

ARTIGOS

HESÍODO E A EVOLUÇÃO RELIGIOSA NA GRÉCIA ANTIGA.

Na vida religiosa dos povos distinguimos dois elementos: o ritual e o mitológico. No ritual, vamos nós encontrar a manifestação do que o homem “faz” em relação à divindade: e suas atitudes, que variam de acôrdo com o momento histórico, a sociedade, seus objetivos, etc.

A mitologia reúne aquilo que o homem “**pensa**” ou “**imagina**” acêrca dêsses mesmos poderes divinos.

Será possível separar de maneira total êsses dois momentos distintos, aquêle em que o homem age e aquêle em que começa a pensar ou crer? Evidentemente não, porque os próprios processos psicológicos se desenvolvem segundo a unidade da vida consciente.

Assim sendo, não é possível também distinguir de maneira categórica a mitologia da religião, como pretenderiam alguns. Ambas interpenetram-se, têm um fundo comum que compromete a perfeita distinção.

Enquanto o homem se acha entregue a um ritual visando obter a proteção ou afastar as más influências da divindade (ritos de expulsão ou expulsão), não é natural que êle também creia e imagine acêrca dessa mesma divindade? Enquanto age, esboçam-se as primeiras imagens, vagas a princípio, mas que aos poucos se vão delineando e ampliando.

Como diz Nilson (1) “mythology in the traditional sense is a complete whole into which both religious and mythical conceptions enter, and the tangle mult be unravelled as a whole”.

Sob êsse aspecto, a obra de Hesíodo presta-se à maravilha ao estudo da religião grega, porque revela em con-

(1). — NILSSON (Martin). — *A History of Greek Religion*. Trad. Fillden. Oxford. 1925.

junto ambos os elementos: o ritual e o mitológico. E mais ainda, o mitológico puramente imaginativo e os elementos míticos que já se apresentam como fundamentos de uma moral, sendo, pois, base essencial da vida religiosa segundo a entendemos modernamente.

A “Teogonia”, dando rédeas sôltas à imaginação, reúne e amplifica as tradições que os gregos criaram acêrca dos poderes da divindade. Por outro lado, nos “Trabalhos e Dias” a concepção de um Zeus protetor da justiça e do trabalho, já representa o estabelecimento de sentimentos de solidariedade entre os homens e os poderes divinos. E ainda, nos mesmos “Trabalhos”, o poeta enumera tabus que simbolizam os ritos de conservação e propagação da vida, a luta eterna do homem contra a fome e a esterilidade, seus maiores inimigos. E’ a Grécia nascente que, abafada pelos ideais homéricos, ressurge porque permanecera sempre viva no ambiente ritual.

A) — A TEOGONIA

O poeta da Teogonia procurou reunir, agrupar, classificar as tradições religiosas da Grécia. Encontrou um material caótico, flutuante, contraditório e vago e sua grande tarefa foi coordená-lo.

Foram inúmeras as dificuldades que teve de vencer, o que aliás é fácil de se supor por um simples exame das condições históricas da Grécia.

Antes de mais nada, há que considerar tôda a vida religiosa primitiva de “pelasgos”, “heládicos”, ou quais fôssem seus nomes, os mais antigos habitantes da península. Já desenhavam êles rudes emblemas sexuais nas paredes das cavernas que habitavam. Êsses vestígios que hoje encontramos são o reflexo de ritos visando a fertilidade da terra e a perpetuação da espécie. Para o homem primitivo que não tinha ainda a concepção de tempo, que vivia só vegetativamente o momento presente, como deveriam ser apavorantes as perspectivas de inverno, fome e suas conseqüências! Daí, a religião revestir-se de um caráter essencialmente sexual: com uma união simbólica, freqüentemente repetida, seria garantido o renascimento da natureza, a volta das fôrças fecundantes. — O homem da mais longínqua pré-história grega tinha seus deuses sem número definido, como imagens vagas sem qualquer atribuição ou denominação precisa.

Depois, intervêm as correntes dos conquistadores aqueanos. E’ uma nova religião que se implanta pela fôrça, en-

trechocando-se com as imagens que, em fluxo contínuo, penetravam na Grécia, trazidas de Creta.

Esboçam-se então os quadros da vida religiosa na época micênica, a que remontam os mais antigos centros da religião grega, como Delfos, Eleusis e Delos.

