas ações na guerra. Eliade menciona alguns exemplos, como a guerra primordial contra a serpente, que vê-se repetida em vários mitos, como o mito de Gilgamesh contra a serpente Galga ou a luta entre Hércules e a Hidra, que poderia ser estendida a todos os trabalhos míticos do semideus, já que imitam todos a essência do mito da serpente: a luta contra um inimigo fisicamente poderoso. Conforme Eliade, “Dario considerava-se um novo Thraetaona, herói mítico iraniano que teria morto um monstro de três cabeças; *para ele – e por ele –* a história renovava-se, pois ele era, de facto, a reatualização de um mito heróico primordial.” Pela repetição dos atos dos heróis ancestrais, o próprio homem, profano e mortal, torna-se um arquétipo, reveste-se da importância de seu predecessor mítico.

No caso de Dario como em outros, temos a concepção da elite que interpreta a história contemporânea através do mito. São, portanto, diversos acontecimentos contemporâneos articulados e arranjados de acordo com um modelo atemporal consoante. Uma variação mais popular e desse procedimento é a “história” do povo hebreu, que para aceitar suas sucessivas derrotas políticas e humilhações, passou a ver todas essas derrotas como a ação de um Dragão ancestral que seria vencido ao final pelo poder de um rei-messias. Portanto, as derrotas e

provações as quais o povo seria continuamente submetido seriam revertidas pelo poder de um elemento vingador no devir.

Os personagens históricos cujas ações gozam de lembrança prolongada entre o povo logo têm sua historicidade e ações autênticas desgastadas pelo “efeito corrosivo” do mito. Suas ações, suas feições e seus hábitos são alterados para se enquadrarem com o equivalente mítico mais próximo. Como um exemplo nacional, seria válido citar a figura de Tiradentes, modificada com o intuito de aproximá-la com a de Jesus Cristo, posto que as prisões coloniais mantinham seus prisioneiros com os cabelos curtos e barba feita para evitar doenças comuns à época. Outro exemplo é citado por ELIADE (2000, pp53-54):

Dieudonné de Gozon, o terceiro Grande Mestre dos cavaleiros de S. João de Rhodes, ficou célebre por ter morto o Dragão de Malpasso. Como é natural, a lenda atribuiu ao príncipe de Gozon as características de São Jorge, conhecido pelo seu combate vitorioso contra o Dragão. É inútil referir que o combate do príncipe de Gozon não é mencionado nos documentos da sua época e que ele só começa a ser mencionado cerca de dois séculos após o nascimento do herói. Isto significa que, só por ter sido considerado um herói, o príncipe de Gozon foi integrado numa categoria, num arquétipo, que não se preocupou mais com as suas aventuras autênticas, e lhe conferiu uma biografia mítica, na qual seria impossível omitir o combate contra um monstro réptil.

A fama e a conseqüente despersonalização que o príncipe de Gozon sofreu ao ter sua figura aproximada de São Jorge aconteceu apenas muito tempo após sua morte. Isso aconteceria porque os heróis modernos ainda não alcançaram a distância que o mito requer do tempo presente para providenciar sua eternização. Mesmo quando os poemas épicos captam alguma historicidade em seus relatos, essa tênue fidelidade ao histórico prende-se mais às instituições e crenças populares do que a dados concretos, tais como objetos, locais, personagens e personalidades. Não importa a relevância histórica do evento, ele só resiste na memória popular e sua memória só excita a imaginação poética se houver relação com algum tema mítico ou crença popular.

Pode-se dizer que o valor que o *Homo Religiosus* daria a um fato estaria na circunstância desse fato ser uma repetição de um fato mítico anterior. Sem essa repetição, conforme já citamos, o acontecimento perde o valor. Há um exemplo moderno e curioso registrado por um etnógrafo, de acordo com ELIADE (2000, pp.60-61):

Pouco tempo antes da última guerra, o etnógrafo romeno Constantin Brailoiu teve ocasião de registrar uma admirável balada numa aldeia de Maramuresh. Tratava-se de um amor trágico; o noivo fora enfeitado por uma fada das montanhas e, alguns dias antes do casamento, essa fada ciumenta atirara-o do alto de um rochedo. No dia seguinte, uns pastores encontraram o corpo e,

numa árvore, o chapéu. Trouxeram o corpo para a aldeia e a noiva aproximou-se: ao ver o noivo inanimado, entoou um lamento fúnebre cheio de alusões mitológicas, texto litúrgico de uma beleza rude. Esta era a história da balada. Ao registrar as variantes que conseguiu obter, o etnógrafo procurou informar-se da época em que a tragédia ocorrera: responderam-lhe que se tratava de uma história muito antiga, que se passara “há muito tempo”. Mas, ao prosseguir com sua investigação, o etnógrafo almejou apurar que o acontecimento se passara apenas há quarenta anos. Acabou mesmo por descobrir que a heroína ainda era viva. Foi visitá-la e ouviu a história da sua própria boca. Tratava-se de um drama bastante vulgar: por descuido o noivo escorregara num precipício, não tendo morrido imediatamente; os seus gritos foram ouvidos pelos montanheses, que o transportaram para a aldeia, onde veio a morrer pouco depois. No enterro, a noiva e outras mulheres da aldeia repetiram habituais lamentações rituais, sem fazer qualquer alusão à fada das montanhas.

Assim, apesar da presença da principal testemunha, bastaram alguns anos para despojar o acontecimento de qualquer verdade histórica e o transformar numa lenda: a fada ciumenta, o assassinio do noivo, a descoberta do corpo, o lamento da noiva, cheia de temas mitológicos. Quase toda aldeia era contemporânea do facto autêntico, histórico; mas esse facto, em si, era insuficiente: a morte trágica de um noivo na véspera do casamento significava mais do que uma simples morte accidental; era uma morte com um significado oculto, que só podia ser revelado uma vez integrado na categoria mítica. (...)Quando o etnógrafo chamou a atenção dos aldeãos para a versão autêntica, responderam que a velha já tinha esquecido, que o desgosto a tinha tornado quase louca. O mito é que falava a verdade: a verdadeira história já pouco mais era do que mentira. O mito tornava-se mais verdadeiro na medida em que conferia à história um sentido mais profundo e mais rico: ele revelava um destino trágico.

Uma observação que parece uniforme nas considerações de Eliade é que os povos onde podemos encontrar o “mito vivo” enxergam sua realidade através do mito. Se entendermos o mito como o domínio do sagrado por excelência, podemos estender essa afirmação e declarar que o tempo profano, para os povos observados para Eliade, só é entendido de maneira satisfatória quando esse tempo profano deixa de sê-lo ao ser incorporado ao tempo sagrado. O caso registrado pelo etnógrafo, por exemplo, traz a “verdade histórica” de uma morte accidental e banal. A banalidade, a falta de razão e propósito desse acontecimento leva os aldeãos a rejeitar a maneira incompleta como a realidade se apresenta e a inserir e mudar trechos da história para dar ao conto algum sentido reconhecido, nesse caso em particular, aproximando o ocorrido com o arquétipo da morte trágica levada ao cabo por uma “divindade” enciumada.

A razão lógica pela qual o homem que raciocina pela **Pensamento Mítico** é levado a racionalizar os acontecimentos de seu quotidiano de acordo com os mitos presentes em sua cultura é discutida por VERNANT (2003, p.110):

Para o pensamento mítico, a experiência cotidiana se esclarecia e adquiria sentido em relação aos atos exemplares praticados pelos deuses “na origem”. Invertem-se os termos da comparação entre os jônios. Os acontecimentos primitivos, as forças que produziram o cosmos se concebem à imagem dos fatos que se observam hoje e dependem de uma explicação análoga. Já não é o original que ilumina e transfigura o cotidiano; é o cotidiano que torna o original inteligível, fornecendo modelos para compreender como o mundo se formou e ordenou.

Ou seja, a existência do mundo, a vida dos homens, tudo o que existe, está subordinado à experiência mítica. Todas as coisas que aconteceram ou acontecem somente ocorrem quando estão dentro do contexto mítico. Para TORRANO (1981, pp. 19-20):

Este poder ontopoético que a palavra cantada teve multimilenarmente nas culturas orais se faz presente na poesia de Hesíodo como um poder ontofânico. O mundo, os seres, os deuses (tudo são deuses) e a vida dos 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; - por isso, certos deuses monstruosos e terríveis não devem ser nomeados, são não-nomeáveis (*ouk onomastói*, *Teog* v.148), é o domínio do ne-fando, o que não deve ser dito (*ou ti phateión*, *idem* v. 310). 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.

No trecho acima, Torrano leva a outro patamar a percepção que poderíamos ter ao nos deparar com o caso do etnógrafo citado por Eliade. Se neste temos o autor tentando explicar porque os aldeãos, para compreender o que havia acontecido, haviam alterado a história tal qual ela aconteceu, no trecho de Torrano, é declarada a idéia, a partir do fazer poético da **Teogonia**, que o mundo é totalmente dado pela escrita. O mundo está no campo do inefando, aquilo que é dito e que, por isso, toma materialidade. Mas, além do nosso mundo, haveria uma série de coisas, pertencentes ao domínio do nefando, aquilo que não pode ser dito, que estaria no limiar da existência: ao mesmo tempo que sabemos que existem, não existem porque são aqueles inomeáveis, aqueles cuja existência não pode ser mencionada.

Falando sobre como o Simbolismo enxerga o mito, como uma forma “tautegórica”, a mesma idéia é mostrada por um ângulo diferente por VERNANT (1992, p. 201)

O símbolo se contrapõe ao signo da linguagem conceitual em toda uma série de planos. O signo é arbitrário em sua relação com o que significa (ou mais precisamente, para falar como os linguistas, ele é duplo; tem duas faces: significante e significado; o liane entre esses dois aspectos é, ao menos para cada signo tomado isoladamente, inteiramente arbitrário). O signo faz referência a uma realidade exterior a si, à qual remete como a um objeto de conhecimento (referente). Um signo só tem valor significante por suas relações com outros, sua inclusão num sistema geral; nesse conjunto estruturado, o que era significado num certo nível de abstração pode funcionar como significante num outro, mais elevado. O signo é determinado, circunscrito; presta-se a operações precisas; no extremo limite, nas línguas técnicas e científicas, é simples, unívoco, transparente; define-se pela série de operações às quais se presta, pela lógica dessas operações, pela axiomática de sua combinatória. O símbolo comporta, ao contrário, um aspecto “natural” e “concreto”; se prende em parte ao que exprime. Essa conaturalidade do símbolo e de seu conteúdo provém, segundo a interpretação dos simbolistas, do fato dele não referir a um objeto exterior a si, como numa relação de sujeito conhecedor a o objeto conhecido. É nesse sentido que o símbolo mítico pode ser dito “tautegórico”: não representa outra; ele se coloca e se afirma a si mesmo. Não é saber concernente a um objeto, é a presença em si.

O mito, ao comportar um aspecto natural e concreto, referente ao fato de ele não fazer referência direta a nada, não ser a si próprio, torna-o fechado em si. Ou seja, o mito não seria o portador de um conhecimento: ele seria o conhecimento por si só. Por ele, o homem inscrito numa civilização religiosamente orientada retira o significado do mundo e é por ele que o homem não-inscrito nesse mundo também o faz, como no caso da etnologia, citado por DETIENNE (1988, p.44):

Um pouco mais tarde, em 1972, na revista *L’Homme*, o mesmo modelo grego exprime o seu constrangimento através do resumo de uma obra (M. Detienne, *Les jardins d’Adonis*) que leva a pensar que a mitologia dos antigos Gregos se assemelha singularmente à dos outros povos. A etnologia deve, de certo, constatar que se encontra na presença de formas comuns a culturas antigas e a outras impropriamente chamadas primitivas. Mas há mais: “Os Gregos antigos parecem ter sentido e pensado a sua mitologia nos termos de uma problemática que não deixa de ter uma certa analogia com a que utilizam hoje os etnólogos para encontrar o espírito e o significado dos mitos de povos sem escrita”. Os Gregos etnólogos são aqui os émulos, ao mesmo tempo que os precursores da etnologia estrutural; a sua cultura exemplar propõe o espectáculo de um pensamento que, ultrapassando-se, chega a uma lógica das formas a partir da qual o Grego, munido do conceito, tenta pensar a sua própria mitologia, à maneira de interpretação.

