

O PENSAMENTO MÍTICO E A AMBIGUIDADE DA FALA DO AEDO

MYTHICAL THOUGHT AND AMBIGUITY IN THE SPEECH OF THE *AOIDOS*, THE SINGER

VITOR DE SIMONI MILIONE*

Resumo: O pensamento mítico, enquanto modo de estruturação e codificação do mundo, encontrou seu modo de expressão na fala do *aedo*. Em alguma medida, pensamento mítico e discurso poético são praticamente redundantes; mas, certamente são complementares e interdependentes. Através do canto, o *aedo* estabelece, a um tempo, uma relação de poder com os demais homens e uma relação de não-poder com os deuses. O objetivo que se apresenta é avaliar essa posição ambígua, ou seja, de potência-impotência do poeta, tomando como referência o objeto do seu próprio *érgon*, isto é, sua fala, seu dizer, seu discurso.
Palavras-chave: pensamento mítico, discurso poético, ambiguidade

Abstract: Mythical thought, as a way of organizing and codifying the world, has found its mode of expression in the voice of the singer, the poet. Mythical thought and poetic speech are more or less the same thing in a way; at any rate they are complementary and interdependent. The poet, through his speech, establishes a relationship of power as regards other men, and at the same time a relationship of “non-power” as regards the gods. The goal here is to evaluate this ambiguous position of the poet, his posture of potency-impotency. To do so, we shall use the object of the poet’s own *érgon*, *i.e.*, his poetic speech, as reference point.

Keywords: Mythical thought, poetic speech, ambiguity.

Dizei-me [*Éspete moi*] agora Musas que no Olimpo tendes vossos domínios, pois sois deusas, a tudo sois presentes e de tudo sabeis, nós, contudo, ouvimos um ruído [*kléos*] apenas e não, nada sabemos, quem hegemônicos, os chefes dos Dânaos e seus reis. Da multidão eu não posso dizer [*mythésomai*] nem nomear, nem que eu tivesse dez línguas, nem que eu tivesse dez bocas, ou mesmo uma voz inquebrantável e ainda um coração de bronze,

* Pesquisador na Universidade Federal Fluminense, RJ, Brasil. E-mail: vitor_milione@hotmail.com

a não ser que vós, Musas Olímpias,
filhas de Zeus porta-égide
me lembreis [*mngsaíath*] daqueles que tombaram sob Ílio.¹

A passagem acima, uma autêntica evocação às Musas, precede o célebre (e cansativo, diriam alguns) *Catálogo das Naus e dos Guerreiros* que, na segunda metade do Canto II da *Iliada*, com seus quase 400 versos, figuram a mais pura demonstração da capacidade mnemônica de um poeta grego. Apesar de ser uma breve evocação, se comparada, por exemplo, com os 115 versos dedicados por Hesíodo às Musas na *Teogonia*, ela não nos fornece menos subsídios para a reflexão proposta neste texto. Não é fortuito, aliás, que Detienne tenha utilizado essa passagem como introito do capítulo “The Memory of the Poet”, do seu excelente livro *The Masters of Truth in Archaic Greece*.²

O que chama imediatamente a atenção de qualquer leitor é a sincera declaração da impotência do poeta frente ao seu próprio ofício: cantar sobre os heróis (sobretudo seus feitos gloriosos)³; e aqui, especificamente, aqueles que morreram na guerra de Troia. Essa impotência de realizar autonomamente sua obra é, por extensão, sinal patente da impotência do humano frente ao divino, já que sem a intervenção e o auxílio das Musas, o poeta não seria capaz de dizer e de nomear todos os que perderam suas vidas, nem mesmo se ele tivesse uma super-estrutura fisiológica composta de dez bocas, dez línguas, peito de bronze e voz inquebrável. Nessa perspectiva, poder-se-ia pensar que sem a inspiração das Musas o poeta tivesse êxito apenas na lembrança de alguns dos heróis; os demais, porque não-nomeados, não-cantados, silenciados, estariam fadados ao esquecimento. E isso, na cultura e na semântica grega arcaica era o equivalente (ou até mesmo pior) que a própria morte. Começa-se a compreender, pois, o papel crucial das Musas – e por extensão, de sua mãe, Memória – para que a fala poética se realize,

¹ *Iliada*, II, 484-492. Versos traduzidos por Alexandre Costa, in COSTA, A. Entre deuses e homens: a ambiguidade da memória. In: BOCAYUVA, I. (Org.). *A memória na Antiguidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 10-25.

² DETIENNE, tradução de Janet Loyd, 1999, p. 39-53. Todas as traduções das citações desse livro são de autoria própria, a partir da versão de Lloyd.

³ Essa função – aliada a uma segunda, “hinear [...] os venturosos deuses que têm o Olimpo” (*Teogonia*, 100-101) – constitui o material do canto do poeta e é reconhecida pelo próprio Hesíodo. Essa dualidade da poesia foi apreciada sobremaneira por Detienne no capítulo supracitado.

além do assentimento do próprio poeta a uma relação de (inter)dependência incontornável com o divino⁴.