Nilsson aventa a hipótese de que foi também nesse período micênico que se iniciou a elaboração dos elementos que formariam o substrato dos cultos de Hera (a deusa de olhos de vaca), Atena (a deusa de olhos de coruja), Artemis e talvez do próprio Zeus (2).

Recentemente ainda, Jane Harrisson, uma das maiores autoridades em Mitologia Grega, desenvolveu a tese de que o deus Poseidon nada mais é que uma transposição para cena grega de Minos, o deus touro-cavalo dos cretenses (3).

Por volta de 110 a. C. os dórios chegaram, tudo destruindo, inclusive os próprios deuses que se atravessaram em seu caminho. E implantaram uma nova ordem, novas concepções às quais, todavia, jamais conseguiram apagar totalmente o lampejo das idéias primitivas. Os antigos cultos, as formas primitivas da vida religiosa dos povos, permanecem sempre, e, numa bela comparação de Gilbert Murray, são como a relva rasteira que fica presa à terra, enraizada, e, no dismantelar da imensa floresta, ainda resiste por muito tempo após a derubada dos imensos carvalhos.

E se isso não bastasse, ainda chegavam à Hélade os ecos de estranhas concepções do mundo oriental: o mundo fôra originado de um imenso espaço, onde imperavam as trevas e a desordem, assim rezava a Cosmogonia babilônica. Falava-se com insistência numa deusa — Terra, a mãe de tôdas as coisas, aquela que com sua natureza una era ao mesmo tempo a deusa da vida e da morte.

Se as dificuldades eram extremas, baseado nas tradições que encontrava, o poeta, aqui expurgou, ali tentou estabelecer nexos de ligação e apresentou por fim a sua obra que seria a coordenação, a pedra básica para o edifício divino.

Se o poema não conseguiu satisfazer totalmente seu objetivo, teve grande valor pela repercussão que exerceu no mundo grego. Inúmeros mitos que já não se podiam conciliar com a Teogonia, ou introduzir-se em seus quadros genealógicos ou hierárquicos, foram legados ao esquecimento ou permaneceram como meras tradições locais. Karl O. Muller (4) evocando o testemunho de Pausânias,

(2). — NILSSON. — *Op. cit.*, pg. 24 e segs.

(3). — HARRISON (Jane Ellen). — *Mitologia*. B. Aires. 1947. Cap. II, pg. 34 e segs.

(4). — MÜLLER (Karl O.). — *Historia de la Literatura Griega*. — Trad. Hinojosa. B. Aires. s-d. pg. 139.

aponta que muitas histórias maravilhosas que se incompatibilizavam com a Teogonia foram adquirindo acentuado caráter de mistério. (Pausânias teria encontrado inúmeras lendas dessa natureza, principalmente na Arcádia).

Com a Teogonia, Hesíodo deu à Grécia uma espécie de código religioso. É um característico essencial na cultura grega o não aparecimento de hierarquia sacerdotal definida e rígida, como a dos Brâmanes na Índia, dos Magos na Pérsia ou dos Levitas entre os hebreus. Pois bem, a Teogonia embora carecendo da sanção externa dos sacerdotes que a interpretassem e dela fôsem os guardiães, estava destinada a exercer profunda influência no estado religioso da Grécia.

Justificam-se pois as palavras de Heródoto, para quem Homero e Hesíodo são os “criadores das gerações dos deuses, os que lhes deram nomes e distinguiram suas atribuições e honrarias e traçaram suas imagens” (Heródoto, II, 53).

Vamos agora ver quais os materiais de que o poeta procurou servir-se e de que maneira coordenou o imenso caudal de tradições que encontrava entre seus contemporâneos.

Um fato ressalta desde logo: os deuses que aparecem na Teogonia, embora tenham muito em comum com os homéricos, são mais numerosos e menos civilizados.

Várias tem sido as teses que procuram resolver esse contraste entre o material religioso de Homero e Hesíodo. Merece especial menção a semítica-orientalista, que deve ser examinada em seus dois aspectos: o fenício e o hebraico.

“Os gregos formularam o conceito do Belo, os romanos o do Direito e a idéia religiosa pertence aos povos semíticos”. Com estas palavras Philippe Berger (5) define todo o vigor da tese orientalista.

