Universidade Estadual de Feira de Santana
Departamento de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em História
Andrey Sá Barreto Souza

O PORTA VOZ DAS MUSAS:

Uma história cultural do *aedo* na Grécia Arcaica a partir da Teogonia de Hesíodo.

Feira de Santana - Bahia
2024

Andrey Sá Barreto Souza

O PORTA VOZ DAS MUSAS:

Uma história cultural do *aedo* na Grécia Arcaica a partir da Teogonia de Hesíodo.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à banca examinadora do programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Feira de Santana, como exigência para a obtenção do grau de mestre.

Docente Orientador: Prof. Dr. Brian Gordon Lutalo Kibuuka.

Feira de Santana - Bahia

2024

Ficha Catalográfica - Biblioteca Central Julieta Carteado - UEFS

Souza, Andrey Sá Barreto
S713p O porta voz das musas : uma história cultural do aedo na Grécia Arcaica a partir da Teogonia de Hesíodo / Andrey Sá Barreto Souza. – 2024.
90 f.: il.

Orientador: Brian Gordon Lutalo Kibuuka.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Programa de Pós-Graduação em História, Feira de Santana, 2024.

1. Aedos. 2. Teogonia de Hesíodo. 3. Identidade helênica. 4. Narrativas. 5. Míticas. 6. Grécia – História cultural. I. Título. II. Kibuuka, Brian Gordon Lutalo, orient. III. Universidade Estadual de Feira de Santana.

CDU 938

Renata Aline Souza Silva - Bibliotecária - CRB-5/1702

Andrey Sá Barreto Souza

O PORTA VOZ DAS MUSAS:
Uma história cultural do *aedo* na Grécia Arcaica a partir da Teogonia de Hesíodo.

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em História da Universidade Estadual de Feira de Santana, área de concentração *Cultura Identidade e Linguagens,* como requisito para a obtenção do grau de mestre.

Feira de Santana, Bahia, 25 de março de 2024.

_____

Orientador: Prof. Dr. Brian Lutalo Gordon Kibuuka
Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)

_____

Membro: Profa. Dra. Andréa da Rocha Rodrigues Pereira Barbosa
Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)

_____

Membro: Profa. Dra. Camila Alves Jourdan
Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)

Resumo: Este trabalho analisa a representação dos aedos na Teogonia de Hesíodo, explorando suas récitas míticas e seu papel na construção da identidade helena no período arcaico grego. Utilizando a Teoria das Redes de Irad Malkin, investiga-se como as narrativas aédicas circulavam e contribuíam para a coesão cultural. A pesquisa destaca a interação dos aedos com o âmbito mortal e divino, revelando seu papel como transmissores de memória e organizadores simbólicos na sociedade grega antiga.

Palavras-chave: Aedos, Teogonia de Hesíodo, Identidade Helênica, Narrativas Míticas, História Cultural.

Abstract: This study analyzes the representation of the bards in Hesiod's Theogony, exploring their mythic recitations and their role in shaping the Hellenic identity during the Archaic period in Greece. Employing Irad Malkin's Theory of Networks, the research investigates how the aedic narratives circulated and contributed to cultural cohesion. The study highlights the interaction of the bards with both the mortal and divine realms, revealing their function as transmitters of memory and symbolic organizers in ancient Greek society.
Keywords: Aedos, Hesiod's Theogony, Hellenic Identity, Mythic Narratives, Cultural History.

Agradecimentos

A realização desse trabalho não seria possível sem a participação ativa de algumas pessoas, cuja força e discernimento me fizeram perceber esse exercício como coletivo. Dentre estas pessoas destaco meus pais, Dilton de Souza Santos e Dinailda Sá Barreto Souza, cujo amor e dedicação incondicionais me trouxeram segurança; destaco meu Egbé Ifá Orumilá ati Obatalá Adesina Ifakundayo, representado a partir da figura o meu Awo Ifatolá Erinfolame, pela consciência de que nada que construo está dissociado da presença de meus ancestrais. Destaco meu Ilê Axé Omileye, na figura do meu Babalorixá Ojuomi, pelo sincero e profundo sentimento de amizade mista a admiração e salutar respeito e cuidado. Presto reverencia em forma de agradecimentos aos meus antepassados e ancestrais, no exercício de reconhecer que mais um entre nós se mantém firme para merecer a vossa presença e auxílio. Agradeço imensamente aos amigos, Vinicius Pimentel, Marya Moreira, Thiago Barbosa, Karoline Batzakas, Antônio Jr., Nini Kemba e Efunlonan por me humanizarem em momentos que até mesmo eu desconfiei não ser capaz e fazê-lo. Expresso minha profunda gratidão ao meu orientador Prof. Dr. Brian Gordon Lutalo Kibuuka, cuja determinação em me ver conseguir me trouxe a força necessária à caminhada e a Prof. Dra. Andréa Rocha, um exemplo de força, inteligência, delicadeza, educação e competência. Agradeço ao Programa de Pós Graduação da Universidade Estadual de Feira de Santana como um todo, pela confiança em minhas habilidades enquanto pesquisador e historiador. E, por fim, mas jamais menos importante, agradeço a minha duas vezes irmã Driely Sá Barreto Souza, a quem dedico a realização desse trabalho, pois sem ela e seu profundo apoio e motivação não haveria sequer uma letra aqui escrita.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 9

CAPÍTULO 1: O UNIVERSO CULTURAL DO CANTO: OS *AEDOS* E A GRÉCIA DO PERÍODO ARCAICO 20

A rede onde se tecem cantos: contexto histórico social e cultural do *aedo* *21*

CAPÍTULO 2: AS MUSAS E O MITO 33

A natureza do que as Musas ensinam aos *aedos* 40

O canto como narrativa mítica: a contribuição de Mircea Eliade 48

O canto como narrativa mítica: a contribuição de Karl Kerényi 52

O canto como narrativa mítica: a contribuição de Jean Pierre-Vernant. 54

CAPÍTULO 3: O *AEDO* E A OUTORGA DA DIVINDADE: UMA ANÁLISE DE CONTEUDO DOS VERSOS: (9-21, 22-34, 26-27, 35-43, 81-103) 57

Quadro analítico dos versos. 58

A revelação das Musas: Interpretação do discurso enunciativo 63

O porta-voz das Musas: interpretação do discurso relacional. 68

O *aedo* abençoado e sua relação com os homens comuns: Interpretação do discurso representativo 74

CONCLUSÃO 84

REFERÊNCIAS 87

Introdução:

Nas últimas décadas, a produção historiográfica acerca do período arcaico grego tem passado por revisões importantes, sobretudo no que diz respeito ao entendimento do antigo Mediterrâneo como espaço de construção e expansão do que denominamos identidade helena. As próprias categorias aplicadas a esse período têm sido revisitadas, tais como: “colônia”, “cidade estado” e “centros metropolitanos”. Todas são questionadas tanto no que diz respeito a sua limitação em traduzir a experiência civilizatória grega no antigo mediterrâneo, quanto ao seu uso político francamente associado a uma construção da história antiga como o princípio da cultura ocidental europeia em detrimento de sua conexão com o Médio-Oriente, África e Ásia.

Entender a Grécia Antiga a partir das possíveis especificidades de seus períodos auxiliam o historiador da cultura a compreender a complexidade que atravessa a constituição desse espaço geográfico para além do que comumente é apresentado a partir da literatura fantástica e da indústria cinematográfica. É, por outro lado, se colocar de frente a um conjunto de relações nem sempre traduzíveis à linguagem e a um conjunto de costumes que não são passíveis de coexistência fora de seus respectivos contextos. O canto aédico é um exemplo dessas relações.

Conhecedores de uma vasta quantidade de narrativas mítico-religiosas regionais, os *aedos* eram cantores itinerantes que percorriam praticamente toda a extensão territorial do antigo Mediterrâneo apresentando suas récitas para os mais variados públicos. A origem desses cantores é imprecisa uma vez que muito pouco de seu ofício foi escrito e conservado como documentação textual. Os *aedos* considerados mais antigos – e que temos registros – são Homero e Hesíodo, ambos comumente datados entre os séculos VIII e VII a.C. Suas recitas, apesar de possuírem abordagens diferentes em alguns pontos, possuem profunda semelhança, tais como: a presença ativa dos deuses nas narrativas e a vinculação de autoria do canto às deusas Musas.

Portadores de uma reconhecida competência narrativa e grande memória, os *aedos* estavam comumente presentes nos espaços de sociabilidade das *poleis*, tais como casamentos, funerais, festivais religiosos etc. (MURAY, 1994, p. 207).

Realizavam suas apresentações, fossem a partir de demandas particulares ou públicas, geralmente acompanhados por um instrumento musical; falavam sobre o universo dos deuses e dos heróis e sobre a relação entre a sociedade dos mortais e a dos imortais. Como uma espécie de porta-voz dos deuses, conformaram a influência destes e seus grandiosos feitos. Tamanho arcabouço narrativo era legitimado a partir de sua vinculação com o elemento divino. Os *aedos* se auto declaram inspirados ou escolhidos pelas musas para exercerem seu ofício; comumente encontramos nas récitas momentos específicos de 'invocação' as deusas Musas; momentos em que o próprio *aedo* se colocará como não produtor do canto, mas como agente da vontade das Musas (KRAUSZ, 2007, p. 93-95).

Alinhado a este aspecto legitimador, a itinerância aédica o tornava uma espécie de disseminador da memória cultural cuja palavra se aproximava dos deuses o suficiente para ter o poder de conservar um dado indivíduo ou grupo no imaginário social e, consequentemente, na história. Por esse motivo, membros de grupos privilegiados, guerreiros de renome ou detentores abastados de terras, buscavam os *aedos* geralmente motivados pela busca de legitimidade ou fama. Além disso, os *aedos* eram comumente percebidos como pessoas inspiradas diretamente pelos deuses – neste caso pelas musas – sendo, justamente a partir dessa inspiração, capacitados a narrar acontecimentos que se desdobravam a partir de uma outra experiência temporal: o tempo mítico. Estes acontecimentos possuíam um caráter de verdade que se auto referência na própria narrativa e que, ao invocar uma memória identitária, têm papel importante em uma espécie de disputa cultural, existencial e política entre a memória e o esquecimento. (DETIENNE, 2013, p. 9-29)

Observamos, portanto, que os *aedos* não eram apenas responsáveis por entoar cânticos e relembrar experiências sociais, mas eram reforçadores de tais experiências a partir de uma complexa rede de disseminação de mitos, lendas e histórias que atravessaram as *póleis* a partir dos laços que atrelavam os viventes em toda a extensão do antigo mediterrâneo. Portanto, podemos pressupor que, concomitante a sua itinerância, o *aedo* performou narrativas mítico-rituais que possuíam um potencial organizativo frente a um espectro cultural diverso e descentralizado em um momento em que a oralidade possuía o predomínio das formas de comunicação.

A partir desses pressupostos, o objetivo desse trabalho é compreender como o lugar cultural do *aedo* é compreendido na narrativa da Teogonia de Hesíodo tendo em

vista que, assim como a Ilíada e a Odisseia de Homero, esse conjunto de narrativas atribuídas ao *aedo* Hesíodo comunica de modo particular com as inquietações culturais do período arcaico, sobretudo no que diz respeito à formulação da identidade helena. A fim de compreender a dinâmica do antigo mediterrâneo grego, lançaremos mão da Teoria das Redes desenvolvidas por Irad Malkin, em seu livro *Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean* (2011). O autor apresenta as relações humanas estabelecidas neste território como uma malha interconectada a partir de fatores socioculturais, políticos e econômicos que atravessam a temporalidade e a distância geográfica (MALKIN, 2011, p.5). Essa diversidade, ao passo que expandiu seus horizontes, produziu possibilidades de interconexões entre os povos, formulando uma complexa percepção identitária que se organizava, sobretudo, a partir do processo de afastamento entre *póleis* já estabelecidas – que chamaremos de póleis mãe – e as póleis emergentes que surgem a partir delas.

O processo de distanciamento da "*pólis* mãe" associado aos desafios de se estabelecerem em espaços geográficos de condições adversas, parece ter intensificado o tecer das redes de conexões e fortalecido, muitas vezes a partir de elementos culturais, os pontos de comunicação entre as *póleis* emergentes na diáspora do séc. VIII e VII a.C. Malkin defende que os gregos em diáspora no período arcaico formularam sua identidade a partir do próprio movimento de afastamento das *polis*-mães. Afinal, o estabelecer contato com povos autóctones, o lidar com as mais diversas situações geoespaciais e o enfrentar os desafios da produção rumo a uma estabilidade econômica, intensificam o sentimento de unidade (MALKIN, 2011, p. 7).

Aliado a estes fatores, o autor define que a ausência de subordinação entre as *póleis* e a grande extensão de território onde se fixarão, são fatores que corroboram para a difusão de uma identidade helena interconectada, independente e ao mesmo tempo amplamente reconhecida entre os gregos e outros povos. As ditas 'colônias' se fixaram *em* uma vasta extensão territorial cuja idiossincrasia exigia autonomia. No entanto, sem os fluxos de conectividade, esta autonomia tenderia a se cristalizar, e, ainda que um alinhamento fosse possível, sobretudo a partir da cultura, os costumes e tradições provavelmente evanesceram no decorrer dos processos históricos. Nesse ponto, Malkin define que a rede é interconectada uma vez que é atravessada por laços sobrepostos que se aninham nos mais variados níveis, constituindo uma percepção plural de pertencimento entre os viventes das *póleis*-mães e das *póleis*-emergentes.

Esses laços promoviam um ‘solo fértil’ para a disseminação dos mais variados elementos culturais, além de trocas comerciais e alinhamentos políticos.

Essa percepção dos laços sobrepostos dentro de uma formulação de rede descentralizada em expansão é o que faz com que a teoria aqui exposta, apesar de não negar as contribuições acerca do conceito de temporalidade cunhadas por Fernand Braudel[1] por exemplo, nos traga a possibilidade de ir além dos pressupostos econômicos, não sujeitando – ao menos não em primeiro plano – o intercâmbio cultural aos processos de trocas comerciais.

A partir das contribuições supracitadas, uma nova gama de possibilidades se faz presente no que tange o compreender dos elementos que circundam o período arcaico e seus lugares de constituição civilizacional. A política, as trocas comerciais e culturais, são passíveis de uma observação mais diversa no que diz respeito ao seu alcance, sua circulação e, portanto, sua contribuição na formação da identidade helena. Diante do emaranhado que objetam análises, destacamos a figura dos *aedos*, enfaticamente a partir da sua descrição a partir dos elementos míticos de suas récitas.

No entanto, antes de mais, se faz necessário ressaltar que a percepção do mito como objeto de análise vem sendo estruturada entre os gregos desde a antiguidade clássica, e talvez antes. Aristóteles, Platão, Tales de Mileto e Anaximandro já possuíam uma postura mais crítica diante das narrativas míticas homéricas e hesiódicas. Uma característica que foi herdada pela tradição ocidental e se acentuou no século XIX ao passo que, a partir de uma perspectiva racionalista, retirou do mito sua possibilidade de validação com o real.

A partir das reverberações dessa herança racionalista, é na virada do século XX, que o mito passou a ser um importante objeto da psicanálise; aqui podemos destacar os trabalhos de Sigmund Freud[2] e Carl.G. Jung[3], que trouxeram o mito para o universo do inconsciente e buscaram analisar as influências de certos padrões comportamentais na cotidianidade e, não menos importante, suas raízes. Através dessa abordagem os mitos passaram a auxiliar na compreensão de padrões

---

[1] BRAUDEL, Fernand. **História e Ciências Sociais: a longa duração. In: _____. Escritos sobre a História**. Trad. J. Guinburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 2007.

[2] FREUD, S. **Introdução ao narcisismo.** In: FREUD, S. Introdução ao narcisismo. Ensaios de metapsicologia e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b, p. 13-50 (Obras completas Volume 12).

[3] JUNG, C. G. **Memórias, sonhos e reflexões.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981. _____. **O homem e seus símbolos.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

psicológicos específicos que até os dias atuais carregam, alegoricamente, os nomes de personagens da literatura grega antiga, a exemplo Electra de Eurípides.

Também na filosofia contemporânea o mito abriu passagem para discussões conceituais no campo da análise do simbólico e no campo da fenomenologia. Na contribuição simbólica, Ernest Cassirer compreende que, ainda que o mito esteja intimamente ligado às experiências do homem com a natureza, este seria fruto de um fascínio momentâneo diante de um evento cuja definição lógica não é instantaneamente possível (CASSIRER, 1985, p. 52). Deste modo, o mito é definido como uma forma de pensamento ainda muito carregada de impressões imediatas estabelecendo oposição a uma postura teórica do pensamento que, segundo o autor, busca retirar o objeto analisado do "isolamento que apresentam imediatamente", realizando, através disso, uma associação aos outros conteúdos a partir de um método comparativo; concebendo-o como parte de um todo elevado que o precede e complementa.

Logo, o pensamento mítico teria como principal característica a concentração das percepções ao seu padrão significante, impedindo outros tipos de relação entre os objetos e, consequentemente, a prática da teoria. Portanto, a partir dessa análise, o mito estaria fadado a conjecturar as percepções de modo metafórico uma vez que as correlações necessárias aos processos de diferenciação – uma reflexão sintética – não seriam possíveis graças ao seu caráter restritivo.

O mito também contribuiu para análises no campo da antropologia, que a partir das abordagens de Lévi-Strauss, passou a compreender o mito como parte de fundamental da composição de uma estrutura social, onde os atores culturais estão dispostos em funções – muitas vezes pré-estabelecidas – que conformam o fluxo social como um todo.

Lévi-Strauss a fim de corroborar tais teses, realiza um exercício de aproximação entre o mito, "língua" – idioma – e fala, analisa como as sociedades até então encaradas como primitivas operacionalizam suas relações a partir de uma forma de pensamento tão complexa quanto a estrutura lógica da razão moderna. Segundo Lévi-Strauss, é necessário compreender o mito a partir de um paradoxo: ele está dentro da "língua" e além dela (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 223). Este paradoxo, pressupõe que o mito possui uma dupla temporalidade, aparentemente complementar. No caso da linguagem, este fator está presente na relação dicotômica

entre língua e fala. A primeira estaria situada no tempo reversível e a segunda no tempo irreversível. De forma semelhante, o mito operaria deste modo, mas conseguiria, além disso, reunir ambas as temporalidades em uma espécie de estrutura significante permanente.

Ou seja, para Lévi-Strauss mito está contido na língua por configurar um discurso que se faz conhecer a partir dela, o que, consequentemente, a sujeita a mudanças diacrônicas; mas, ao mesmo tempo, é perpassado pelas dinâmicas de produção de sentido sincrônico da fala. O que lhe possibilita uma flexibilidade e adaptação. Além disso, o mito é capaz de projetar-se além da língua, por possuir a capacidade de criar estruturas significantes que, permanentes, são dialógicas entre as temporalidades.

No campo da história, este mais significativo para este trabalho, podemos destacar a tradição francesa a partir de Jean Pierre Vernant e Marcel Detienne. Aproximados, partindo de uma abordagem de pressupostos fenomenológicos, estes intelectuais buscaram expor a complexidade simbólica do mito a partir dele mesmo e, ao mesmo tempo, a sua paridade com aspectos socioculturais do período em que são atribuídos.

Jean Pierre Vernant contribuiu para o entendimento dos mitos como formas de expressão cultural simbólicas de inclinação didática. Ele argumentou que os mitos gregos não devem ser interpretados apenas como histórias fabulosas, mas como sistemas complexos de significados que refletem e moldam as estruturas sociais, políticas e religiosas de uma determinada sociedade (VERNANT, 2012).

Marcel Detienne, por sua vez, avança na sua abordagem etnográfica utilizada, a nível de exemplo, em seu texto sobre o mito de Orfeu, presente na coletânea História Novos Objetos (1995), onde promoveu um arcabouço teórico considerável para a análise deste objeto. Além disso, também se aproximou da fenomenologia em sua tese sobre o discurso mágico-religioso dos oráculos, *aedos* e reis como um estatuto de verdade. Uma abordagem que visou compreender o mito como uma prática discursivo-simbólica que coaduna elementos de paridade com a cultura. Detienne, portanto, move suas perspectivas para o epicentro de uma discussão sobre o que é o discurso mítico religioso em si mesmo aliado ao entendimento histórico-cultural acerca de uma sociedade que não vivenciava o mito e o ‘real’ como

partes separadas, mas como ciclos de complementaridades auto justificadas (DETIENNE, 2013).

No campo da história das religiões, influenciado pelas correntes estruturalistas vigentes, Mircea Eliade apresenta o mito como característica de um tipo específico no espectro humano que vive mediante a sua formulação, o *Homo Religiosus*. Eliade apresenta o mito como uma história sagrada e verdadeira e como uma narrativa exemplar que busca explicar o princípio de um dado elemento da realidade ou toda ela. Para o autor, a veracidade do mito se encontra na própria existência daquilo que a narrativa anuncia. Uma cosmogonia, por exemplo, seria tão sagrada quanto verdadeira, dada a existência material do universo que dela sucedeu. O autor defende que o mito sendo "um fenômeno humano, fenômeno da cultura, criação do espírito – e não como irrupção patológica de instintos, bestialidade ou infantilidade" (ELIADE, 2011, p. 9).

Isto posto, podemos pressupor que o mito é constituído - o passo que também constitui - um conjunto de crenças e comportamentos de uma determinada sociedade, pois, a partir das histórias que anuncia, explica não apenas o porquê, mas como as crenças, os lugares, animais e até mesmo a humanidade, vieram a ser o que são. Tal narrativa é, consequentemente, parte do universo das religiões, mas conserva seu lugar na cultura. Ou seja, este tipo de narrativa revela, a partir de seus processos de ritualização, a sua veracidade. Destacamos a figura dos *aedos*, enfaticamente a partir da sua descrição a partir dos elementos míticos de suas récitas.

Deste modo, retomamos a descrição do aedo a partir dos elementos míticos destacados nas récitas aédicas, analisaremos neste trabalho a Teogonia de Hesíodo. Esta é uma récita datada em meados dos séculos VII a.C. Sua temática principal são os eventos que remetem ao princípio do cosmo, sobretudo a origem e os feitos dos deuses. Seus resquícios, os quais temos acesso, são atualmente divididos em 1022 versos. A narrativa é marcada por três momentos principais: a origem propriamente dita do universo a partir da primeira geração de deuses – os Titãs –, o apogeu dos deuses olímpicos marcado pela guerra – Titanomaquia –, e, por fim, os primórdios da humanidade e o castigo da mortalidade atribuído por Zeus a mesma.

Hesíodo constrói uma trama interligada, em que os eventos – sobretudo os que envolvem diretamente os deuses – acabam por apresentar dinâmicas características de um mundo grego em expansão. Trata-se, portanto, de uma récita que produz um apelo à memória cultural como um modelo explicativo para a origem do homem da sociedade, contrapondo, o seu estado mortal diante da imortalidade dos deuses. Uma característica importante para a legitimação desse processo se dá na construção de um relato de experiência entre Hesíodo e as Musas, que acaba por delegar às deusas o papel de responsável por sua capacidade de ver os eventos do universo dos deuses e cantá-los para a humanidade. A partir disso, a figura de Hesíodo conforma certa dicotomia. Dois Hesíodo(s) são comumente mais aceitos: um Hesíodo histórico e um personagem Hesíodo. O primeiro possui uma trajetória de vida definida a partir de seu testemunho que, apesar das limitações comprobatórias das fontes, configura uma experiência diaspórica que se aproxima da realidade social do século VII a.C. O segundo, por sua vez, pode ser tanto um personagem que fora adotado por um aedo, em honra a uma tradição específica, ou pode ser uma vaga referência de um Hesíodo mítico que, assim como as Musas, representaria uma autoridade mítica da arte poética (MORRISON, 2007, p.56).

No que diz respeito aos dados historiográficos do autor podemos destacar que, o poeta fora um pastor na cidade de Ascra, um agrupamento habitacional na região da Beócia, e teria vivido por volta do século VII. Filho de um imigrante Eólio, aprendera com seu pai o seu ofício de apascentador de cordeiros – pastor – e encontrou nessa região, aos pés do monte Hélicon, um local ideal para exercê-lo. Lá fora atingido pelas adversidades geográficas do lugar e pela ganância de grupos sociais abastados e, em meio aos conflitos de adaptação, passou por uma experiência mítico-religiosa com as Musas que, escolhendo-o, lhes atribuiu as habilidades necessárias para o canto (KRAUSZ, 2007, p.97).