Dentro dessa relação com o divino – e sob a perspectiva da posição ambígua do poeta que se pretende mostrar – o segundo ponto que salta aos olhos (e nos ajuda a entender melhor o papel das Musas e da memória na poesia arcaica) é o fato de Homero utilizar dois verbos radicalmente distintos em termos etimológicos que, apesar de traduzirmos da mesma forma, expressam, de fato, dois modos muito particulares do dizer, que uma audiência da época, ouvindo o poema, saberia delinear e compreender muito bem as nuances: trata-se do dizer divino (*épos*) e do dizer humano (*mythos*)⁵. Quando Homero pede que as Musas lhe digam quem foram os chefes dos Dânaos e seus reis, o verbo utilizado é *éspete* ao passo que, cinco versos abaixo, no momento em que o *aedo* reconhece a impotência do seu dizer, ele faz uso do verbo *mythésomai*. Isso significa que Homero, ao reconhecer e distinguir essas duas falas, está reconhecendo automaticamente dois aspectos do mundo, dois domínios, dois modos de ser, enfim, duas *moîras*⁶ muito distintas. É possível rastrear de que modo o grego arcaico estabeleceu sua relação com a esfera divina. Uma das melhores e mais cristalinas descrições dessa relação é oferecida por Torrano.

O nome e a noção originariamente grega de “Deus(es)” gostaríamos de explicar como as formas fundamentais de o mundo todos os dias mostrar-se como

⁴ Com efeito, grande parte dos povos antigos souberam apreciar o valor e a importância da memória. ELIADE (2010, p.103-23) faz um excelente estudo sobre a memória na cultura indiana e uma comparação com a Grécia do período arcaico. Por exemplo, em ambas as culturas o esquecimento foi fortemente associado a potências negativas como o sono, a morte, a cegueira, a desorientação e a escuridão. Não se pode deixar de mencionar a parte da *Teogonia* (vv. 212-32) dedicada à Noite e sua prole; Morte (*Thánatos*) e Sono (*Hýpnos*) são irmãos. Esses, por sua vez, são tios do Esquecimento (*Léthe*) e da Desorientação (*Áte*).

⁵ Deve-se reconhecer a enorme influência do curso do professor Alexandre Costa sobre a *Iliada*, vertido em um belo artigo chamado “Entre deuses e homens: a ambiguidade da memória” (2014, publicado em 2015). Dentre as inúmeras contribuições, uma delas foi a de ter apontado essa diferença semântica que, de fato, é fundamental para compreender não só o pensamento grego arcaico, mas também enfatizar a acurada escolha lexical por parte de Homero. Esse ponto nos estimula a refletir sobre a riqueza linguística dessa cultura que discerne com precisão cirúrgica não só tipos de fala, mas de conhecimento, de visão e outras ações que, para nós, contemporâneos, são encaradas de maneira indistinta. Para um estudo acerca de algumas das interessantes minúcias semânticas do texto homérico, Cf. SNELL, 1982, p. 1-23, capítulo intitulado “Homer’s View of Man”. Todas as referências e citações do artigo de Alexandre Costa (2015), provêm do texto ao qual tivemos acesso em 2014.

⁶ Discutir-se-á um pouco mais detidamente a figura mítica da *moîra*, infra.

uma totalidade organizada em que é possível a vida em geral e especialmente a existência humana. Ou seja: os Deuses são os aspectos fundamentais do mundo, isto é, os modos pelos quais se mostram os fundamentos de que a vida em geral e especialmente a existência humana dependem. Desta dependência o pensamento mítico tem um sentimento vivo e profundo, que se manifesta nas diversas modalidades de veneração, de espanto, de terror ou horror, que a proximidade do divino suscita no homem.⁷

Dentre todos os pontos levantados na definição do autor, aquele que mais concerne à questão da potência-impotência do poeta é precisamente o reconhecimento da “dependência necessária”⁸ do humano para com o divino. Se os deuses são vistos como o aspecto fundamental, fundante e determinante do mundo, os homens são um dos aspectos fundamentados, fundados e determinados por eles; as Musas, por sua vez, são o fundamento transcendente⁹ e divino do comportamento que empolga e inspira os homens no canto e na dança. Eliade nos lembra que esse desnível entre o divino e o humano já estava presente desde o período dos homens da raça de ouro.

É também surpreendente que os deuses sejam apresentados como os “irmãos poderosos” dos homens. Tal afirmativa contradiz a opinião geral, que salienta a diferença radical, de ordem ontológica, entre deuses e homens. Precisemos, contudo, que a distinção fundamental já existia na época da raça de ouro: os homens gozavam da amizade e da felicidade dos deuses, mas não da imortalidade.¹⁰

O abismo que seria criado entre deuses e homens após a *hýbris* de Prometeu já estava de algum modo incubado nesse período idílico em que viviam os homens. Mesmo vivendo como irmãos, partilhando farta comida, bela moradia e uma existência sem preocupações nem sofrimentos (uma das marcas que caracterizam o divino na cultura grega), o hiato, a lacuna, já

⁷ TORRANO, 2013, p.25.

⁸ Dependência necessária, mas também recíproca, porque dentro dessa concepção, os deuses também precisam dos homens, seus sacrifícios e rituais para se manter; assim como os humanos, os deuses sentem fome; os olímpicos inalam a fumaça gerada pela gordura queimada das hecatombes e os deuses ctônicos alimentam-se do sangue derramado na terra pela vítima. Cf. o Mito de Prometeu na *Teogonia*, vv.507-616, e VERNANT, 2006, p.53-68; o mito hesiódico e o ensaio de Vernant fornecem em conjunto uma concisa explanação sobre essa relação de dependência recíproca entre deuses e homens.