O citado autor procura demonstrar as influências profundas que os fenícios teriam exercido no espírito grego, através de seus estabelecimentos na Beócia (o que aliás é ainda ponto discutido) e através dos colonos de Tiro e Sidon.

Assim, o mito de Cadmo simbolizaria todo o fluxo de penetração fenícia na vida e religião da Grécia. Estabeleceram-se liames entre a Afrodite grega e a deusa Astarté. A contribuição grega limitar-se-ia à parte meramente estética: a transformação da deusa da fecundidade, representada com ventre e busto descobertos na resplandecente Anadiômene, a lindíssima filha da espuma. Por outro lado, Demeter e Coré nada mais seriam que variantes da deusa Cibele.

(5). — BERGER (Philippe). — Les origines orientales de la Mythologie Grecque, in “Revue des Deux Mondes”, CXXXVIII, pg. 402.

E assim sendo, o poeta da Teogonia seria mero repetidor, demonstrando a predileção de comunicar ao público narrações curiosas, ecos de crenças longínquas ouvidas de fontes estranhas.

Por outro lado, apontam-se nexos entre a Teogonia e certas concepções hebraicas: a queda do homem, a revolta contra a divindade teriam paralelo na queda de Satã; o Inferno bíblico corresponderia ao Tártaro dos gregos. Mas esta tese pode ser contestada, principalmente com o apôio no divórcio entre as duas concepções da “criação”, na Teogonia e na Bíblia. Décharme (6) aponta que o “fiat lux” não era concebível para os gregos. Não aceitariam êles um deus demiurgo ou criador, mas tudo deveria formar-se com lento desenvolvimento. Zeller (7) diz que só êsse processo poderia condizer com o racionalismo do espírito helênico.

A nosso ver, uma das maiores falhas da tese orientalista é a inatualidade: as últimas descobertas arqueológicas vieram demonstrar que muito do que se atribuiu aos fenícios, por exemplo, era de outra origem, tinha suas raízes profundas na civilização minóica.

Mas, se Hesíodo não recebeu indeléveis influências das cosmogonias orientais, também não deve ser considerado como um inovador, o criador de tudo. Vemos antes um espírito refletido, que sistematiza tradições profundamente vividas pelo povo, porque se assim não fôra, como poderia seu poema ter tido tão benévola acolhida?

O grande mérito do poeta foi sistematizar, fazendo uma escolha consciente e segundo um plano engenhoso, que coadunava com certas idéias gerais aceitas pela comunidade helênica.

E’ um tanto exagerada a tese que vê em Hesíodo um “teólogo” em tôda a extensão da palavra, mas não lhe poderemos negar originalidade e o esforço para estabelecimento de idéias conseqüentes e claras.

Gomperz, Zeller, Robin são unânimes em apreciar o estado latente da filosofia em Hesíodo. Estabeleceu êle um inventário inteligente de lendas populares ingênuas, reunindo-as num dos mais antigos ensaios de especulação, e nesse trabalho foi, talvez, bastante auxiliado pelo que a imaginação lhe ensinou de modo intuitivo.

Passemos agora a uma rápida análise do plano da Teogonia:

(6). — DÉCHARME (Paul). — *La Critique des Traditions chez les Grecs*. Picard. Paris. 1904, pg. 8.

(7). — ZELLER (Édouard). — *La Philosophie des Grecs*. 3 vols. Trad. Émile Bouthoux. Paris. Hachette. 1877. Vol. I. pg. 80.

“Em verdade, a princípio houve o Caos, mas depois veio a Terra de amplo seio, sede imutável, e o Tártaro nublado, na parte mais baixa da terra espaçosa, e o Amor que é o mais belo entre os deuses imortais, o persuasivo, que trastorna no coração o juízo e o pensamento prudente de todos os deuses e homens. E do Caos nasceram o Érebo e a Noite Negra” (Teog. v. 116-124).

No princípio era o Caos. Qual o sentido dessa palavra? E’ o sinônimo de “chasma”, o abismo em que tudo desaparece, no qual todo conceito de formas definidas se dissolve. E’ o espaço imenso e tenebroso que se identifica ao Sanchonia-thon da cosmogonia fenícia, e, naturalmente, das trevas nasce o próprio conceito de indefinido, como consequência da invisibilidade dos limites: trevas e infinito são duas idéias que se interpenetram.