Este relato nos fornece indícios que, possivelmente, a migração realizada pelo pai de Hesíodo diz respeito a fuga dos gregos da Jônia, que uma vez invadidos pelos Dórios migravam para a média Grécia, especificamente a região entre a Beócia e Tessália (PAINE, 2007, p. 50-51). Outra possibilidade é a de que essa migração tenha ocorrido por motivos econômicos, especificamente, pela escassez de terras para produção. Ambos os indícios estão intimamente ligados ao supracitado movimento diaspórico do período Arcaico grego. Contudo, para além desta dicotomia

aparente, a narrativa hesiódica possui características únicas que, ainda que a mantenham na tradição dos poemas épicos, demarcam especificidades relevantes para análise. Entre essas características podemos destacar um certo pioneirismo de Hesíodo em apresentar se colocar como agente participativo na récita; movimento que não ocorre nas récitas homéricas, por exemplo.

É justamente esse pioneirismo que evidencia a representação do *aedo* na Teogonia de Hesíodo como objeto de análise, assim como demonstra o quanto o seu canto tem nas Musas uma associação autoral. Pois, ao mesclar-se profundamente com os eventos narrativos, como faz na Teogonia, em que relata a sua experiência com as deusas, Hesíodo também se coloca como um personagem mítico, um título de autoridade poética, um exemplo narrativo ou uma terceira pessoa incorporada à dinâmica da história a fim de criar um vínculo subjetivo com o público. Nesse sentido, a hipótese heurística que levantamos neste trabalho é de que: compreendendo o antigo mediterrâneo como um espaço conectado em que variados elementos transitam entre suas rotas promovendo, consequentemente, relações de pertencimento e identidade, o elemento mítico recitados a partir do canto aédico possivelmente proporcionou a estes profissionais itinerantes o prestígio social que os estabelece de forma consistente na cultura grega antiga, além de serem coprodutores desta mesma cultura.

Para responder à questão norteadora e por em teste a hipótese heurística, partimos de uma análise conteúdo categorial, em que as récitas a serem analisadas serão dispostas em um quadro analítico dividido em duas categorias discursivas: 1) discurso enunciativo, em que Hesíodo anuncia sua relação com as Musas ou apresenta situações de honrarias ou reconhecimento de si ou dos *aedos* a partir da relação com as deusas. 2) discurso relacional, em que Hesíodo apresenta sua relação com as musas e 3) discurso representativo, em que Hesíodo apresenta como ele compreende o *aedo* dentro do contexto narrativo.

Faz-se necessário ressaltar que a análise de conteúdo categorial aqui se estabelece dentro de um modelo qualitativo e não quantitativo, uma vez que buscar-se-á agrupar e relacionar a presença ou ausência de elementos discursivos e como eles se correlacionam com os aspectos culturais do período que lhes são atribuídos, pois como ressalta Moraes, a demarcação dos dados, neste caso das récitas, não

são suficientes, sendo necessário certo esforço intelectual para extrair deles o significado.

> Os dados não falam por si. É necessário extrair deles o significado. Isto em geral não é atingido num único esforço. O retorno periódico aos dados, o refinamento progressivo das categorias, dentro da procura de significados cada vez melhor explicitados, constituem um processo nunca inteiramente concluído, em que a cada ciclo podem atingir-se novas camadas de compreensão (MORAES, 1999, p.6)

É importante destacar que a interpretação dos elementos destacados no quadro analítico é validada a partir do contexto histórico-cultural do período a qual foram atribuídas. Esse movimento interpretativo-associativo é importante para que sejamos capazes de compreender com clareza as relações estabelecidas entre elementos, categorias e o contexto cultural. No entanto, em concordância com as observações de Gomes acerca desse aparato metodológico, é importante destacar que os dados coletados são profundamente demarcados por singularidades e não necessariamente serão o suficiente para traduzir em totalidade as especificidades das expressões e significados.

> [...] a interpretação dentro de uma perspectiva de pesquisa qualitativa não tem como finalidade contar opiniões ou pessoas. Seu foco é, principalmente, a exploração do conjunto de opiniões e representações sociais sobre o tema que pretende investigar. Esse estudo do material não precisa abranger a totalidade das falas e expressões dos interlocutores porque, em geral, a dimensão sociocultural das opiniões e representações de um grupo que tem as mesmas características costuma ter muitos pontos em comum ao mesmo tempo que apresentam singularidades próprias (GOMES, 2007, p. 79)

Deste modo, o processo interpretativo das récitas se dará, inicialmente a partir da seleção, tradução e análise categorial de conteúdo, a fim de destacar os elementos míticos que sinalizem relação direta com o *aedos*. Em seguida, partindo de uma investigação historiográfica embasada nos pressupostos da História Cultural a partir das citadas contribuições do historiador Irad Malkin, apresentaremos as dinâmicas de construção da identidade helena a partir dos processos diaspóricos e como esses processos criam as possibilidades de circulação e uso das récitas aédicas. Por fim, buscaremos cruzar os elementos mítico-rituais ligados aos *aedos* das récitas hesíodicas às características socioculturais do período em que são atribuídas (sec. VIII), a fim de compreender de que modo essas narrativas contribuem para a formulação de uma representação dos *aedos* no período Arcaico.

O texto que segue, por sua vez, será dividido da seguinte forma:

- Capítulo 1: neste capítulo construiremos uma reflexão sobre o recorte histórico-geográfico ao qual estão associados os *aedos*, buscando compreender os aspectos históricos, socioculturais e políticos envoltos aos processos diaspóricos que consolidaram o período arcaico (séc. VIII a.C.);
- Capítulo 2: aqui apresentaremos as Musas, a relação que as deusas podem estabelecer com os *aedos* e o aspecto mítico de seu canto, assim como a importância desses elementos para o contexto narrativo e de que modo eles se conformam na narrativa. compreender de que modo os elementos míticos e sociais configuram uma narrativa de usufruto prático;
- Capítulo 3: buscaremos apresentar de que modo a figura do *aedo* é apresentada na Teogonia a partir da aplicação da análise de conteúdo categorial, em que será construído um quadro analítico que vise destacar os momentos em que o *aedo* é citado na récita e posteriormente, a partir da realização da interpretação desses dados estabelecer como essa representação contribui para o entendimento do lugar cultural do *aedo* nesse contexto narrativo.

Capítulo 1: O universo cultural do canto: os *aedos* e a Grécia do período Arcaico.

Marcado por uma série de conflitos significativamente importantes para a solidificação da sociedade grega antiga, o período Arcaico se trata de um momento em que a organização política passa por constantes modificações e a dinâmica social é marcada pelo surgimento de governos tirânicos, expansão geográfica, diversidade cultural, intensificação do comércio; além processual consolidação da *pólis* como instrumento coletivo de coexistência social. Intercultural, com significativas trocas comerciais e intelectuais, o período arcaico é atravessado por uma série de diásporas que contribuíram para a formação social, geográfica e cultural da Hélade. As migrações populacionais que ocorreram na primeira metade do século VIII a. C. até boa parte da segunda metade do mesmo século conformou um processo de expansão territorial não linear que acabou por espalhar por quase toda bacia do antigo mediterrâneo, povos que possuíam uma raiz linguístico-cultural em constante comunicação.

A partir desse processo diaspórico, centros habitacionais, entrepostos comerciais e dinâmicas políticas que a intercomunicação cultural é construída, tendo como resultado um universo plural em que as fronteiras não são necessariamente físicas ou tão rígidas. O período arcaico, sobretudo o contexto populacional do antigo mediterrâneo, enfrentou muitos dos problemas oriundos de um povoamento heterogêneo, ao invés de experiências de enrijecimento identitário referenciado a partir de um núcleo étnico-social estático.

Nesse sentido, não e trata de um ‘mundo grego’ que se estabelece a partir das deliberações de uma única matriz ou de um grupo de matrizes, mas se formula de modo descentralizado e interconectado a partir de variados fluxos comuns: comércio, política, religião, cultura e relações interpessoais por exemplo. Acerca desta questão. Virgolino destaca que a *pólis* como centro habitacional organizado não emergiu sem que houvesse um complexo sistema de compartilhamento de experiências que resultaram, mais tarde, por volta do século VI a.C. uma identificação mais abrangente a esse modelo de sociabilidade.

> [...] o desenvolvimento não ocorreu de maneira uniforme: a *pólis* não simplesmente emergiu a partir do século VIII. a. C. Houve um

> compartilhamento de experiências, trocas de informações, de modo que só no século VI, a. C. a maioria das comunidades que se chamava "helena" se organizava politicamente sob a alcunha de *pólis*. (VIRGOLINO, p. 24)

Em meio a este contexto, os *aedos* – cantores itinerantes inspirados pelas Musas – percorriam o território do antigo mediterrâneo munido de sua voz para glorificar os deuses através de suas récitas que atravessavam os mais diversos públicos, estabelecendo conexões que contribuíram para formulação de relevantes aspectos da cultura grega como os mitos cosmogônicos, histórias regionais e narrativas sobre heróis fundadores.

A legitimidade do que diziam os *aedos* vinha das Musas, as nove filhas de Zeus e Mnemosine; deusas intimamente ligadas ao processo da formulação da memória cultural e, consequentemente, do esquecimento. As deusas abençoaram seus escolhidos com a bela voz para partirem e levarem consigo o conjunto de narrativas originalmente pertencentes ao universo das divindades.

Dada a dádiva das Musa, os *aedos* eram requisitados pelos mais diversos agrupamentos populacionais na Grécia do período Arcaico. Em um universo cuja ausência de centro totalitário de poder fornecia a possibilidade da fruição cultural em constante sobreposição, a voz dos deuses possuiu força o suficiente para encantar plateias, glorificar reis, emocionar os soldados, e, possivelmente, proporcionar a sensação de pertencimento a algo maior.

Isto posto, o objetivo deste capítulo é compreender, em linhas gerais, quem eram os *aedos*. Para responder a esta questão, buscaremos entender inicialmente os processos diáspora do povo grego, o que denominamos de colonização do período arcaico, partindo do pressuposto que é a partir desse processo que a formulação de uma identidade helena se intensifica; posteriormente apresentaremos a figura dos *aedos* e suas especificidades culturais, assim como a sua ligação com os as Musas.

A rede onde se tecem cantos: contexto histórico social e cultural do *aedo*.

Para o historiador francês François Chamoux, a aglutinação populacional e a ausência de uma política social eficiente, foram os principais motivos para a ocorrência da *stenokhoria*, que teria sido a razão pela qual os grupos populacionais foram forçados a expandirem seus territórios; a partir de duas necessidades primárias:

pela necessidade da expansão territorial e pela capitalização de recursos a partir de novas rotas comerciais.

> A crise social é visível pelos seus efeitos, assim como pelo testemunho de Hesíodo, que vale sobretudo, na verdade, para uma região, a Beócia, e para uma época, o final do século VIII. No quadro restrito da cidade, que se constituíra de uma ponta à outra do mundo grego nas duas extremidades do mar Egeu, viviam em cada cantão milhares de homens que partilhavam entre si recursos de um território com dimensões modestas. (CHAMOUX, François, 1983, p. 44)

De fato, a partir de Hesíodo, sobretudo em o trabalho e os dias, percebemos que a dinâmica de repartição de terras era coordenada por um grupo de legisladores composto por uma elite oligárquica local que professava em prol da continuidade do seu domínio econômico e hereditário. Eram detentores e, de certo modo, protetores de grandes assentamentos territoriais, o que, consequentemente, lhes proporcionava extensos poderes na ordem social.

> Decidimos aqui nossa disputa
> Com retas sentenças, que, Zeus, são as melhores.
> Já dividimos a herança e tu de muito mais de apoderando
> levaste roubando e o fizeste também para seduzir reis
> comedores-de-presentes, que este litígio quer julgar.
> Néscios, nãos abem quanto a metade vale mais que o todo
> Nem quanto proveito há na malva e no asfódelo (TRABALHO E DIAS, vv. 35,41)

Esta elite proprietária, que Hesíodo chamou de ‘comedores de presentes', da qual o rei também fazia parte, praticava um restrito modelo de repartição de terras, basicamente organizado pelo direito hereditário. Para Chamoux o modelo de repartição era potencialmente problemático se levado em consideração a possibilidade de um elevado número de herdeiros (CHAMOUX, 1982, p. 44); a partir disso o autor passa a defender a tese de que, ainda que houvessem fatores complementares ao processo migratório, era a crise de distribuição – e necessariamente de escassez – de terras que tencionava a existência do processo.

> Os Antigos definiram, de uma forma um tanto sumária, esta causa essencial da emigração como a <<falta de terras>> (em grego, *stenokhoria*). Na prática, as razões que provocam a partida dos colonos para terras estrangeiras são muito variadas: rivalidades entre líderes políticos, apetite de aventura, proscrição decretada de uma parte do corpo social e, mais tarde, espírito de empreendimento inspirado por um imperialismo político ou comercial. Mas, na base, havia quase sempre a necessidade de resolver de forma radical um problema de excesso de população ou uma crise económica. (CHAMOUX, 1983, p. 45)

Observemos que esta é uma análise econômica, e apesar de não ignorar os fatores socioculturais que envolvem o processo da *stenokhoria* ele a percebe como resultado dos fatores que envolveram principalmente a repartição de terras. Uma perspectiva mais pluralista acerca do advento do processo migratório grego no período Arcaico parece possível se levarmos em consideração, também, os interesses políticos presentes nas migrações; afinal os centros de habitação, que aqui denominaremos de "colônias", não eram apenas polos extrativistas ou locais estratégicos de ligação territorial, mas, na maioria das vezes, devido ao caráter de sua origem itinerante, proporcionaram um recomeço para os migrantes expatriados pelos mais variados motivos (MOSSÉ, 1984, p.102).

É importante atentar ao fato de que apesar de algumas destas colônias configurarem não muito mais do que entrepostos comerciais, ainda assim se apresentavam desde o início como *póleis* emergentes, cujas características, organização e desenvolvimento são em tudo comparáveis a outras *póleis* já preestabelecidas. Ou seja, até certo ponto, dentro das limitações de desenvolvimento cabíveis a uma localidade em processual desenvolvimento, a autonomia era uma característica comum que possivelmente formulou bases sólidas para o sucesso do expansionismo de *póleis* de maior influência em meados do século V a.C. e para a estruturação do mundo clássico, do mesmo modo que intensificou uma quantidade significativa de conflitos políticos entre as cidades do próprio período arcaico (GUARINELLO, 2013, p. 225).

O contato com outras realidades geográficas, com a população autóctone e os desafios da construção de uma estabilidade, construíram expressões culturais muito próprias a cada uma das *póleis* emergentes; ainda que elas resguardassem aspectos de suas "*póleis mães*", a forma com que seus costumes internos se organizaram não se deu como um exercício de tradução nem como uma imposição de valores ao novo ambiente; sobretudo, porque o contato entre elas não era, em linhas gerais, restrito; do mesmo modo que o contato com as *póleis* já estabelecidas também era uma constante.

Acerca dessa questão a teoria de redes e conectividade do historiador Irad Malkin nos fornece um conjunto de proposições que organizam sobre outra ótica a dinâmica do processo de colonização do período Arcaico. Para o historiador o

processo de colonização não deve ser visto apenas como um movimento de expansão territorial, mas como um processo de criação de redes de conectividade entre as comunidades gregas. Tais redes não se davam apenas pelos fatores econômicos, sociais ou culturais isoladamente; eram compostas por todos esses fatores e sua interação, muitas vezes sobrepostas, propiciava a construção de uma identidade plural desde seu cerne (MALKIN, 2011, p. 16).

A destacada interação e conectividade se deu, sobretudo, pelo fato de que a percepção de fronteira não era, nem mesmo a princípio, semelhante ao que possuímos atualmente. Os processos de compreensão do 'outro' e da delimitação do 'eu' e suas respectivas idiossincrasias alternam consideravelmente diante de inúmeras variantes. Deste modo, para afirmar a existência de uma "independência" das *póleis* emergentes no período arcaico, parece mais seguro não partir dos pressuposto da existência de várias culturas estabelecidas em constante disputas e convergências – o que seria uma possível hipótese se levássemos em conta somente as questões econômicas – mas como uma rede coabitada por diversas expressões culturais cuja suposta raiz original é apenas escalável e ao mesmo tempo promove traços de conformidade que possibilitaram que, independente do afastamento de determinados centros ou dos atravessamentos de outra realidades culturais, se estabelecesse uma paridade que reforçou o sentimento de pertencimento.

> A flexibilidade de se mover entre tais círculos continuamente expandindo, contraindo e alguma vezes operando em diversos planos ao mesmo tempo fez os gregos experimentarem redes de pertencimento de forma diferente da qual nos é familiar, mas de um modo que era reconhecidamente comum a diversos gregos, portanto providenciando a eles uma medida para a "helenicidade" (MALKIN,2011, p.18).

Portanto, seja por questões de sobrevivência ou por motivos menos radicais, deixar as *póleis* de origem pareceu ser uma saída eficaz, mas possivelmente não a única, para a resolução de quaisquer que fossem as questões que levaram às diásporas. Observamos que foi esse processo de alargamento do mundo grego que possibilitou o estabelecimento de certo nível de autonomia entre as *póleis* emergentes, e, por conseguinte, a diversidade geográfica, social, política, econômica que processualmente consolidou as nuances da identidade helena. Afinal, diante de uma extensão territorial significativa, de variações político-organizacionais tão

diversas e de um processo de trocas comerciais intenso, destacar uma cultural helena estática não seria possível.

> Nas faixas costeiras desses amplos horizontes marítimos, havia centenas de comunidades políticas gregas, na maioria independentes, sem território contíguo e sem um único centro político que as coordenasse. Não existiu um império grego pan-mediterrâneo durante o período Arcaico (aproximadamente do oitavo ao início do quinto século a.C.), e as numerosas comunidades gregas funcionavam como uma rede descentralizada. Imagine um círculo de indivíduos, cada um olhando para dentro e encarando o outro, exceto que, neste caso, temos um círculo marítimo e os participantes são emporia e cidades-estado. Nesse mundo marítimo, eles estavam interconectados principalmente pelas áreas marítimas compartilhadas, embora nunca de propriedade, do Mediterrâneo (MALKIN, 2011, p.5)

Vale ressaltar que o esforço empreendido para a fundação de uma nova colônia fornece uma aprendizagem significativa ao próprio contexto da colonização, fazendo com que as *póleis* emergentes fossem fundamentadas dentro de um circuito de aprendizagem, geradoras de experiências e, consequentemente, verdadeiros laboratórios orgânicos que continuamente promoviam saberes e modificações espaciais.

> [...] a forma que esta colonização veio a tomar é que acaba por ser o facto essencial de toda a questão: uma nova cidade-estado criada por um pequeno grupo de homens, que teria sempre de adaptar a novo meio ambiente, enfrentar problemas de abastecimento, de relações com os indígenas, de relações com os povoamentos vizinhos, enfim, uma situação que iria tornar estas *apoikiai* em autênticos “laboratórios experimentais” para todo o resto do mundo grego. (MOSSÉ, 1984, p. 102)

Sendo assim, parece haver uma certa impossibilidade no que diz respeito à definição do processo de colonização como um todo. Cada sub localidade possuía uma compreensão sobre seu princípio e costumes. No entanto, esta autonomia ocorria do ponto de vista da objetividade, do vivenciar e construir o espaço de habitação. Uma dada *pólis* emergente fazia parte de uma rede interconectada por várias outras *póleis* igualmente emergentes ou já consolidadas, ainda que esse processo de ligação ocorresse de maneira ostensiva, o processo provavelmente não era consciente como um todo.

Em outras palavras, os laços que interligavam as *póleis* por não serem apenas econômicos, ou políticos, ou religioso – mas todos esses e outros de modo contíguo – conformaram uma experiência sócio-espacial-cultural que fazia com que um indivíduo nascido em uma determinada *póleis* já possuísse, sem que fosse possível escolher, vínculos diretos ou indiretos com outras *póleis*. Temos, deste modo, um princípio de auto-organização, em que não era necessário um núcleo centralizador para que as relações vinculares fossem estabelecidas.

> A dinâmica da auto-organização parece se encaixar no mundo do Mediterrâneo Arcaico, onde ninguém planejou a priori o que se tornaria a rede grega. Por exemplo, um colonizador que acabou em Megara Hyblaia na Sicília estava tentando alguns locais sicilianos miseravelmente até receber um convite do Rei Hyblon para se estabelecer em uma planície desprotegida (por volta de 728 a.C.). Ele estaria ocupado construindo, cultivando a terra, participando da nova ordem social, etc. Não está claro o quanto ele poderia estar ciente de que também estava participando da criação de uma rede megárica que eventualmente envolveria cidades como Chalkedon e Byzantion no Bósforo e até Selinous (Selinunte), também na Sicília, fundada a partir de Megara Hyblaia um século depois. Sem uma ideologia colonial para propagar essas coisas, os nomima (marcadores de divisões sociais, calendários, instituições e cultos) em todas as colônias megáricas também eram semelhantes. Além disso, ele pode não ter prestado atenção especial ao fato de que a fundação de Megara Hyblaia também fazia parte de um processo geral de exploração e fundações de cidades no Mediterrâneo por fenícios, etruscos e gregos, ou que Delfos, como resultado da colonização grega, consolidaria sua influência para criar uma rede de theôria para o mundo grego expandido (MALKIN, 2011, p.31)

Portanto, no que diz respeito à dinâmica habitacional a auto-organização se contrapõe às teorias de fundamentação econômicas de viés materialista como a de Chamoux, ainda que elas ainda possuam sua importância para o entendimento de fatores estritamente econômicos do processo. Podemos observar que a ainda que a *Stenokoria* gerada ou por condições climáticas específicas ou pela ineficiência de uma repartição de terras possa de fato ser um dos motivadores para a ocorrência migratória no mediterrâneo, esses fatores, isoladamente, não são suficientes para explicar os processos de organização sociocultural, tendo em vista que basilar a abordagem pelo pressuposto econômico ou a partir de uma prospecção expansionista consequentemente incorreria em orientar o olhar a partir de uma centralização do processo de colonização; tal qual foram os processos de colonização do séc. XVI em que a estratificação e o acúmulo de riquezas era a tônica dominante.

No antigo mediterrâneo a pressuposta interconexão entre as colônias organizava relações de pertencimento mais complexas que não estavam necessariamente vinculadas a uma metrópole nem solidificadas a uma única referência espacial. Deste modo, os processos de pertencimento eram baseados no estabelecimento de laços e, de modo concomitante, com a forma em que esses laços se sobrepunham uns sobre os outros.

> Os laços se sobrepõem não apenas graficamente, mas também historicamente. Os coríntios, por exemplo, esperavam desenvolver laços religiosos, comerciais e políticos convencionais com as cidades que haviam fundado. Essas cidades também se ligavam diretamente a outras redes. Quando o povo de Apolônia no Adriático (originalmente uma fundação coríntia) obteve uma vitória significativa, eles dedicaram uma oferenda de vitória não à cidade mãe, mas ao santuário pan-helênico de Olímpia. Um apoloniano, portanto, pertencia a várias redes, cada uma sobreposta em certa medida à outra, mas alcançando nos diferentes: "Corinto" era sua "cidade mãe", Delfos havia profetizado a fundação de Apolônia, Apolo ele mesmo passou a ser considerado o fundador, e Olímpia fornecia o elo com a rede maior de pertencimento helênico. (MALKIN, 2011, 18)

Isto posto, podemos destacar que o em seu início, a migração do período Arcaico fora forçada para o norte da bacia mediterrânea por conta de, por um lado, um acúmulo habitacional organizado ao sul, na costa norte da África próximo ao Egito, que os impedia de construir e um centro habitacional eficiente; e, por outro, por conta das pressões marciais estabelecidas pelo Assírios que impediam a entrada dos Gregos Foceios no Oriente médio através da Síria ou pela Sicília – sul da Itália – que à altura era um entreposto comercial Fenício.