⁹ Termo aqui usado, evidentemente, não em sua acepção mais moderna, como uma espécie de “abismo incomunicável”; pensa-se aqui a transcendência como “condição de possibilidade”.

¹⁰ ELIADE, 1979, p.244.

estavam dados: o homem jamais partilhou a imortalidade com os deuses. Os homens da raça de ouro viviam cem anos como crianças, não trabalhavam, e comiam alimentos que brotavam prodigamente do chão: mas já eram, desde então, escravos da *moîra* que definiu inexoravelmente para eles o evento da morte; aliás, talvez a morte tenha sido uma das primeiras determinações da *moîra* para o gênero humano.

Antes de prosseguirmos, talvez sejam necessárias mais algumas palavras sobre a *moîra*, importantíssima figura mítica. Essa figura representa a consciência – tão demasiadamente grega – da precariedade da condição humana. Os gregos conceberam a ideia de que a vida humana já estava decidida pela *moîra* (também chamada de *aîsa*), a “sorte”, ou mais precisamente o “quinhão”, a “parte”, a “parcela” que lhe foi atribuída; a *moîra* representa o tempo concedido ao homem até o momento de sua morte; por outras palavras ainda, trata-se da “porção” de vida imbuída nos homens quando de seu nascimento. Ela é a figura mítica que descreve a consciência de que os homens nascem com uma espécie de cronômetro, que zera no momento em que se dá o último suspiro. Se se pode falar em “destino”, trata-se não tanto de uma concepção determinista quanto da ideia de “destinação”, ponto final da caminhada existencial do homem.

A *moîra* sofre modificações na cultura grega, a ponto de na *Teogonia* (v.900 ss.), ela se tornar três deusas, as *Moîrai*, filhas de Zeus e Thémis (lei divina). Concebidas então como as “Fiandeiras do Destino”, Klótho, Lákhesis e Átropos, “atribuem aos homens mortais os haveres de bem e de mal” (v. 906). Como bem apontou Eliade¹¹, a duração da vida era simbolizada pelo fio tecido por essas divindades; “fiar, tecer” o quinhão de um mortal significa “atá-lo”, isto é, imobilizá-lo numa “situação” e/ou “condição” impossível de modificar. Daí a *moîra* ser uma figura que, uma vez evocada na poesia, traz consigo a consciência plena da fragilidade da condição inexorável e inescapável da vida humana¹². Observa-se, contudo, que os próprios deuses estão sujeitos à *moîra*. À guisa de exemplo, lembremos que Zeus tenta salvar seu filho, o troiano Sarpédon, das garras de sua *moîra*. Hera lembra o Cronida de

¹¹ ELIADE, 1979, p. 250.

¹² Impossível não lembrar do comovente fragmento de Antífote que, séculos depois de Homero e Hesíodo, ainda experimenta os efeitos da autoconsciência do modo de ser (e viver) próprio do humano: “O viver se parece com uma vigília efêmera e a longitude da vida com um dia, no qual, por assim dizer, lançando os olhos na direção da luz, entregamos o posto aos outros que nos sucedem (B 50 DK)”.

que tal intervenção conturbaria as leis do cosmo; assim, Zeus vê-se forçado a desistir do intento (*Ilíada*, XVI, 433 ss.)¹³.

Digressão feita, quando nos referimos acima à distinção entre as duas falas, o *épos* e o *mythos*, é preciso reforçar que Homero nunca os confunde; sua precisão é deveras impressionante; o *mythos* humano nunca se mistura com o *épos* divino. Casos em que um mortal diz o *épos* ocorrem quando esse homem está tocado, inspirado, ou sob os auspícios de um deus, ou ainda quando esse homem é um mediador entre o sagrado e o profano. Veja-se o exemplo de Calcas, adivinho, sacerdote (*aretêros*), portanto, um homem divino: Aquiles, garantindo a integridade física do sacerdote, encoraja-o a expor seus vaticínios: “Calmo de coração profere (*eipè*) teu oráculo (*theoprópiôn*)”¹⁴. Visto que o dizer de Calcas é da ordem de um oráculo, ou seja, uma fala divina, é natural que Homero use o *épos* para indicá-lo. O *épos* também aparece no breve diálogo entre Atena e Aquiles, no momento em que o herói está prestes a matar Agamêmnon por seu ultraje e a deusa o impede, segurando-o pelos cabelos.

Dirigindo-se a deusa diz (*épea*) palavras rápidas:
 “Filha de Zeus tonante, portador do escudo,
 por que vens? Assistir à audácia de Agamêmnon?”
 [...] Brilho de olhos azuis, responde a deusa Atena:
 “Descendo do alto céu, para acalmar-te a ira
 (se caso me obedeces), vim a mando de Hera,
 deusa dos braços brancos, que por ambos vela.
 Vamos, pára essa briga! Deixa em paz a espada!
 Insulta-o com palavras (*épesin*), sim, o quanto queiras.”¹⁵

É interessante notar que o dizer de Aquiles também é *épos*, tanto ao se dirigir à deusa quanto nos possíveis – e, diga-se de passagem, lícitos – insultos que o herói venha a utilizar contra Agamêmnon. Nos dois casos – e se nossa interpretação estiver correta – o que parece autorizar Homero a usar o termo

¹³ Para uma análise concisa, porém cristalina sobre a noção de “*moíra*”, recomenda-se fortemente ELIADE, 1979, p. 249-52, do qual destacamos um trecho sinóptico: “A sabedoria começa com a consciência da finitude e da precariedade de qualquer vida humana. Trata-se, pois, de aproveitar tudo aquilo que o presente pode oferecer: juventude, saúde, alegrias físicas ou oportunidades de exercer virtudes [...]; os gregos aprenderam que o meio mais seguro de escapar do tempo é explorar as riquezas [...] do instante vivido”. Nessa perspectiva, é justamente essa potência vital que os poemas de Homero nos transmitem.