O Amor é outra face interessante; representa o símbolo da vida, de cujas raízes vem tudo que se reproduz e cresce. O Amor é o espírito que vivifica, talvez comparável ao Fotos (desêjo) da cosmogonia fenícia, e, se é infecundo por si, traz em si tôda a fôrça da criação.

Convém reparar que talvez essa abstração emprestada aos Eros de Hesíodo seja mais o resultado da especulação filosófica do espírito moderno do que uma realidade no poeta de Ascra. Hesíodo, como diz E. Romagnoli (8) “não transformava as figuras em conceitos mas sim os conceitos em figuras”.

A idéia do Amor como anterior a tôdas as outras não é original em Hesíodo, mas foi tomada aos hinos que, em Téspia, se entoavam a Eros. Se pensarmos que Téspia fica a escasos 40 estádios de Ascra, não será de estranhar que o poeta tivesse dado papel tão relevante à figura de um deus cujo santuário conhecia e a quem venerava.

“Nasceram o Éter e o Dia, filhos da Noite que os gerou unindo-se ao Érebo...” (Teog. v. 124-126).

Parece estranho que a Noite tenha gerado o Éter brilhante e o Dia — mas convém notar o primeiro sinal de um sistema consciente: na Teogonia, é lei geral que apareça primeiro a matéria opaca e informe, e o mundo evolve continuamente, passando das trevas para a luz. Zeller observa que esta prioridade das trevas é consequência de uma especulação: as trevas de nada necessitam, daí o fato de precederem à luz, à criação do próprio dia.

A seguir, vem Urano o descendente da Terra, aquêles que foi gerado sem união sexual. Hesíodo nesse ponto

(8). — ROMAGNOLI (Ettore). — I poeti Greci tradotti daEsiodo. Zanichelli. Bologna. 1943. In Prefácio, pg. XXXII.

afasta-se da cosmogonia homérica para quem tudo provinha da união do Oceano e Tetis, e afasta-se das condições da própria geração humana.

Observando as forças vivificadoras que o Céu envia à Terra, simboliza-se a união sexual de Urano e Gê e dêles provém poderosa geração de deuses.

Nascem o Mar, Oceano, os Ciclopes que personificam as forças da natureza. Já se lhe juntam algumas entidades de caráter moral: Temis (o julgamento), Mnemosine (a memória), e Cronos (a eternidade).

Cronos, o mais jovem dos filhos de Urano, aconselhado por sua mãe, Gê, derrota e mutila o pai. Mas o sangue que gotejava da ferida não foi estéril: "... e a terra recebeu tôdas as gotas do sangue que jorrava. E no curso dos anos nasceram as poderosas Erínias, os grandes Gigantes de reluzentes armaduras e que carregam lanças nas mãos. E (a Terra) gerou as ninfas Melias, assim chamadas por tôda a imensa terra. Logo que cortou os membros e os atirou do continente ao mar agitado, por muito tempo foram levados pelo mar, e uma espuma branca brotou ao seu redor, vinda da carne imortal. E nasceu uma virgem..." (Teog. v. 178-192).

Aqui há que notar vários tópicos interessantes:

1.º) a derrota e morte de Urano corresponde à separação simbólica do Céu e da Terra. Na Cosmologia Egípcia, também Nut (o céu) é cortado e separado de seu irmão Geb (a terra), pelo pai Shu, que corresponde ao Atlas dos gregos. E' a primeira alteração que sofre a ordem do mundo.

2.º) do sangue de Urano, nascem as Erínias, a personificação do remorso. E' evidente aqui a preocupação de caráter moral. As Erínias nascem da primeira violação dos direitos de família; simbolizam a consequência do primeiro crime, que Décharme diz poderia ser comparado ao pecado original, não fôsse êle cometido por um deus sôbre outro deus... Da primeira alteração da ordem do Universo, nascem a maldição, as iras e sua natural consequência: o remorso.

3.º) ainda do sangue de Urano nascem as Melias, as ninfas protetoras dos freichos. O verso 145 dos "Trabalhos e os Dias" diz que os homens nasceram dessa geração de ninfas (cf. comentários de Eustathius e Proclus — Teog. 187 e Erga 145 — apud Hesiod — Loeb). Assim, os homens teriam nascido da última e trágica fecundação da Terra pelo Céu.