Portanto, impossibilitados de seguir para o sul, leste ou oeste, os primeiros gregos migrantes retomam às antigas rotas comerciais e ocupam pelo norte boa parte, senão todo, o território da bacia mediterrânea. As metrópoles vizinhas Cálcis, Mégara e Corinto se estabeleceram, a partir de colônias de produção e entrepostos comerciais importantes pela qualidade de seus vinhos; estas edificações tiveram sua estruturação finalizada somente mais tarde, em meados do século VII. (CHAMOUX, 1983, p.47)

Esta migração inicial resultou no acúmulo de várias pequenas cidades Estados na bacia mediterrânea fazendo com que, em menos de um século, todo o território estivesse sob domínio grego e um importante zona comercial fosse fundada na região, aumentando o enriquecimento destas cidades a partir do escoamento de produtos.

Um fator que gerou o financiamento necessário para continuidade da expansão migratória.

A continuidade do processo expansionista, por sua vez, apresenta um caráter regionalista, o primeiro processo de realocação humana na bacia mediterrânea não pode ser concebido como a primeira leva da colonização propriamente. Pois, na verdade, a primeira ação colonizadora – que Mossé chama de “vaga da colonização” – ocorreu rumo ao ocidente, com o objetivo de aumentar as rotas comerciais para além da região mediterrânica e a extração de metais utilitários e preciosos.

> [...] o primeiro povoamento grego no Ocidente teria sido fundado por gente oriunda de Cálsis e de Erétria, na Eubeia, que se estabelece na ilha de Pitecusas (Ísquia), ao largo da costa campaniana. As escavações levadas a cabo nesta ilha não só permitiram confirmar a sua antiguidade, como também o seu principal: objectivo: nomeadamente, tanto para os Calcídicos como para os Erétrios, a extração de ferro das minas da Etrúria e da ilha de Elba, que era depois trabalhado no próprio local em oficinas de que ainda subsistem alguns vestígios. De facto, a Grécia era pobre em ferro, material que se tornara, desde finais do segundo milénio, no metal corrente por excelência, indispensável ao fabrico de armas e utensílios. (MOSSÉ, 1984, p. 103)

O processo de alargamento dessa primeira fase se deu, em grande parte, na região sul da atual Itália, precisamente na Ilha Sicília, onde Clacídios, Megarenses e Coríntios estabeleceram inúmeras pequenas colônias; dentre elas podemos destacar as cidades Calcídicas: Naxos, na costa oriental da Sicília, Cumas, na costa campaniana, e de ambos os lados do estreito de Messina, Zancle e Régio. A cidade Coríntia, Siracusa e a Megarese, Hibleia. (MOSSÉ, 1984, p. 103-105)

Tendo em vista a riqueza dos metais extraídos destas regiões, o sucesso militar da segunda fase, que se estendeu pelo mediterrâneo até a costa do mar morto, é quase uma consequência, pois o processo de expansão comercial contribuiu para a modernização bélica por conta do aumento do trânsito marítimo do ferro vindo destas regiões; o que fortifica ainda mais seu caráter comercial.

As interpretações de uma fuga da metrópole devido a *stenohkoria*, mais uma vez são postas em questão devido a este comércio das matérias primas; fazendo da segunda fase da colonização, cuja o interesse das *póleis* estabelecidas em destaque – Mileto e Foceia – nem sempre estavam ligados a uma extensão da produção agrícola, de uma expansão territorial que visava o sucesso das rotas comerciais ou ao resultado de uma expatriação. (MOSSÉ, 1984, p. 109)

Além disso, está nova ‘roupagem’ do comércio marítimo atrai para esse “novo mediterrâneo” gregos de todas as partes do mundo antigo que, por motivos particulares, promovem alianças e/ou participam dos novos processos de colonização; um movimento de grande importância para a amplitude desta segunda fase.

> Não só os povoamentos se multiplicam, como também os seus fundadores vêm doravante de todas as partes do mundo grego, inclusive das primeiras colónias, que, por seu turno, se tornam noutros tantos focos difusores, enquanto o horizonte se alarga mais e mais, estendendo-se, por um lado, até o longínquo Ocidente e, por outro, até as margens mais orientais do mar negro. (MOSSÉ, 1984, p. 108)

São importantes colônias desta segunda fase: as cidades Megarenses, Calcedônia, na margem asiática, Bizâncio e Heracleia; assim como as cidades Milésianas e Focessences: Sinope, Amisos, Istros, Ólbia, Panticapeia e Teodósia, todas no curso da bacia mediterrânica. Além destas, podemos destacar ainda: Quersoneso, Dioscurias e Fásis. Juntas representavam um domínio quase completo da costa do mar mediterrâneo e, por sua vez, de quase todo o entreposto comercial entre a região central, sul do ocidente itálico, Ásia, Oriente e norte da África.

A partir destes dados podemos supor o quão grandioso, principalmente do ponto de vista geográfico, fora esse processo de colonização grega no período Arcaico e o quanto as trocas culturais influenciaram na constante reconfiguração deste universo do antigo mediterrâneo. Acerca desta questão, compreende-se que não apenas os ganhos materiais importaram para o desenvolvimento desse período, mas os imateriais também. A alimentação, a música, a religião, entre outros aspectos culturais, obtiveram uma pluralidade crescente devido a esta intensificação das trocas no crescente fértil.

> As mercadorias importadas para a Grécia não eram apenas materiais. O contato com os fenícios havia fornecido um roteiro, no Egito (especialmente na colônia de Naukratis), a exposição à arte e cultura egípcia se mostrou tremendamente influente no desenvolvimento da arte grega (especialmente escultura) e da cultura. Na Sicília e no sul da Itália, as colônias gregas forneceram uma oportunidade para que influências culturais fluíssem para o outro lado, fazendo helenizar as sociedades romanas etruscas e emergentes de lá. (PAINE, 2007, p. 47)

Em conjunto a este alastramento territorial, o crescimento populacional das cidades é uma realidade nesse período. A densa população oriunda de diversas

partes do mundo antigo, proporcionou uma dinâmica conflituosa, sobretudo no campo econômico, o que colocou em questão a soberania da elite oligárquica.

Como resultado, inúmeros grupos ascendentes não se sentiram representados pela legislação tradicional das cidades apoiando, por conseguinte, as iniciativas ilegítimas de alguns membros da aristocracia o que, consequentemente, culminou na existência de regimes tirânicos em cidades economicamente desenvolvidas com poderio militar e náutico, como Corinto, Argos e Sicion. (PAINE, 2007, p. 48)

É em meio a esta realidade conflitante entre o novo e o tradicional, entre legitimidades questionáveis e conquistas forçadas; que os espaços de oralidade protagonizados pelos *aedos* resguardaram sua complexidade, pois, para uma cultura que concebe sua semelhança a partir da língua e costumes comuns dentro de um território tão extenso, a busca por uma identidade helena esteve intimamente ligada às construções da Memória coletiva e das práticas de representação de si e do outro. Por esse motivo a existência do *aedo* como partícipe de atividades sociais não possui, necessariamente, uma datação precisa e nem uma associatividade a um dado fator histórico-geográfico. Sua origem se confunde com a itinerância dos processos migratórios, assim como as intensas trocas culturais.

Além das questões supracitadas, uma importante característica das récitas aédicas é a forma com que elas eram apresentadas. Entre as altas entonações vocais, utilizadas para cativar a atenção do público, era comum o acompanhamento de instrumentos musicais específicos. A cítara e a lira, tradicionalmente estão ligadas a momentos mais remotos do canto, em que o *aedo* – dada uma realidade palaciana micênica – apresentava-se de modo solitário para seus contratantes.

Posteriormente, em um momento em que a prática poética já se alinhava às demandas de grandes públicos – como é o caso da poesia de Píndaro e Baquílides, ambos do século V a.C. – a presença de um acompanhamento musical mais diversos, assim como dança e apresentações cênicas, estavam presentes nas apresentações de *aedos* que se confundiam com profissionais ligados aos coros. De todo modo, o canto prefigurava uma experiência plenamente oral, cujas marcações, entonações em conjunto com elementos auditivos e visuais promoviam uma atmosfera de coparticipação entre o cantor e seu público.

> É fundamental que entendamos que grande parte da poesia era acompanhada por música e até mesmo por dança, como parte integrante da experiência. As implicações são vastas, mas extremamente difíceis de definir: música, entonação e modos de

> desempenho são exatamente os elementos menos registrados por nossas fontes escritas (MURRAY, 1994, p. 207)

Do mesmo modo, é importante compreender que, no que tange a récita aédica como fonte histórica, estamos diante de um documento escrito cuja técnica de redação, possivelmente, esteja alinhada, por ser temporalmente próxima, ao exercício do canto; mas incapaz, como toda forma de descrição, de evocar a ação propriamente ou até mesmo de construir, exatamente, uma fórmula que permita a repetição exata.

As abordagens historiográficas acerca da figura dos *aedos*, ao se apoiarem nos resquícios arqueológicos ou no estudo do texto – da récita propriamente dita – transitam entre as análises comparativas das fontes, confrontando as mesmas com as especificidades dos períodos ao qual estão associadas. Em outras palavras, o intercruzamento entre as hipóteses heurísticas e a concepção da poesia arcaica como uma "tradição literária", apesar de ser frequentemente questionada pelas constantes idiossincrasias entre o conteúdo do texto, achados arqueológicos e debates historiográficos acerca do período, é um ponto de partida viável para análise.

Porém, a concepção de um tradição está intimamente ligado a escrituras e, necessariamente, a comparação de elementos estilísticos, estéticos e temáticos que corroborem de algum modo; o que não ocorre em totalidade com a prática aédica do período arcaico que, apesar de possuir inegáveis influências culturais – tanto semíticas, quando orientais – possui uma forma muito própria de apresentação; forma esta que diz respeito à diversidade cultural, econômica e política, já destacadas de seu momento histórico (SHERRATT, 2017, p. 39). A necessidade de atender as mais variadas dimensões culturais, constituiu uma poesia mais plástica, que admite a inclusão de intervenções do próprio *aedo* sem que o conteúdo principal – o norteador temático – não sofresse mudanças consideráveis.

Por fim, no que diz respeito a qual aspecto da memória social era comumente apresentada nas récitas aédicas: é o universo dos deuses e os feitos dos heróis que fornecem a diretriz do canto. Apresentando uma perspectiva de valores e modos de viver correlatos a um universo mítico – interconectado – que se abre a partir dos *aedos* e atravessam os ouvintes de modo didático e funcional. O canto, em linhas gerais, apresenta um tempo inominável pela história. Elementos que apresentam valores quase canônicos para cultura grega através do tempo, estabelecendo, muitas vezes,

os parâmetros de referência para poetas do período clássico e para toda tradição poética ocidental.

Capítulo 2: As Musas e o Mito

As Musas foram divindades cultuadas pelos helenos desde os primórdios de seu agrupamento social, seu nome atravessou a dinâmica de sua sociedade nos mais variados momentos e perdurou no imaginário social ocidental perpassando às pinturas renascentistas do século XVIII e XIX d.C. até as poesias do século XX; além de diversas expressões artísticas modernas que lhes fizeram referência. Envoltas em mistérios quanto a sua origem, essas divindades também foram amplamente associadas aos sons, à comunicação, aos elementos da natureza e aos oráculos; assumindo uma espécie de relação matronal com as artes que descendem destes elementos.

Geralmente relatadas em proêmios a partir das invocações aédicas, no que diz respeito a seus aspectos geográficos e socioculturais, as interpretações acerca das Musas interdependem à sua relação com os *aedos*, principalmente, no que diz respeito a literatura do período Arcaico. Segundo Waltter Otto, o significado da palavra "Musa" é apresentado nesta literatura a partir de duas abordagens: Uma de cunho genealógico presente, sobretudo nos fragmentos hesiódicos e outra que evoca a primordialidade destas divindades que, por conseguinte, as associa ao período pré-homérico.

A abordagem genealógica está pautada na origem das Musas como filhas de Zeus e Mnemosine. Essa narrativa tem fundamentação na Teogonia de Hesíodo - portanto associada a meados do séc. VIII e VII - em que o nascimento das deusas é narrado (TEOGONIA, v. 915). Nesse verso, Hesíodo demarca que Zeus ao se unir a Mnemosine por nove noites consecutivas teria dado origem às nove musas. Para Otto, essa narrativa estaria intimamente ligada à construção de um veio da tradição literária no período clássico que compreende as Musas como parte necessariamente unificada da vitória de Zeus sobre o Titãs e, consequentemente, parte do processo organizativo do cosmos pelo mesmo. Segundo o autor, essas narrativas estariam situadas em uma poesia perdida de Píndaro, lida e comentada por Aristides. (ARISTIDES II 142 *apud* OTTO, 1981, p. 8).

A segunda abordagem, por sua vez, alega a primordialidade das deusas a partir de sua ligação à elementos da natureza como, nascentes e aquíferos assim como, a locais de natureza inóspita, geralmente elevados e isolados (OTTO, 1981, p. 8).

Duchemin destaca este apelo ao primordial na figura das Musas e complementa que essa associação tem bases em narrativas mítico rituais disseminadas no antigo mediterrâneo antes do expansionismo heleno (DUNCHEMIN, 1955). Sousa, em concordância com as abordagens de Dunchemin, complementa que o culto das Musas foi de fato mais antigo que os processos expansionistas que ocorreram entre os séculos VII e VIII a.C. contudo, destaca que eventuais modificações, remanejamentos e ressignificações do culto às deusas ocorreram durante expansão, possivelmente em concomitância com a formulação de relações sociais interconectadas que, por sua vez, produziram uma nova rede de valores e, do ponto de vista do uso das narrativas míticas, imputaram a Zeus - uma divindade masculina - o papel de grande organizador do cosmo em detrimento da deusa Gaia (SOUZA, 2011, p. 195). Ou seja, se prefigura, na expansão, um culto a Zeus como símbolo do masculino e, a par disso, o apelo a uma definição do seu lugar na organização do cosmo.

Percebemos que as observações levantadas por Duchemin destacam a genderificação dos mitos, em ênfase a Teogonia de Hesíodo. Adrian Kelly segue uma abordagem semelhante, quando analisa a narrativa de sucessão na Teogonia de Hesíodo. O autor demarca que apesar dessa narrativa possuir influência direta da ação do feminino em sua confluência, ela é extremamente sexualizada e arroga a dominação do masculino – a partir da figura de Zeus – diante do feminino - representado por sua mãe Gaia e diversas outras divindades femininas o que inclui as Musas.

> Para os gregos do período arcaico, a história da ascensão de Zeus ao poder e do estabelecimento do seu governo é profundamente sexualizada e genderificada em sua natureza e lógica. Zeus não apenas possuiu e refreia a conspiradora materna frustrada, ele não apenas controla o comportamento sexual e o potencial de parturição das outras deusas femininas, ele não apenas evita cometer os mesmos erros sexuais de seus predecessores ao ter todos os seus filhos com uma única consorte – na verdade, a *Teogonia* de Hesíodo serve como um texto alvará para nada além do que eterna dominação masculina. (KELLY, 2019, p. 134)

Destacamos que, ainda que a própria Teogonia nos apresente indícios de uma possível complementaridade entre o feminino e masculino no processo organizativo do cosmo, dois fatores impedem uma conclusão apressada: a autoria dos documentos e a priorização tradicionalmente imposta do uso de algumas fontes em detrimento de

outras. Matos da atenção a essa questão quando destaca, a partir das abordagens de Roger Just (1989) e Schimitt-Pantel (1994), que o fato de a produção dos documentos antigos terem sido realizado por homens, tem relevância no processo de compreensão da representação feminina nesses documentos, ao mesmo tempo que a preferência dada pela tradição aos documentos literários em detrimento de outras fontes demarca a predominância de pressupostos interpretativos ligadas aos interesses de uma elite literária, por sua vez masculina.

> [...] é preciso tratar da dificuldade de analisar as mulheres gregas no Mundo Antigo; duas questões pontuam bem essa dificuldade e apontam para um mesmo problema: as fontes. Primeiro, como argumenta Roger Just (1989, p. 1 3) e Schimitt-Pantel (1994, p. 24), a dificuldade em se compreender a representação feminina no mundo Antigo se deve ao fato dos documentos serem produzidos por homens. Esse fato contribuiu para a formação de um arquétipo feminino baseado nos princípios e virtudes masculinas. A segunda questão está na hierarquia com que as fontes foram categorizadas pelo próprio processo histórico; a valorização do documento escrito em detrimento do arqueológico corroborou para definição do feminino a partir de uma elite letrada. (MATOS, 2021, p. 201-202).

Pressupomos, a par disso, que o feminino presente na Teogonia de Hesíodo de fato pode ser compreendido como um elemento de sustentação da construção do lugar de poder do masculino; no caso das Musas, essa construção perpassa a identidade do próprio Hesíodo, como veremos no capítulo posterior. No entanto, a não utilização de outras fontes para o cruzamento de dados possivelmente limita as interpretações acerca da ação do feminino, fazendo com que as divisões dos ‘papéis’ do gênero se estabeleçam ainda que a própria fonte não nos permita inferi-los com precisão. Em outras palavras, o olhar para o feminino na Teogonia ainda parece carregado da necessidade de justapor as ações dos personagens masculinos a partir do entendimento de uma disputa de narrativas própria do período arcaico, centralidade esta que nos é sinalizada justamente pelos limites presentes nas mesmas fontes ou pela limitação do olhar lançado sobre elas.

Podemos observar que Otto fundamenta seus argumentos a partir de reflexões semelhantes ao sugerir uma ligação do culto às Musas com os antigos cultos femininos do antigo mediterrâneo. Para o autor essa ligação pôde ser inferida porque as deusas foram intimamente ligadas aos antigos cultos ctônicos de divindades femininas posteriormente compreendidas como Ninfas, especificamente as ligadas aos já citados aquíferos e montes. No entanto, uma forma primeva do culto das Musas

ainda não estaria ligada às demandas do fazer aédico, mas ao próprio culto a natureza (OTTO, 1981, p.37).

Acerca da antiguidade do culto às deusas, podemos encontrar alguns indícios na literatura antiga. Há indícios de um culto às Musas em Delfos que antecedeu o período clássico, na verdade antecedeu o próprio culto a Apolo. Plutarco, constrói um relato de cunho biográfico sobre sua passagem no templo de Delfos em que percebe um antigo monumento de adoração às Musas ligado a uma fonte local. O autor destaca em seu relato que libações e consagrações eram realizadas às deusas nas águas desta fonte e que tais práticas já eram realizadas em períodos anteriores neste mesmo local, em momentos que as deusas eram intimamente associadas ao culto de Gaia.

> Assim, demos a volta e nos sentamos nos degraus ao sul do templo, olhando em direção ao santuário de Gaia antes do riacho, e como resultado Boethus imediatamente observou que o próprio local oferecia assistência ao visitante na solução da questão. "Pois", disse ele, "havia um santuário das Musas perto do local onde a água do riacho brota; portanto, eles costumavam usar essa água para libações e lustrações, como diz Simônides:
> Onde das profundezas abaixo, para pura lustração é atrair a fonte de água sagrada das Musas de cabelos louros. (PLUTARCO, *Moralidades V*, 402 d-e – nossa tradução)[4]

Luis S. Krausz também faz referência a essa passagem dos escritos de Plutarco. O autor compreende que o momento histórico em que as Musas foram associadas aos cultos de Gaia em Delfos sinalizam sua preexistência em relação ao culto de Apolo, que ainda não havia sido introduzido na região; assim como ao fato de as Musas terem sido incluídas aos círculos de adoração deste deus posteriormente (KRAUSZ, 2007, p.144). De fato, apesar da iconografia demarcar a figura do deus Apolo associado a figuras femininas, é apenas no período clássico que essa unidade - musas - Apolo - aparece com mais frequência e mais clareza, como cita López (2011).

> A iconografia de Apolo e das Musas foi definitivamente forjada no período clássico, sendo a cerâmica pintada o meio artístico mais

[4] Accordingly we went round and seated ourselves upon the souther steps pf the temple, looking towards the shrine of Eatth ante the stream of water, with the result thet Boethus immediately remarked the the place itself proffered assistance to the visitor in the solution of the question. "For," said he, "there used to be a shrine of the Muses near the place wahere the water of the stream wells up; wherefore they used to use this water for libations and ilustrations, as Simonides says: Where from depths below, for pure lustration is draw the fair-haired Muses fount of holy water. (PLUTARCH, MORALITY, 402 d-e)

> adequado para a representação destas divindades. Imagens do deus Apolo como músico, em muitos casos associado às Musas. (LÓPEZ, 2011, p. 469)

Além disso, o autor se apoia nas contribuições de Martin P. Nilson, para sinalizar que as Musas eram cultuadas em três no período pré-homérico e que o próprio nome das deusas seria muito antigo.

> Nilsson supõe que a crença nas Musas seja anterior até mesmo a Homero e aos poetas épicos, Segundo ele, *Mousa* é um termo muito antigo na língua grega, o que explica a grande variedade de formas dialetais conhecidas – tais como *Mousa, Moosa e Moisa*. Plutarco destaca que, em Delfos, as Musas eram três e Diodoro refere-se a este mesmo número. (NILSSON *apud* KRAUSZ, 2007, p. 144)

Podemos encontrar relatos sobre o aspecto tríplice das Musas também em Pausânias, que apresenta as faces da Musas como uma trindade complementar. O historiador antigo destaca que o início do culto das Musas em Ascra partiu de seus fundadores Efialtes e Otus, estes teriam sido os primeiros a sacrificar às deusas na região do Hélicon, e que no período elas eram compreendidas como três: *Melete*, *Mneme* e *Aoede*.

> Essa é a verdade sobre essas coisas. Os primeiros a sacrificar em Helicon às Musas e a chamar a montanha de sagrada para as Musas foram, dizem, Efialtes e Otus, que também fundaram Ascra. A isso também Hegesinus alude em seu poema Atthis: - “E novamente com Ascra estava Poseidon Agitador da Terra,
> Quem quando o ano virou lhe deu um filho
> Oeoclus, que primeiro fundou com os filhos de Aloeus
> Ascra, que fica aos pés do Helicon, rica em nascentes.
> ”Hegesinus, Atthis, localização desconhecida.
> [2]
> Este poema de Hegesino não li, pois já não existia quando nasci. Mas Calipo de Corinto, em sua história de Orcômeno, usa os versos de Hegesino como evidência em apoio de seus próprios pontos de vista, e eu também fiz o mesmo, usando a citação do próprio Calipo. De Ascra, na minha época, nada de memorável restou, exceto uma torre. Os filhos de Aloeus sustentaram que as Musas eram em número de três e deram-lhes os nomes de Melete (Prática), Mneme (Memória) e Aoede (Canção). (PAUSÂNIAS, IX, XXIX) Tradução nossa[5].

[5] Such is the truth about these things. The first to sacrifice on Helicon to the Muses and to call the mountain sacred to the Muses were, they say, Ephialtes and Otus, who also founded Ascra. To this also Hegesinus alludes in his poem Atthis:—“And again with Ascra lay Poseidon Earth-shaker,
Who when the year revolved bore him a son
Oeoclus, who first with the children of Aloeus founded
Ascra, which lies at the foot of Helicon, rich in springs.
”Hegesinus, Atthis, unknown location.

No mesmo escrito, Pausânias defende que a tradição que instituiu as Musas como nove começou a partir dos desígnios de um macedônio chamado Pierus, que se estabeleceu em Thespiae[6] e definiu o culto às Musas desta forma. A partir de uma evidente desconfiança acerca das motivações de Pierus, Pausânias relata a existência de uma narrativa acerca de suas filhas - que também seriam nove - cujos nomes eram iguais aos das Musas.