¹⁴ *Ilíada*, I, 85.

¹⁵ *Ilíada*, I, 201-211. Tradução de Haroldo de Campos (2001-2002).

que representa a fala divina, mesmo quando essa fala é uma afronta, é o fato de Aquiles estar consoante à justiça, também uma deusa. Sua honra (*tímê*) foi ferida e sua ira (*mênis*) é plenamente justificada; portanto, todo dizer que se refira a um acontecimento do gênero será *épos*, porque diz respeito a uma das normas mais sagradas que regulam as relações entre guerreiros. Quanto a fala do *mythos*, a passagem com a qual abrimos o presente texto é deveras patente. Poderíamos nos perguntar por que Homero não utilizou algum vocábulo derivado do *épos* para qualificar sua fala. Afinal, ele, na posição de *aedo*, é tão divino quanto o sacerdote e adivinho Calcas, e até mesmo, na visão de Detienne¹⁶, tão divino quanto um monarca. Por que então (des)qualificar sua fala como *mythos* e não como *épos*? Precisamente porque essa fala está num contexto em que o *aedo* experimenta um sentimento de impotência frente ao divino. É uma situação muito diversa daquela em que se encontra Calcas, momento solene e sagrado onde a horda dos aqueus está reunida à sua volta aguardando o discurso não do *mântis* apenas, mas de uma sociedade entre Calcas e Zeus¹⁷.

Homero, pelo contrário, parece oferecer-nos um testemunho de solidão (que, com efeito, soa quase como um desabafo). É como se, nessa breve passagem, ele já não se sentisse merecedor do cetro de loureiro, símbolo material de sua autoridade e competência. Afirma-se a solidão porquanto esse interlúdio mescla a evocação às Musas – momento especial de união com o divino – com um atestado de afastamento, de distância, enfim, de desunião em relação aos deuses. Isto acontece mediante o reconhecimento de que filhas de Zeus (e, por extensão, toda a esfera do divino) são “todo”-presentes e de “tudo” sabem; e, conseqüentemente, ele dá-se conta de que nós humanos “não, nada sabemos”. Isso não significa uma relação entre “tudo e nada”, mas como Costa¹⁸ identificou, uma relação entre “todo e parte”. Exatamente pelo fato de o humano ser sempre parte, quinhão, fração, a memória que ele pede às Musas é parcial; e isso influencia a sua fala que é *mythos*, fala humana, em contraposição ao *épos*, fala divina.

O poeta jamais pediria às suas matronas a totalidade da memória, porque está ciente de que jamais conseguiria transmitir “tudo” o que elas têm a dizer; por isso, a necessidade da evocação, na qual o poeta “seleciona” no

¹⁶ *Op.cit.*, p. 83 ss.

¹⁷ Cf. *infra*, a observação de Costa. Em falas poéticas ou oraculares, ainda que permaneça um desnível intransponível entre humano e divino, o que está em jogo é sempre a autoridade do deus que se manifesta.

¹⁸ *Op.cit.*, p. 2.

arcabouço total e inteiro da memória, a parte que ele deseja transmitir aos homens. Ilustrando com uma metáfora, poder-se-ia dizer que a voltagem das Musas é tão grande que se elas derramassem nos ouvidos do poeta tudo o que sabem, a totalidade da memória, seu “fusível” entraria em combustão; ele não suportaria nem ouvir tamanho volume de discurso e de saber e nem transmiti-los numa fala fracionada. Ademais, é interessante observar que o poeta nunca clama pela mãe das Musas, *Mnemosýne*, esta sim, representante efetiva da totalidade da memória. O próprio fato de evocar suas filhas, já demonstra que o poeta acessa a memória de modo indireto e mitigado.

Se pensarmos na concepção grega de “verdade”, *alétheia*, e atentarmos para sua etimologia (vocábulo formado pelo alfa privativo e o substantivo deverbal *lêthe*; logo, não-esquecimento), veremos de pronto que o discurso poético é sempre verdadeiro porque sempre “revela”, “desencobre”, retira do esquecimento, uma memória e um saber que estava oculto; oculto no sentido de que ele estava no âmbito do não-dito até o momento em que o poeta revela-o mediante seu canto¹⁹. Simultaneamente, essa fala, ainda que sempre verdadeira será sempre uma verdade parcial. Os gregos foram os primeiros que, ao aceitar sua *moíra* (ou seja, sua frágil, efêmera e, acrescenta-se agora, “fracionada”, condição humana), aceitaram também o fato de que a verdade inteira é, e sempre estará interdita ao homem. Na condição inescapável de uma fala parcial, a verdade poética nunca está desacompanhada de esquecimento, já que, para dizer uma parte, seja ela qual for, o poeta é forçado a esquecer todo o resto. “Não pode haver *alétheia* sem uma medida de *lêthe*”²⁰. Isto 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 nas aflições”. Mediante o canto, Musas e poeta conseguem seduzir os homens a ponto de eles “esquecerem”, ainda que momentaneamente, das fadigas, das decepções e das tribulações do cotidiano.