O mito dá aos etnólogos a compreensão do espírito, da cultura dos povos sem escrita. No mito, em sua completitude, sobrevivem os traços da cultura, passados originalmente pela linguagem oral, por muitas gerações. Sobrevivem na memória para serem passados de

geração em geração pelo efeito afetivo e pela sensação de história acabada que passam. Esse efeito com certeza é fruto de sua completude.

Através do mito, os homens fazem as associações com o mundo em que vivem de forma a criar uma rede capaz de conceber uma forma de pensamento. De acordo com DETTIENNE (1988, p.46):

Testemunho da passagem entre pré-lógico e racional, a mitologia culta desempenha uma função de mediação. O profano faz desaparecer o sagrado. Mas se as histórias da mitologia clássica não encontraram crédito nas civilizações “relativamente mais elevadas”, o fabuloso e o incrível que elas veiculam ficam ainda muito próximos dos relatos e da experiência dos místicos. E esta ambiguidade do mito grego, temo-la em nós até na nossa capacidade de fazer sobreviver – ouvindo fábulas à maneira de Esopo – a recordação de uma simbiose entre os animais e os humanos, através de uma linguagem culta, a nossa, que implica, só por si, um esboço de classificação natural.

O benefício que tiramos da mitologia grega mede-se, para Lévy-Bruhl, em unidades de prazer. Porque o prazer dos mitos é directamente proporcional ao carácter inofensivo da audição: a boa distância do pré-lógico, onde sem o perigo de ver este mundo primitivo instalar-se na realidade, podemos apreciar em completa calma os vestígios de um pensamento muito distante do nosso, mas ainda revestido de tanta sedução como outrora.

Desse modo, esse “pensamento distante” se mantém, vem até nós por meio de uma via mais duradoura do que as imagens que ele usa para se expressar. O mito se preserva pela via emotiva. Daí, para Lévy-Bruhl, o mito ser medido em unidades de prazer. É pelo prazer de ser ouvido que se eterniza. Com o nascer do pensamento lógico, esse “pensamento distante”, o **Pensamento Mítico**, viu-se forçado, cada vez mais, a despojar-se de suas imagens mais concretas caminhando para uma maior abstração. Para DETIENNE (1988, p. 43):

O pensamento mítico encaminha-se para a abstração, mas, contando apenas consigo, tira de si próprio a força de “se ultrapassar” e de contemplar, para além das imagens e do concreto, “um mundo de conceitos [...] cujas relações se definem livremente”. Ora, nós sabemos, escreveu Lévi-Strauss, onde se situa uma tal alteração: “nas fronteiras do pensamento grego, lá mesmo onde a mitologia renuncia a favor de uma filosofia que emerge como a condição prévia da reflexão científica”. Paisagem fronteira; desistência da mitologia no momento em que se ultrapassa a si própria; emergência do pensamento filosófico cuja actividade conceptual prepara o futuro da ciência.

Quando outras formas de pensamento surgiram, o mito viu-se obrigado a contar cada vez menos com as figuras concretas do mundo e ser cada vez mais abstrato em suas histórias. Mas essa necessidade de isolamento das outras formas de pensamento não tornaram o mito mais fraco: ao contrário foi nesse ostracismo que ele ganhou ainda mais força. Isso aconteceu

porque suas idéias, suas histórias, agora mais abstratas, mais voltadas a seu núcleo ideário, tornaram mais fáceis de serem vestidas pelas roupagens adequadas ao tempo e ao local onde se inseriam. Essa nova força e o fato de o **Pensamento Mítico** ter sido o modelo, o precursor das outras formas de pensamento, levam a ciência a tentar compreendê-lo. Para VERNANT(1992, 199-200)

É entre as duas guerras mundiais que o horizonte dos estudos mitológicos se transforma, e um problema novo é posto em evidência.

As mudanças se operam em direções múltiplas, segundo ângulos de visão diferentes, a partir de disciplinas variadas: filosofia do conhecimento, psicologia, sociologia, etnologia, história das religiões, lingüística. Mas as pesquisas têm em comum o fato de levar o mito a sério, aceitá-lo como uma dimensão irrecusável da experiência humana. Rejeita-se o que havia limitado estreitamente o positivismo do século precedente, com sua confiança ingênua numa evolução das sociedades progredindo das trevas da superstição para a luz da razão. Questiona-se, ao mesmo tempo, para um melhor conhecimento das outras culturas, as formas particulares de racionalidade que o Ocidente reteve e desenvolveu. O interesse se volta agora para essa parte da sombra que o homem retém dentro de si mesmo, ao que ela pode implicar de autêntico e essencial. Sob diversos aspectos se inicia, nessa perspectiva, uma reabilitação do mito. Seu “absurdo” não é mais denunciado como um escândalo lógico; é sentido como um desafio lançado à inteligência científica a quem se deve o realce e a compreensão desse outro que é o mito, e sua incorporação ao saber antropológico.

O mito passa a ser considerado de maneira séria, pela decodificação do “saber antropológico” que ele traz. Através do mito, a ciência aprende mais sobre o homem, tanto o homem antigo quanto o homem moderno.

O **Pensamento Mítico** seria, então, um pensamento nascido basicamente da religião, mas uma religião que escapa às fronteiras do templo e que alcança não apenas a dimensão do mundo natural, como também o próprio espírito do *Homo Religiosus*. Os rituais propriamente ditos se reproduzem em locais e ocasiões específicas, mas os ensinamentos que os mitos representados pelos rituais trazem permanecem o tempo todo com o fiel, com esse homem religioso.

É por essa razão que o conceito de *Homo Religiosus* e o conceito de **Pensamento Mítico** estão tão ligados: o homem da religião é o homem que leva sua vida regado pelos ensinamentos que decodifica do código do mito. É o mito que traz à luz o que pensa o povo, sua cultura, seus hábitos. Traz completo em si, sintetizado em si, idéias que perspassam seu próprio tempo e lugar. O mito se eterniza em sua essencialidade, torna-se familiar pelo apelo emocional que comporta nas suas histórias. É universal pelas idéias essenciais, abstratas, transponíveis para diversas representações diferentes. Ou como ELIADE(2006, p.85) coloca:

Para o *homo religiosus*, o essencial precede a existência. Isso é verdadeiro tanto para o homem das sociedades “primitivas” e orientais como para o judeu, o cristão e o muçumano. O homem é como é hoje porque uma série de eventos teve lugar *ab origine*. Os mitos contam-lhe esses eventos e, ao fazê-lo, explicam-lhe como e porque ele foi constituído dessa maneira. Para o *homo religiosus*, a existência real, autêntica, começa no momento em que ele recebe a comunicação dessa história primordial e aceita as suas conseqüências. É sempre uma história divina, pois os personagens são os Entes Sobrenaturais e os Ancestrais míticos.

Com o trecho acima, levamos a discussão a outro patamar. Se Torrano afirma que o mito é quem cria seu próprio universo, Vernant afirma que o mito é tautegórico, isto é, que faz referência a si mesmo. O mesmo Vernant que afirma que, no **Pensamento Mítico**, a experiência cotidiana só se esclarece e ganha significado com a comparação com o mito. Podemos somar a essas assertivas a declaração de Eliade na qual o homem só se completa quando cumpre sua paradoxal tendência ao abandonar sua identidade própria para assumir uma identidade lendária, a exemplo de grandes guerreiros do passado como Dario e Gózon.

Mas, quando dizemos que o *homo religiosus* acredita que o essencial precede a existência, então simplesmente removemos a idéia de um universo que exista além do mito. Não se trata mais do homem dentro de um universo, mas de um universo dentro de uma narrativa. A narrativa mítica seria a verdade, não uma interpretação dela. Por essa razão, o homem que vive nas civilizações onde o mito vive o vê de uma forma mais reverente do que os homens que, apesar de tentar extrair verdade dele, não compreendem a total dimensão do mito para esse homem religioso. O *Homo Religiosus* enxerga o mundo como a obra de poesia desvelada pelo mito. Cabe a nós, para existirmos de fato, fazer parte dessa obra. Ao menos algumas linhas, alguns personagens ou eventos devem ser nós, devem ser capazes de nos descrever para que possamos de fato existir.

Seria possível levar muito mais longe essa consideração, explorando o primordial, o ancestral, como o “primeiro” não apenas no sentido cronológico, mas também no sentido de importância, de modo que os segundos e terceiros que o seguissem fossem novos exemplares desse “primeiro”, não meras repetições, mas seres e eventos com o grande mérito de trazer de volta ao tempo profano a força do princípio. Mas o assunto fugiria das possibilidades deste trabalho, de modo que ficaremos apenas com o conceito de **Pensamento Mítico**, de forma mais sucinta: é o pensamento do *Homo Religiosus*, que enxerga o mundo pela essência, pelo modelo estabelecido pelos mitos. Quando não há essência, não há existência. É por isso que Hesíodo tem, necessariamente, que trazer mitos ao dizer verdades a Perses: por que apenas no mito existiria a verdade.

3 OS TRABALHOS E OS MITOS

3.1 Conciliando os elementos

De acordo com o capítulo anterior, o **Pensamento Mítico** pode ser entendido como um tipo de pensamento orientado pelos mitos e que, por isso mesmo, goza de grande concretude.

Essa concretude oferecida pelo mito tende a englobar e moldar as percepções da realidade no pensamento do *Homo Religiosus*, conforme é possível constatar pelo caso do etnógrafo, relatado por ELIADE (2000, p.50-51). Nesse caso, temos o tempo sagrado instituído, ou no mínimo a presença da maioria de seus elementos, explicando uma ocorrência que se deu no presente, portanto, no domínio do profano. O tempo passado, para se adequar ao tempo sagrado, foi referido pelos aldeãos como um tempo muito antigo.

Em **Os Trabalhos e os Dias**, Vernant usa um processo semelhante, com propósito diferente. Assim como os aldeãos abordados pelo etnógrafo, Hesíodo usa elementos míticos para exemplificar e justificar seus pontos de vista e seus conselhos. O propósito dos aldeãos era explicar como se deu um evento passado e, no caso de Hesíodo, o objetivo foi trazer esses elementos míticos para, a partir de um caso concreto – o litígio de Perses contra o irmão – abordar questões atuais, profanas, sob a visão, sob a moral sagrada.

Neste capítulo, utilizarei os conceitos da forma como ficaram estabelecidos no capítulo anterior, para verificar como o **Pensamento Mítico** se manifesta nas quatro passagens escolhidas na primeira parte de **Os Trabalhos**. Embora saiba que os conceitos, como definidos, não abarcam toda a complexidade da realidade social que representam, embora saiba que a análise a seguir não esgotará as possibilidades da obra e muito menos entregará um guia pronto para a interpretação da obra hesiódica, ela constitui-se, ao meu ver, em uma contribuição a uma área específica dos estudos clássicos que se encontra hoje no Brasil em estado bruto e árido: os estudos hesiódicos. Essa contribuição centra-se no fato de que o principal assunto abordado nas análises constitua a base do núcleo do pensamento hesiódico: os mitos.