> [3] Mas dizem que depois Pierus, um macedônio, que deu nome à montanha da Macedônia, veio para Thespiae e estabeleceu nove Musas, mudando seus nomes para os atuais. Pierus era dessa opinião ou porque lhe parecia mais sábio, ou porque um oráculo assim ordenou, ou por ter aprendido com um dos trácios. Pois os trácios tinham a antiga reputação de serem mais inteligentes que os macedónios e, em particular, de não serem tão descuidados em questões religiosas.
> [4] Há quem diga que o próprio Piero teve nove filhas, que seus nomes eram iguais aos das deusas e que aqueles a quem os gregos chamavam de filhos das Musas eram filhos das filhas de Piero. Mimnermus, que compôs versos elegíacos sobre a batalha entre os Esmirna e os Lídios sob Giges, diz no prefácio que as Musas mais velhas são filhas de Urano, e que existem outras Musas mais jovens, filhas de Zeus.
> [5] No Helicon, à esquerda de quem vai ao bosque das Musas, está a fonte Aganippe; dizem que Aganippe era filha do Termessus, que flui ao redor do Helicon. Ao seguir pela estrada reta até o bosque, há um retrato de Eupheme esculpido em relevo em uma pedra. Ela era, dizem, a enfermeira das Musas. (PAUSANIAS, IX, XXIX). Tradução nossa.[7]

---

[2]This poem of Hegesinus I have not read, for it was no longer extant when I was born. But Callippus of Corinth in his history of Orchomenus uses the verses of Hegesinus as evidence in support of his own views, and I too have done likewise, using the quotation of Callippus himself. Of Ascra in my day nothing memorable was left except one tower. The sons of Aloeus held that the Muses were three in number, and gave them the names of Melete （Practice）, Mneme （Memory） and Aoede （Song）.

[6] Cidade localizada aos pés do Monte Hélicon; Beócia ao Sul da antiga Tebas.

[7] [3] But they say that afterwards Pierus, a Macedonian, after whom the mountain in Macedonia was named, came to Thespiae and established nine Muses, changing their names to the present ones. Pierus was of this opinion either because it seemed to him wiser, or because an oracle so ordered, or having so learned from one of the Thracians. For the Thracians had the reputation of old of being more clever than the Macedonians, and in particular of being not so careless in religious matters. [4] There are some who say that Pierus himself had nine daughters, that their names were the same as those of the goddesses, and that those whom the Greeks called the children of the Muses were sons of the daughters of Pierus. Mimnermus, who composed elegiac verses about the battle between the Smyrnaeans and the Lydians under Gyges, says in the preface that the elder Muses are daughters of Uranus, and that there are other and younger Muses, children of Zeus. [5] On Helicon, on the left as you go to the grove of the Muses, is the spring Aganippe; they say that Aganippe was a daughter of the Termessus, which flows round Helicon. As you go along the straight road to the grove is a portrait of Eupheme carved in relief on a stone. She was, they say, the nurse of the Muses.

Observamos em Hardie uma concordância com esta tese. Para ao autor, o intercurso cultural formulado pelos processos migratórios pode ter gerado momentos conflitivos na região de Thespiae no período Arcaico - onde está situado o monte Hélicon - e que isso poderia de fato ter influenciado o culto às Musas na região (HARDIE, 2006, p. 51). Além disso, o autor cita que a dinâmica de associação e exclusão e costumes em torno da adoração às Musas e da prática do próprio canto, podem ter ocorrido justamente devido a essa dinâmica multicultural em efervescência. Hardie se ancora sua perspectiva a partir das narrativas de Ovídio que elucida a dinâmica pluricultural das disputas musicais na região para endossar sua argumentação.

> As narrativas gêmeas de Ovídio associam a invasão territorial ao musical; e por corolário, a resistência ao desafio musical está associada à defesa do território. [...] a própria canção dos Piérides simboliza seu desafio arrogante à ordem divina, pois elogia o assalto dos gigantes ao céu e celebra a fuga de os deuses (319-31); e assim a sua derrota é paralela à derrota dos gigantes (cf. 346-55) e à restauração da ordem cósmica. 106 Então, novamente, na disputa estão ninfas imanentes às características físicas da montanha, seus riachos e rochas (314-17). Da mesma forma, a produção musical local e as ninfas/musas associadas podem adquirir o status pan-helênico e a capacidade de cruzar fronteiras e viajar. [...] a música e os músicos podem definir ambos e, como um subconjunto da polaridade grega de autoctonia e externalidade territorial. 108 Podem surgir confrontos e desafios entre os dois, e isto pode ser resolvido pela rejeição do intruso, ou pelo deslocamento do nativo, ou pela assimilação dos dois. (HARDIE, 2006, p.52)

A existência de disputas aédicas, também é citada por Hesíodo em o *Trabalho e os dias*, nesta récita o *aedo* relata ter vencido a disputa em Cálcides o que teria consagrado seu reconhecimento às Musas Heliconíades (Trabalhos e Dias, vv. 650-659). Para Edwards, baseando-se em trabalhos de cunho arqueológicos, essas disputas não apenas ocorreram de fato como era um dos poucos eventos que geraram a incursão de pessoas de outras localidades para Thespiai, proporcionando, deste modo, um reconhecimento sociocultural da localidade no que diz respeito ao próprio status de ‘local de adoração às Musas” (EDWARDS, 2004, p. 47).

As representações das Musas ligadas ao número nove também teve sua fixidez associada, séculos mais tarde, aos pitagóricos. Para os filósofos o número nove teria uma relação com a perfeição, simbolizando a completude universal (OTTO, 1981, p. 27). No entanto, para além das questões ligadas ao número correspondente às Musas, sua relação com os *aedos* foi o que, de fato, lhes proporcionou um alcance

significativo, pois, ainda que as deusas estivessem presentes desde o primórdio da cultura helena, suas reverberações nos atingem até os dias atuais pois foram imortalizadas por seus adoradores mais fiéis, os *aedos*.

A natureza do que as Musas ensinam aos *aedos*

Em seu texto, *As musas ensinam a mentir (Hesíodo, Teogonia, vv. 27-28)*, Brandão apresenta a natureza do que dizem as Musas aos *aedos*, seu modo de comunicar e a forma com que esse ensinamento se manifesta na relação entre as deusas e os cantores. Inicialmente, partir de um comparado sobre o modo com que as deusas aparecem nas narrativas homéricas e hesiódicas, o autor demarca algumas diferenças entre o modo com que o dizer da deusa aparece na Ilíada e Odisseia com o modo apresentado por Hesíodo na Teogonia. Em Homero (ILÍADA 2.484-487) as Musas são apresentadas como deusas que sabem de todas as coisas e, por esse motivo, se contrapõem aos mortais que apenas reconhecem sua habilidade sem que possuam conhecimento algum sobre o que delas provém; ao passo que em Hesíodo, "as Musas não se limitam a afirmar que *sabem*, acrescentando que sabem não só anunciar coisas verdadeiras (*alethéa*), como também dizer *muitas mentiras* (*pseúdea pollá)*". (BRANDÃO, 2000, p.8).

Apesar de situar claramente a diferença entre as abordagens, Brandão destaca a existência do termo *pseúdea* também nas récitas homéricas; de fato o termo aparece entre os versos 165 a 204 da Odisseia; momento em que o herói Ulisses, disfarçado de mendigo, encontra-se em seu palácio e tem com Penélope, antes de Euricleia lhe lavar os pés.

> Então Odisseu, de muitas artimanhas, respondeu-lhe e disse: [165] "Honrada esposa de Odisseu, filho de Laertes, nunca deixarás de me perguntar sobre minha linhagem? Bem, eu vou te contar; embora na verdade você me entregue a dores ainda maiores do que aquelas pelas quais estou agora escravizado; pois sempre é assim quando um homem está longe de seu país há tanto tempo quanto eu agora, vagando por muitas cidades de homens em grande angústia. Mesmo assim, eu te direi o que você pergunta e pergunta. Há uma terra chamada Creta, no meio do mar escuro como vinho, uma terra bela e rica, cercada de água, e nela há muitos homens, incontáveis, e noventa cidades. [175] Nem todos falam a mesma coisa, mas as suas línguas estão misturadas. Lá habitam os Aqueus, lá os cretenses nativos de grande coração, lá os Cydonianos e os Dórios de plumas ondulantes, e os belos Pelasgianos. Entre suas cidades está a grande cidade Cnosus, onde Minos reinou aos nove anos de idade, aquele

> que conversou com o grande Zeus, [180] e foi pai de meu pai, o grande coração Deucalião. Agora Deucalião gerou a mim e ao príncipe Idomeneu. Idomeneus partiu em seus navios de bico para Ílio com os filhos de Atreu; mas meu nome famoso é Aethon; Eu era o mais jovem de nascimento, enquanto ele era o mais velho e o melhor homem. [185] Foi lá que vi Odisseu e lhe dei presentes de entretenimento; pois a força do vento também o trouxera para Creta, quando ele se dirigia para a terra de Tróia, e o desviou de seu curso, passando por Malea. Então ele ancorou seus navios em Amnisus, onde fica a caverna de Eilithyia, em um porto difícil, e mal escapou da tempestade [190] Então ele foi imediatamente à cidade e perguntou por Idomeneu; pois ele declarou que era seu amigo, amado e honrado. Mas já era a décima ou décima primeira madrugada desde que Idomeneu partiu em seus navios de bico para Ílios. Então eu o levei para casa e lhe dei entretenimento com boas-vindas bondosas ao rico armazém que havia na casa, e para o resto de seus camaradas que o seguiram eu juntei e distribuí farinha de cevada no armazém público. e vinho flamejante e touros para sacrifício, para que seus corações ficassem satisfeitos. Lá, por doze dias, os bons aqueus permaneceram, [200] pois o forte Vento Norte os prendeu ali, e não permitiu que ficassem de pé na terra, pois algum deus irado o havia despertado. Mas no décimo terceiro dia o vento diminuiu e eles foram para o mar." Ele falou e fez com que as muitas falsidades de sua história parecessem verdade, e enquanto ela ouvia, suas lágrimas correram e seu rosto derreteu. (ODISSEIA 19.165-204)

Quando questionado pela rainha sobre sua identidade, Ulisses responde de modo a demarcar suas inúmeras habilidades (*polýmetis*) ao tecer uma resposta organizada em 4 momentos: a exclamação dos lamentos em que fala da família, a descrição de Creta onde está o palácio de Minos; a indicação de sua família, através da referência ao irmão mais velho Idomeu e a narrativa de sua passagem por Creta em que foi visitar idomeu que, entretanto, já havia partido para Tróia (BRANDÃO, 2000, p. 9-10). Além disso, Brandão se atenta ao fato de que o *aedo*, ao fechar a fala de Ulisses declara que "representava muitas mentiras, dizendo coisas semelhantes aos fatos, e da que ouvia corria lágrimas" (Odisseia 19.203-204). A partir disso percebemos, portanto, um Ulisses que é capaz de dizer mentiras que se assemelham aos fatos, assim como as Musas afirmam fazer em seu encontro com Hesíodo (Teogonia, vv. 27-28). No entanto, no que tange as Musas sua afirmação é geral – anunciam uma habilidade – e não define como fazer, o que ocorre de outro modo nos versos supracitados aplicados a Ulisses:

> [...] já nos versos aplicados a Ulisses, faz-se, com relação a este, não uma afirmativa de caráter geral, mas indica-se como ele *aparentava, fingia representava* tal coisa, *dizendo* tais coisas, ou dizendo coisas

> semelhantes a coisas autênticas, ele representava muitas coisas mentirosas. Essa diferença se sentido deve-se tanto ao uso do imperfeito (*iske*, um durativo), quanto ao do particípio presente de *légein*, que não mais determina *ídmen* (sabemos dizer...), mas o sujeito (Ulisses); ele, Ulisses dizendo coisas semelhantes a coisas autênticas, fingia muitas mentiras. (BRANDÃO, 2000, p.10)

Ulisses, portanto, usa essa habilidade (*pseúdea*) em seu discurso, o herói ao se apresentar como um errante (Eton), esconde quem é de fato e deliberadamente constrói uma narrativa sobre si mesmo baseando-se, paradoxalmente, nas próprias experiências; consolidando um cenário de ambiguidade discursiva que promove o convencimento de Penélope a partir do modo em que é apresentado. O olhar de Ulisses, “firme, sem nenhuma temeridade”, a entonação da sua voz, portanto sua segurança no tecer narrativo consolidam a verdade da fala de Eton, que acaba por ser reconhecido por Penélope.

> [...] Nisso é que Ulisses é perito: na representação dessa semelhança, arranca lágrimas de Penélope, demonstrando seu poder de convencimento; mais ainda, nessa representação, nem diante das lágrimas de Penélope ele perde seu domínio – segundo o narrador, seus olhos mantêm-se como de chifre ou ferro, sem temor algum nas sobrancelhas, e ele, com ardil (*dóloi*), contém lágrimas. Mais que no conteúdo do que se narra – em que se misturam coisas autênticas em *pseúdea* – é na forma como Ulisses o faz que se garante que sejam *pseudéa* semelhantes as coisas autênticas. Trata-se, portanto, de uma capacidade de representar o outro usando os dados da própria experiência [...]. (BRANDÃO, 200, p. 12)

Além disso, outros personagens míticos apresentarem dons que se assemelham aos das Musas, é o caso das Sereias. Segundo o Brandão, as Sereias se aproximam das Musas em muitos aspectos: tecem o belo canto (*éntunon aoidén*) que encantam a todos que escutam e os mantém escravos de seu canto a partir de revelações ininterruptas, pois, assim como as Musas, as Sereias sabem sobre as coisas que foram e são. No entanto, diferente das Musas, as Sereias não delimitam aquilo que revelam, e, por isso, de modo desregrado podem aprisionar pelo resto da vida aqueles que são presos em seu canto ininterrupto.

> Num certo sentido, é como se a Sereia fosse uma espécie de Musa desregrada, enlouquecida, sem limites, em uma ampliação funesta do canto, tanto do ponto de vista da produção infindável, quanto da recepção que mata. Por outro lado, elas parecem também, pelo que diz Circe, fora do controle do recebedor: quando percebe que Ulisses

> chora, Alcínoo manda interromper o canto, porque crê que este não alegra a todos; o efeito do canto das sereias é imediato sobre Ulisses, que esquece toda precaução, desejando apenas entregar-se à audição, sobre cujo limites, evidentemente, não teria controle. (BRANDÃO, 2000, p.15).

No caso hesiódico, as Musas são apresentadas a partir de uma perspectiva múltipla, elas são capazes de dizer muitas mentiras semelhantes a coisas autênticas, porém também sabem revelar as coisas ocultas (*alethéa*). Ou seja, ainda que as musas, assim como as Sereias, tenham conhecimento sobre muitas coisas e sejam capazes de dizê-las, as Musas podem e escolhem como desocultar e ocultar as coisas, além de serem versadas na arte de dizer coisas enganosas que são ouvidas como verdades pela natureza convincente de seu canto; ao contrário das Sereias que se mostram incapazes (ou desinteressadas) em fazê-lo ou de Ulisses que, ainda que herói, resguarda em sua humanidade apenas o uso dessa habilidade, tal qual um limite.

As musas, portanto, são o próprio rememorar, esquecer, revelar, ocultar; assim como o escolher aquilo que será esquecido, rememorado, revelado ou oculto. Brandão compreende esse aspecto deliberativo das Musas, assim como sua vinculação à memória e ao esquecimento dizem respeito ao próprio nascimento das deusas e, por conseguinte, sua vinculação parental. O analisar os versos 53-55 da Teogonia, o autor ressalta que:

> [...] Esses três versos são de todo significativos. Em primeiro lugar, porque declaram, obliquamente, a filiação das Musas com relação a Zeus. Por outro, porque, referindo-se obliquamente a Zeus, um dativo associativo, não o põem em primeiro plano, mas à Memória (*Mnemosýne*): foi ela que gerou as Musas, unindo-se ao pai Cronida. O verbo que traduzi por unida (*migeîsa*). Tem um sentido literal forte que é importante reter: significa *misturada*, *mesclada*, o que indica sim a união sexual, mas também ressalta que o produto dessa união, as Musas, é fruto justamente dessa mistura, ou dizendo de outro modo, que as Musas são o resultado de uma mescla da Memória com Zeus. Assim, se é na filiação da Memória que as Musas encontram sua identidade, encontram-na não na Memória pura, mas numa Memória mesclada (*migeîsa*) com Zeus. Consequência primeira: elas não são só memória. (BRANDÃO, 2000, p. 17)

Um outro aspecto importante dos versos, em questão o verso 53, é que as Musas parecem terem sido geradas não para o rememorar, mas para o esquecer (TEOGONIA, v. 53). Ao destacar esse fato, o autor nos coloca diante da necessidade de entender o que as Musas buscam encobrir com o véu do esquecimento. A própria

Teogonia nos apresenta o que as Musas operam para fomentar o esquecimento: “os males” (*lesmosýne kakôn*). Brandão compreende que as Musas “não são exclusivamente memória, mas memória e não-memória (expressa esta última como *esquecimento, pausa*)” (BRANDÃO, 2000, p.18).

No entanto, como já foi dito, as Musas também são capazes de desvelar aquilo que está oculto, trazendo à latência elementos da memória. Compreendamos esse movimento como *Alethéa*. O termo é comumente traduzido por “verdade”, mas resguarda em sua etimologia uma complexa gama de significados que nos auxilia a compreender esta “verdade” que é proferida pela Musa. Marcel Detienne em um minucioso estudo sobre a questão define que *Alethéa* é um elemento que está em relação ao tipo de discurso em que está contida, tem suas raízes ligadas aos discursos proferidos pelos adivinhos, pelo rei justiceiro e pelos poetas (DETIENNE, 2013, p. 4-5)

A partir dessas contribuições, Detienne demonstra que *Alethéa* não possui um circuito de características únicas, mas possui fatores de aproximação. Fosse a partir da figura do rei justiceiro, do *aedo* ou do vidente – resguardado seus contextos históricos e suas alegorias simbólicas – *Alethéa* se estabelece como uma validação inquestionável daquilo que é dito, uma potência discursiva (quase como um poder-mágico) que, orientado pelos deuses oferecem àqueles que proferem esse discurso a habilidade de estabelecer a “verdade”.

No que diz respeito aos *aedos*, *Alethéa* se manifesta a partir de uma relação necessária com as Musas. São as deusas que estabelecem a capacidade de manifestação da verdade, pois a elas pertence a medida do ‘ocultar-revelar’ as coisas. Para Detienne, citando Hesíodo, os *aedos* são munidos pelas musas da capacidade de trazer à tona “a celebração dos deuses imortais e dos feitos dos homens valentes” (DETIENNE, 2015, p.16); a partir de uma relação íntima entre as Musas e a Memória.[8]

> Nesses meios de poetas inspirados, a Memória é uma onisciência de caráter divinatório; tal como o saber mântico, define-se pela fórmula: “o que é, o que será, o que foi”. Com sua memória, o poeta tem acesso diretamente, numa visão pessoal, aos acontecimentos que evoca; tem o privilégio de entrar em contato com o outro mundo. Sua memória lhe permite “decifrar o invisível”. A memória, portanto, não é apenas um suporte material da palavra cantada, a função psicológica que

[8] Memória aqui está se referindo a própria deusa da Mnemosyne, por esse motivo parece no texto em letras maiúsculas. Não se tratando de uma memória ligada a um conjunto de recordações mas de uma “memória universal” – mítica – que se estabelece a partir de uma relação de temporalidade cíclica, que é a temporalidade do mito. Acerca da temporalidade do mito vide: Mircea Eliade Mito e realidade.

> sustenta a técnica formular; é também e sobretudo o poder religioso que confere ao verbo poético o estatuto de discurso mágico-religioso. (DETIENNE, 2015, p. 16)

O entendimento de que a memória é um “poder religioso”, nos coloca defronte a questão da natureza dessa Memória. Nesse ponto, o autor demarca que, para além de narrar o regozijo dos deuses, a Memória estabelece um poder legitimador, sobretudo no período arcaico, sendo manifesta – por parte dos *aedos* – como cantos de “louvor” que, por excelência, são destinados a aristocracia, não sendo concebidos a qualquer um (DETIENNE, 2015, p. 22-23). De modo concomitante, o “canto de louvor” também possui a capacidade de proporcionar a reprovação seja a partir do comentário ou do silêncio.

Detienne se atenta para a duplicidade desse poder legitimador da memória a partir das contribuições de Píndaro e Baquílides e ressalta que a prática do elogio e da reprovação a partir do canto de louvor, possuía um espaço considerável em comunidades de ênfase aristocrático-militar, como é o caso de Esparta, onde os feitos dos guerreiros eram dignos de reprovação ou de elogios, conformado para essa sociedade – de cultura consideravelmente oral – as dinâmicas de sociabilidade.

> Portanto, numa sociedade guerreira como a antiga Esparta, as Musas ocupam de pleno direito um lugar importante. São honradas por dois motivos: em primeiro lugar, como protetoras dos flautistas, liristas e citaristas, pois a música faz parte da educação espartana, e as marchas e as investidas militares são feitos ao som da flauta e da lira; mas as Musas têm, sobretudo, outra função fundamental: se, antes de cada combate, os reis lhe oferecem um sacrifício, é para lembrar os “semelhantes” os julgamentos que se0rão objeto, dispô-los a enfrentar perigo, a realizar façanhas “dignas de celebração”, façanhas que lhes valerão “memória ilustre” (*mnéme eukllési*). (DETIENNE, 2015, p. 21 *apud* Plutarco, Lyc, XXI, 7)

A Memória associada pela literatura ao *aedo*, parece manifestar, a partir dos “cantos de louvor”, uma espécie de respaldo a partir de uma forma narrativa que apresenta aspectos originários de elementos da realidade, sejam eles sociais, geográficos, biológicos ou etnográficos; fazendo-o a partir de um acesso a uma experiência própria a uma determinada temporalidade: o tempo mítico. O canto aédico era capaz, a partir da outorga das Musas, de circunscrever as ações humanas nesse tempo, que em si mesmo é cíclico e continuado, ultrapassando os limites dos feitos historicamente rememorados que, com o passar tempo cronológico, tendem a ser esquecidos.

Observemos que, por causa de sua natureza mítica, uma ambiguidade parece estar latente no discurso aédico: o conflito de duas potências mânticas diretamente ligadas aos deuses, a memória e o esquecimento – *Alethéa e Léth*e – ambas em conformidade com a vontade exercida pelas Musas que, por hereditariedade, é também a vontade exercida por Zeus. Os *aedos* são capazes de livrar do esquecimento o nome de atores sociais escolhidos mediante a seus feitos e seu nível de importância. Ou seja, se as Musas nascem a partir da potência do esquecimento das dores e angústias, como citado anteriormente, são elas que promovem a orientação daquilo que precisará ser rememorado.

> Somente as palavras de um cantor possibilitam escapar ao Silêncio da Morte: na voz do homem privilegiado, na vibração harmoniosa que o louvor eleva, no discurso vivo que é poder de vida, manifestam-se os valores positivos e desvenda-se o Ser do discurso eficaz. Com seu louvor o poeta concede ao homem a "memória" de que ele é naturalmente privado. (DETIENNE, 2015, p. 24)

A Memória, e por conseguinte as Musas, são para os gregos arcaicos, divindades cujas potências de manifestação estão presentes nos mais variados contextos sociais, resguardando de modo a imortalizar os feitos de alguns escolhidos célebres e insuflando o reconhecimento dos mesmos nos que tragicamente serão relegados ao silêncio do esquecimento. Os *aedos*, portanto, estão no 'entre', atravessados pelo elemento divino a dizer aquilo que é da vontade das Musas, mas fadado assim como qualquer outro mortal a sua própria condição humana. Ou seja, a própria natureza ambígua do que dizem as musas, é relegada também aos *aedos*, que ainda que possuam acesso ao universo dos deuses, estão para eles como seus porta-vozes, sem com isso se retirassem da própria condição mortal. Estão no entre mundos.

Milione, elucida que as limitações da própria mortalidade são reconhecidas nas récitas aédicas. A partir da análise dos versos da Ilíada, o autor demonstra haver uma diferença pontualmente importante entre os momentos em que o *aedo* demarca a fala das Musas e o momento em que terce um comentário sobre o que dizem as deusas a partir do cantor. Milione, demarca a existência de dois vocábulos diferentes – *épos e mythós* –, segundo o autor a utilização do termo *épos* ocorre quando o *aedo* está "tocado, inspirado, ou sob os auspícios de um deus", enquanto o termo *mythós* aparece "[...] num contexto em que o *aedo* experimenta um sentimento de impotência frente ao divino" (MILIONE, 2016, p. 257).