Ainda na perspectiva do divino enquanto a totalidade, e da titã *Mnemosýne* como a totalidade da memória, é interessante mencionar o comentário de Eliade²¹: o autor observa que a característica fundamental dos deuses indianos é uma memória plena e infalível; por outras palavras, a memória, na cultura

¹⁹ Através dessa noção de verdade, compreende-se com mais clareza o porquê de essa fala sagrada ser da ordem da ‘re-velação’. Utiliza-se aqui, sem pudor algum, o léxico que se tornou célebre com Heidegger, na convicção de que ele é um excelente recurso para expressar e esclarecer essas ideias.

²⁰ DETIENNE, *op.cit.*, p. 81.

²¹ ELIADE, 2010, p.105.

indiana, é *conditio sine qua non* de toda natureza que se pretenda eterna e imutável. Lembremos também do deus marinho Nereu (*Teog.*, vv.233-36): “O Mar gerou Nereu sem mentira (*apseudéa*) nem olvido (*alethéa*), filho o mais velho, também o chamam Ancião porque infalível e bom, nem os preceitos olvida (*léthetai*), mas justos e bons desígnios conhece”. Percebe-se claramente que, se o velho ancião do mar é um paradigma de justiça, ou seja, aplica as fórmulas (*themístes*) sem nunca falhar, isso se dá porque ele é completamente livre de esquecimento, ou seja, porque sua memória é infalível.

Nessa relação ambígua entre deuses e homens, entre verdade e esquecimento, impossível não perceber o império, nessa cultura, da lógica da ambiguidade. Uma ambiguidade que se estende, evidentemente, à própria fala do poeta que é a um só tempo potente e impotente.

Assim, uma vez estabelecido o aspecto de impotência do poeta perante o divino, cabe agora – uma vez que toda ambiguidade necessita de um segundo termo como complemento – discorrer acerca da potência da fala do poeta. Da mesma forma que a dependência em relação ao divino é ponto de partida para avaliar o não-poder, ela é também ponto de partida para avaliar o poder da voz do poeta, porquanto na condição de servo das Musas e da Memória, o poeta haure delas a potência da sua fala. Costa ajuda-nos a compreender melhor esse ponto.

Mesmo que nesse arranjo de vozes a forma do dizer se altere e uma diferença última entre o divino e o humano seja e tenha que ser sempre resistente e inexpugnável, mesmo observando que o dizer da Musa fala uma língua aquilo que o poeta diz em outra, ainda assim sempre é a palavra da musa e sua autoridade divina que estão em jogo quando o poeta profere seus versos: a fala do poeta vale pela fala do divino. Ou, dito de outra forma, uma vez inspirado o poeta, essas duas falas, ainda que desiguais, se equivalem.²²

Nessa perspectiva, um dizer que possui um caráter eminente de revelação já é por si mesmo um dizer extremamente poderoso, posto que é vertical, de cima para baixo; não necessita de provas ou justificativas para balisá-lo; ele se sustenta apenas (e não necessita de mais nada) com a força do divino; e essa força é tão grande que mesmo com a perda inevitável desse “telefone sem fio” entre Memória, Musas e poeta (“ouvimos um ruído apenas”), o canto consegue reter “parte” (suficiente) dessa força. Portanto, no que diz respeito ao tema deste texto, o que está em jogo é o contato, a um tempo,

²² 2014, p. 5.

privilegiado-limitado²³ do *aedo* com um aspecto específico da multifacetada expressão do divino no mundo; um contato que, como já aludido alhures, ele partilha, por exemplo, com o adivinho:

[...] o deus que os inspira, mostra-lhes, em uma espécie de revelação, as realidades que escapam ao olhar humano. Essa dupla visão age em particular sobre as partes do tempo inacessíveis às criaturas mortais: o que aconteceu outrora, o que ainda não é. O saber ou a sabedoria, *sophía*, que *Mnemosýne* dispensa aos seus eleitos é uma “onisciência” de tipo divinatório.²⁴

É por essa razão que o mântis Calcas é apresentado como “sabedor do que é, do que foi <e> do futuro”, e as Musas (e por extensão o poeta) dizem “o presente, o futuro e o passado”²⁵. Ambos partilham – com o auxílio dos seus deuses específicos – a capacidade de acessar o tempo em seu aspecto diacrônico. No caso do poeta, soma-se à inspiração, à possessão, ao entusiasmo das Musas, um treino mnemônico rigoroso e o aprendizado de fórmulas e expressões tradicionais versificadas e semi-prontas²⁶. No famoso *Catálogo* mencionado supra, vê-se a incrível habilidade do poeta em memorizar nomes de navios, guerreiros (gregos e troianos) e cavalos.