São justamente os mitos e as passagens míticas que compõem o núcleo da obra. É desse núcleo que todas as coisas derivam. Embora o mais provável seja o poeta ter organizado ou alterado mitos prévios de acordo com a necessidade, com o objetivo de seu poema, dadas

as proporções plásticas do mito, as quais foram abordadas anteriormente, a interpretação aqui deve seguir a via inversa: não temos, portando, a necessidade moldando os mitos e sim os mitos explicando as necessidades do homem hoje. Essa necessidade se dá pela colocação do mito no mesmo patamar que ocupa para o *Homo Religiosus*: como narrativa que explica o mundo tal como ele é.

Falo em mitos e passagens com elementos míticos. Os episódios de **Prometeu e Pandora** e **As Cinco Raças** cumprem inteiramente com todos os requisitos necessários para que tais narrativas sejam consideradas mitos, de acordo com as definições do capítulo anterior. Entretanto, as passagens de **As Duas Lutas** e **O Gavião e o Rouxinol** não preenchem todos os requisitos e, por isso, não poderiam ser chamados de mitos. Ainda assim, há elementos comuns nos quatro episódios. Esse elemento comum é o núcleo de cada relato, que comporta no mínimo uma característica não pertencente ao cotidiano em si.

No caso de **As Duas Lutas**, é a presença das forças fundamentais da disputa, aparecendo em um “proto-relato”, isto é, uma explanação geral sobre as atividades do homem sobre Gaia, que compõe esse núcleo. Em **Prometeu e Pandora** e **As Cinco Raças**, temos personagens afastados do tempo profano, inseridos no tempo sagrado, primordial, executando ações que estabelecem e justificam as condições atuais. Finalmente, em **O Gavião e o Rouxinol**, temos a presença de seres profanos, cotidianos, alterados: no caso, possuindo uma característica humana, a fala.

Aqui, os conceitos de **Figurativização**, **Figuratividade** e **Tema** da Semiótica serão úteis. Nós utilizaremos tais termos de acordo com a Semiótica Greimasiana, explanada por BERTRAND (2003, 154):

Tal categoria descritiva é oriunda da teoria estética, que opõe, como todos sabem, a arte figurativa e a arte “não figurativa” ou “abstrata”. Sugere espontaneamente a semelhança, a representação, a imitação do mundo pela disposição das formas numa superfície. Ultrapassando porém o universo particular da expressão plástica que o viu nascer, o conceito semiótico de figuratividade foi estendido a todas as linguagens, tanto verbais quanto não-verbais, para designar esta propriedade que elas têm em comum de produzir e restituir parcialmente significações análogas às nossas experiências perceptivas mais concretas. A figuratividade permite, assim, localizar no discurso este efeito de sentido particular que consiste em tornar sensível a realidade sensível: uma de suas formas é a mimésis.

A categoria descritiva referida no trecho acima é a Figuratividade. A Figuratividade não é uma mera ornamentação: a partir dela, é possível reconstituir a visão de mundo na qual a obra foi criada. Os mitos, nesse contexto, carregariam em seu cerne a visão de mundo da sociedade onde nasceram. Dessa maneira, é de se esperar que uma civilização Essa visão

molda a forma: as figuras utilizadas terão um valor eufórico (positivo) ou disfórico (negativo) de acordo com o valor que a sociedade dá a essas figuras. Numa sociedade que condena o incesto, ele será o causador de desgraças e a possibilidade de seu acontecimento é algo terrível, matéria-prima quando se quer retratar uma profecia trágica a ser emitida pela boca de um oráculo.

Qualquer observação da realidade estaria, inevitavelmente, orientada pela visão de mundo, pela cultura do observador. Podemos então, por essa definição, chegar a conclusão de que a realidade, como socialmente conhecida, não é a realidade ontológica, mas simplesmente uma construção lingüística sobre os dados dessa realidade ontológica. Novamente, chegamos a questão do mito, ou no caso, de seu produto, a cultura, como grande tecelã da realidade. Ou, como coloca BERTRAND (2003, p. 161):

São essas mesmas figuras, desenvolvidas no interior dos percursos narrativos, que constituem a dimensão figurativa dos discursos. Por meio delas, o mundo “nos fala”. De onde a terceira definição da figuratividade proposta acima: “todo conteúdo de um sistema de representação, verbal, visual ou outro, que entra em correlação com uma figura significativa do mundo percebido (o mundo natural) quando ocorre sua assunção no discurso”. É essa posição que o semioticista P. Fabbri resume numa fórmula incisiva: “não referimos o real: proferimo-lo”.

O “tema”, tal como referido por Bertrand, trata-se, *grosso modo*, da mensagem que se quer passar, neste caso, pelo mito. Poderia ser feito um paralelo entre o tema e a moral, presente nas fábulas, mas deixarei tal comparação de lado, posto as complexidades que tanto o mito quanto a fábula apresentam. Em todo caso, BERTRAND (2003, p. 213) nos dá uma visão sucinta sobre o tema na óptica semiótica:

O “tema” é uma das noções mais comumente utilizadas na análise literária, mas nem por isso sua definição pode ser considerada estável. Ela oscila entre os topoi (a paisagem, por exemplo, como signo cultural da Natureza) e os motivos axiológicos (como “a decadência”). A comodidade dessa noção está assentada decerto no caráter difuso de sua definição. Ora, é possível torná-la mais precisa se ligarmos as isotopias temáticas a seu suporte figurativo. A tematização consiste em dotar uma seqüência figurativa de significações mais abstrata que têm por função alicerçar os seus

elementos e uni-los, indicar sua orientação e finalidade, ou inseri-los num campo de valores cognitivos ou passionais.

As figuras utilizadas para representar o tema são constituídas por uma unidade de significação ou sentido. Essas unidades de sentido que se unem para construir uma imagem coesa, sintética e completa, transformam o “mundo natural” e suas relações de causa e consequência de acordo com as necessidades da narrativa. BERTRAND (2003, p.164) nos escreve:

Se se considera que a substância do conteúdo constitui uma “zona de sentido”, ou seja, conjuntos significantes como, por exemplo, o “cromatismo” ou as relações filiais, ou qualquer outro universo semântico, cada língua recortará esse segmento de mundo à sua maneira.

A cada unidade de significação que constitui a figura, dá-se o nome de sema. As figuras, constituídas por semas, são chamadas de semema. O semema, por sua vez, é uma unidade dentro do sistema da narrativa. Liga-se a outras para constituir unidades progressivamente maiores, até integrar completamente o significado da narrativa. A constituição desses sememas está longe de ser por acaso. Os semas são escolhidos de acordo com a leitura de mundo, de acordo com o crivo cultural da sociedade que trouxe à luz a narrativa. Essa leitura de mundo é submetida ao relativismo cultural, o que constitui a substância do conteúdo. Baseado nessa assertiva, BERTRAND (2003, p.166) nos dá um panorama sucinto sobre a análise da figuratividade:

Compreende-se, então, que a análise da figuratividade se situa a montante da “representação”, a qual não é mais que uma de suas formas culturais de manifestação, entre outras possíveis. Como observava Ítalo Calvino, por mais que a “flecha” tenha desaparecido das armas modernas, “ela continua a ferir”.

A flecha, no trecho referido, tem uma função, é a figura que representa algo dentro de seu contexto. E esse contexto não é o “mundo natural” dos semióticos e sim a narrativa no qual a flecha apareceria referida. Não se trataria, portanto, do objeto referido de maneira concreta, mas a concretude que o termo que o refere adquire ao ser incorporada no mito, que, de acordo com a idéia de VERNANT (1991, p. 201), conforme a apresentamos no capítulo anterior, refere a si próprio, assumindo uma posição tateugórica.

Pelos conceitos semióticos acima, nos torna possível abarcar tanto as passagens que claramente são mitos quanto as passagens que não possuem todos os elementos classicamente associados aos mitos. Cabe, entretanto, deixar bem claro, bem frisado, que o objetivo deste

trabalho não é fazer uma análise semiótica completa da obra, razão pela qual a contribuição de tal teoria não poderá ser estendida além dos conceitos já explanados. E seu uso, necessariamente restrito, adequado às necessidades que se apresentarão ao cumprimento dos objetivos.

3.2 As Duas Lutas

Como dissemos antes, o trecho chamado de **As Duas Lutas** não poderia, pelo conceito que estabelecemos para o mito, a partir, principalmente, das considerações de Eliade e Vernant, ser considerado como tal. Mas esta passagem serve, assim como os trechos que trazem todas as características de mito, embasamento para as idéias de Hesíodo e, por isso, deve ser incorporado na análise.

Não há origem única de Lutas, mas sobre a terra
duas são! Uma louvaria quem a compreendesse,
condenável a outra é; em ânimo diferem ambas,
Pois uma é guerra má e o combate ampla,
funesta! Nenhum mortal a preza, mas por necessidade,
pelo desígnio dos imortais, honram a grave Luta.
A outra nasceu primeira da Noite Tenebrosa
e a pôs o Crônida altirregente no éter,
nas raízes da terra e para os homens ela é melhor.
Esta desperta até o indolente para o trabalho:
pois um sente desejo de trabalho tendo visto
o outro rico apressado em plantar, semear e a
casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado
atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é;
o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro,
o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo.
Ó Perses! mete isto em teu ânimo:
a Luta malevolente teu peito do trabalho não afaste
para ouvir querelas na ágora e a elas dar ouvidos.
Os Trabalhos e os Dias (vv. 11-29)

O trecho acima reproduz a passagem de **As Duas Lutas**, na tradução de Lafer. Aqui, acredito haver trechos importantes, muito dignos de consideração por deles derivarem todas as demais considerações concernentes a este trecho.

O primeiro aspecto a se levar em consideração é a oposição e o duplo: há **Duas Lutas**, opostas por sua ação na índole do homem, porém com a mesma origem, e pares de homens que se opõem pela relação de disputa e se unem por fazerem parte da mesma profissão. O segundo elemento é a ligação da Boa Luta com as raízes da terra e, por extensão, com o trabalho agrícola. O terceiro elemento de grande importância nesta passagem é a questão do

valor eufórico do trabalho, neste caso tratado como um fator edificante e que, por definição, afasta a Má Luta e mantêm os homens em um esforçado progresso.

Pode-se entender **As Duas Lutas** como uma figurativização do tema do trabalho. A “emulação”, termo usado por LAFER (2002, p. 55), designa o sentimento que leva a igualar ou superar outrem, sentido que descreve perfeitamente o que acontece em **As Duas Lutas**. Por isso, é adequado falar sobre “emulação ao trabalho”.

As Duas Lutas são opostas entre si. Apesar de terem a mesma origem, paridas da Noite Negra teogônica, diferem amplamente em ânimo. Enquanto a Má Luta amplia discórdias e promove, basicamente, todos os males criados na ágora, a Boa Luta estimula o homem ao trabalho. E esse estímulo dá-se justamente pela emulação. Assim como há duas lutas sobre Gaia, há também, na comparação realizada por Hesíodo, um par de homens para cada atividade humana citada no poema. Como o próprio Hesíodo cita, o oleiro ao oleiro inveja, o mendigo ao mendigo e assim por diante. Essa relação de oposição cria a condição necessária para a evolução da profissão: a concorrência, a disputa. A *Éris*. Essa competição gera um melhora contínua na profissão, quando as posições de cobiça se alternam entre os homens. Dessa forma, o oleiro em posição de ser invejado muda para a posição de invejar seu colega de profissão quando por ele é ultrapassado. Essa disputa, entretanto, tem um caráter diverso dos Combates, Massacres, Litígios, Homícidios e demais infortúnios gerados pela *Éris* teogônica.