Mesmo tocado pela divindade, mesmo exercendo um discurso cuja verdade está validada a partir de uma perspectiva mítica, a construção narrativa aédica, no caso homérico, delimita uma separação entre os *aedos* e as musas no próprio canto. Esse movimento se dá, segundo Milione, a partir do entendimento da efemeridade da condição humana pelo próprio aedo, o 'conhecer' a verdade em sua totalidade estará "sempre interditada ao homem" (MILIONE, 2016, p. 259). Observemos que as condições de entendimento do homem estão limitadas a fragilidade de sua memória cronológica e, necessariamente, relegada ao esquecimento. Mesmo os *aedos*, que ao acessarem o desvelo do que é oculto (*alethéa*) a partir da vontade das Musas, não escapariam da humana e limítrofe parcialidade sobre aquilo que conseguem transpor ao público.

> Na condição inescapável de uma fala parcial, a verdade poética nunca está desacompanhada de esquecimento, já que, para dizer um aparte, seja ela qual for, o poeta é forçado a esquecer todo o resto. "Não pode haver *alétheia* sem uma medida de de *léthe*. Isso aparece de modo patente na *Teogonia (v.55)* quando Hesíodo nos diz que o canto veiculado pela sociedade entre Musas e poeta, traz o "oblívio de males e pausa das aflições". Mediante o canto, Musas e poeta conseguem eduzir os homens a ponto de eles "esquecerem", ainda que momentaneamente, das fadigas, das decepções e das tribulações do cotidiano. (MILIONE, 2016, p. 259)

De fato, Hesíodo ao apresentar o nascimento das Musas, demarca que as deusas nascem para o esquecimento dos males o que, consequentemente, coaduna o esquecimento como parte fundamental de sua natureza. No entanto, ainda que o *aedo* não tenha sua condição mortal suspendida pelas bênçãos da Musa, sua condição de inspirado pelas deusas lhe fornecem um grau de diferenciação diante dos outros homens "comuns"; a ambiguidade mítica de seu discurso também lhe fornece autoridade, sua palavra cantada não apenas encanta como também convence de modo inquestionável a partir da própria potência divina do canto.

O canto de louvor, portanto, não era mero entretenimento, mas uma "ferramenta de memória social, de conservação e comunicação do saber" (MILIONE, 2016, p. 261); que por vezes era utilizado para nomear, setorizar, qualificar e quantificar os nomes e os feitos de homens relevantes a cultura; em um processo, por vezes exaustivo de catalogação dessas informações. O *aedo* é responsável por trazer à imortalidade do não-esquecimento, tudo aquilo que evoca o regozijo dos deuses e/ou proporciona a imortalização de determinados homens; uma habilidade de evocar

a presença do próprio mito. Além disso, o *aedo* também poderia, tal qual as musas, dizer mentiras semelhantes a coisas verdadeiras, exatamente por que ao tocar o tempo mítico e ter com os deuses, sua condição humana – ainda que irrevogável – foi atravessada por algo cuja natureza está para além do entendimento de homens comuns.

Hesíodo nos apresenta essa situação em seu próprio encontro com as Musas, momento em que elas lhe chamam de “pastor vil” e diz que o mesmo só seria capaz de dizer “mentiras”; se diferenciando dele ao afirmarem ser capazes, também, de dizer muitas mentiras, porém, semelhantes a coisas verdadeiras (TEOGONIA, vv26-27). A partir disso, o *aedo* também delimita sua diferença para com as Musas, ao demarcar que a capacidade de dizer mentiras semelhantes a verdades, assim como as características próprias às Musas lhes são ensinadas com um determinado propósito. Hesíodo, portanto, se apresenta capaz de enunciar um discurso capaz que atravessa os limites entre as coisas visíveis e invisíveis, trazendo à tona uma parte do conhecimento delimitado pelas próprias Musas e, através disso, proferir verdades inalcançáveis aos homens comuns.

Isto posto, compreendemos que o canto dos *aedos* se trata de uma narrativa mítica cujas especificidades se encontraram resguardadas nas dinâmicas dos agrupamentos populacionais gregos do período Arcaico. Fossem cantadas para os palácios ou em locais públicos, as histórias dos deuses se manifestavam e eram ritualizadas a partir do contato entre o *aedo*, as Musas e o seu público. No que diz respeito a compreensão das récitas enquanto narrativas míticas, apoiamos, sobretudo nas contribuições de Jean Pierre Vernant, uma vez que esse autor destaca o papel dos mitos na formação da identidade grega pois estabelecia um conjunto de valores e comportamento de crenças compartilhadas. No entanto, antes de destacar essas perspectivas apresentaremos outras contribuições acerca do conceito de mito.

O canto como narrativa mítica: a contribuição de Mircea Eliade

O filósofo e historiador das religiões Mircea Eliade apresenta o mito como um elemento que está pautado na relação entre o Homo Religiosus[9] e a própria realidade

[9] Para o autor, a principal característica do *Homo Religiosus* é também uma forma de explicar o que ele propõe a partir desse conceito. Segundo Eliade, “para o *homo religiosus*, o essencial precede a existência”, sendo ele, o homem o que é temporalmente a partir de uma série de eventos que ocorrem

em seu entorno. Para o historiador, a maneira com o que o *homo religiosus* percebe o processo de reconhecimento de si e do ambiente está pautado em um pressupostos histórico “sou como sou porque antes de mim houve uma série de eventos”, contudo, tais eventos estão situados em um “tempo mítico”, constituindo, deste modo, uma espécie de história sagrada em que as formulações e acontecimentos não estão respaldadas apenas em uma série de causalidades, mas orientadas e fundamentadas a partir de uma prospecção sobrenatural que explica a origem e, a par disso, os caminhos pelos quais os à realidade se encontra como está (ELIADE, 2011, p.17)

Partindo de uma construção analítica fenomenológica, na contra mão da tradição literária que considerou por séculos os mito como mentiras ou fabulações, Eliade, compreende o mito como um fenômeno narrativo - em que pese a oralidade como seu principal veículo de propagação - que fundamenta o modo com que as civilizações que possuíam um contato imediato com ele compreendiam o mundo e a si mesmo a partir de relações interdependentes (tempo mítico – mundo – homem) que definiam as origens de todos os mecanismos aos quais se organizavam o cosmo, a natureza da humanidade, e, consequentemente, as formulações socioculturais da mesma. O mito para o autor é uma espécie de referencial vivo que opera de modo tanto qualitativo quanto quantitativo em toda a realidade e suas manifestações. O mito é uma forma de manifestação fundante e explicativa do real (ELIADE, 2011, p. 85-86).

Partindo dessa perspectiva, ao postular uma “história sagrada”, verdadeira e de aspecto exemplar, o Mito resguarda sua sacralidade ao passo que sempre se refere a elementos sobrenaturais. Sua veracidade é capaz de demonstrar, de modo inquestionável, os princípios de um dado elemento manifesto na realidade e/ou de toda a totalidade do real, e, por fim seu caráter exemplar ao passo que anuncia um conjunto de narrativas que demarcam como os antepassados – ancestrais – vivenciaram o real, sinalizando uma espécie de trajeto pelo qual as gerações futuras deveriam percorrer. Eliade defende, além disso, que o mito não seria alegórico à realidade, mas parte dela, do mesmo modo que não estaria presente no campo das patologias individuais ou coletivas; ao contrário, ele pode ser lido como “um fenômeno humano, (um) fenômeno da cultura, criação do espírito [...]” (ELIADE, 2011, p. 20).

ab origine (ELIADE, 2011, p. 85). O *homo religiosus* não seria desse modo uma espécie separada da humanidade, mas um estado possível da existência humana quando é atravessada e organizada a partir dos mitos que, por sua vez, definem tanto entendimento de si, quanto o entendimento do cosmos como provenientes de uma mesma origem.

As ideias do autor, apesar de considerarem o mito como importante elemento da cultura, se colocam na contramão das interpretações do mesmo como expressões culturais primitivas[10], e, ainda que mantenha correlações às abordagens estruturalistas de Lévi-Strauss, busca abordar o mito como um relato sobre eventos que ocorreram em culturas determinadas, abordando, a partir de uma análise comparativa, o máximo de suas especificidades e semelhanças. Eliade também baseou seu trabalho na compreensão das narrativas míticas presentes na modernidade, tal qual os seus escritos sobre a yoga[11].

A partir de um esforço intelectual que buscou traçar uma "ontologia do pensamento mítico", Eliade constrói uma abordagem acerca do aspecto temporal presente no Mito, o dito "tempo do princípio", é definido pelo autor como o momento não cronológico em que os elementos do real ou o próprio real, começaram a ocorrer; resguardando esse momento do princípio, as façanhas de seres sobrenaturais e, por conseguinte, constituindo uma vinculação entre o que passou a existir e seus criadores.

> [...] 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 ocorreu, do que se manifestou plenamente. (ELIADE, 2011, p. 25)

Uma vez que o estatuto de verdade do mito se manifesta a partir da observação da existência de elementos que ele anuncia, ele apresenta fatores que coadunam o conjunto de crenças de uma determinada sociedade, pois, a partir das histórias que anuncia, explica de onde vieram as crenças, os lugares, animais e até mesmo a própria humanidade. Se um mito, por exemplo, se refere a sacralidade de uma dada região geográfica e: a) esse lugar de fato existe, e b) há um movimento coletivo de reconhecimento da sacralidade deste espaço; ele narra a história sagrada desse lugar explicando a origem do mesmo e, necessariamente, quais foram os fatores que lhe atribuíram sacralidade. O mito, deste modo, não teria como objetivo primeiro criar uma

[10] A tese estruturalista de Levis Strauss assim como a escola antropológica que o precede estabeleceram grande influência na tese de que o mito era uma expressão cultural primitiva e, a partir desse motivo, resguardava uma função organizativa e estrutural.
[11] Vide, ELIADE, Mircea. **Yoga: imortalidade e liberdade**. Palas Athena, 2004.

narrativa fantasiosa, mas se apresenta como elemento de compreensão e manutenção de explicações pertinentes da origem do cosmo, de determinados elementos e, de forma condizente, práticas socioculturais humanas.

Vale ressaltar que, ainda que as narrativas míticas sejam preponderantemente parte do universo das religiões na atualidade, na antiguidade, ou entre povos que mantém vivas suas tradições mítico-rituais, o mito conserva seu lugar na própria expressão da língua, sobretudo a partir da oralidade que lhe é própria, se convertendo inclusive em uma explicação para a uma pressuposta "decadência" da condição humana e dos modos com que essa decadência passou a assolar o homem relegando-o ao um lugar de sofrimento e incompletude.

> Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu do que é hoje – um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras. (ELIADE, 2011, p. 27)

Ainda sobre a questão da temporalidade do mito, sua veracidade narrativa também está intimamente relacionada com o modo pelo qual a percepção da temporalidade mítica difere da percepção da temporalidade cronológica[12]. Uma vez que o mito apresenta o tempo primordial em que os eventos originais tiveram lugar pela primeira vez e continuam de forma cíclica – o que justificaria, por conseguinte, o ato de reviver o mito através de um determinado rito – a revisitação da narrativa mítica, assim como sua reformulação e ritualização parecem estar profundamente ligados à necessidade de reintegrar-se a um primórdio.

> O indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e tornar-se contemporâneos deles. Isso implica igualmente que ele deixa de viver no tempo cronológico, passando a viver no Tempo primordial, no Tempo em que o evento teve lugar pela primeira vez. É por isso que se pode falar no "tempo forte" do mito: é o Tempo prodigioso, "sagrado", em que algo de novo, de forte e de significativo se manifestou plenamente. Reviver esse tempo, reintegrá-lo o mais frequentemente possível, assistir novamente ao espetáculo das obras divinas, reencontrar os Entes Sobrenaturais e reaprender sua lição criadora é o desejo que se pode ler como filigrana em todas as

[12] É importante ressaltar que na perspectiva eliadiana, o fato de o tempo mítico não ter um aspecto cronológico está ligado ao fato de que seu princípio é incalculável fazendo com que sua manifestação também não obedeça a linearidade observável em um tempo histórico. A cadeia de eventos que ocorrem no mito estão correlatas em um constante existir, sofrendo atualizações e ritualizações que tem em si a potência de trazer ao tempo do agora (o cronológico) uma fração do tempo mítico que se manteria móvel e atuante.

> reiterações rituais dos mitos. Em suma, os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenatural, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar. (ELIADE. 2011, p.30)

Ao apresentar a verdade e sacralidade das coisas a partir da própria existência em seus mais variados níveis, as narrativas míticas incorrem numa dupla função: construir modelos explicativos para a origem e situar o próprio homem em meio a ela. Portanto, o mito constitui uma construção contínua que, por estar situada no tempo primordial, transita entre as temporalidades apresentando elementos fundamentais ao entendimento do espírito humano em sua heterogênea capacidade de perceber e significar as percepções. No entanto, observemos que, ainda que Eliade apresente o mito como um elemento fundante da realidade e como narrativa originária, o historiador não aprofunda a sua abordagem.

O canto como narrativa mítica: a contribuição de Karl Kerényi

Em seu texto, *Pesquisa Humanista da Alma*, Karl Kerényi disserta sobre aspectos fundantes e originários presentes na mitologia. Para o autor, a mitologia é uma espécie de "arte com precondições materiais" (KERÉNYI, 2019, p.158), pois é composta por uma série de matérias - narrativas - que a antecedem, contudo, resguardado seu potencial dinâmico, não conforma uma fixidez nem em sua dimensão ôntica nem em sua apropriação de significados. Kerényi aborda a mitologia como uma espécie de movimento contínuo assemelhado a uma música que mescla tanto os aspectos próprios do seu propiciador – o anunciante/cantor –, os aspectos próprios da cultura que faz parte e os aspectos específicos da própria mitologia.

> [...] Platão, ele mesmo um grande "falador de mitos", nos ensina por meio da experiência e criações próprias sobre a vivacidade e flexibilidade daquilo que os gregos chamavam *mythologia*. Ela é uma arte ao lado da poesia e dentro dela (os dois campos se sobrepõem), uma arte com uma precondição material curiosa. Existe uma matéria especial que determina a arte da mitologia: uma antiga e tradicional massa de matérias, contida em narrativas conhecidas, mas que, mesmo assim, permitem figurações novas – sobre deuses e seres divinos, lutas de heróis e travessias de submundo. A mitologia é o movimento dessa matéria: algo fixo e, ao mesmo tempo, flexível, material, mas não estático, porém capaz de se transformar. (KERÉNYI. 2019, p. 158)

Kerényi defende que a mitologia é composta por “uma matéria particular figuradora como unidade inseparável de um mesmo fenômeno” (KERÉNYI, 2019, p.159). Esta figuração citada pelo autor, ocorre, segundo o mesmo, de forma gráfica e fluida o que possibilita vários desdobramentos concomitantes ou sequenciais do mesmo motivo fundamental” (*ibid*., p.159). Em outras palavras, as variações de uma dada narrativa mítica, as quais o autor denomina como “mitologemas”, assim como os desdobramentos da mesma são manifestações de um determinado motivo fundamental que é característico da própria mitologia em si, não sendo partículas de um esforço narrativo de explicar o real e os elementos que o constituem.

Para melhor aludir a questão, Kerényi realiza uma comparação entre o “contador de mitos” e os filósofos – se referindo aos filósofos pré-socráticos -; para ele os filósofos faziam uma espécie de sondagem do mudo dos fenômenos na busca de dizer “o que é”, ao passo que o contador de mitos retoma um estado de primordialidade para contar “o que era originalmente”, sendo, para este último, a primordialidade como sinônimo de autenticidade (KERÉNYI, 2019, p.163). Deste modo, mitologia exerce um papel de fundamento, pois, ao retornar a destacada primordialidade, possibilita a experimentação da origem de modo orgânico; fazendo com que o sujeito se compreenda como tal ao passo que também se torna capaz de experienciar os princípios daquilo que lhe fundam. Acerca do que compreende como primordialidade – “origem” – Kerényi destaca:

> “Origem” significa duas coisas na mitologia. Como conteúdo de uma narrativa, de um mitologema, ele é “fundamentação”; como conteúdo de um ato: fundação. Em ambos os casos, significa um retorno do ser humano para sua própria origem e, assim, uma manifestação do original humanamente alcançável na forma de imagens, mitologemas ou cerimônias primordiais. (KERÉNYI, 2019, p. 176)

Isto posto, compreendemos que para Kerényi o motivo fundamental da mitologia não está ligado a explicação das causas, mas ao que é ‘pré-causal’, sem que ela deixe, com isso, de ser aitiológica, ao passo que sua manifestação conduz diretamente para o primórdio das coisas, respondendo a pergunta “De onde?” ao invés da pergunta “por quê?” (KERÉNYI, 2019, p. 162). O autor nos apresenta uma mitologia que é formada pelas *archai*, os fundamentos de todas as coisas, epicentro explicativo ‘fundamental’ das origens – dos ‘ondes’ em que as aspirações individuais recorrem e se nutrem:

> Mitologia fundamenta. No fundo, ela não responde à pergunta “Por quê?”, mas à pergunta “De onde?”. Na língua grega, essa diferença pode ser expressada com grande precisão. Na verdade, a mitologia não informa *aitia* (plural de *aition*), “causas”. Ela o faz (ela é “aitiológica”) apenas na medida em que – como ensina Aristóteles – as *aitia* são *archai* (plural de *arché*). *Archai* era para os filósofos mais antigos, por exemplo, a água, o fogo ou o *apeiron*, o “ilimitado”. Ou seja, não meras “causas”, mas matérias ou estados primordiais, que jamais envelhecem, que jamais são superados, mas que fazem surgir sempre de si mesmos. Semelhantes são os acontecimentos da mitologia. Eles formam o fundamento do mundo, pois tudo se apoia neles. Eles são as *archai*, às quais todo indivíduo recorre e deles se nutre de modo imediato, ao mesmo tempo em que eles não envelhecem e permanecem insuperáveis: em primórdios atemporais, num passado que, por meio de sua recriação em repetições eternas, se revela imperecível. (KERÉRYI, 2019, pgs. 162-163)

O canto como narrativa mítica: a contribuição de Jean Pierre-Vernant.

É a partir das formulações teóricas de Jean Pierre-Vernant que orientamos nossa abordagem acerca do entendimento do elemento mítico. O autor aprofunda o debate acerca da natureza dessa narrativa, definindo-a como uma ferramenta de educação direta e/ou indireta da polis; sendo parte importante no contexto de sociabilidade, sobretudo no âmbito da produção das identidades nas relações de pertencimento (VERNANT, 2012, p. 15). Vernant sistematiza suas reflexões se baseando em pressupostas potencialidades representativas, no aspecto simbólico e multicorrespondente do mito como elemento propiciador de relações culturais na Grécia Antiga, se afastando, deste modo, da busca de características comuns (estruturais) entre variadas mitologias, focando na tessitura cultural do pensamento grego.

Vernant compreende que os mitos “contém o tesouro de pensamentos, formas linguísticas, imaginações cosmológicas, preceitos morais, etc., que constituem a herança comum dos gregos na época pré-clássica” (VERNANT, 2000, p. 14). Podemos inferir que, para o historiador o mito é um elemento coprodutor da cultura em seu aspecto ético, imagético, linguístico e moral; possuindo inclusive uma relação direta com a rememoração desses aspectos e em sua própria narrativa de natureza didática, não precisando, necessariamente, do rito para exercer seu potencial simbólico:

> Em sua forma verbal o mito é mais explícito que rito, mais didático, mais apto e inclinado a “teorizar”. Dessa forma, traz em si o germe

> daquele “saber” cuja herança a filosofia recolherá para fazer dele seu objeto próprio, transpondo-o para outro registro da língua e de pensamento: ela formulará seus enunciados utilizando vocabulário e conceitos desvinculados de qualquer referência aos deuses da religião comum. O culto é menos desinteressado, mas envolvido com considerações de ordem utilitária. Mas nem por isso é menos simbólico. (VERNANT, 2012. p. 27)

Essa “não necessidade” do ritual não ocorre de modo hegemônico, de fato a tendência ensimesmada no tratamento das narrativas míticas adquirem mais força com advento da filosofia no período grego clássico (séc. V a.C.); como o mesmo autor explicita um capítulo de sua obra *a origem do pensamento grego* (VERNANT, 2002); no entanto, o mesmo não ocorre no período grego arcaico (séc. IX, VIII, VII e VI a.C.) em que as narrativas míticas de Homero e Hesíodo são datadas. Este é um momento marcado por dinâmicas de formulação identitária em que o processo de povoamento da região do antigo mediterrâneo contribui para a intensificação de trocas culturais e, consequentemente, para a disseminação de narrativas míticas a partir de rituais e dinâmicas culturais específicas.

Na antiga Grécia, sobretudo no período arcaico, elementos rituais semelhantes podiam ser atribuídos a divindades diferentes assim como os deuses podiam ter atribuições distintas nas narrativas míticas, dependendo da época e da localidade em que eram cultuados. Essa multiplicidade de tradições aparenta construir um panorama diverso em que a narrativa mítica possivelmente serviu como modelos formulares cujos personagens podem mudar sem que se perdesse o seu cerne. Walter Burkert (1993) elucida essa questão a partir de variados exemplos em que as divindades aparecem em contexto ora dispares, ora coadunados, o que o autor sugere ser o resultado de uma pluralidade das próprias tradições cultuais (BURKERT, 1993, p. 243-245):

> Os mitos são como fórmulas cujas variáveis podem ser preenchidas por nomes diferentes: curetes ou coribantes dançam em redor tanto de Zeus como do Dioníso recém-nascido; o salvamento dramático da criança, ainda no ventre de sua mãe que vai ser devorada pelo fogo, é narrado de modo semelhante tanto a respeito de Asclépio como de Dioniso. Inversamente, os mesmos nomes de deuses podem associar-se a mitos completamente diferentes. O caso mais evidente é a origem dupla de Afrodite, como filha de Úrano ou de Zeus e Dione, e de Dioniso, como filho de Sémele ou de Perséfone. Mais tarde, os antigos filólogos estabelecem homónimos numerados, 3 vezes Zeus, 4 vezes Hefaisto, 5 vezes Dioniso, Afrofite, Atena. (BURKERT, 1993, p. 245)

A marca da oralidade do período, corrobora para o entendimento de uma associação entre o mito e o ritual no período arcaico, uma vez que neste momento histórico a palavra falada operacionaliza os processos civilizatórios de modo usual em detrimento da escrita; ainda que esta última já possua uma função social aplicada em meados do séc. VIII a.C. (THOMAS, 2005, p. 166-167). As narrativas míticas eram, portanto, apresentadas nos mais variados lugares e seu arcabouço simbólico, como bem elucida Vernant, atravessava os espectadores a partir de processos de rituais de apresentação. Os *aedos*, eram os responsáveis, a partir de uma dinâmica ritual, pelo disseminar dessas narrativas.

Partindo desses pressupostos, compreendemos que as récitas do periódico Arcaico, ao menos a que comunicam diretamente com a dinâmica do elemento divino, elucida uma forma de ser do homem grego arcaico nas mais variadas manifestações de sua existência. No que diz respeito a teogonia, esse aspecto fica mais marcante a partir do apelo aos padrões organizativos que, por si só, denunciam a ausência de centralidade do poder e das relações de pertencimento em uma sociedade em constante migração e assimilação cultural (WERNER, 2013). O que vemos na Teogonia de Hesíodo, em concordância com debate aqui realizado acerca do mito, é a exposição de uma busca, às vezes não tão evidente, de um lugar conformador das mais variadas versões dos mitologemas que constituíram o ser “heleno” nesse período. A teogonia exprime o peso da verdade etiológica do mito, seu valor de verdade e sua potência como ferramenta didático-discursiva; centralizando todos esses fatores na dupla figuração Aedo/Musa, a partir de movimentos narrativos e invocativos que por vezes a integração das partes se tornam completamente indissociáveis. Acerca dessa integração, que compreendemos como o fator basilar para a compreensão da representação cultural do aedo na Teogonia, falaremos adiante.