Não se trata, decerto, de uma preocupação histórica, mas da ordenação e codificação do mundo por meio de um repertório o mais completo possível, e no qual os ouvintes pudessem identificar genealogias, hierarquias, descendências dos homens e dos deuses e a origem de certos povos. Se as Musas cantam *ex arkhês* (*Teogonia*, v. 115), não se deve pensar (apenas) em início no tempo, num mero passado enquanto antecedente do presente, mas na “fonte e fundamento” de tudo o que é: “ascendendo até ele, a rememoração [‘a não ser que vós me lembreis’] não procura situar os acontecimentos

²³ Ainda que privilegiado, porquanto o poeta é um dos poucos homens que têm acesso ao outro aspecto do mundo (DETIENNE, *op.cit.*, p.41), o contato em questão, *i.e.*, com a Memória, não é “direto”, como entende Eliade (2008, p.108). Como vimos acima (p.7), o poeta acessa “indiretamente” o saber da titã mediante suas filhas, as Musas, denotando mais um sinal da ambígua posição de potência-impotência do poeta e de sua fala. Como aponta Costa acuradamente (2014, p.3), “já está marcada e delimitada, nessa concepção, uma distância, que por sua vez é mais uma das formas com que se obedece e traduz a superioridade da potência divina frente à condição humana”.

²⁴ VERNANT, 1990, p.137-38.

²⁵ *Ilíada*, I, 70; *Teogonia*, v.38.

²⁶ Cf. VERNANT, 1990, p.138-41. Como nos lembra Detienne (*op.cit.*, p.43), uma das Musas arcaicas anteriores a Hesíodo, chamava-se justamente *Melête*; isso nos mostra a importância do treino, do exercício, da prática e do cuidado necessários para que o *aedo* produzisse sua obra.

em um quadro temporal, mas atingir o fundo do ser, descobrir o original, a realidade primordial da qual saiu o cosmo e que permite compreender o devir em seu conjunto”²⁷. Vê-se de maneira cabal que “a poesia épica não era mero entretenimento. Era ferramenta de memória social, de conservação e comunicação do saber”²⁸. No que concerne ao *Catálogo*, o que nos parece uma lista tediosa de nomes e números, para o grego arcaico era o veículo por excelência de formação de identidade cultural proporcionada pela interação *aedo*-Musas.

Ora, é evidente que um indivíduo capaz de realizar essa codificação do mundo e, mais do que isso, que consegue comunicá-la, ou seja, torná-la comum, exerce um poder sobre os homens e deixa neles uma marca indelével. Tão grande é a potência da fala de um poeta como Homero que ela não só se dirige apenas à realidade e seus fenômenos, mas também possui a capacidade de dar coesão e coerência a fenômenos interiores ao homem²⁹; Assim, sua fala inevitavelmente possui o poder de alterar a disposição espiritual³⁰ dos ouvintes e conduzir suas almas (psicagogia) mediante seu discurso. Segundo Werner Jaeger³¹, essa psicagogia realizada por Homero é um dos múltiplos fatores que o consagraram como o maior educador da Grécia e quicá do Ocidente³².

Numa cultura que não concebia a imortalidade da alma tal como passou a ser concebida e sistematizada por Platão, ou seja, numa concepção do

²⁷ VERNANT, 1990, p.141. É interessante notar já na poesia, uma preocupação seminal com a questão ontológica, que vai ocupar as mentes de filósofos pouco tempo depois.

²⁸ VERNANT, 2006, p.16.

²⁹ Cf. por exemplo DODDS (2002). No capítulo intitulado “A apologia de Agamênon” (p.9-35), o autor analisa fenômenos psíquicos muito presentes em Homero, como por exemplo, a *Áte*, que acomete o *anax* dos aqueus, causando ruínas e desgraças em seu exército (não é fortuito, aliás, que Torrano traduza *Áte* por “derrota” (*Teogonia*, v.230), já que, com efeito, esse é um dos seus muitos efeitos).

³⁰ Como bem aponta DETIENNE (*op.cit.*, p.87), a fala do poeta nunca está dissociada da *Peithô*, da persuasão. Além disso, a persuasão possui um caráter de submissão, de domínio, e até certo ponto de violência, que fica patente com o verbo “persuadir” na voz média, comumente vertido por “obedecer”.

³¹ JAEGER, 2013, p.63.

³² Com efeito, essa é a posição de Jaeger – considerada exagerada por alguns comentaristas (até nós, leitores, ficamos inicialmente chocados com a firmeza e a ênfase do texto). Dentre muitas passagens de teor (aparentemente) hiperbólico, talvez esta seja a mais bela e espantosa: “O fato de Homero, o primeiro que entra na história da poesia grega, ter-se tornado o mestre da humanidade inteira demonstra a capacidade única do povo grego para chegar ao conhecimento e à formulação daquilo que move a todos nós” (*ibidem*, p.65).

post mortem em que as almas eram meros duplos do corpo, simulacros que levavam uma existência eterna sem *dýnamis* nem *phrónesis* (para utilizar o léxico do *Fédon*, 70b3), o humano se imortalizava com grandes gestas e feitos gloriosos. Em verdade, se se quisesse ser mais preciso, o humano só se imortalizava na medida em que suas ações eram “cantadas” pelo *aedo*; nesse sentido, poder-se-ia dizer que o *aedo* também detinha em sua mãos o poder de conferir ou não imortalidade aos homens. Este ponto, Detienne nos esclarece:

Em nenhum momento o guerreiro sentia ser ele próprio o agente, a fonte, de suas ações: sua vitória era um puro favor dos deuses e seus feitos, uma vez completos, tomavam forma somente através de palavras de elogio. Um homem era portanto tão valoroso quanto o seu *lógos*. O valor de um guerreiro era decidido pelos mestres do elogio, os servos das Musas. Eles lhe garantiam ou lhe negavam “memória”.³³