A disputa estimulada pela Boa *Éris* é construtiva. Os padrões da profissão se elevam, relações de camaradagem ainda podem ser desenvolvidas entre os concorrentes e aqueles que se servem dos trabalhos por eles desenvolvidos, sejam eles mesmos ou outrem, também são beneficiados pela melhoria nos padrões de qualidade. Riquezas são obtidas ou criadas ao invés de serem roubadas por autoridades volúveis ou por irmãos tolos. É nesse aspecto que a Boa *Éris* pode ser considerada como realmente boa: ela constrói: sua contraparte teogônica destrói justamente o que a Boa Luta constrói.

Mas os benefícios da Boa Luta não são fáceis de se obter. A Boa *Éris* encontra-se nas raízes da terra, nas raízes de Gaia, entranhada entre males, podendo ser trazida à luz apenas pelo trabalho árduo do homem. Começa aqui o elogio ao trabalho que Hesíodo fará ao longo do poema. Os males trazidos pelo cansaço e a velhice também serão presença constante, mas o trabalho é o que traz o alívio da riqueza à condição humana. Não é por acaso que a figura das raízes, que remete ao mundo agrário e natural, é utilizada pelo poeta: para ele, o trabalho, por excelência, é desenvolvido pelo agricultor, pelo homem do campo.

A Justiça, em **As Duas Lutas**, está ligada ao trabalho. Essa ligação está no fato de que a Boa Luta, que traz benefícios ao homem, que constrói bens, foi colocada por Zeus nas raízes da terra, nas raízes de Gaia. Tanto o fato de ter sido Zeus a colocar a Boa Luta em seu lugar quanto esse lugar ser as raízes da terra, em meio a dificuldades têm sua função. De acordo com LLOYD-JONES (1983, p.44): “There is no point in trying to distinguish a Hesiodic Dike, who acts only through human judgments and through external visitations of the gods, like plagues and famines, and Solonian Dike immanent in the work of the universe”⁵.

A Justiça para Hesíodo, diferentemente do que acontece em Sólon, estaria ligada a ação dos deuses e dos juízes, mas principalmente na ação de Zeus. Se acaso antes a Boa *Éris* não estava enterrada, agora, por vontade de Zeus, ela está. Como na distribuição de pragas, o deus olímpico tem que atuar no universo, alterando estados para garantir um equilíbrio que não seria imanente ao universo. É, portanto, uma atividade planejada, não um simples e temperamental espalhar de males. E os obstáculos colocados pelos deuses na forma de dificuldades para se chegar ao alimento, podem ser removidos pela força renovadora do trabalho.

No verso 20, vemos outra amostra dessa força renovadora, quando o poeta declara diretamente que a Boa Luta desperta até o indolente para o trabalho, através do desejo de trabalho. A emulação pelo trabalho tem sua gênese na inveja da fortuna acumulada pelo vizinho. A palavra utilizada no verso 23 para designar o vizinho, é *εἰς* que, de acordo com o dicionário LIDDELL&SCOTT significa “alguém da mesma terra” ou “vizinho”. Uma pequena aventura nos limites sêmicos da palavra poderia deslocar o termo vizinho, de sua conotação espacial para uma conotação temática, fazendo assim dos “vizinhos” colegas de profissão. Essa aventura é útil no tocante a um pensamento mais amplo e universalizante do poeta, partindo do universo agrário e atingindo outras profissões com as considerações da Justiça e do Trabalho. As raízes da terra, as raízes de Gaia, estariam, então, de forma mais figurada, presentes até na profissão do aedo, que teria, se quisesse superar seu vizinho de profissão, trabalhar apressado, encontrar a forma de chegar aos alimentos de sua profissão, passando pelas raízes da mesma.

Temos a força oposta à Boa Luta representada aqui, também. Ela surge na forma das disputas e controvérsias feitas na *Ágora* contra os bens alheios, bens esses conquistados pela força do trabalho. Essas disputas são reiteradas por Hesíodo como sendo essencialmente

⁵ Não vale a pena tentar fazer distinção entre uma *Diké* hesiódica, que age apenas através de julgamentos humanos ou visitas dos deuses, como pragas e fomes, e a *Diké* de Sólon, imanente ao funcionamento do Universo.

malignas. São colocadas como parte de uma força oposta às leis de Zeus, fomentadora de querelas e sedutora de juízes “comedores de presentes”. Ela afasta os homens do trabalho e os põe a fazer discursos vazios na *Ágora*, cujo objetivo é roubar, pervertendo tanto a noção de Justiça entre os homens quanto o uso do local como ponto de interação social daqueles que já teriam munido a casa com sustento necessário.

A oposição básica que se forma, portanto, está nas relações *Diké* e *Erga* contra *Hýbris* e Ócio. Ou seja, o trabalho como fonte de Justiça e caminho justo e o ócio da *Ágora* como excesso, injustiça e caminho para novas injustiças, planejadas pelas intrigas ali geradas.

3.3 Prometeu e Pandora

Em Prometeu e Pandora, assim como no mito **As Cinco Raças**, temos o conjunto oposto *Diké* e *Hýbris* definindo, em tempos ancestrais, a situação atual do homem. No mito, temos a situação inicial do homem, na qual seria possível viver praticamente sem esforço. Zeus se enfureceu com essa situação ligada à *Hýbris* e, para corrigi-la, escondeu o fogo. Mas Prometeu, amante da humanidade, rouba o fogo dos deuses e o redistribui aos homens.

A atitude de Prometeu não passa impune: por ordem de Zeus, o titã filho de Jápeto é acorrentado numa montanha e a águia de Zeus vem devorar-lhe o fígado todos os dias, órgão que se regenera durante a noite, apenas para voltar a ser devorado novamente no dia seguinte.

A segunda parte da punição planejada por Zeus é a criação de Pandora, a partir do barro, e sua entrega a Epimeteu, irmão de Prometeu. Epimeteu, mesmo tendo sido prevenido pelo irmão, aceita o presente dos deuses. Pandora, depois de aceita por Epimeteu, abre seu famoso Jarro e liberta de lá todos os males da humanidade, que passam a atuar sobre os homens e as mulheres. A partir de então, o homem não cessaria de trabalhar para sustentar seu provento, e sempre seria ameaçado por doenças, cansaço, velhice e pela morte.

Na situação inicial, os homens tinham a capacidade de viver com pouco ou nenhum esforço, pois o que era vital ao sustento dos homens ainda não era ocultado pelos deuses. A cólera de Zeus recai sobre essa condição e, a partir daí, o maior dos deuses oculta o fogo, forçando os homens a enfrentar ao menos uma dificuldade para poderem continuar sua vida.

A Justiça é uma prerrogativa de Zeus. Ela vem de Zeus. Como diz Hesíodo em **As Duas Lutas**, as sentenças de Zeus são retas e sempre melhores. Portanto, podemos assumir que o melhor, o mais justo, seria o homem abandonar sua existência fácil e assumir outra mais

fundamentada pelo trabalho, pois essa foi a vontade de Zeus: essa é a Justiça promulgada por Zeus. E é essa a atual situação do homem, conforme o início do Prometeu e Pandora:

Oculto retêm os deuses o vital para os homens;
senão, comodamente em um só dia trabalharias
para teres por um ano, podendo em ócio ficar;
acima da fumaça logo o leme alojarias,
trabalhos de bois e incansáveis mulas se perderiam.

Os Trabalhos e os Dias (vv 42-52)

Como a vida pelo trabalho foi uma imposição de Zeus, então, é justo viver regrado pelo trabalho e pela ética do trabalho. Por conseguinte, seu oposto é injusto: aceitar presentes, ainda que vindos dos deuses, aceitar benefícios que não vieram do trabalho, é injusto e abre caminho para punições. Prometeu, entretanto, rompe essa nova lei e tenta trazer de volta aos mortais o benefício de viver afastado de qualquer problema. Mas esse tipo de existência, agora condenada por Zeus, não pode mais continuar e o desrespeito da medida tomada pelo deus regente implica tanto numa punição quanto em uma medida reparadora, que compense a devolução do fogo.

A punição de Prometeu é ter o fígado devorado todos os dias por uma águia. A águia é o símbolo de Zeus, detentor do poder que o titã filho de Jápeto desrespeitou ao roubar o fogo. O fato da punição a Prometeu repetir-se todos os dias está de acordo com a idéia de LLOYD-JONES (1983, p.35): “The unjust man’s family after him will be punished for his actions, just as the just man’s family after him will flourish. Zeus’ justice requires not only that men be just in their subordinate station, and do not try to obtain a share in the privileges of the immortals.”⁶

Da mesma maneira como há continuidade na punição de um mortal, com a penalidade indo além do próprio homem e atingindo seus descendentes, assim é também com Prometeu. O tormento continuado de Prometeu ganha uma nova dimensão: essa continuidade não é apenas fruto da crueldade de Zeus. Esse castigo segue o modelo dos castigos aplicados pelo regente do Olimpo aos mortais imprudentes que transgridem suas leis. E esse castigo ultrapassa eras e gerações. Hesíodo confirma essa visão dos fatos nos vv 280-285:

⁶ A família do homem injusto, depois dele, será punida por seus atos, tal como a família do homem justo há de florescer. A Justiça de Zeus exige não apenas que os homens sejam justos em sua situação subordinada, como também não tentem obter privilégios pertencentes aos imortais.

pois se alguém quiser as coisas justas proclamar
sabiamente prosperidade lhe dá o longevidente Zeus;
mas quem deliberadamente jurar com perjúrios e,
mentindo, ofender a Justiça, comete irreparável crime;
deste a estirpe no futuro se torna obscura,
mas do homem fiel ao juramento a estirpe será melhor
(**Os Trabalhos e os Dias** vv.280-285)

E essa idéia também elucida a razão de ter sido especificamente Epimeteu a receber Pandora. Por ser irmão de Prometeu, aquele que tornou necessária a reparação perpetrada por Zeus, então é através dele que esse castigo deve ser transmitido a toda a humanidade.

O nome de Pandora vem de uma combinação de duas palavras: *Pan* e *dóron*, respectivamente toda, totalmente e dom, indicando que vários deuses lhe deram vários dons. De acordo com **Os trabalhos e os Dias**, ela recebe esses dons para se tornar um mal sedutor, desejável pelos homens comedores de pão. De acordo com o próprio Hesíodo:

*ordenou então ao ínclito Hefesto muito velozmente
terra à água misturar e aí pôr humana voz e
força, assemelhar de rosto à deusas imortais
esta bela e deleitável forma de virgem; e a Atena
ensinar os trabalhos, o polidedáleo 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 Mensageira Argifonte.
Assim disse e obedeceram a Zeus Crônida Rei.
Rápido o ínclito Coxo da terra plasmou-a
conforme recatada virgem, por desígnios do Crônida;
Atena, deusa de glaucos olhos, dingiu-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 comadas Horas
e Palas Atenas ajustou-lhe ao corpo o adorno todo.
Então em seu peito, Hermes Mensageiro Argifonte
Mentiras, sedutoras palavras e dissimulada 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.
E 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.*
Os Trabalhos e os Dias (vv. 60-95)

É nesse trecho que a força das origens se mostra com mais clareza. As habilidades que são comuns às mulheres são comuns porque a primeira mulher, a mulher modelar na qual todas se inspiraram, tinha essas habilidades que lhe foram dadas pelos deuses. Ou, para ficar num termo mais universalizante, como o de Mircea Eliade, os “Entes Sobrenaturais”. Em sua ânsia de aceitar o presente divino, Epimeteu faz com que a humanidade venha a ser como é. Isso quer dizer que o homem só não seria imortal e reservado dos males pela falha de um ancestral, no caso, Epimeteu. Com a falha de Epimeteu, estabelece-se em definitivo a nova ordem universal imaginada por Zeus. É por isso que, no verso 105, Hesíodo nos fala que não é possível escapar à inteligência de Zeus.