Capítulo 3: O *aedo* e a outorga da divindade: uma análise de conteúdo dos versos: (9-21, 22-34, 26-27, 35-43, 81-103)

Tendo em vista a composição histórico-cultural, o *aedo* e sua relação com as Musas e as potencialidades da narrativa mítica como elemento cultural organizador; lançamos mão nesse capítulo de uma análise de conteúdo no modelo categorial dos versos 9-21, 22-34, 26-27, 35-43, 81-103; da Teogonia de Hesíodo. Buscaremos a partir da aplicação desse método situar elementos que demarcam o modo com que o Hesíodo construiu sua percepção acerca de si, sobre a figura dos *aedos* e, concomitantemente, seu papel na própria narrativa mítica; podendo a partir disso inferir possibilidade de compreensão acerca da representação do aedo nesse canto. A análise consistirá em construir um quadro analítico que vise destacar os versos que correlacionam os *aedos* aos deuses diretamente e os versos que realizam uma espécie de intercurso entre o elemento divino, o *aedo*, e o universos dos homens comuns. Destacados os versos, buscaremos interpretá-los a partir das abordagens destacadas.

Antes de mais, é necessário destacar que a análise de conteúdo como método de pesquisa, quando situada dentro do espectro categorial, não tem apenas a enumeração isolada do conteúdo proposto como objetivo final; ao contrário, o exercício analítico inicial se deu na leitura da fonte de modo mais abrangente, compreendendo duas características gerais, observando sua temática, o tipo e o modelo discursivo apresentando. Posteriormente, a partir de uma leitura mais detalhada, foi realizado o processo de coleta dos dados, nesse caso dos versos que apresentam Hesíodo como *aedo*, apresentam o próprio termo *aedo* em si e as relações entre as musas e os *aedos*; somente a partir desse levantamento foi possível a criação de categorias conceituais: 1) discurso enunciativo, em que Hesíodo anuncia sua relação com as Musas ou apresenta situações de honrarias ou reconhecimento de si ou dos *aedos* a partir da relação com as deusas. 2) discurso relacional, em que Hesíodo apresenta sua relação com as musas e 3) discurso representativo, em que Hesíodo apresenta como ele compreende o aedo dentro do contexto narrativo.

Quadro analítico dos versos.

Discurso enunciativo (enunciação do elemento divino)	**Conteúdo**	**Conteúdo em grego**	**Contexto narrativo**
(Teogonia, v. 9)	De lá, se lançando ocultas por densas neblinas	ἔνθεν ἀπορνύμεναι, κεκαλυμμέναι ἠέρι πολλῇ,	Iminência do contato entre Hesíodo e as deusas Musas.
(Teogonia, v.10)	De noite avançavam, belíssima voz emitindo	ἐννύχιαι στεῖχον περικαλλέα ὄσσαν ἰεῖσαι,	Estabelecimento do contato com a divindade. Definição da ação das musas.
(Teogonia, v. 11-21)	Cantando Zeus porta-égide, a augusta Hera argiva, que pisa com douradas sandálias, a filha de Zeus porta-égide, Atenas Olhos-de-coruja Febo Apolo e Ártemis verte-flechas Posêidon sacode terra, o Agita – a – terra, venerando Norma e Afrodite, pálpebra – vibrante, juventude coroa-dourada e a bela Dione,	ἐννύχιαι στεῖχον περικαλλέα ὄσσαν ἰεῖσαι, ὑμνεῦσαι Δία τ᾽ αἰγίοχον καὶ πότνιαν Ἥρην Ἀργείῃν, χρυσέοισι πεδίλοις ἐμβεβαυῖαν, κούρην τ᾽ αἰγιόχοιο Διὸς γλαυκῶπιν Ἀθήνην Φοῖβόν τ᾽ Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν 15	Demarcação da ação das deusas.

	Leto, Jápeto e Crono curva-astúcia Aurora o grande sol e a reluzente Lua, Terra, o grande oceano e a negra Noite E a sacra raça dos outros imortais sempre vivos.	ἠδὲ Ποσειδάωνα γεήοχον, ἐννοσίγαιον, καὶ Θέμιν αἰδοίην ἑλικοβλέφαρόν τ’ Ἀφροδίτην Ἥβην τε χρυσοστέφανον καλήν τε Διώνην Λητώ τ’ Ἰαπετόν τε ἰδὲ Κρόνον ἀγκυλομήτην Ἠῶ τ’ Ἠέλιόν τε μέγαν λαμπράν τε Σελήνην 20 Γαῖάν τ’ Ὠκεανόν τε μέγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν ἄλλων τ’ ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἐόντων. αἵ νύ ποθ’ Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδήν,	
Discurso relacional (relação entre hesíodo e as Musas)	**Conteúdo**	**Conteúdo em grego**	**Contexto narrativo**
(Teogonia, vv.22-34)	“Sim, então essas a Hesíodo o belo canto ensinaram, quando apascentava cordeiros sob o Hélicon numinoso. Este discurso, primeiríssimo ato, disseram-me as deusas, As Musas do	αἵ νύ ποθ’ Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδήν, ἄρνας ποιμαίνονθ’ Ἑλικῶνος ὕπο ζαθέοιο. τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,	Os versos são apresentados logo em seguida de uma introdução às Musas, em que o autor relata o movimento que as deusas fazem ao virem a seu encontro. Posteriormente o autor realiza mais uma

	Olimpo, filhas de Zeus porta-égide: “Pastores rústicos, infâmias viz, ventres somente, sabemos muita coisa enganosa falar semelhante à genuínas, e sabemos, quando queremos, verdades proclamar”. Assim falaram as filhas palavra-ajustada do grande Zeus, e me deram cetro, galho vicejante de louro, após o colher, admirável; e sopraram-me voz inspirada para eu glorificar o que será e foi”.	Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο: ὧς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι: 30 καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον δρέψασαι, θηητόν: ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τά τ’ ἐσσόμενα πρό τ’ ἐόντα. καί μ’ ἐκέλονθ’ ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων,	vez uma invocação às Musas e em seguida começa a enunciar a genealogia dos deuses
(Teogonia, vv.26-27)	Pastores rústicos, infâmias vis, ventres somente. Sabemos muitas coisas enganosas falar semelhante a genuínas.	ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ’ ἐλέγχεα, γαστέρες οἷον, ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,	Início do diálogo entre Hesíodo e as Musas.
(Teogonia, vv. 35-43)	“Mas porque disso falo em torno do carvalho e da pedra? Ei tu, pelas Musas comecemos, que, para		Invocação das Musas que antecede a genealogia desenvolvida pelo autor.

	o Zeus pai cantando, regozijam seu grande espírito no Olimpo, dizendo o que é, o que será e o que foi antes, harmonizando com o som: incansável, flui sua voz das bocas, doce e sorri a morada do pai Zeus altissonante com a voz, tal lírio, das deusas, irradiante; e ressoa o cume do Olimpo nevos e as casas dos imortais".		
Discurso representativo (deliberação sobre a presença do *aedo* inspirado entre os homens comuns).	**Conteúdo**	**Conteúdo em grego**	**Contexto narrativo**
(Teogonia, vv. 81-103)	"Quem quer que honorem as filhas do grande Zeus e o vêem ao nascer, um dos reais criados por Zeus, para ele, sobre a língua, vertem doce orvalho, e da boca dele fluem palavras amáveis. As gentes todas o miram quando entre sentenças decide com retos juízos; ele, falando com segurança, de pronto, até disputa	ἢ γὰρ καὶ βασιλεῦσιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ. ὅν τινα τιμήσωσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο γεινόμενόν τε ἴδωσι διοτρεφέων βασιλήων, τῷ μὲν ἐπὶ γλώσσῃ γλυκερὴν χείουσιν ἐέρσην, τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μείλιχα: οἱ δέ τε λαοὶ	Os versos começam com a introdução das nove musas, cada uma caracterizada por suas habilidades distintas. Destaca-se Calíope, reconhecida por sua bela voz, indicando que é ela quem inspira tanto poetas quanto reis. Mais adiante, uma segunda invocação às musas é feita, levando à continuação da linhagem ou genealogia.

	grande, destramente, interrompe. Por isso reis são prudentes pois às gentes prejudicadas na ágora ações reparatórias completam fácil, com palavras macias persuadindo. Ao se mover na praça, com um deus o propiciam com respeito amável,e destaca-se na multidão. Tal é a sacra dádiva das Musas aos homens. Pois das Musas, vê, e de Apolo acerta-alvo vêm os varões cantores sobre a terra dos citaredos, e de Zeus, os reis. Ele é afortunado, quem as Musas amam; e de sua boca flui doce voz. Pois se alguém, com agrura no ânimo recém afligido, seca no coração, angustiado, mas o cantor, assistente das Musas, glórias de homens de antanho e deuses ditosos, que o Olimpo ocupam cantar, de pronto ele esquece as tristezas e de aflição alguma se lembra: rápido as desviam os dons das deusas”.	85 πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι διακρίνοντα θέμιστας ἰθείῃσι δίκῃσιν: ὃ δ’ ἀσφαλέως ἀγορεύων αἶψά κε καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσεν: τοὔνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες, οὕνεκα λαοῖς βλαπτομένοις ἀγορῇφι μετάτροπα ἔργα τελεῦσι 90 ῥηιδίως, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν. ἐρχόμενον δ’ ἀν’ ἀγῶνα θεὸν ὣς ἰλάσκονται αἰδοῖ μειλιχίῃ, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν: τοίη Μουσάων ἱερὴ δόσις ἀνθρώποισιν. ἐκ γάρ τοι Μουσέων καὶ ἑκηβόλου Ἀπόλλωνος 95 ἄνδρες ἀοιδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθόνα καὶ κιθαρισταί,	

		ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες: ὃ δ’ ὄλβιος, ὅν τινα Μοῦσαι φίλωνται: γλυκερή οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδή. εἰ γάρ τις καὶ πένθος ἔχων νεοκηδέι θυμῷ ἄζηται κραδίην ἀκαχήμενος, αὐτὰρ ἀοιδὸς 100 Μουσάων θεράπων κλέεα προτέρων ἀνθρώπων ὑμνήσῃ μάκαράς τε θεούς, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν, αἶψ’ ὅ γε δυσφροσυνέων ἐπιλήθεται οὐδέ τι κηδέων μέμνηται: ταχέως δὲ παρέτραπε δῶρα θεάων.	

A revelação das Musas: Interpretação do discurso enunciativo

Os versos evocam o movimento oculto das Musas. Elas se lançam livres do alto do monte Hélicon, sua forma, não definida, é coberta por densas neblinas. Ocultas, se mesclam a uma possível paisagem local, revelando conformidade ao ambiente; ao passo que seu movimento impetuoso, “se lançando”, sugere aproximação impetuosa. Aqui podemos perceber uma possível tensão narrativa, pois anuncia a inevitável chegada das deusas.

Por meio do jogo de ocultamento e revelação, a bruma resguarda a fragilidade circunstancial da individualidade, permitindo então que essas que emitem belíssima

voz sejam percebidas como ‘uma’, como ‘deusa’, enquanto parte de fenômenos circunstancias da natureza, materialidade e memória. Real manifesto aos sentidos, fazem-se imperceptíveis em si mesmas, efêmeras e distantes. O véu resguarda toda sua potência divina, que esmagadora se precipita do alto vindo de encontro a tudo que, diante de sua imortalidade, é passageiro e perecível. Todavia, na Teogonia a revelação é também uma escolha: quem é o *aedo* a cantar, e o que ele canta? Diante das limitações próprias da mortalidade, a Musa parece se manifestar como um exercício de vontade.

Retomando “As densas neblinas”, inferimos que sustentam a separação fundamental entre divindade e mortalidade, de maneira que a relação entre o poeta e a Musa se mostra assimétrica. Neste contexto, aplicam-se as observações de Walter F. Otto em TEOFANIA (2006). Para o autor, os deuses gregos, não falam de si mesmos, de sua própria essência e sua própria vontade, o que explicaria por que nenhum dogma os proclama ou determinam como deve ser sua relação com os homens, portanto não têm qualquer necessidade de uma revelação autorizada (OTTO, 2006, p. 47). Entendemos, porém, que a ausência do que Otto chama de “auto afirmação” só se mantém no campo do discurso, pois, como visto anteriormente, em todas as suas mais variadas formas de manifestação, o mito é também revelação da divindade, a qual fala de si por meio de modalidades discursivas diversas que fazem parte da conformidade cultural helena, sobretudo no período Arcaico. A nível de exemplo, temos a própria poesia homérica e hesiódica e suas representações diversificadas acerca da figura dos deuses.

No entanto, se os deuses dizem sobre si mesmos ao falarem por meio das bocas e mãos humanas, não o fazem como quem toma um objeto separado do todo a ser identificado e explorado. A manifestação da divindade no mundo grego se dá a partir de jogos de alteridade permanentes cuja dinâmica é a da abertura à totalidade do possível e cujo efeito sensível é o ininterrupto fluxo da própria manifestação divina. Na Teogonia, a vontade é cristalizada na escolha, por parte das Musas, acerca do receptáculo de sua revelação. As deusas independem de uma revelação autorizada para se revelarem, de forma que é possível compreender as densas neblinas como um interposto entre a condição divina da Musa frente à mortalidade humana, pois ainda que haja uma relação privilegiada entre o *aedo* e a deusa, essa se legitima no distanciamento entre ambos. Os deuses gregos em sua serenidade e silêncio bem-

aventurado (OTTO, 2006, p. 47) não carecem de uma revelação investida de autoridade para serem adorados; até mesmo suas influências mais diretas sobre o homem, como ocorre na Ilíada e na Odisseia, consistem em fluxos de vontade entremeados às ações humanas, e não mero efeito propiciado por aparições autoritárias.

Assim, a enunciação da divindade em Hesíodo é algo que, apesar de externo, aparenta ser interior uma vez que não há um dogma religioso conhecido que delimita aquilo que poderia ou não ser a ação de um deus grego específico. Porém, tenhamos em mente que ainda que Hesíodo possivelmente tenha reunido narrativas orais e compilado num conjunto de versos, o temor sobre a presença dos deuses já constituía algo tradicional, afinal as histórias trágicas sobre aqueles que ousaram ver a face dos deuses já circulavam antes da existência desta compilação sistemática (VERNANT, 2012, p. 16). Logo, é possível identificar nesse verso a presença do que Rudolf Otto denominava *Mysterium Tremedum*, uma espécie de sentimento religioso primordial, íntimo e anterior a qualquer outro. Capaz de preencher e comover a alma levando a inquietações e desconfortos físicos, espirituais e emocionais, é, portanto, tudo "que vive e respira à volta dos monumentos religiosos, edifícios, templos e igrejas - O elemento fundante de todo sentimento religioso, aquilo que absorve o homem e o lança de fronte ao desconhecido visivelmente maior e superior à sua existência" (OTTO, 2005, p. 21, 22).

> O sentimento que provoca pode espalhar-se na alma como uma onda apaziguadora, a que se segue então a vaga quietude de um profundo recolhimento. Este sentimento pode assim transformar-se em um estado de alma constantemente fluido, semelhante a uma ressonância que se prolonga durante muito tempo, mas que acaba por extinguir-se na alma com choques e convulsões. Pode levar a estranhas excitações, ao inebriamento, a arrebatamentos, ao êxtase. Tem formas selvagens e demoníacas. Tem seus graus inferiores, manifestações brutais e bárbaras, possuindo uma capacidade de desenvolvimento com que se refina, se purifica, se sublima. Pode transforma-se no silencioso e humilde estremecimento da criatura que fica interdita... em presença daquilo que está, num mistério inefável, acima de toda criatura (OTTO, 2005, p. 21, 22).

Percebemos que a aparição da Musa ainda que resguardada por eu ocultamento, traz a vigência o sagrado; sua presença insurge ao material no momento em que se lança do alto em direção à terra, fazendo 'cair' o céu sobre a mesma. Martin Heidegger, em conferência de 1951*, Poeticamente o Homem habita*, proporciona uma

profunda reflexão acerca do ato de habitar humano como construção poética. O filósofo parte de no azul sereno, poema atribuído a Holderlin e publicado em 1823 por Wilhelm Waiblinger em sua biografia do poeta.

Heidegger transmuta o conceito de “habitação”, corriqueiramente reduzido ao âmbito das construções materiais e do comportamento humano relativo à construção e propriedade de residência, em favor da existência do homem no mundo, pensada em termos de presença poética, na medida em que é a poesia que traz o homem para a terra e para um habitar (HEIDEGGER, 2006, 166-169). Definido o habitar, o autor se ocupa em demarcar que a construção do mesmo ocorre a partir da contemplação, no sentido de θεωρειν (*theorein*), realizada pelo homem diante de um elemento do inalcançável. Tal contemplação evidenciaria o distanciamento entre o homem e a sugerida referência ideal que, por sua vez, se mantém oculta ainda que se torne presente, ou seja, trata-se de um elemento cuja totalidade jamais será apreendida, mas, justamente por conta dessa ausência de identificação a partir das semelhanças, é o totalmente outro; capaz de estabelecer o lugar do homem como homem, o habitar (existência) do homem no mundo.

Intrínseco a esta contemplação existe um elemento denominado de “medida”. Hölderlin dirá do “deus desconhecido” que ele é “medida do homem”, no sentido do aferir da distância entre o céu e a terra por meio do qual o homem é homem, habitando poeticamente (HEIDEGGER, 2006, p. 172s).

> A medida consiste no modo em que o deus que se mantém desconhecido aparece como tal através do céu. O aparecer de deus através do céu consiste num desocultamento que deixa ver o que se encobre. Deixa ver, mas não no sentido de tentar arrancar o que se encobre de seu encobrimento. Deixar ver no sentido de resguardar o que se encobre em seu encobrir-se. Assim é que o deus desconhecido aparece como o desconhecido através da revelação do céu. Esse aparecer é a medida com a qual o homem se mede (HEIDEGER, 2006, p. 174).

Nesse sentido, inferimos que as neblinas que ocultam as Musas em Hesíodo podem exercer o mesmo papel atribuído ao Céu na poesia de Hölderlin como lida por Heidegger: elas, em primeiro plano, preservam a natureza das deusas, assim como todo o mistério que as circunda se mantém e justifica sua quase-presença, presença que, uma vez oculta, é também ausente. Mas, como poderia a Musa estar presente e ausente ao mesmo instante? O verso seguinte fornece uma pista acerca desse aparente paradoxo:

ἐννύχιαι στεῖχον περικαλλέα ὄσσαν ἰεῖσαι,
De noite avançavam, belíssima voz emitindo (Teogonia, v.10).

O poema evoca o advento, pois é no ato de avançar que as Musas se revelam sem descobrirem-se de suas densas neblinas, realizando, por conseguinte, um epicentro limite da medida entre o Hesíodo e as Deusas. Elas finalmente se deixam notar. Percebamos que esse avançar também está intimamente ligado ao lugar físico em que ocorre, o monte Hélicon. Ao passo que a presença das Musas permeia o ambiente, podemos sugerir através dela um primeiro plano de imagens: as neblinas que se precipitam do alto do monte são trazidas por um vento que enuncia o som de uma bela voz que se expande uníssona, fazendo com que tudo mantenha com ela algum tipo de relação. Na verdade, pelos versos seguintes (vv.11,21) a voz da Musa os deuses num louvor que legitima a grandiosidade destes e, por conseguinte, faz da Musa aquela que canta sobre os "sempre-vivos".

ἔνθεν ἀπορνύμεναι, κεκαλυμμέναι ἠέρι πολλῇ,
10 ἐννύχιαι στεῖχον περικαλλέα ὄσσαν ἰεῖσαι,
ὑμνεῦσαι Δία τ᾽ αἰγίοχον καὶ πότνιαν Ἥρην
Ἀργείῃν, χρυσέοισι πεδίλοις ἐμβεβαυῖαν,
κούρην τ᾽ αἰγιόχοιο Διὸς γλαυκῶπιν Ἀθήνην
Φοῖβόν τ᾽ Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν
15ἠδὲ Ποσειδάωνα γεήοχον, ἐννοσίγαιον,
καὶ Θέμιν αἰδοίην ἑλικοβλέφαρόν τ᾽ Ἀφροδίτην
Ἥβην τε χρυσοστέφανον καλήν τε Διώνην
Λητώ τ᾽ Ἰαπετόν τε ἰδὲ Κρόνον ἀγκυλομήτην
Ἠῶ τ᾽ Ἠέλιόν τε μέγαν λαμπράν τε Σελήνην
20 Γαῖάν τ᾽ Ὠκεανόν τε μέγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν

Cantando Zeus porta-égide, a augusta Hera
argiva, que pisa com douradas sandálias,
a filha de Zeus porta-égide, Atenas Olhos-de-coruja
Febo Apolo e Ártemis verte-flechas
Posêidon sacode terra, o Agita – a – terra,
venerando Norma e Afrodite, pálpebra – vibrante,
juventude coroa-dourada e a bela Dione,
Leto, Jápeto e Crono curva-astúcia
Aurora o grande sol e a reluzente Lua,
Terra, o grande oceano e a negra Noite
E a sacra raça dos outros imortais sempre vivos (Teogonia, vv.11-21)

Ao fazer descer o canto dos céus, a Musa faz erguer-se toda a qualidade sagrada da terra, retirando-a do tempo do histórico das coisas perecíveis e resguardando-a à presença dos deuses por ela cantados. Um tempo mítico, vem à tona por meio da Musa, se relacionando de maneira íntima com a vida (*bíos*) daquele

espaço. Ao passo que canta, a Deusa remonta o quadro primordial da existência, relembrando toda forma de vida sobre os deuses e, consequentemente, sobre a diferença entre sua eterna glória frente à efemeridade das coisas mundanas. De qualquer modo, os dois versos analisados nos proporcionam uma reflexão acerca de uma experiência mítica, no que diz respeito a percepção daquilo que se faz visto, que se ergue à vigência e, por conseguinte, proporciona o conhecimento sobre todas as coisas com que se relaciona. Partindo desses pressupostos, a aparição da Musa, seu fazer-se vista ainda que oculta por densas neblinas e seu canto que faz descer ao lugar a sacralidade dos deuses, são elementos de diferenciação entre o Hesíodo pastor e a infinitude da Deusa. Medida da distância e, ao mesmo tempo, da aproximação entre as deusas e os *aedos*.

O porta-voz das Musas: interpretação do discurso relacional.

Em um período atravessado por dinâmicas socioculturais e econômicas diversas, as noções de pertencimento e identidade eram heterogenias, interconectadas e interdependentes. As nuances desse universo eram cantadas pelos *aedos* que, a partir de suas habilidades artísticas contavam histórias, lendas e mitos que contribuíram paulatinamente à composição do que podemos determinar como identidade cultural da hélade.

Não é possível estabelecer com exatidão a origem dos *aedos* assim como os motivos pelos quais começaram seu ofício; o grupo de récitas mais antigas que temos acesso estão em forma de documento textual – homéricas e hesiódicas –, e foram possivelmente transcritas pela primeira vez por volta do século VI com o desenvolvimento da escrita de origem fenícia em território grego, passando desde então por diversas traduções em seus mais variados contextos. Textos como a Odisseia e a Ilíada de Homero, a Teogonia e O Trabalho e os Dias de Hesíodo, apesar de serem aproximadamente datados do início do período Arcaico; seu conteúdo, sobretudo no caso homérico, apresentam uma Era Palaciana Micênica e, desde então, a presença do *aedo* é por vezes simbióticas aos deuses. A figura do *aedo* está, por um lado, atravessada por períodos remotos ou de datação imprecisa, mas, por outro, é pelos mesmos motivos fortemente associada ao princípio dos agrupamentos sociais da *hélade*.

Itinerantes, os *aedos* transitavam nos mais variados lugares, apresentando seu canto e estabelecendo, consequentemente, uma espécie de polinização dos mitos, histórias e lendas que processualmente compuseram o corpo cultural da heleno (CASADIEGOS, 2022, p.43). Onde quer que passassem expunham suas récitas anunciando que o faziam a partir de uma relação entre eles e os deuses, especificamente as Musas. Eram as deusas que, segundo os próprios *aedos*, possibilitam o exercício de seu ofício e se faziam presentes a partir de uma relação frequentemente auto referenciada.