O tipo de memória (nesse sentido, memorial também seria uma boa palavra) que o *aedo* oferece é o próprio poder da vida e da imortalidade. Está claro, portanto, que não se trata da memória enquanto faculdade mental ou como aquela vaga e fugidia lembrança que se guarda de um ente querido há muito tempo morto; trata-se da memória enquanto “presentificação” proporcionada pelo discurso laudatório; pode-se dizer, por outras palavras, que memória é vida e esquecimento é morte. E o poeta é o seu árbitro. Quando, no passo da *Iliada* que abre este texto, Homero diz “me lembreis”, é preciso ter em mente que o verbo “lembrar” possui também o sentido de “mencionar”. Significa dizer que para essa cultura, a lembrança e o dizer são indissociáveis; um evento ou indivíduo só são efetivamente lembrados quando se faz um discurso sobre eles. Ademais, numa cultura de caráter mágico-religioso, evocar um nome significa evocar a coisa que leva esse nome, isto é, trazer a coisa à luz da presença³⁴. A memória e a palavra cantada que se lhe deriva são capazes de presentificar, de dar ser a tudo aquilo que é mencionado e nomeado. A autoconsciência da potência de presentificação do canto explica o fato de Hesíodo não nomear-lembrar certos deuses monstruosos e terríveis; eles são não-nomeáveis, *ouk onomastoi* (*Teogonia*, v.148); eles devem

³³ DETIENNE, *op.cit.*, p.45-46.

³⁴ Para uma análise mais profunda sobre esse tema complexo, recomenda-se os capítulos III e IV do maravilhoso ensaio de Torrano que precede a sua tradução da *Teogonia* (2007, p. 21-37).

permanecer no domínio do inefável, pois, uma vez nomeados, sua presença causaria sentimentos de horror na audiência³⁵.

Um dos maiores encantos da poesia é também uma de suas maiores potências e, por conseguinte, um dos maiores sinais da autoridade do *aedo*: instaurar uma realidade própria, iluminar um mundo que não existiria sem a sua fala; cantar sobre o passado e o futuro é o mesmo que expô-los à “luz da manifestação”: este é, segundo Torrano³⁶, o poder “ontofânico” da poesia grega. Nessa perspectiva, tanto as façanhas dos heróis quanto o célebre *Catálogo*, quando lembrados e portanto nomeados, são presentificados, tornando-se vivos, porque retirados do breu do não-ser, da noite do Esquecimento³⁷. Deve-se ressaltar que é sob a insígnia dessa potência ontofânica que o poeta figura-se também como um servidor da soberania e ao mesmo tempo equiparável com um rei, porque seu canto, segundo Detienne³⁸, assim como os pronunciamentos de justiça do soberano, reafirma e reforça simultaneamente a ordem cósmica e sociopolítica³⁹.

O último elemento – muito importante para qualquer tentativa de identificar a ambiguidade “potência-impotência” da fala do poeta, encontra-se igualmente na evocação às Musas da *Teogonia*. Nos versos 27 e 28 elas dizem: “sabemos muitas mentiras (*pseúdea*) dizer símeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações (*alethéa*)”. Apesar dos inúmeros

³⁵ Talvez essa mesma concepção esteja por trás da visão de mundo do universo de *Harry Potter*. O vilão, Lord Voldemort, é sempre mencionado de maneira indireta, ou seja, através de perífrases como “você sabe quem” ou, de modo ainda mais semelhante à Hesíodo, “aquele que não deve ser nomeado”. Curiosamente, sempre que uma personagem falava seu nome (“Voldemort!!!”), as demais personagens arregalavam os olhos em sinal de espanto e olhavam ao redor para checar se o mortífero bruxo não iria surgir *ex nibilo* para trucidá-los.

³⁶ Op. cit., p.20.

³⁷ *Ibidem*, p.67. Compreende-se melhor o porquê de no verso 26 da *Teogonia*, as Musas se dirigem aos pastores como “vis infâmias e ventres só”; isso indica que o canto das deusas é da ordem do eterno e universal e, por isso, transcende a fragilidade da vida humana. É a oposição entre uma “vida gástrica” e uma “vida imperecível”. Além disso, é curioso – mas igualmente compreensível – que numa religião em que o divino é sensível, isto é, que possui “carne”, presença efetiva que permeia e perpassa todas as coisas (*tâ pánta*), por outras palavras que “são” *kósmos* e *phýsis* – ser necessário um dizer em forma de revelação para tornar comum o divino entre os humanos. Isto se explica pelo fato de nessa cultura, a presença em sua máxima potência só acontecer mediante o discurso. De fato, segundo o conceito de ontofania, trata-se de um dizer-ser-presentificar recíproco e necessariamente vinculado.

³⁸ Op. cit., p. 43.