Uma aproximação interessante a ser feita com a abordagem generalizante empregada por Eliade é que a doação de Pandora a Epimeteu e a libertação dos males sobre a humanidade pode ser entendida como o fim do tempo sagrado e o início do tempo profano. Isso porque, a partir daquele momento, os homens e mulheres terão todas as características que possuem hoje, e serão justamente essas características, boas ou ruins, que comporão a condição humana daí por diante.

3.4 O mito das Cinco Raças

O mito das Cinco Raças, por sua vez, divide os estudiosos em seu aspecto de temporalidade. Para FINLEY (1972, p. 25), esse mito teria sido baseado no mito iraniano anterior das quatro raças, tendo Hesíodo acrescentado uma. O mito iraniano começava com a Raça de Ouro, que teria habitado a terra em seus primórdios, a melhor e mais poderosa dentre todas as raças. Depois de seu desaparecimento, teria sido a era da Raça de Prata, depois da Raça de Bronze e, por fim, a raça atual, a mais fraca, a Raça de Ferro. Entre a raça de Bronze e a Raça de Ferro, no mito que Hesíodo nos conta, existe uma nova raça: a Raça dos Heróis, criada pelos deuses. Ela é composta pelos semi-deuses, filhos de mortais com os seres eternos do Olimpo.

Ao falar deste mito, Hesíodo usa a palavra *lógos*. Essa palavra é o acusativo singular de *lógos*, palavra grega que designa discurso, relato, linguagem, entre outras coisas. Palavra de imensa densidade sêmica, ela refere ao discurso elaborado. Esse discurso pode ser basicamente de qualquer natureza. Somente muito depois o homem grego separaria o *lógos* do

mýthos. No século VIII, a palavra designava um verdadeiro mundo a ser construído pelo poder das palavras e daí, a união de mitos, a linguagem mítica criada pela colcha de mitos se chamar *mýthologia*.

Aqui também temos um universo, uma linguagem própria, que pode ser considerada fechada em si. Temos o princípio e o fim dos tempos aqui representados. A lei constante da Justiça e a corrupção do Excesso.

A Raça de Ouro era praticamente perfeita: os homens daquele tempo não envelheciam, estavam sempre bem dispostos e alegres, possuíam força e vigor inesgotável, moravam com os deuses e a terra lhes dava alimentos espontaneamente. Viveram no tempo de Cronos, antes do reinado de Zeus e comiam junto aos deuses. A igualdade pelos alimentos, a comensalidade, era total. Deuses e homens viviam juntos, antes da partilha dos alimentos e antes dos homens caírem na desgraça que se encontram hoje. Até mesmo a morte era apartada de sofrimento, aparentando ser uma espécie de sono. Não conheciam dificuldades ou perigos. Sua existência maravilhosa, entretanto, não lhes corrompeu a alma: além de imensamente poderosos, eram justos, o que fez com que Zeus, ao fim da vida desta raça, os transformasse em *daímones epocônimos*, espíritos que vigiam o cumprimento da Justiça por parte dos mortais. Mesmo após sua existência terrena, portanto, lhes restou um destino digno e uma incumbência honrosa. Assim como guardaram os preceitos dos deuses em suas ações em vida, após a vida guardam o cumprimento desses preceitos entre as novas raças, como uma espécie de freio para desacelerar, com sua vigilância, a velocidade com que ocorre o declínio do homem.

A Raça de Prata era bem inferior à de ouro: ficavam cem anos com a mãe em uma doce infância, tinham uma adolescência bem curta e uma velhice mais curta ainda. Vítimas de seu próprio Excesso, que não conseguiam conter no peito, morriam depois de sofrer muito em virtude desse Excesso. Eram desrespeitosos com os deuses, não ofereciam os devidos sacrifícios nas sagradas aras como lhes ditava a Justiça e, por isso, encolerizado, Zeus os ocultou no seio de Gaia, tal qual os titãs mitológicos foram ocultados.

Assim como a Raça de Ouro, a Raça de Prata também é recolhida como *daímones*, mas como *hipocônimos*, segundos em referência, mas ainda assim grande honra lhes foi reservada em seu pós-vida. A relação com a preciosidade do ouro e da prata está clara: a prata é preciosa, mas o ouro é mais. Mas nem por isso pode-se descartar o valor da prata. Os homens da Raça de Prata não eram tão poderosos ou valorosos quanto os homens da Raça de Ouro, mas nem por isso seu valor e sua honra podiam ser descartados.

A Raça de Bronze foi a terceira raça de mortais. Não eram em nada semelhantes a raça que os antecedeu. Eram extremamente violentos, como diz Hesíodo, eram do freixo e lhes importavam os trabalhos terríveis de Ares, deus da Guerra. Eram poderosos e seus troncos sustentavam braços poderosos e invencíveis. A dureza de seus corpos se espelhava em seu coração, de aço, em seus lares, feitos de bronze. Por suas próprias mãos tendo sucumbido, desceram à mansão de Hades, de modo que, apesar de toda sua força, por mais assombrosos que fossem, a morte lhes privou da luz do Sol. Apesar de serem poderosos e guerreiros valorosos, importavam-se apenas com os trabalhos da guerra, e essa excessiva paixão guerreira os levou à auto-destruição. Da mesma forma como a temática guerreira em Hesíodo serviu para defini-los, também serviu para definir o fim que encontraram ao destruírem a si próprios. Foram os primeiros homens a de fato morrerem: seus antecessores tiveram um pós-vida bem mais ameno: mas os homens da Raça de Bronze foram os primeiros a ter o destino que a partir daí seria reservado a praticamente todos os mortais: a morte. E a figura da morte se espalha também por suas identidades individuais: morreram anônimos, o que, para o herói grego, era uma terrível tragédia.

A Raça dos Heróis é a quarta raça de homens mortais, inserida logo depois da Raça de Bronze por intervenção direta de Zeus. Essa raça também era conhecida como a Raça dos Semi-deuses, porque todos esses homens tinham deuses em sua ascendência. Eram mais justos que a raça precedente, e eram tementes aos deuses. Mesmo assim, boa parte deles foi colhida por guerras em busca de glórias ou em defesa da honra de sua estirpe. Os poucos que não morreram foram recolhidos por Zeus a Ilha dos Bem-Aventurados, onde passaram a desfrutar de uma existência maravilhosa, onde a terra nutriz lhes dá frutos três vezes por ano.

A Raça dos Heróis é o estopim das discussões acerca da temporalidade deste mito e, por extensão, de todo o pensamento hesiódico. Rompem com a tradição da decadência e, por isso, parecem deslocados no todo. Ora, são homens mais justos do que os homens que o precederam e também são mais justos do que os homens que vieram depois deles. Tematicamente, acredito que seja a presença do sangue divino em sua linhagem que os torne mais poderosos e justos do que estavam destinados a ser sem esse sangue divino. E é justamente essa linhagem divina que fortalece a ligação desses homens com um tempo mais antigo do que o deles. Um tempo em que deuses e homens tinham igual poder e direito. Para colocar nos termos de Mircea Eliade, esses homens tinham uma ligação maior, devido a sua linhagem, com o tempo sagrado, eterno e mais significativo do que o tempo profano e passageiro. E o tempo sagrado é o tempo dos mitos. O tempo concreto dos mitos. Sua concretude os torna tão completos que passariam a ser um padrão para os homens que viriam

depois deles. Talvez supondo esse valor que os semi-deuses teriam durante e após sua existência, Zeus tenha planejado sua existência. Sua colocação no todo das raças metálicas se explicaria justamente por essa manipulação que Zeus faz da tendência natural dos homens.

A Raça de Ferro é a raça atual. O poeta vive nela, mas não nutre nenhum tipo de carinho por sua raça. É a raça onde existem tanto homens justos quanto homens injustos, onde os bens existem apenas misturados aos males, sendo necessário trabalho duro para beneficiá-los. Para sobreviver, o homem tem que trabalhar o dia todo, e à noite, envolve-se em intrigas que trazem males tanto para si mesmo quanto para seus semelhantes. O destino inevitável dessa raça é uma segunda fase, na qual haverá apenas males, não haverá mais Justiça, os homens já nascerão velhos e sem força, e, em nada serão semelhantes a seus pais, escarnecerão deles, não os honrarão mais e proferirão palavras tortas, zombarão da Justiça. Essa situação insuportável chegará ao fim apenas quando Zeus destruir essa raça, pondo fim ao ciclo da existência mortal sobre Gaia.

O mito chamado de **As Cinco Raças** explica como Zeus premiou as raças que eram de acordo com seus preceitos e como puniu ou há de punir as raças que escapem dos costumes que mandou aos homens. Dessa maneira, esses mitos ilustrariam que a desmedida (*Hýbris*) leva à decadência. Para Finley, bem como para uma grande parcela dos estudiosos que se debruçam sobre a obra e o pensamento hesiódico, temos aqui um tempo linear e irreversível, bem como uma parada brusca com a Raça dos Heróis, um acréscimo tardio que compromete a estrutura da cronologia proposta pela decadência contínua dos metais.

Entretanto, VERNANT (2002, pp. 65-104) discorda dessa visão linear e coloca a possibilidade de se tratar não de um tempo irreversível, e sim de um tempo cíclico onde *Diké* (Justiça) e *Hýbris* (Excesso) se alternariam aos pares em ordem de poder decrescente, o que parece uma explicação bastante estrutural. Dessa maneira, o par mais poderoso seria composto pelas raças de Ouro e Prata, ligados respectivamente à *Diké* e à *Hýbris*, o próximo par seria composto pelas raças de Bronze e Heróis, ligados respectivamente à *Hýbris* e à *Diké*. A raça de Ferro, por sua vez, encontra-se desdobrada em duas fases, a atual, na qual o homem envelhece e morre, e onde *Hýbris* e *Diké* existem misturadas, males e bens presos uns aos outros sem clara supremacia de nenhum dos lados, e a última onde haveria apenas *Hýbris* e males. Decorridas essas fases, o padrão poderia se reiniciar, em sentido inverso, indo da Era de Ferro em direção à Era de Ouro ou talvez iniciando novamente com uma nova Era de Ouro.

A visão cíclica da passagem do tempo no Mito das Cinco Raças torna-se bastante plausível se levarmos em consideração que Hesíodo é um camponês acostumado a ver as

estações do ano irem e virem, renovando-se sempre. Para validar sua opinião, VERNANT (1990, p. 97) evoca dois versos de **Os Trabalhos**:

*Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça,
mais cedo tivesse morrido ou nascido depois.*
Os Trabalhos e os Dias (vv. 173-174)

Se o tempo realmente fosse linear e irreversível, como seria possível (ou desejável, já que a decadência seria progressiva) que o poeta tivesse nascido depois? Isso só é possível se levarmos em consideração que ele acredita em um depois melhor.

Outro fator interessante de se levar em conta com a questão do declínio gradual das raças é o nível crescente de afastamento do tempo original. A Raça de Ouro é a mais próxima do tempo ancestral, enquanto que a de Ferro representa tanto a original quanto a futura. Se levarmos em consideração a proposição de ELIADE (2000, pp. 50-51), tanto a proposição do tempo cíclico quanto a do tempo linear são perfeitamente conciliáveis, já que o tempo sagrado pode ser instituído dentro do tempo profano em intervalos de tempo renováveis. Ou seja, o tempo profano, gradual e irreversível por natureza, pode abrigar em si novas realizações das antigas Raças de Ouro, Prata, Bronze, ou dos Heróis.