> A necessidade do amparo das deusas no momento da récita é enfatizada ao mesmo tempo em que empresta às récitas uma aura divina: a história que está para ser narrada é uma história impregnada de verdade imperecível, e suas origens encontram-se, não nas limitadas possibilidades de um mortal, mas no conhecimento divino e infinito das deusas, que tudo testemunham.
> Ao mesmo tempo, o próprio aedo tornou-se um homem extraordinário, na medida em que, assim como os maiores heróis, cujas histórias ele narra, desfruta de relações especiais e extraordinárias com a esfera divina do ser (KRAUSZ, 2007, p. 49)

Inspirado a cantar, tomando por elas ou as chamando para presenciar seu canto, a presença da divindade era uma condição para ser um *aedo*. As Musas estão para as récitas como uma espécie de veto da personificação fazendo com que a autoria do canto esteja vinculada a elas e por vezes ao próprio ato de cantar. É a Musa e não o *aedo* que estabelece o conteúdo, o teor, o alcance e a veracidade daquilo que é anunciado nas récitas; eles são seu porta-voz, dedicados a se pronunciarem a seu serviço, demonstrando habilidades por ela atribuídas e, portanto, potencializando sua influência sobre o universo humano.

Esta condição de porta-voz se fundamenta a partir da própria divindade que concede dons aos *aedos* ou fornecem sua presença como meio de possibilitar a existência do canto. Tomando a *Teogonia* de Hesíodo como exemplo, percebemos que somente a partir deste dom que o contato com o mundo dos deuses lhe é revelado. A natureza dessa dinâmica estabelece uma relação que é, em si, capaz de suspender o ambíguo estado de ocultamento e desvelo entre deuses e homens. As Musas podem, a partir de sua vontade, exceder a regra e instaurar em um mortal escolhido a habilidade de vislumbrar o universo divino, até então oculto.

Os versos 30 e 34, são indicadores dessa vontade das deusas e de sua ação organizativa. Nestes versos o verbo *aeiden* está atribuído ao *aedo* a partir de sua relação com as Musas não sendo uma habilidade inata ou aprendida, mas atribuída

ao mesmo a partir das deusas. Na verdade, a urgência em que os termos aparecem demarcam que Hesíodo nem mesmo se dedica ao desenvolvimento da habilidade de cantar (ao menos não há referência disso na própria *Teogonia*), ele é atravessado pela vontade da divindade que, manifesta, lhe ensina (*edidaxan*) o canto.

> ἄλλων τ’ ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἐόντων.
> αἵ νύ ποθ’ Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδήν,
>
> Sim, então essas a Hesíodo o belo canto ensinaram,
> Quando apascentava cordeiros no Hélicon numinoso. (TEOGONIA, vv. 22-23)

Observemos que o termo *aeiden* está necessariamente vinculado ao verbo *edidaxan* – não havendo no texto nenhuma ressalva ou apresentação de algum método de ensino – o que nos faça pressupor que o ato de ensinar esteja como uma ação concreta e imediata em que o contato com o elemento divino é suficiente para instaurar o referido conhecimento e, paralelamente, para estabelecer que: sem as Musas não há canto.

A instauração do canto não é realizada em Hesíodo sem que haja um objetivo claro. Na *Teogonia* o *aedo* tem como função cantar a “glória dos deuses imortais” (Teogonia, v. 33). Desse modo, não há vaga para expressão dos seus desejos particulares no canto, mas, como já foi dito, se torna um porta-voz: aquele que anuncia a palavra da Musa; talvez a partir de um exercício de tradução do simbólico em que promove o entendimento para um determinado grupo de pessoas ou apenas como narrador inquestionável do feito dos deuses e heróis.

> καί μοι σκήπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον ·
> δρέψασαι, θηητόν, ενέπνευσαν δέ μοι αὐτὴν
> θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα προ τ' εόντα.
> καί μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων.
> σφᾶς δ’ αὐτὰς πρώτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν.
>
> [...] e me deram o cetro, galho vicejante de louro,
> após colher, admirável; e sopraram-me voz
> inspirada para eu glorificar o que será e foi,
> pedindo que eu cantasse a raça dos ditosos sempre vivos
> e a elas mesmas primeiro e por último sempre cantasse.
> (Teogonia, vv. 30-34)

Ainda acerca dos versos 33-34, observamos que Hesíodo anuncia a força deliberativa das Musas, ao afirmar que as Musas lhe dizem para cantar sobre os deuses e que para tal ele deveria começar e finalizar seu canto a partir delas. Esta

deliberação estabelece uma relação de poder que determina as limitações do *aedo*; o mesmo só se torna conhecedor dos conteúdos de seu canto a partir das deusas, e a partir delas que é outorgado para cumprir seu oficio sagrado.

Além disso, Hesíodo relata que as Musas lhe fornecem alguns objetos; estes representam, alegoricamente, o poder das deusas que outorgam, também através destes, a força do canto. O cetro concedido ao *aedo* é um símbolo de autoridade que podemos associar, neste caso, ao universo do discurso. O símbolo está associado à figura do monarca no período arcaico, sendo ele o promotor alegórico de "fecundidade e eficácia em seus ditos de justiça" (DETIENNE, 2013, p.62). Do mesmo modo, o bastão também estabelece a potência oratória em um contexto militar, cabendo àquele que fala em posse do cetro, direcionar seu discurso de modo coletivo, assim como tratar de assuntos que digam respeito ao grupo ou que o interesse direto ou indiretamente.

> Quando o orador chega ao meio da assembleia, o arauto põe-lhe nas mãos o cetro que lhe confere a autoridade de que ele precisa para falar. Entre o cetro e o ponto central, as afinidades são essenciais; porque, muito mais "emanação do poder régio", nesse uso o cetro parece simbolizar a soberania impessoal do grupo. Ora, falar no centro em assembleias militares, se não é falar em nome do grupo, é pelo menos falar o que interessa ao grupo como tal: questões comuns, especialmente questões militares. Quando Telêmaco ordena a seus proclamadores que convoquem os aqueus de Ítaca para a Ágora, o velho Egípto, decano de idade, fica preocupado: "Nunca tivemos assembleia ou conselho desde o dia em que nosso divino Ulisses embarcou na concavidade de suas naus [...]. Agora somos convocados; por quem? Qual a urgência? Do exército que retorna, algum de nossos jovens ou alguns de nossos decanos trará alguma notícia segura de que tenha sabido em primeiro lugar? será sobre algum outro interesse do povo (*démion*) que ele quer discorrer e debater?" E quando Telêmaco toma a palavra para replicar, suas primeiras palavras são para escusar-se de não discorrer e debater sobre o exército ou sobre algum interesse do grupo. Toda cena mostra que falar de questões pessoais à assembleia é insólito, descabido até. (DETIENNE, 2013, p.97)

Partindo desses pressupostos, a autoridade divina dos "dons" das Musas também se manifesta, alegoricamente, a partir dos adornos simbólicos que constituem a figura do *aedo*. Somente a partir deste dom, reitero, o contato com os deuses é revelado aos homens. A natureza dessa dinâmica estabelece uma ambígua relação que é, em si, capaz de suspender o igualmente ambíguo estado de ocultamento e desvelo entre deuses e homens. As Musas podem, a partir de sua vontade, exceder

a regra e instaurar em um dado escolhido a habilidade de vislumbrar o universo divino, até então oculto.

No entanto, é valido ressaltar que no período Arcaico, este estado de manifestação do elemento divino não é uma exclusividade dos *aedos*, ainda em que em seu caso se manifesta de modo específico. A crença nos deuses está presente no cotidiano, na manifestação da natureza, nos sentimentos humanos e nos eventos desencadeados. Os deuses estão coexistindo com a humanidade nos mais variados níveis, visíveis ou invisíveis a sua maneira. Trata-se de um mundo atravessado pelos mitos e muitas vezes organizado a partir deles; um mundo em que os deuses estavam em evidência ao passo que as coisas deles provenientes eram notórias.

> [...] é um do dos Deuses, um dom das Deusas Musas, como aliás tudo o mais, sob o ponto de vista da piedade arcaica. Sob essa perspectiva, todo fruto do esforço humano necessariamente é visto como um dom dos Deuses. Também o trigo é visto como um dom de Deméter. Não se pode esperar que o trigo frutifique nos campos, negligenciando esses severos trabalhos e disciplina agrícola, cujo ciclo sazonal Hesíodo descreve nos Trabalhos e Dias. Mas esse esforço disciplinado por severa observância e cuidado ininterrupto seria vão, se não fosse coroado com o favor divino e a Deusa não desse os seus dons em forma de espigas maduras. Assim também a verdade é um dom divino que coroa o esforço de quem busca o conhecimento da verdade como “revelações” de Musas. (TORRANO, 1998, p. 17)

Em um momento histórico em que parte significativa da cultura se estabelece a partir do aspecto mítico-religioso, a percepção dos ciclos naturais, também as ações sociais importantes, serão concatenadas ao elemento divino. Talvez não a partir de um objetivo previamente estabelecido ou como discurso moldado para manipular as massas, por exemplo; mas, como um modo de compreensão do real que atravessa todos os níveis sociais dentro de suas idiossincrasias e interesses. Deste modo, esse movimento de fazer vir à tona aquilo que estava oculto diante dos mortais a partir do dom das Musas, é o que fundamenta o ‘canto aédico’, resultado da relação direta entre os *aedo* e as divindades, e, consequentemente, manifestação das próprias a partir do discurso.

Mesmo com aparente preservação de um certo protagonismo humano que nos coloca diante de uma relação *aedo* / Musa que parece menos simbiótica que em Homero. Em Hesíodo a natureza do conhecimento instruído pela Musa se apresenta como impediente da totalidade deste protagonismo. Hesíodo está impossibilitado de proferir seu canto sem o auxílio das deusas. Nos versos 26 a 28 em que as Musas

declaram que Hesíodo, ‘pastor rústico’, só seria capaz de gestar infâmias vis, ao passo que demarcam a natureza ambígua de suas habilidades ao afirmarem “dizer coisas enganosas semelhante à genuínas”. Fica claro a demonstração da primariedade da natureza humana diante das habilidades das deusas, que desde o princípio se distanciam dos fundamentos do discurso – logos – e se colocam como algo além.

> ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ᾽ ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
> ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
>
> Pastores rústicos, infâmias vis, ventres somente,
> Sabemos muitas coisas enganosas falar semelhante a genuínas. (Teogonia, vv. 26,27)

Ainda que a natureza mítica da fala das Musas na Teogonia , seja melhor abordada no capítulo anterior; é importante compreender previamente que ao declarar que Hesíodo só seria capaz de gestar mentiras – termo grego – a Musa estabelece a condição humana do *aedo* como um fator condicionante à retroalimentação do engano, como se essa fosse, pressuponho, uma característica inevitável do mundo dos mortais, ligada – uma vez que faz referência a habilidade de gestar ou de nutrir – possivelmente à hereditariedade.

> No primeiro dos três hexâmetros, define-se a realidade como *kak’elégkhea, gesteréres hoîon*, o que se pode traduzir “vis infâmias e ventres só”. Gestéres, “ventres”, é aqui uma metonímia da condição humana, na medida que designam as duas funções nutritiva e reprodutiva como traços característicos da condição humana que a distinguem da vida divina. A função nutritiva é necessária à sobrevivência do indivíduo como a reprodutiva é necessária à sobrevivência da espécie, e a metonímia de “ventres” assinala ambas as necessidades como diferença específica que define a realidade humana. Ante a plenitude da vida divina, a realidade humana é determinada pela dupla necessidade de que “ventres” se faz emblema: nutrição pra o indivíduo reprodução para espécie. (TORRANO, 1998, p.13)

Nesse contexto, os homens, vis e mentirosos, estão fadados a uma compressão limitada da existência pois o engano é a própria maneira como eles compreendem a realidade. Possivelmente o que as Musas declaram ser “infâmias vis” tem que ver com o modo com que a humanidade estabelece sua própria relação com o real e como organiza esta relação a partir de um discurso que tem como principal pressuposto o convencimento argumentativo e a paridade. Ainda que elas possam produzir um conhecimento ambíguo – coisas enganosas semelhantes a genuínas – essa possibilidade se legitima exatamente a partir da supracitada limitação humana.

Em outras palavras, as Musas afirmam que Hesíodo como pastor rústico não poderia dizer nada além de enganos ou limitações, ao mesmo tempo em que elas poderiam facilmente estabelecer um discurso falso que seria assimilado como verdade pelos mortais limitados no entendimento do cosmo. Portanto, o canto aédico no âmbito do discurso, é o que anuncia duplamente: a condição limitada dos homens no que diz respeito a sua própria compreensão das dimensões do real, e, ao mesmo tempo, a existência do mundo dos deuses e o modo com que esses universos convergem.

Isto posto, como poderia Hesíodo que em sua condição humana fadado a proferir mentiras vis, produzir ele mesmo, sem nenhum tipo de intervenção divina uma Teogonia? Como poderia aprender um tipo de canto que lhe forneceria acessos a narrativas que apresentam os princípios cosmogônicos do plural universo grego? Como poderia um pastor rústico se dedicar ao canto a ponto de conformar uma quantidade tão significativa de informações? Ao afirmar que o canto se trata de uma habilidade essencialmente ligada às Musas, Hesíodo nos fornece o necessário para seguir em frente com a hipótese da não autoria como importante fator para o entendimento da relação entre os *aedos* e as Musas.

O *aedo* abençoado e sua relação com os homens comuns: Interpretação do discurso representativo

Entre os versos 54 a 61, ao narrar o nascimento das nove Musas, Hesíodo apresenta o canto como uma habilidade que acompanha as deusas desde o momento de sua criação.

> Μνημοσύνη, γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος μεδέουσα,
> λησμοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων.
> ἐννέα γάρ οἱ νυκτὸς ἐμίσγετο μητίετα Ζεὺς
> νόσφιν ἀπ᾽ ἀθανάτων ἱερὸν λέχος εἰσαναβαίνων:
> ἀλλ᾽ ὅτε δή ῥ᾽ ἐνιαυτὸς ἔην, περὶ δ᾽ ἔτραπον ὧραι
> μηνῶν φθινόντων, περὶ δ᾽ ἤματα πόλλ᾽ ἐτελέσθη,
> ἣ δ᾽ ἔτεκ᾽ ἐννέα κούρας ὁμόφρονας, ᾗσιν ἀοιδὴ
>
> Memória, dirigente das ladeiras de Euletero
> Como esquecimento de males e suspensão de afãs.
> Por nove noites com ela uniu-se o astuto Zeus
> Longe dos imortais, no sacro leito subindo;
> Mas quando o ano chegou, e as estações deram a volta,
> Os meses finando, e muitos dias passaram,
> Ela gerou nove filhas concordes, que do canto

No peito se ocupam com ânimo sem aflição. (TEOGONIA, vv. 54-60)

Segundo os versos, as Musas se ocupam do ato de cantar o que nos coloca diante de uma percepção da própria fundamentação do canto como algo de origem mítica. Não há referência a métodos pelos quais a Musa aprendeu tal habilidade, pelo contrário, sua capacidade de cantar está interligada ao seu nascimento, está posta como parte fundamental da natureza da própria divindade. Esta ênfase a natureza divina do canto se desdobra também nos versos 93 e 97 em que o termo *ἀοιδοὶ* indica um processo de inspiração promovido pelos deuses a um mortal escolhido; este deve exercer a habilidade do canto, se tornando, por conseguinte, um *aedo* e a partir disso realizar de modo análogo às Musas, a sua função: disseminar as histórias destas divindades, seus feitos, sua origem e seu papel na organização do cosmos.

τοίη Μουσάων ἱερὴ δόσις ἀνθρώποισιν.
ἐκ γάρ τοι Μουσέων καὶ ἑκηβόλου Ἀπόλλωνος
ἄνδρες ἀοιδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθόνα καὶ κιθαρισταί,
ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες: ὃ δ᾽ ὄλβιος, ὅν τινα Μοῦσαι
φίλωνται: γλυκερή οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδή.

Tal é a sacra dádiva das Musas aos homens
Pois das Musas, vê, e de Apolo acerta-alvo
Vêm os varões cantores sobre a terra e os citaredos,
E de Zeus, os reis. Ele é afortunado, quem as Musas
Amam; de sua boca flui doce voz. (TEOGONIA, vv. 93-97)

Por outro lado, no exemplo homérico, especificamente a súplica de Fêmio na Odisseia, o *aedo*, é acusado de ter sua prática associada aos interesses dos pretendentes de Penélope, e ao implorar por sua vida afirma ter sido forçado a produzir cantos que se alinhavam a seus interesses. Durante sua suplica, Fêmio alega ser “αὐτοδίδακτος” e que os deuses imputaram nele todo o tipo de canções; o que nos indica que assim como no caso hesiódico há defesa de uma autoridade poética intimamente ligada a uma espécie de inspiração divina e não necessariamente por um conjunto de conhecimentos humanos.

γουνοῦμαί σ᾽, Ὀδυσεῦ: σὺ δέ μ᾽ αἴδεο καί μ᾽ ἐλέησον:
αὐτῷ τοι μετόπισθ᾽ ἄχος ἔσσεται, εἴ κεν ἀοιδὸν
πέφνῃς, ὅς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀείδω.
αὐτοδίδακτος δ᾽ εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἵμας
παντοίας ἐνέφυσεν: ἔοικα δέ τοι παραείδειν
ὥς τε θεῷ: τῷ με λιλαίεο δειροτομῆσαι.
καί κεν Τηλέμαχος τάδε γ᾽ εἴποι, σὸς φίλος υἱός,
ὡς ἐγὼ οὔ τι ἑκὼν ἐς σὸν δόμον οὐδὲ χατίζων
πωλεύμην μνηστῆρσιν ἀεισόμενος μετὰ δαῖτας,
ἀλλὰ πολὺ πλέονες καὶ κρείσσονες ἦγον ἀνάγκῃ.

> Eu estou aos teus pés, nobre Ulisses; respeita minha vida,
> tenha pena, que muito em breve vai doer se você matar
> a um cantor cujos versos recriam deuses e homens.
> Eu nunca tive um professor e o céu meus vários tons
> a mente me inspira e ainda acho que posso te celebrar
> como um deus para si mesmo: não quero cortar minha garganta,
> que Telêmaco, o filho que ele mais ama, pode muito bem dizer-lhe que
> que nunca por prazer ou desejo: vim a sua casa
> cantar nas muitas festas daqueles galantes.
> Eles me obrigaram a fazer isso com violência: eles eram cada vez mais fortes. (ODISSEIA, 8.435-460)

Do mesmo modo, ao definir como αὐτοδίδακτος, Fêmio evoca diante de Ulisses o poder concedido aos deuses para os *aedos*, pois ser autodidata neste contexto significa necessariamente admitir que seu verdadeiro canto não advém dos feitos dos pretendentes de Penélope; o que era cantado para os pretendentes nada mais eram do que mentiras símeis a verdades usadas como subterfugio em prol da manutenção a vida do próprio Fêmio. A verdadeira canção, a que o salvou Fêmio da morte é inspirada pelos deuses, não precisa de ensinamentos humanos e tem em seu poder implícito a capacidade de honrar a Ulisses tal qual se honra a um deus.

Ao poupar a vida de Fêmio, Ulisses está reconhecendo a potência do canto, o quão inegável é o poder legitimador de suas habilidades. Tal reconhecimento se dá inicialmente pela intervenção de Telêmaco o filho de Odisseu, mas, em primeiro plano pela súplica indireta que o *aedo* faz aos deuses, que é suficiente para dizer a Ulisses que mesmo um grande herói como ele teria sofrimento em ceifar a vida de alguém que foi diretamente tocado pelo divino.

O *aedo*, seja a partir da inspiração descrita por Hesíodo ou até por uma menção indireta presente na súplica de Fêmio, goza de um vínculo com os deuses e, a partir desse vínculo, de certa importância social. A voz do *aedo* arrasta por onde passa verdades provenientes das Musas, histórias que são fragmentos de uma grande rede de relações políticas, estéticas, econômicas e culturais do universo arcaico. Esta potência conjuntiva, compreendemos neste trabalho como “discurso mágico-religioso”; um aspecto que consolida as enunciações aédicas em uma pressuposta verdade sustentada em sua fonte originária: os deuses.

> O discurso mágico-religioso é em princípio eficaz, mas sua qualidade de potência religiosa implica outros aspectos: em primeiro lugar, esse tipo de discurso não se distingue de uma ação ou digamos, não há nesse nível distância entre discurso e ato; além disso, o discurso mágico-religioso não está submetido à temporalidade; por fim, é

> sempre privilégio de uma função sociorreligiosa (DETIENNE, 2013, p. 63)

Coadunando o aspecto legitimador, a presença das Musas traz a memória como elemento fundamental às récitas. Filhas de Zeus e Minemosine, as Musas estavam intimamente ligadas à dinâmica do recordar e do esquecer, do revelar e do ocultar (*alethea* e *lethe*). O pressuposto lugar de memória definia que todos que fossem dignos de serem lembrados pelas Musas, circunscreveriam seu nome no tempo, e através dos versos teriam sua história contada para seus descendentes, participando de modo ativo da construção por vezes educacional da cultura; enquanto àqueles que eram ignorados seriam apenas esquecidos.

Esta potência organizativa da memória cultural possuiu também um considerável alcance social, os homens importantes buscavam nos *aedos* formas de imortalizar seus feitos, fosse a partir de uma contratação direta, ou a partir de um esforço individual para se tornarem dignos da imortalidade narrativa – *Kléos* – fornecida através do canto. Enquanto a *kléos*, compreendamos como uma espécie de reconhecimento social geracional, se dava a partir da rememoração de feitos considerados relevantes, evocando, de modo pedagógico, a importância dos mesmos para a cultura e, por conseguinte, para as noções de pertencimento e de identidade. Vale ressaltar que levando em consideração a interculturalidade do território da Grécia Arcaica assim como o apelo marcial da construção social do período; ter os feitos rememorados estava para além da produção de um emblema de memória, mas um continuar sendo através do tempo a partir das récitas aédicas.

> Ora, na esfera do combate, o guerreiro aristocrático parece obsedado por dois valores essenciais, Kleos e Kŷdos, dois aspectos da glória. Kŷdos é a gloria que ilumina o vencedor; é uma espécie de graça divina, instantânea. Os deuses a concedem a um e a negam a outro. Kléos, ao contrário, é a glória que se desenvolve de boca em boca, de geração em geração. Enquanto Kŷdos vem dos deuses, Kléos sobe até eles. Em nenhum momento o guerreiro pode sentir-se como agente, fonte de seus atos: sua vitória é puro favor dos deuses, e a façanha, uma vez realizada, só ganha forma através do discurso de louvor. Definitivamente, um homem vale o que vale seu lógos. São os mestres do Louvor, os servidores das Musas que decidem sobre o valor de um guerreiro; são eles que lhe concedem ou negam a “Memória”. (DETIENNE, 2013, p. 21-22)

Há, portanto, uma vazão também didática das récitas, diferente em praticamente todos os aspectos do que compreendemos hoje como educação. Os

mais jovens aprendiam sobre seus antepassados e sobre os feitos de grandes heróis ao passo que também aprendiam a falar. Tratava-se de uma compressão oral de si, do outro e do tempo que era desenvolvida a partir das relações familiares e posteriormente legitimadas no contato com o canto dos *aedos*.

> É pela voz dos poetas que o mundo dos deuses, em sua distância e sua estranheza, é apresentado aos humanos, em narrativas que põem em cena as potências do além revestindo-as de uma forma familiar, acessível à inteligências. Ouve-se o canto dos poetas, apoiado pela música de um instrumento, já não em particular, num quadro íntimo, mas em público durante os banquetes, as festas oficiais, os grandes concursos e os jogos. (VERNANT, 2006, p. 15-16)

A fala ritmada frequentemente acompanhada por um instrumento musical transformava os feitos dos homens e dos deuses em versos com potencial rememorativo, selecionando, de modo orgânico, as histórias dignas de serem preservadas e, por conseguinte, continuadas. Esse modo de preservação da memória cultural em verso se manteve mesmo depois do advento da escrita e da retórica, o que demarca que, de algum modo, a validação argumentativa do período clássico continuou a ter influência dos cantos aedicos.

Ainda assim, não é possível descartar completamente, ao menos não sem um estudo mais aprofundado, a existência da escrita no mundo Arcaico e sua influência sobre as récitas aédicas, sobretudo no que diz respeito à redação e conservação dos conteúdos em texto. Isso porque a expansão fenícia no mediterrâneo e o estabelecimento de suas rotas comerciais estão intimamente ligados à colonização grega da segunda fase. Os entrepostos comerciais – gregos e fenícios – estiveram em intensa relação de trocas econômicas, políticas culturais e bélicas.