³⁹ Sobre a relação entre o rei e o *aedo*, conferir também TORRANO, 2007, p.35-37.

comentários e interpretações acerca dessa breve, porém fértil passagem⁴⁰, é interessante tecer um rápido comentário que concerne mais diretamente ao tema proposto sem que se fuja do escopo. O que significa, pois, essa afirmação (espantosa) das Musas? Elas estão afirmando descaradamente que fazem uso de sortilégios para enganar os homens? Poderia ser esse o caso, já que os deuses também mentem e enganam os homens; veja-se por exemplo, o ardil preparado por Zeus contra Agamêmnon no Canto I da *Iliada*, enviando um sonho enganoso que viria a causar muitas mortes no exército aqueu. Contudo, não parece ser disso que se trata. Primeiro, significa que o entendimento humano é tão limitado que – ao contrário dos deuses – não sabemos, grosso modo, identificar e diferenciar a mentira da verdade; esses versos seriam mais um sinal de reconhecimento do poeta da impotência do humano frente aos deuses. Segundo, significa que a fala é, a um tempo, tanto o âmbito da verdade quanto o do simulacro, do engano (*apáte*) e das mentiras. Na fala se dá a essência, mas também a aparência; nela o homem expressa a consciência de si e do mundo; mediante o dizer o homem expressa “poder”: poder de impor memória ou esquecimento e poder de configurar o mundo e seu lugar no mundo. Por isso o poeta é simultaneamente o mestre da verdade e do engano⁴¹.

Encaminhamo-nos para a conclusão deste texto, utilizando a bela imagem homérica da Aurora, pois, com tudo o que foi dito até aqui, gostaríamos de pensar que o poeta ocupa o mesmo lugar que a deusa de dedos róseos. Isto é, ele ocupa o lugar ambíguo, o ponto de encontro entre Noite (Esquecimento) e Dia (Memória) já que seu discurso tem a potência de, a um tempo, fazer lembrar e esquecer, tornar presente e ausente, trazer à vida e deixar na morte. Essa mesma posição de ambiguidade se traduz na relação de potência-impotência que o poeta estabelece com homens e deuses respectivamente. Situado nesse ponto de encontro, o poeta tem um pé em cada uma das esferas que compõem a visão de mundo arcaica; pode contemplá-las ambas e transitar entre elas (talvez seja o reconhecimento dessa posição intermediária que faz com que Homero descreva tantas vezes o fenômeno da aurora).

⁴⁰ Sobretudo acerca da contraposição entre falso e verdadeiro; para isso recomendamos TORRANO, 2013, p.29-54; trata-se do capítulo “Mito e Verdade em Hesíodo e Platão”. O autor, no ensaio que antecede a *Teogonia* (*op.cit.*), oferece explicações mais detalhadas sobre a opção de traduzir *alethéa* por revelações.

⁴¹ Cf. DETIENNE, *op.cit.*, p.69-88, para uma discussão detalhada e cristalina acerca da ambiguidade do discurso poético e por extensão da ambiguidade da função do poeta.

O poeta estabelece uma relação de impotência com os deuses, já que entre o dizer das Musas e sua audição, ele é como um rádio quebrado que só capta ruídos; mas, em contrapartida, ele tem grande poder sobre os demais homens porque sua fala, seu discurso, é capaz de dizer verdades, mentiras, enganar, persuadir e conduzir as almas humanas. Lançando mão de uma segunda analogia, também o filósofo estabelece uma relação de impotência com a sabedoria – pensada é claro como plenitude e totalidade do saber (já que seu saber é igualmente sempre parcial, ou seja, é sempre filosofia, sabedoria jamais perfeccionada mas perenemente em vias de perfeição). Em contrapartida, o filósofo estabelece uma relação de poder com os demais homens, porque mesmo possuindo uma ínfima fração de saber, essa fração ainda é maior que a fração de saber dos muitos (*hoi polloî*), tornando-o capaz, por exemplo, de identificar as necessidades de cada alma individualmente e adequar seu discurso segundo essas necessidades, tal como mostra Platão no *Fedro*, ou de governar uma cidade como nos mostra o projeto político-pedagógico da *República*.

Em suma, talvez pudéssemos aludir ainda a uma terceira analogia: se, por um lado, para o pensamento mítico, o lugar corriqueiro do humano é o esquecimento (*léthe*), por outro lado, para a filosofia, o lugar de praxe do humano é a opinião (*dóxa*). Nos dois pensamentos, é a partir desses dois *tópoi* que se pode haurir verdade e conhecimento; é a partir deles que se pode pensar o homem como o animal do saber e do não-saber.

[Recebido em dezembro 2015; Aceito em janeiro 2016]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTIFONTE. *Testemunhos, Fragmentos, Discurso*. Trad. Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2008.
- COSTA, A. Entre deuses e homens: a ambiguidade da memória. In: BOCAYUVA, I. (Org.). *A memória na Antiguidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 10-25.
- DETIENNE, Marcel. *The Masters of Truth in Archaic Greece*. Translated by Janet Lloyd. New York: Zone Books, 1999.
- DODDS, E.R. *Os Gregos e o Irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- ELIADE, M. *Mito e Realidade*. Trad. Pola Civelli. 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.

- ELIADE, M. *História das Crenças e das Ideias Religiosas*. Tradução: Roberto Côrtes de Lacerda. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1979.
- JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução: Jaa Torrano. 7ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. 4ª ed. São Paulo: Editora Arx, 2004. (1ª ed. São Paulo: Mandarin/Arx, 2001-2002.)
- SNELL, B. *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*. Trad. T.G. Rosenmeyer. New York: Dover Publications Inc., 1982 [1953].
- TORRANO, J. *O pensamento mítico no horizonte de Platão*. São Paulo, SP: Annablume, 2010.
- VERNANT, J.-P. *Mito e pensamento entre os Gregos: Estudos de psicologia histórica*. Trad. Haiganuch Sarian. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- _____. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Trad. Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006.