Se for realmente o que se passa com o As Cinco Raças, então o poema de Hesíodo consegue algo extraordinário, ao fazer com que o homem tal como ele é em seu presente, faça parte de um tempo sagrado. Como chamaríamos o tempo da Idade de Ferro que, apesar de pertencer por um lado à esfera do perecível, por outro, devido a sua repetição cíclica, pertence à esfera do sagrado, à esfera daquilo que, devido à repetição, se eterniza? Poderíamos dar-lhe por nome um oxímoro como Profano Sagrado? De qualquer maneira, Hesíodo aqui teria aumentado o tempo sagrado de uma forma tal que ele não mais se restringe ao passado remoto, mas engloba todo o tempo, inclusive o presente e o futuro.

3.5 O Gavião e o Rouxinol

A passagem **O Gavião e o Rouxinol** não apresenta todos os requisitos para ser considerada mito, pois não envolve a narrativa das ações dos Entes Sobrenaturais ocorridas no princípio das coisas para exprimir seu relato. Entretanto, pode ser considerada uma figurativização do tema da inevitabilidade da Justiça. Sánchez e Sánchez consideram, na introdução de sua tradução em espanhol, que este trecho, também usado para fins didáticos,

seria na verdade uma fábula, pois conteria como personagens principais animais alterados, agraciados com um dom humano, a fala.

De qualquer maneira, apesar de não serem os Entes Sobrenaturais e nem estarem situados em um tempo ancestral, cumprem, de acordo com a idéia de VERNANT (1992, p. 201), no qual o mito é completo e fechado em si por ser tautegórico. Esse caráter tautegórico do mito, ou neste caso, desta figurativização, faz com que seu referente seja ele mesmo: a narrativa pode ser usada para interpretar algo do “mundo natural”, mas é essencialmente fechado em si mesmo, não necessita de um referente externo.

O núcleo central da narrativa é o Gavião levando o Rouxinol pela força. Está claro que o Gavião representa a Justiça e o Rouxinol representa seu oposto. De acordo com o próprio Hesíodo:

*“Desafortunado, o que gritas? Tem a ti um bem mais forte;
tu irás por onde eu te levar, mesmo sendo bom cantor;
alimento, se quiser, de ti farei ou até te soltarei.
Insensato quem com mais fortes queira medir-se,
de vitória é privado e sofre, além de penas, vexame”*
Os Trabalhos e os Dias (vv. 207-211)

A visão passada pelo Gavião, que representa a Justiça é que, por mais que os injustos queiram cantar, por mais que sejam bons cantores e desfiem argumentos sinuosos na Ágora, isso não muda o que é certo e o que é errado. E como o que é certo, o que é justo foi definido por Zeus, o deus, a força máxima do universo, não serão as palavras componentes de discursos que visam obter benefícios imerecidos que conseguirão privar o mundo dessa Justiça. Por isso, o injusto recebe sua punição, como o rouxinol nas garras do Gavião. É de total prerrogativa desse predador, dessa forma de Justiça, o destino do rouxinol a partir dali. E foi imprudência do Rouxinol, que representa o injusto, achar que poderia se medir com uma ave muito mais forte, achar que poderia igualar ou mesmo superar o Gavião.

Depois dessa narrativa mítica, Hesíodo convida Perses a sair do caminho da *Hýbris* e passar a seguir a *Diké*, comparando o homem injusto com o Rouxinol e a Justiça com o Gavião, ou seja, demonstrando que a vitória da *Diké* é inevitável. A passagem do Gavião mostra que a Justiça é forte, enquanto o Excesso é frágil. Como no caso de Prometeu, de nada adianta querer passar por cima da Justiça de Zeus para satisfazer as necessidades, pois a vontade de Zeus sempre prevalece sobre todas as coisas. É dele que se manifesta a Justiça que rege o universo. E a essa Justiça, todos os seres são subordinados.

3.6 Viabilização das narrativas

O primeiro “problema” a se resolver diz respeito à nomenclatura das passagens usadas por Hesíodo para compor seu pensamento. Embora não haja problemas em se considerar **Prometeu e Pandora** e **As Cinco Raças** como mitos, **As Duas Lutas** e **O Gavião e o Rouxinol** não podem ser considerados mitos de acordo com as características que vimos.

As Duas Lutas não caracterizam um mito porque os acontecimentos não são protagonizados por um Ente Sobrenatural e sim em função dele. Outra diferença é que o tempo em que as ações ocorrem não é o Tempo Sagrado e sim o presente. **O Gavião e o Rouxinol** tem o mesmo problema com a temporalidade e um problema ainda maior com os protagonistas, que não são Entes Sobrenaturais e sim animais aos quais o poeta dá uma habilidade humana, a fala, aproximando tal narrativa das fábulas, como inclusive consideram Sánchez e Sánchez ao nomear esta passagem em sua tradução da obra.

Mesmo assim, as quatro passagens são fundamentais para o embasamento do pensamento que Hesíodo passa a seu irmão. Delas, podemos dizer que as mais nucleares sejam **Prometeu e Pandora** e **As Cinco Raças**. Apesar disso, **As Duas Lutas** e **O Gavião e o Rouxinol** também exercem importante função no que tange a demonstrar o funcionamento das leis do universo cuja origem é descrita nos dois primeiros mitos. Portanto, ainda que não seja tranqüilo chamar de mito às quatro passagens, também não é tranqüilo excluí-las de seu papel porque elas não se encaixam totalmente nos conceitos que criamos séculos depois de Hesíodo compor sua obra.

Como ELIADE (2006, p.11) diz, muitas são as definições de mito, e nenhuma é totalmente adequada a um fenômeno social tão complexo quanto o mito. Somente essa consideração já abre precedentes para uma flexibilização das definições. Se desmontarmos os conceitos de “Ente Sobrenatural” e “Tempo Sagrado” a níveis mais elementares, teremos respectivamente a ação de uma força por meio de um ser, ainda que se possa assumir que nos mitos, muitas vezes, o ser pelo qual a força se manifesta é a própria força, e um tempo modelar afastado do tempo presente e “natural”. Outras reduções seriam possíveis, mas esta se encaixa tanto com o conceito que firmamos no capítulo anterior quanto com cada uma das quatro passagens que analisamos como componentes do pensamento hesiódico.

Os homens em **As Duas Lutas** e as aves com o dom humano da fala em **O Gavião e o Rouxinol** são os seres através dos quais as forças do universo agem. As *Éris*, tanto a benéfica quanto a maléfica, agem por meio dos homens que possuem. Os pássaros encarnam o

mecanismo de funcionamento entre o justo e o injusto, simbolizando a força da Justiça contraposta aos belos discursos do injusto, na ave simbolizados pelo cantar do rouxinol.

Quanto ao tempo, o atributo modelar que o Tempo Sagrado garante aos mitos é dado pelo caráter exemplar do tempo presente apresentado por Hesíodo. Quando o poeta nos fala das possíveis ações do homem, influenciado por uma das *Éris*, quando diz que a Luta escondida nas raízes da terra é boa ou que o aedo ao aedo inveja, as ações ou estados aí descritos tem um caráter durativo, isto é, os estados são permanentes e as ações se repetem pelo tempo. E o tempo, em **O Gavião e o Rouxinol** é extremamente vago. Poder-se-ia dizer que na verdade não é tempo, nem passado, nem presente e nem futuro, mas um fato que poderia ocorrer a qualquer tempo. Por isso, por estar fora do tempo datável, têm um caráter modelar semelhante ao do tempo sagrado, porque assim como ele, também está fora do tempo profano. Dessa forma, se não podemos considerar **As Duas Lutas e O Gavião e o Rouxinol** como mitos propriamente ditos, ainda podemos considerar sua função dentro da poesia, que é construir o repertório que Hesíodo usará para convencer seu irmão.

3.7 A interligação entre as narrativas

Dois temas principais são levantados e defendidos por Hesíodo nas narrativas de **As Duas Lutas, Prometeu e Pandora, As Cinco Raças e O Gavião e o Rouxinol**. O primeiro é o trabalho e o segundo é a Justiça. Esses dois temas são figurativizados ao longo das narrativas, com aspectos diferentes sendo demonstrados.

Na primeira narrativa, **As Duas Lutas**, Hesíodo fala sobre a importância do trabalho e sua capacidade em erigir e melhorar a índole do homem. O trabalho só volta a ser efetivamente citado em Prometeu e Pandora, no qual a ausência do trabalho por parte dos humanos ancestrais desencadeia a fúria de Zeus. O tema central de todas as outras passagens é a Justiça: aquele que é justo é recompensado, enquanto o injusto atrai para si e para os seus punições e tragédias as mais variadas. O tema do trabalho tem mais assuntos relacionados tratados do que o primeiro tema, que é o da Justiça. Os assuntos relacionados ao trabalho são: o trabalho como única fonte segura de riqueza, o trabalho como fator dignificante do homem e o trabalho como mediador entre os homens e os bens ocultados pelos deuses. Trabalhando com a Justiça, temos os fatos de que os homens apenas têm boa fama e linhagem quando são obedientes aos deuses e, por conseguinte, justos. Aquele que é injusto pode obter vantagens,

mas elas não duram e o injusto termina, invariavelmente, por ser punido. São, por isso, dois assuntos, dois desdobramentos tratados sob o tema da Justiça.

A Justiça está representada em **As Cinco Raças** e **O Gavião e o Rouxinol**. Também aparece em **Prometeu e Pandora**, sendo que nesta última passagem, aparece o tema do trabalho, que volta a aparecer em **As Duas Lutas**. Sobre o trabalho, Hesíodo nos leva a deduzir que seu ponto de vista encara tal atividade como intermediária entre os homens e a riqueza ocultada pelos deuses, como fator que torna o homem justo e digno e que, apesar de todas as suas características negativas, tal como o cansaço e a dor, é o único modo digno e verdadeiro de se manter, pois essa é a vontade divina.

Em **As Duas Lutas**, o homem encontra a Boa *Éris* nas raízes da terra através do trabalho. Ela emula, isso é, induz disputa entre os homens, através do trabalho. Nesse ponto é possível afirmar que o trabalho é o fator que dá a dignidade aos homens. Os homens, estimulados ao trabalho, tornam-se trabalhadores cada vez melhores e mais esforçados, conforme podemos conferir no trecho abaixo:

Esta desperta até o indolente para o trabalho:
pois um sente desejo de trabalho tendo visto
o outro rico apressado em plantar, semear e a
casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado
atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é;
o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro,
o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo.
(**Os Trabalhos e os Dias**, vv 20-26)

Esse caráter edificante do trabalho volta a se manifestar no verso 382, onde o poeta afirma que “trabalho sobre trabalho trabalha”. Através do trabalho, o homem pode conseguir mais bens do que aquele que possui atualmente e pode instigar a cobiça e a inveja de seus vizinhos. Contudo, cabe aos vizinhos a tarefa de serem bons homens e revidarem a esse sentimento de inveja e cobiça da maneira justa, isto é, através do trabalho, que é a única via correta para o enriquecimento. O único caminho para a prosperidade que não passa sobre outros homens e nem atrai a ira dos deuses, que sempre prejudica não apenas o injusto, mas toda a comunidade e linhagem a qual o tolo transgressor está ligado. Todas as outras formas de se acumular bens ou vantagens levam a infortúnios. É com esse pensamento em mente que Hesíodo apela a Perses, pedindo que ele pare de dar ouvidos às querelas na ágora e que passe a praticar a Justiça dali por diante. As querelas na ágora não levam o homem a nada além do desejo de prejudicar homens honestos, começando com controvérsias, e terminando com as sentenças tortas de juízes subornáveis com presentes.