Os fenícios, por sua vez, já possuíam uma forma de escrita que usavam principalmente para fins comerciais, mas expandiram seu uso para registros sociais, familiares e religiosos. Essa forma de escrita atravessou o mundo grego que, gradativamente, passou a construir seu alfabeto e alinhar o uso do letramento a seus interesses (THOMAS, 2005, p. 50). Desta forma, afirmar que os *aedos,* em sua totalidade, não possuíam a sapiência da escrita ou que não a usavam de nenhum modo seria excluir uma importante prospecção analítica.

Porém, mesmo que a escrita fenícia tenha se popularizado gradativamente em território grego no período Arcaico, isso não significa que ela tenha sido adotada como um padrão sem que um extenso processo de absorção social fosse realizado de forma

paulatina. A valorização das tradições e dos costumes é uma característica importante nesse período e a récita aédica perdurou por muitos séculos apoiada nos pilares da oralidade, ou, ao menos dando maior ênfase a ela.

A preservação e a transmissão de saberes, costumes e, acima de tudo, das narrativas fundadoras era o epicentro organizacional da figura do *aedo*, uma vez que a memória social por si só possivelmente não sustentaria uma tradição a longo prazo sem causar a ausência de legitimidade das figuras de poder – dentro do escopo tradicional – incorrendo em crises políticas acentuadas. Em outras palavras, se utilizando do pouco letramento para registros das récitas ou não, a ênfase da preservação da memória não estava, no período Arcaico, vinculada a produção de um corpo documental, mas do quanto a récita instaurava a organicidade de memórias tradicionais comuns no momento em que eram proferidas.

> Uma sociedade que dispõe de pouca ou nenhuma escrita não é necessariamente tão homogênea e totalmente tradicional quando se poderia inferir de certa bibliografia sobre a poesia oral. Criatividade, individualidade e inovação existiam; a dificuldade real era as gerações posteriores lembrarem que elas haviam existido, visto que a memória é tão falível. A menos que houvesse uma poderosa razão para lembrar no decorrer de várias gerações, esses indivíduos abandonariam a memória comum. O problema não era tanto a execução, a composição e a criação numa sociedade sem meios confiáveis de registro, mas a preservação e a transmissão do que era criado para além do curso alcance da memória viva – ou seja, a transmissão oral, em vez da composição oral. A poesia manteve-se num lugar central na Grécia arcaica precisamente por ter sido memorável e suficientemente estruturada para se tornar uma das poucas formas efetivas de preservação. (THOMAS, 2005, p. 71).

Talvez, o letramento estivesse para os aedos como uma forma de organização de diálogos a partir de sua já sinalizada itinerância. O que nos coloca diante de um *aedo* que busca, para além da tradição, responder às expectativas de sua plateia sem com isso deixar de proferir um canto divinamente inspirado. Cabendo ao público, também, o reconhecimento de sua vinculação aos deuses a partir de critérios por vezes heterogêneos.

Essa hipótese foi levantada a partir dos estudos de Parry-Lord que, ao observar o método usado pelos bardos orais da tradição poética iugoslava, compreende que existe entre eles um mecanismo de formulação de versos que não necessariamente perpassa pelo processo de memorização *ipsis litteris* de documentos ou cantos antigos; mas à organização de elementos correlatos em meio a cantos livres; o que

os permitiria explanar récitas substancialmente diferentes entre si, mas contempladas por elementos norteadores semelhantes.

> [...] Parry-Lord e a escola oral-formular enfatizam, sobretudo, que ao poeta oral não decora, mas na realidade compõe enquanto recita respondendo à plateia e à situação. Contrariamente à crença dos folcloristas na memorização exata através de gerações, a acuidade literal entre os bardos iugoslavos era quase desconhecida e nenhum canto voltava a ser cantado exatamente da mesma forma. A composição durante a apresentação era absolutamente essencial para explicar não apenas o caso iugoslavo, mas também os poemas épicos gregos, longos demais para serem memorizados com exatidão. (THOMAS, 2005, p. 51)

Essa unidade tradicional evocada por Parry-Lord, apesar de aparentar pouca ou nenhuma fixidez, na verdade demarca exatamente o contrário; tendo em vista que os elementos correlatos entre uma récita e outra não poderiam variar de modo significativo, uma vez que a verdade desta narrativa estava resguardada na manutenção dos mesmos. Um bardo que cantasse os feitos de um dado rei, por exemplo, poderia inventar novos feitos, incrementar feitos existentes, mas jamais excluir a figura deste rei.

Em certa medida as récitas aédicas não são de todo diferentes desse mecanismo; não poderíamos imaginar uma Odisseia sem Odisseu, ou uma Teogonia sem os deuses. No entanto, como já foi dito anteriormente, os *aedos* por vezes cantavam a linhagem de homens influentes na sociedade Arcaica, vinculando-os aos deuses, ou destituindo seus inimigos das graças divinas; o que pode ter de fato gerado variações em seus elementos fundamentais.

A diferença mais significativa talvez se estabeleça no fato de os *aedos* estarem inseridos em um contexto social menos favorecido a uma unidade simbólico-tradicional, ou, talvez de modo mais assertivo, menos condensada em uma única realidade geográfica; o que os tornou tão plurais quando os elementos norteadores de suas récitas que, embora muitas vezes sejam díspares, traduzem de modo coerente o expansionismo cultural do período.

> O poeta oral pode, portanto, ter tido várias técnicas à sua disposição, e deveríamos evitar a idéia de que os poetas orais so podem atuar diante de uma platéia e com uso de linguagem totalmente formular e tradicional. O poeta épico tem ainda de enfrentar problemas consideráveis de escala e estrutura, mas eles podem ser superáveis para um poeta que carece de escrita [...] essas possibilidades estreitam o abismo tão frequentemente percebido entre poesia “oral” e “escrita”. A transição do oral para o escrito, ademais, não é um

> evento isolado, ou irreversível: o poeta oral segue cantando um canto mesmo após tê-lo ditado (como, por exemplo, o iugoslavo Avdo), e o texto escrito pode ele próprio ser alterado. (THOMAS, 2005, p. 70)

A força quase atemporal dos versos tem ligação direta com a permanência da oralidade como aspecto cultural. Até mesmo porque o uso burocrático da escrita não ocorreu de modo urgente entre eles apesar da influência fenícia e posteriormente persa. Mesmo no século V a.C., em que já havia ganhado importância, sobretudo entre os filósofos e tragediógrafos, o usufruto popular da escrita não se desenvolveu tal qual o percebemos nos dias de hoje. Na verdade, mesmo a níveis ocidentais, a popularização da escrita ocorreu posteriormente à queda do medievo; inicialmente a partir das tendências burocráticas dos Estados modernos e posteriormente como consequência dos avanços tecnológicos pós revoluções industriais.

Deste modo, na Grécia Antiga, mesmo os que usavam da escrita para meios não burocráticos – fosse a partir de construções textuais refutáveis, discursos, poesias ou até mesmo tomos que visassem à promoção de uma alfabetização letrada –, compreendiam o poder dos versos como elemento de legitimação social. Lembrar-se de algo de modo coletivo em uma realidade cultural predominantemente pautada na oralidade estabelecia níveis de importância sobre o objeto. Ou seja, escrever em forma de verso era um meio de ‘estampar’ na memória social o conteúdo dos escritos e, consequentemente, imortalizá-los; tal qual fizeram os aedos com os grandes heróis.

> Os escritores antigos estão agudamente conscientes da importância da memória. Como Platão sugere no *Fedro*, o verso era particularmente útil porque podia ser facilmente memorizado. Em outras palavras, se algo era digno de ser lembrado e passado adiante, seria mais facilmente lembrado se fosse disposto em versos. [...] Na realidade, é lugar-comum no estudo da tradição oral que algo transmitido em verso tenha maior chance de transmissão acurada. (THOMAS, 2005, p. 159)

Vale ressaltar que no caso dos *aedos* a continuidade do seu canto através do tempo apesar de também estar ligado a esta abordagem em versos, apresenta concomitância à presença ativa das Musas como concessoras de dons e isso é o que possibilitou os cantores de realizar suas apresentações e estar circunscrito na memória cultural. A ausência de autoria, ou, melhor dizendo, de uma assinatura nas produções atribuídas ao aedo como ocorre em Homero e Hesíodo, em linhas gerais,

nos apresenta as reverberações da vinculação das récitas às Musas, pois foi um aspecto que se conservou posteriormente a transcrição.

> Os *aedos,* em geral, não assumiam a autoria de suas obras como faziam os líricos. Esta prática traz um problema aos estudiosos, que vêem dificuldade em observar o indivíduo que, dotado de um papel social específico, teve motivações para compor determinados versos. (MORAES, 2009, p. 47)

A ausência de autoria é uma questão que complexifica, inclusive, a análise em torno da tradução do termo *aedo*, pois comumente '*aedo'* é traduzido por 'poeta', muito provavelmente com o intuito aproximar ao máximo o nosso entendimento ao oficio realizado por essa figura em seu período. No entanto, o verbo canto, nas récitas homéricas e hesiódicas, se refere ao ato de cantar, não havendo uma associação direta à produção no sentido de manufatura que a partir do século V a.C. – com as contribuições de Heródoto e a influência aristotélica – irá fundamentar uma perspectiva, mais tarde adotada pela tradição que compreende o ofício do *aedo* como um fazer poético. (BRANDÃO, 2015, p.21)

Tomando como exemplo alguns versos das récitas Homéricas, percebemos que o termo *poieîn* foi traduzido em variados contextos: fabricar, produzir, construir, causar, provocar, executar, promover e tornar-se; são alguns exemplos de tradução, todos ligados à dimensão prática da transformação de algo ou de alguma situação em uma outra coisa ou a continuidade de uma dada ação. Em Hesíodo, por outro lado, o termo possui maior relação com aquilo que vem à existência, aos processos de nascimento e surgimento; com frequência a relações geracionais ou ao emergir de elementos de origem cosmogônica.

> Em Homero, poieîn indica tanto fabricar, construir (dôma poíese, "construiu um palácio", Ilíada, I, 6o8) quanto produzir (eídolon poíese, "produziu uma imagem", Odisseia, IV, 796), causar, provocar (teleutèn poiêsai, casuar o fim", Odisseia I, 250; epeì ár se theoì poíesan hikésthai oîkon, "já que os deuses te fizeram voltar para casa", Odisseia, XXIII, 258), obrar, executar (áristai pepoíetai, "executar feitos excelentes", Íliada, 258), organizar, promover (geralmente aplicado a assembléias: agorèn poiésato, "promover uma assembléia", Íliada, VIII, 2), tornar (seguido de adjetivo: tá moi theoì ouraníones ólbia poiéseian, "isto [a despedida dos feáseos e seus presentes] os deuses celestes, para mim, tornem propséros", Odisseia, XIII, 41-42), (dis)por, situar em certo lugar (em geral no espírito: emoì Zeùs… enì phresìn hôde nóema poíes', "Zeus me pôs no peito essa determinação", Odsseia, XIV, 247). Em Hesíodo, registra-se o sentido de criar, trazer à existência, aplicada à capacidade originária da Terra de procriar, produzir (aîpsa dè poiésasa génos polioû adámantos, "e

> logo criou o gênero de aço cinzento” Teogonia, 161) [...]. (BRANDÃO, 2015, p.22)

No exemplo supracitado, todas as variações e ramificações de tradução do verbo *poieîn* não se encontram associadas ao ato de produzir o canto; fazer nascer o canto, construir, organizar, promover etc. O que nos leva à hipótese de que, especificamente a partir das récitas homéricas e hesiódicas, não há de fato indícios do ato da composição vinculado ao *aedo*.

Isto posto, o verso que compõe o discurso de enunciação, relação e representação, anunciavam a partir da legitimidade, a capacidade do *aedo* de organizar a memória cultural trazendo aos homens a fama de heróis e a manutenção da memória deste por toda a eternidade. Suas récitas estavam para o mundo dos homens do mesmo modo que estava para o mundo dos deuses. Transitando entre dois mundos, entre um palácio e outro, entre uma multidão e outra. Seu canto atravessava e era atravessado pelos fluxos sociais, políticos e econômicos do período, estabelecendo uma posição virtualmente limítrofe entre aquilo que era do campo do humano e do divino.

Ora compreendidos como intérpretes habilitados pelos deuses, produtores de sentidos ou anunciadores de demandas ligadas a uma elite oligárquica; os aedos parecem estar em profunda confluência com a ausência de homogeneidade política, estética e cultural do período Arcaico, um mundo interconectado como uma grande rede em que as fronteiras não eram tão sólidas e tão bem demarcadas, permitindo, deste modo, a existência de uma canto que, como uma aranha, caminhava por entre os fios tecendo sentidos e significados que interligados convergiam para o sentimento de pertencimento cultural da Hélade.

Conclusão

A partir das discussões realizadas, podemos destacar que a compreensão de uma “Grécia” unificada no período Arcaico não se sustenta diante da dinâmica de construção identitária sociocultural plural atravessada pelos mais diversos fatores sociais, econômicos, geográficos e culturais. As práticas políticas, os costumes, a linguagem e destacadamente a religião estavam em constante transformação sendo elementos perpassados culturas outras, importadas de civilizações circunvizinhas a partir de rotas que se estendiam por praticamente toda a costa do antigo mediterrâneo.

A construção e a disputa de narrativa acerca da identidade helena ocorre mediante a ausência de uma centralização densa em detrimento de uma expansionismo de motivações variadas que consolidou sua primeira fase em meados do século VIII a. C. com substanciais ganhos materiais e a segunda fase em meados do século VII onde os ganhos não materiais como conhecimento boticário, astrológico, sistemas de contabilidade e uma sofisticação da escrita - de influência fenícia - foram alargados o que corroborou para a produção de registros escritos tanto do cotidiano quanto dos mitos e rituais.

Nesse sentido, a poesia arcaica, especificamente Hesiódica, atravessada por esse fluxo de produção de significados, sugere uma preocupação no que diz respeito ao alinhamento de seu conteúdo na tentativa de exprimir uma identidade helena. No caso homérico esse movimento se deu de modo mais perceptível a partir da construção da persona do herói e suas virtudes, enquanto em Hesíodo, sobretudo na Teogonia, é o fator organizacional que se torna mais patente.

A partir da construção de uma genealogia extremamente organizada, Hesíodo constrói uma espécie de malha que entrelaça as multiplicidades de significados dos mitologemas que circulam, sobretudo, no interior da Grécia Arcaica; se fazendo valer de um processo inspiração divina amplamente revogado pela tradição aédica do período, Hesíodo não apenas destaca a validação do que diz a partir de sua teogonia como anuncia uma validação constante das Musa àqueles que elas tem “amor”, seus escolhidos aedos.

Fica perceptível a evocação de um discurso de autoridade que consolida e, por assim dizer, costura, um aglomerado de conhecimentos em uma narrativa teogônica.

Em que pese, acerca de uma análise mais aprofundada dessa costura - tendo em vista as imensuráveis possibilidades de receptividade, motivação e efeitos sociais das récitas aédicas – destacando as formas com que a figura do *aedo* é representada no conteúdo da Teogonia, esse trabalho perfez uma reflexão adicional à malha de significados e símbolos que atravessam a complexidade da figura dos *aedos* no período Arcaico, contribuindo, assim, para a construção de uma análise desse discurso às pesquisas a serem construídas.

A partir da aplicação da metodologia de análise de conteúdo foi possível perceber que na Teogonia de Hesíodo, o *aedo* é representado a partir de um movimento que Muray, definirá como "quase biográfico" (MURRAY, 1994), pois demarca a sua presença no texto de modo a elucidar uma possível autoria sem que para isso uma associação extrema seja realizada. Em outras palavras, o exercício de compreensão do lugar do *aedo* na Teogonia de Hesíodo configurou, também, uma reflexão acerca do lugar do próprio Hesíodo. Um lugar que demarca uma autoridade relativa mediante ao conhecimento adquirido a partir de sua relação com as Musas, demarcando um afastamento para com os outros homens que não receberam a dádiva das deusas, o que também apresenta algum nível de prestígio social e, por fim, o lugar de portador de uma memória mítica que reúne em seu cerne uma profundidade genealógica acerca dos deuses, do cosmo, dos homens e das relações entre eles elementos.

Os resultados da análise aqui realizada se mostraram suficientes para promover indícios que coadunam de modo satisfatório às hipóteses levantadas, em que com isso encerrar o importante debate historiográfico acerca do tempo proposto. Nesse sentido, destaco a recepção das receitas como um elemento passível de aprofundamentos no âmbito de pesquisas mais complexas. Sobre esse aspecto, podemos pontuar principalmente os trabalhos de Kathryn Stoddaard[13] e Richard Hunter[14], ambos fornecem indícios sobre os processos de recepção das récitas aédicas do período arcaico com ênfase sobre os locais e métodos de apresentação. Outro aspeto que consideramos relevante são os processos de "possessão" ou "manifestação do divino" nos cultos religiosos do período arcaico, possivelmente este

[13] STODDARD, Kathryn B. **The narrative voice in the Theogony of Hesiod**. Brill, 2017.

[14] HUNTER, Richard. **Hesiodic voices: studies in the ancient reception of Hesiod's Works and Days**. Cambridge University Press, 2014.

aprofundamento fornecerá mais possibilidades dialógicas acerca do processo de contato entre o *aedo* e a divindade e, por fim, um maior enfoque no elemento do feminino, tendo em vista que ao passo que a Musa fornece a Hesíodo e, por conseguinte, aos *aedos* o seu lugar de legitimação sociocultural a presença do feminino se dá de um modo significativo e passível de averiguação profunda.

Concluímos, portanto, que esta pesquisa também aponta aspectos que sinalizam discussões mais sistemáticas acerca do tema. Tais aspectos, ainda que não configurarem lacunas ao que este trabalho se propõe a responder, nos fornecem possibilidades relevantes de reflexão e desenvolvimento de pesquisas ainda mais densas sobre a temática. isto posto, a pesquisa aqui desenvolvida contribuiu para o debate historiográfico acerca do tema proposto ao estabelecer uma análise categorial do conteúdo da Teogonia de Hesíodo, sistematizando de modo organizado os elementos que sinalizem o papel do aedo no contexto narrativo e, por fim, estabelecendo o cruzamento desses dados levantados aos aspectos culturais do período em que a récita é atribuída; fomentado, desta forma, mais uma possibilidade de compreensão dos fatores culturais do período Arcaico grego a partir da figura dos *aedos* e suas reverberações.

Referências

Documentação:

GOODWIN, William Watson et al. (Ed.). **Plutarch's Morals**. Little, Brown,, 1871.

HESÍODO. **A Teogonia**. São Paulo: Hedra, 2013.

HOMERO. Odisseia. VIII, VV. 485-489

LAFER, Mary de Camargo Neves et al. **Os trabalhos e os dias:(primeira parte)**. Editora Iluminuras Ltda, 2002.

PAUSANIAS. **Description of Greece.** With an English Translation by W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1918.

Bibliografia:

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BENNET, John; SHERRATT, Susan. Archaeology and the Homeric Epic. **Archaeology and the Homeric Epic**, p. 1-176, 2016.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. As musas ensinam a mentir (Hesíodo, Teogonia, 27-28). **Ágora. Estudos clássicos em debate**, n. 2, p. 7-20, 2000.

BRAUDEL, Fernand. **História e Ciências Sociais: a longa duração. In: _____. Escritos sobre a História**. Trad. J. Guinburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. Antiga **Musa Arqueologia da ficção.** 2.ed. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

BUNDRICK, Sheramy. **Música e imagem na Atenas clássica**. Imprensa da Universidade de Cambridge, 2005.

BURKERT. Walter. **Religião Grega na Época Clássica e Arcaica**. Calouste Gulbenkian. Lisboa, 1993.

DUCHEMIN, Jacqueline. **Pindare poète et prophète**. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

CASSIRER, Ernest. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1985.

CHAMOUX, François. **A Civilização Grega**. Lisboa: Edições 70, 1983.

DE MELO, Ronaldes et al. O corpo de baile da linguagem da vida. **Terceira Margem**, v. 15, n. 25, p. 191-209, 2011.

DETIENNE, Marcel. **Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. **O Sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Yoga: imortalidade e liberdade**. Palas Athena, 2004.

FREUD, S. **Introdução ao narcisismo**. In: FREUD, S. Introdução ao narcisismo. Ensaios de metapsicologia e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GOMES, R. Análise e interpretação de dados em pesquisa qualitativa. In: DESLANDES, S. F.; GOMES, R.; MINAYO, M. C. S. (Org.). Pesquisa Social: teoria, método e criatividade. **Revista e atualizada**. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 79-108.

GUARINELLO, N. L. **História Antiga. São Paulo**: Contexto, 2013.

HARDIE, Alex. The Aloades on Helicon: music, territory and cosmic order. **Antike und Abendland**, v. 52, p. 42, 2006.

HEIDEGGER, Martin. Poeticamente o homem habita. **Ensaios e conferências**, v. 8, p. 165-181, 2001.

HUNTER, Richard. **Hesiodic voices: studies in the ancient reception of Hesiod's Works and Days**. Cambridge University Press, 2014.

JUNG, C. G. **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

_____. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

LÓPEZ, María Isabel Rodríguez. Iconografía de Apolo y las Musas en el arte antiguo y sus pervivencias en el arte occidental. **Cuadernos de arte e iconografía**, v. 13, n. 26, p. 465-486, 2004.

KELLY, Adrian. Gendrificando o mito de sucessão no Hesíodo e no Antigo Oriente Próximo. **Classica-Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, v. 32, n. 2, p. 119-138, 2019.

KERÉNYI, Karl. **Pesquisa humanista da alma**. Editora Vozes, 2019.

MALKIN, Irad. **"A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean."** Oxford University Press, 2011.

MORAES, Alexandre Santos de. A palavra de quem canta: aedos e divindades nos períodos homéricos e arcaico gregos. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e C

KRAUSZ, Luis S. **As Musas Poesia e Divindade na Grécia Arcaica**. São Paulo: Edusp, 2007, Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 2009.

MATOS, Karolini Batzakas de Souza. Uma revisão historiográfica das Mulheres de Atenas: as bacantes como possibilidade de feminino. Mythos: Reista de história Antiga e Medieval. Junho/2021. Ano. V. nº2.

MILIONE, Vitor de Simoni. O pensamento mítico e a ambiguidade da fala do aedo. **HYPNOS**, São Paulo, v. 37, 2º SEM., 2016, p.252-267.

MORAES, R. Análise de conteúdo. **Revista Educação**, Porto Alegre, RS, v. 22, n. 37, p. 7- 32, 1999.

MORRINSON, Andrew. **The Narrator in Archaic Greek and Hellenistic Poetry**. New York: Cambridge Press. 2007.

MOSSÉ, Claude. **A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo**. Lisboa: Edições 70, 1984.

MURAY, Oswyn. O homem e as formas da sociabilidade, In: **O Homem Grego**. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

NADDAF, Gerard. Algunas reflexiones sobre lá noción griega temprana de inspiración poética. York University. **Revista de Filosofia**.Vol.XXI, Nº1, pp. 51-86, 2009.

OTTO, Walter F. et al. **Las Musas: el origen divino del canto y del mito.** 1981.

_____. **Teofania: o espírito da religião dos gregos antigos.** Trad. Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2006.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 2005.

PAINE. Mike. **Ancient Greece**. Sparkford: Pocket Essentials, 2007.

SEGAL, Charles. O ouvinte e o espectador. In: **O Homem grego**. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

STODDARD, Kathryn B. **The narrative voice in the Theogony of Hesiod**. Brill, 2017.

TORRANO, JAA. Mito e verdade em Hesíodo e Platão. **Letras Clássicas**, n.2, p.11-26. São Paulo,1998.

THOMAS, Rosalind. **Letramento e Oralidade na Grécia Antiga.** São Paulo: Odysseus. 2005.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
_____. **Mito e sociedade na Grécia Antiga**. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
_____. **O Universo, os Deuses e os Homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
VIRGOLINO, Mariana Figueiredo. **Stasis e estabilidade na Grécia Antiga**, Niterói: EDUFF. 2020.
WERNER, Christian. O mundo dos heróis na poesia hexamétrica grega arcaica. Romanitas – **Revista de estudos Grecolatinos**. n.2, p20-41, 2013.