O tema do trabalho aparece também em **Prometeu e Pandora**, mas com um valor bem mais negativo. Nesse trecho ele é representado como parte dos castigos enviados a Epimeteu e aos homens por meio do famigerado Jarro de Pandora. O homem vivia a recato de males, numa existência verdadeiramente idílica, afastado do trabalho e sustentado espontaneamente pela terra. Zeus encolerizou-se com essa situação e, após a ocultação do fogo, frustrada por Prometeu, a solução do regente do Olimpo foi alterar a condição humana, introduzindo as dificuldades e o trabalho, tornando digna a existência do homem. A partir de então, mais do que necessário, o trabalho tornou-se uma atividade edificante para o homem, tornando-o justo, afastando-o da miséria e da fome.

O trabalho honesto é também uma forma de contato com os deuses e sua Justiça. Ela mantém os homens em equilíbrio. Os homens recebem sua recompensa na forma de alimentos e ferramentas na medida em que trabalham para obtê-la. Aqueles que obtêm seus ganhos de maneira injusta ou desonrada mantêm tais benefícios apenas por um curto período de tempo. Inevitavelmente atraem punições para si mesmos, para sua linhagem e para sua cidade ou vizinhos. Por mais duro que seja o trabalho, por mais que suas recompensas estejam escondidas nas raízes da terra e necessitem ser retiradas, escavadas de seus obstáculos, ainda é preferível o trabalho, pois seus frutos são duráveis e seguros por serem de acordo com a Justiça.

A Justiça é a única forma de os homens conduzirem sua vida. Não é um caminho fácil, conforme o próprio poeta nos dá testemunho nos vv 270-272: “Agora eu mesmo justo entre os homens não quereria ser/e nem meu filho, porque é um mal homem justo ser/quando se sabe que maior Justiça terá o mais injusto”. Mas logo em seguida, Hesíodo aponta com um corajoso contudo, removendo as dúvidas sobre o caminho da Justiça ser o melhor:

A Justiça escuta e o Excesso esquece de vez!
 Pois esta lei aos homens o Cronida dispôs:
 que peixes, animais e pássaros que voam
 devorem-se entre si, pois entre eles Justiça não há;
 aos homens deu Justiça que é de longe o bem maior;
 pois se alguém quiser as coisas justas proclamar
 saibamente, prosperidade lhe dá o longevidente Zeus;
 mas quem deliberadamente jurar com perjúrios e,
 mentindo, ofender a Justiça, comete irreparável crime;
 deste, a estirpe no futuro se torna obscura,
 mas do homem fiel ao juramento a estirpe será melhor.
(Os Trabalhos e os Dias, vv 275-285)

A punição dada ao homem injusto vai ainda além do obscurecimento de sua linhagem, conforme podemos conferir pelos vv. 240-241: “Amiúde paga a cidade toda por um único homem mau/que se extravia e que maquina desatinos”. Ou seja, toda a cidade deve pagar pelos crimes de um só, assim como basta apenas um ancestral da família ser injusto para que todos os seus descendentes paguem por esse erro. A Justiça dos imortais é igualmente imortal, tanto nos benefícios que concede aos justos quanto nos castigos que oferece aos injustos. Aqui poderíamos aplicar o conceito de Eliade sobre o Tempo Sagrado, que seria basicamente imorredouro. Como a Justiça emana de Zeus, é determinada e assegurada por ele, que é um Ente Sobrenatural, então é de se esperar que suas deliberações sejam igualmente eternas.

Além da questão durativa, há também a questão da inevitabilidade. Conforme nos mostra **As Cinco Raças** e **Prometeu e Pandora**, aqueles que transgridem a Justiça são punidos pelos deuses ao longo das eras, não importando suas intenções ou sua astúcia. Ao longo das cinco raças, apenas aqueles que respeitavam a Justiça tiveram um destino final que poderia ser considerado bom. Todos aqueles que se deixaram levar pelo Excesso, terminaram sua existência de forma muito negativa. Da mesma forma aconteceu com Prometeu que, deixando-se levar pela paixão excessiva pelos homens, não deixou que eles recebessem o castigo justo enviado por Zeus, terminando por piorar as coisas para os humanos e para si mesmo. Outra passagem que corrobora bastante a questão da Justiça inevitável é **O Gavião e o Rouxinol**, no qual o pequeno rouxinol, apesar de ser bom cantor, representando os juízes corruptos ou por qualquer pessoa injusta que tenta valer-se de argumentos vazios em verdade e muito adornados pelas palavras, é vencido completamente pelo seu algoz, o Gavião, representando a Justiça.

Todas as passagens mostradas foram escolhidas e esculpidas pelo poeta de maneira a embasar suas noções de Justiça através do trabalho. Servem como um repositório de mitos para o uso do homem religioso para levar uma vida justa.

CONCLUSÃO

Quando se trabalha com uma obra como **Os Trabalhos e os Dias**, há três aspectos preliminares que acredito que se deve ter em mente. O primeiro deles é que a obra foi escrita há milhares de anos, em um tempo e lugar do qual nos restaram, a rigor, apenas vestígios. Na maior parte dos casos, como o que está em questão, a própria obra é a maior fonte de informações. O segundo aspecto é que a mentalidade, a cultura e a moral da civilização onde a obra veio à luz guarda muitas diferenças em relação à nossa, o que torna necessário fazer um esforço para tentar entender a obra da maneira mais desvinculada que for possível de nossos próprios conceitos e preconceitos culturais. Por fim, deve-se levar em consideração que o poema se trata, como sugere West, de uma obra sobre sabedoria e por isso, necessariamente, ligada à forma como o homem pensa e sua filosofia de vida.

E a forma como esse pensamento é expressa em **Os Trabalhos e os Dias** vai de encontro a uma definição pensada por Jean-Pierre Vernant, a definição de **Pensamento Mítico**, que é complementada pela idéia de Mircea Eliade de *Homo Religiosus*. Essas idéias também têm em comum o fato de estarem assentadas sobre o conceito de mito. Por isso, escolhi esses conceitos, de **Pensamento Mítico** e *Homo Religiosus* para trabalhar com o poema e deles derivou a necessidade de buscar luz não apenas para o conceito de mito, como também para outros que derivaram dessa busca.

Essa busca de luz me levou a algumas constatações básicas. A primeira delas é que, apesar de usarmos bastante o conceito de mito, esse conceito não está estabelecido de maneira incontestada e clara. Seus aspectos, seus componentes, sua natureza e seus efeitos sobre as pessoas e as civilizações são percebidos e descritos de forma diferente de autor para autor. Isso também me levou a perceber que **Os Trabalhos**, provavelmente por ser uma obra fundamentada no mito, também tem suas dificuldades e áreas de indefinição. Finalmente, também constatei que, se essas definições têm muitos pontos divergentes entre si, também têm pontos comuns a serem explorados, como pontes que ligam esses conceitos entre si.

A época em que Hesíodo viveu foi uma época de efervescência cultural. As imigrações dóricas haviam acabado há pouco tempo, e muitos povos e histórias conviviam no mesmo lugar. Muitas influências conviviam muito próximas. Muitos mitos diferentes traziam em si as raízes dos povos onde eles foram criados. Era uma época de mistério e mudança, em que os povos ainda não estavam completamente familiarizados uns com os outros e que novas idéias eram entendidas, em que novos costumes eram assimilados.

Esse tempo gerou Hesíodo, que buscou entender o mundo em mutação ao seu redor pela sabedoria dos mitos que as pessoas contavam. Nessa busca, encontrou a sabedoria dos mitos fragmentada em muitas histórias contrastantes entre si, expressa de por formas, personagens, eventos e cenários diversos. Essas histórias devem ter parecido estranhas para ele. Incompatíveis. Por isso, o poeta teria adaptado esses mitos para conceber a cosmologia de **A Teogonia**, que serviria de base para seus conselhos em **Os Trabalhos**.

Todo mito é composto por idéias. Idéias que o povo tem sobre os mais diversos assuntos, idéias que são representadas por figuras, figuras que, para a Semiótica Figurativa, são sememas, compostos por um ou muitos semas. Cada sema é um sentido diferente que se pode atribuir a essa figura, a essa idéia. Mas a forma exata como esses sentidos são expressos, a aparência exata da figura pode variar. Por exemplo, embora o arco e flecha não façam mais parte do arsenal moderno de armas, tanto esse conjunto quanto a espada ainda servem para falar sobre o uso da força, a violência e os combates. Essas armas hoje antigas também remetem ao espaço mental das armas como também o fariam o machado, embora também ligado ao trabalho do lenhador, e a adaga, que também lembraria a figura do ladrão furtivo e traiçoeiro. Ao usar a imagem do arco e da espada, também nos remetemos ao espaço mental das armas de uso militar e no caso de ser interpretada por uma pessoa nos dias de hoje, de uma arma antiga, cuja imagem pode ser evocada para dar a entender um hábito pretérito.

Para representar o uso militar de força, assim como qualquer outra idéia, há variação. A imagem da arma pode variar. Da mesma forma, há uma plasticidade considerável no mito, isto é, os mitos toleram uma variação em seus detalhes sem modificar o que o caracteriza. Essa tolerância à variação termina onde começa o mitema: o mitema é um “núcleo de idéias” onde estão todas as idéias, personagens, ações, relações e cenários dos quais não se pode abrir mão sem descaracterizar o mito. No capítulo 3, citei o exemplo de Electra: é o caso em questão. Nesse caso, o conjunto de elementos “mitêmicos” seria o marido assassinado traiçoeiramente pela esposa e seu amante, o filho salvo por ter sido exilado e declarado morto, a filha oprimida pela tirania da mãe e a esposa assassinada e mãe corrupta assassinada ao lado do amante pelas mãos do próprio filho.

Entretanto, nada impediria uma nova interpretação do mito, talvez encenada em dias atuais. O mito traz, em seu núcleo, em seu mitema, características de personagens, ações e cenários que dizem algo, que significam por suas imagens de dor, violência e redenção, conceitos que, apesar de estarem além das palavras, ainda necessitam delas para poder se expressar ao homem. Por isso, para se expressar, o mito deve seguir algumas convenções de ordem coesiva que não necessariamente estão presentes em seu mitema. Para ficar no

exemplo de Electra e Orestes, os personagens incluem, além desses, também Agamêmnon, Clitemnestra, Egisto e um preceptor. Todo o restante do elenco de personagens está fora do mitema, é variável, mas necessário para dar coesão à história, para ligar o antes (o assassinato de Agamêmnon), o agora (a vingança de Orestes) e o depois (qualquer coisa que venha a acontecer com Orestes e Electra depois das mortes de Clitemnestra e Egisto). São necessários guardas, servos, no caso da tragédia, personagens para o coro, e assim por diante. Os locais de abrigo do herói podem variar, os tesouros trazidos por Agamêmnon podem ser diferentes: tudo que está fora do mitema, do núcleo do mito, pode mudar, sem que o mito deixe de ser o que é.

Nenhuma língua é unívoca. Todas as línguas usadas pelo ser humano podem, por mais objetivas que tentem ser as sentenças por elas formuladas, passíveis de muitos sentidos diferentes, propriedade conscientemente trabalhada pela poesia. Similarmente, o mito trabalha com uma linguagem, mas cujo sentido está nas emoções que invoca por meio de suas figuras. Dessa forma, assim como as palavras de uma língua têm muitos significados possíveis, isoladas ou em conjunto com outras, os mitos também têm. Os mitos falam uma linguagem e são transmitidos por meio de histórias com limites não muito bem definidos- uma consequência de sua plasticidade. Conforme Ricoeur acredita, é necessário decifrar o mito extraíndo o código da mensagem conhecida. Extraíndo as emoções passadas simultaneamente por seu mitema: o ódio, o amor, o medo, a bravura, a curiosidade, todas mescladas nas histórias que expressam os mitos que juntos compõem a mitologia.

Essa atividade de decifração, além das figuras que expressam a emoção por trás do mito, vai diretamente à percepção emocional e intuitiva que o homem tem do mundo. O mito é tautegórico: isso quer dizer que ele faz referência a si próprio e não a uma realidade “natural”. Sua existência começa e termina em si mesmo. Assim como o tempo sagrado pensado por Mircea Eliade, o mito acontece sempre que sua história é contada. Sua realidade, à parte do tempo profano, à parte do “mundo natural”, vive e pulsa dentro de seus próprios limites a cada realização, instaurando sua “sacralidade” e sua modelaridade com a eficiência de um culto.

O mito pode ser considerado um instrumento para se conhecer uma civilização, um instrumento mais eficiente do que a história enquanto ciência. Isso porque o mito, além de contar com o começo, meio e fim que não são possíveis para a história tradicional, na qual sempre existe um antes e um depois, sendo necessário sempre recorrer a cortes sincrônicos, as histórias contadas pelos mitos sempre têm um sentido, do ponto de vista cultural, o que nem sempre acontece com os fatos históricos. É esse sentido que faz o *Homo Religiosus* a pensar

nos fatos históricos como, ainda mais do que repetições, como reinstaurações do tempo sagrado no tempo profano. Esse *Homo Religiosus* não apenas enxerga os fatos históricos da maneira mais adequada para enxergar esses mitos redivivos na história profana, como também, quando necessário, chega mesmo a alterar esses fatos para que se encaixem em algum mito e com isso, ganhem sentido.

Essa tendência vai além dos fatos históricos e se estende para a própria formação psicológica do homem. O ser humano, como observa Mircea Eliade, com exemplos como o de Dário, só se sente complexo quando, paradoxalmente, apaga sua própria individualidade para assemelhar-se ao máximo com modelos do passado.

O mito e a mitologia da qual o mito faz parte é um aspecto muito importante da identidade cultural de um povo. Trazem as características que identificam o povo e o diferencia de outros povos. Para consolidar seu valor, o homem busca identificação com seus mitos, seus modelos. Isso leva a duas conseqüências importantes: em primeiro lugar, a de que o mito, nas sociedade onde está “vivo” é portador da ética e da moral dessa sociedade. E, em segundo lugar, que o mito colabora não apenas para a união entre os membros componentes da sociedade, como também auxilia a manutenção da ordem instituída e torna mais lentas as mudanças nos hábitos populares.

Em **Os Trabalhos e os Dias**, Hesíodo fala sobre a ética do homem do campo e dá conselhos morais baseado no arcabouço mítico fundamentado na **Teogonia**. Basicamente dois temas ocupam os conselhos dados por Hesíodo: a infalibilidade da Justiça e a necessidade do trabalho. A partir desses dois temas principais, subtemas são figurativizados nas passagens destacadas. Essas passagens são: **As Duas Lutas, Prometeu e Pandora, As Cinco Raças, e O Gavião e o Rouxinol**.

O tema do trabalho está desenvolvido principalmente em **As Duas Lutas**. Nessa passagem, as duas Lutas ou *Éris* são mostradas pelo poeta. Uma delas, a Boa, é identificada como benéfica ao homem e ligada ao trabalho e às raízes da terra. Hesíodo abre seu poema com esse trecho, dando uma idéia sobre o universo temático do poema. Desta vez, ele falará a seu irmão sobre a verdade dos deuses atuando sobre o mundo dos mortais. Neste trecho em particular, temos descrito o benefício gerado pelo trabalho honesto, o que contrasta com o caráter admonitório dos demais trechos. Aqui, o principal objetivo é demonstrar que o trabalho é construtor, ao passo que a intriga é destruidora.

Já em **Prometeu e Pandora**, não se trata mais de demonstrar os benefícios da conduta correta e sim mostrar por que é inevitável seguir as normas justas e o que o desvio delas pode causar. O trecho inicia numa situação inicial formidável, na qual os homens podem viver sem

trabalhar. Mas com o tempo, Zeus se encoleriza com o fato de os homens poderem viver sem trabalhar e decide lhes impôr uma dificuldade: assim sendo, rouba-lhes o fogo. Sem o fogo, os mortais teriam uma adversidade a superar, para compensar seu resguardo de todos os males. Mas Prometeu, protetor da humanidade, decidiu intervir em favor dos mortais e roubar o fogo de volta dos deuses. Tal ato não passou despercebido por Zeus, que pune o titã com o mítico agrilhoamento e os mortais com Pandora, a primeira mulher, punição essa que coincide com a entrada do homem no tempo profano. Na conclusão do trecho, o ser humano passa a ter todos os atributos que lhe marcarão como mortal: sujeito a doenças, tendo que trabalhar, envelhecer e morrer. Essa é uma condição inevitável, pois até mesmo Prometeu, bem intencionado e com uma astúcia mítica que chega a ser um de seus principais atributos, falhou em seu intento de manter a humanidade a recato dos males. Então, a única solução para o homem é manter-se no caminho do trabalho, o único que traz sustento seguro ao homem. Apenas no trabalho, colocado nas raízes da terra, é que o homem pode verdadeiramente prosperar. Qualquer outro caminho é apenas ilusão. Neste trecho, dessa forma, aparecem tanto o tema da Justiça, como novamente o tema do trabalho. Trabalhar é justo, por isso, Zeus dá ao homem essa necessidade. Ao tentar livrar o ser humano dessa necessidade, Prometeu acarreta um mal ainda pior e colabora para a decadência dos mortais.

A Justiça também aparece em **As Cinco Raças**, nesse caso como o fator que diferencia as raças que tiveram um finalo positivo das que tiveram um final negativo. Ao primeiro grupo pertencem as raças de Ouro e dos Heróis, e ao segundo grupo, as raças de Prata, de Bronze e de Ferro. As raças de Ouro e dos Heróis foram justas, equilibradas e tementes aos deuses durante suas respectivas existências. Por isso, Zeus deu a elas finais positivos. A primeira foi convertida ao papel de *daimones epcotônimos*, enquanto a Raça de Heróis foi recolhida à Ilha dos Bem-aventurados. Os homens da Raça de Prata eram apegados demais à infância, os mortais da raça de Prata eram afeitos demais aos combates e os homens da Raça de Ferro são corruptos, desejosos de lucros fáceis. Quando a corrupção dessa raça atingir um nível insuportável, Zeus a destruirá. Será o tempo que os mortais já nascerão velhos e haverá apenas males e Excesso, sem nenhuma forma de Justiça. Os vícios estarão por toda parte: todas as normas estarão abolidas e os injustos serão louvados nessa época.

Com o mito das raças, Hesíodo tece sua mais severa admoestação: caso os homens não abandonem sua trilha de injustiças e corrupção, chegará a segunda fase da Era de Ferro, na qual a vida será um tormento e a destruição estará próxima. Com essa admoestação, fica claro que os deuses e a própria Justiça em si nada têm a perder. Eles se afastam da humanidade quando seu grau de corrupção chega a um patamar intolerável. Os únicos que têm a perder são

os humanos. No rastro da destruição causada pela vida sem lei da qual o poeta quer afastar o irmão, vem o final da era dos homens sobre a terra, ou o início de uma nova era, de acordo com a temporalidade que se queira assumir para este mito, linear ou cíclica.

A inevitabilidade da Justiça é abordada em **O Gavião e o Rouxinol**. Nesse trecho, a força irresistível da Justiça, na forma do Gavião, suplanta as belas melodias do Rouxinol, que representam as belas e vazias sentenças proferidas na ágora. Uma passagem bastante curta, porém bastante eficiente, que, em consonância com a passagem anterior, das raças, mostra que apenas os mortais se prejudicam ao tentar superar forças acima de sua capacidade.

Na primeira parte de **Os Trabalhos e os Dias** como um todo, Hesíodo inicia descrevendo, por meio do trecho **As Duas Lutas** os benefícios de se manter regrado pela Justiça. Em todas as demais passagens, o poeta fala sobre os perigos inevitáveis pelo qual andam aqueles que decidem se desviar do caminho da Justiça. Com esses trechos, Hesíodo tanto prepara sua audiência para o material que vai exibir quanto tece a origem ancestral, não maculada pelo decadente espaço-tempo profano, das verdades incontestáveis que contará a seu irmão.

Entender o mundo em que Hesíodo viveu, em que o *Homo Religiosus* vive, entender como o **Pensamento Mítico** se processa implica em mergulhar em um mundo muito diferente do nosso, não apenas pela distância dos milênios e pelas diferenças de cenário, mas também, e principalmente, pela distância na organização do próprio pensamento, pela completa diferença quanto ao próprio ato de pensar. De uma forma muito mais concreta, completa e auto-suficiente, o mito e a forma de se pensar nele apoiada trazem ao homem mais significado do que os distantes eventos eternamente incompletos vistos pelas ciências empíricas. Para o *Homo Religiosus*, é o mito que faz o mundo girar como gira, é o que estabelece as leis que regem o universo em uma linguagem que os homens podem compreender. O mito, colocando-se acima da realidade mundana, nos traz verdades que, apesar de transcender a experiência cotidiana, a esclarecem.

REFERÊNCIAS

AUBRETON, Robert. **Introdução a Hesíodo**. São Paulo: USP, 1956

BURKERT, Walter. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Trad. M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

BURNET, John. **O despertar da filosofia grega**. Trad. Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Trad: Pola Civelli. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. **O Mito do Eterno Retorno**. Lisboa: Edições 70 Ltda., 2000

LLOYD-JONES, Hugh. **The Justice of Zeus**. Los Angeles: University of Califórnia Press, 1983.

RICOEUR, Paul. IN: FESTUGIÈRE, André J. et all. **Grécia e Mito**. Lisboa: Gradiva, 1988

FINLEY, Moses. **O Mundo de Ulisses**. Trad: Armando Cerqueira. São Paulo: Editorial Presença, 1972.

HESIOD. **THEOGONY – WORKS AND DAYS**. Trad: Morris L. West. New York: Oxford University Press, 1988

HESIODE. **Theogonie- Les Travaux et le jours - Le bouclier**. Trad: M. P. Mazon. Paris: Société d'Édition “Les Belles Lettres”, 1967.

HESIODO. **Os trabalhos e os dias**. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda. 2002.

_____. **Teogonía – Trabajos y dias – Escudo – Certamen**. Trad: Adelaida y Maria Angeles Martín Sanchez. Madrid: Alianza Editorial, 1986

_____. **Teogonia**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Roswitha Kempf Editores, 1986.

NIETZSCHE, Friedrick. **O Nascimento da Tragédia**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda., 1992.

SISSA, Giulia e DETIENNE, Marcel. **Os deuses gregos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. Trad. Bertha Halpem Gurovitz. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Sociedade na Grécia Antiga**. Trad. Myriam Campello. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

_____. **Mito e Pensamento entre os Gregos**. Trad. Haiganu Sarian 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. **As Origens do Pensamento Grego**. Trad.: Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

OBRAS CONSULTADAS

HESIODO. **Los Trabajos e los días**. Trad. Paola Vianello de Córdoba. Cidade do México: Universidade Nacional Autónoma de México, 1979.

ROSSEAU, Philippe (org). **Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode**. Paris: Presses Universitaires du Septentrion (Coll. Cahiers de Philologie: Apparat critique), 1996.

WILLIAMS, Raymond. **O Campo e a Cidade na história e na literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.