O poeta, a seguir, passa a agrupar certas imagens, segundo uma ordem moral (Teog. v. 211-225). Enumeram-se os

descendentes da Noite: o Destino, as Queres, a Morte, o Sono, a Velhice, a Vingança e a Discórdia.

E da Discórdia nascem o Trabalho, o Esquecimento, a Fome e as Preocupações. Não há então a evidente preocupação de agrupar os inimigos do homem, os filhos das trevas que simbolizam a ignorância e a incerteza sôbre a Vida e a Morte?

Neste aspecto atribui-se a Hesíodo uma de suas mais notáveis inovações: a Discórdia, a Guerra e seus comparsas, segundo Wilamowitz, seriam figuras criadas pelo poeta. Êste, pela tendência ao antropomorfismo, deu personificação a sentimentos e fatos da vida real, fixando-os na ordem dos sêres divinos.

No verso 229 inicia-se a longa série de imagens relacionadas com o mar.

“E Pontos gerou Nereu, o que não mente e é verdadeiro, o mais velho de seus filhos. E chamam-no “o velho”, porque é franco e sereno e não se esquece das coisas justas e tem pensamentos justos e bondosos...” (Teog. v. 232-236).

E’ o mar encarado como sincero, justo, pois tudo dá igualmente a todos. Pela importância que exerceu o mar na vida da Grécia não é estranho que seja tão longa a enumeração de imagens que lhe são afins. O mar que é pai, amigo, deve ter gerado inúmeros filhos: Nereidas, Hárpias, Graias, Gorgonas, Medusa nada mais são que símbolos de faces da vida marítima.

Neste passo, o poema tem grande interêsse filológico e artístico: seria interessante entrever em cada ninfa um dos aspectos do mar, a beleza e exatidão das imagens e comparações. Mas isto já nos levaria para bem longe do plano histórico que traçamos.

No v. 453, vamos encontrar o início da terceira geração dos deuses. Segundo um plano claramente definido, ainda uma vez é o filho mais jovem que se cumula de fôrça, luta com seu pai e vence-o. Cronos, o mais jovem dos titãs, contrariando a genealogia homérica que lhe dava direitos de primogenitura, luta com Urano e o derrota. E Zeus surge como o último dos filhos de Cronos para também arrebatá-lo o cetro e o trono.

Zeus vai lutar para consolidar seu poder, e sua luta levará 10 anos. Primeiro, contra a geração de Japeto e logo depois contra os Titãs.

Japeto e seus filhos, são os amigos do homem.

Atlas, Meneceu, Prometeu e Epineceu no dizer de Diodoro Sículo “cada um foi o inventor de qualquer coisa útil

para os homens, porque pelos seus benefícios universais sua memória permaneceu eterna” (Teog. v. 66 e segs.).

Karl O. Muller (9) vê nessa genealogia de Japeto os restos de um antigo poema sôbre a sorte da humanidade. “Segundo êste poema, Japeto é o homem caído, isto é, a humanidade excluída da suprema bemaventurança. Entre seus filhos, Atlas e Meneceu representam o Tumós (coração) da alma humana; Atlas é o ânimo sofredor e perseverante a quem os deuses impuseram a carga mais pesada; e Meneceu, o indomável que Zeus precipita no Érebo. Prometeu e Epimeceu representam, por fim, a Nous (a mente); o primeiro, a previsão, o espírito refletido; o segundo, a ligeireza, a insensatez. E os deuses ordenam as coisas de tal modo que as vantagens que o homem consegue por meio de um, perde-as pelo outro, que personifica a irreflexão”.

Ainda uma vez, nos *Erga*, vamos encontrar a figura de Prometeu, tomada como ponto de partida para a explicação da miséria em que vivem os homens, a pedra sôbre que o poeta irá construir sua pessimista interpretação da vida.

Nesta passagem, vêm alguns o eco da Bíblia; a ânsia do homem que busca o segredo da vida, procura o fogo eterno que os deuses lhe esconderam. E a inveja dos deuses é a causa primeira de tôdas as desgraças do homem!

Zeus ainda luta contra os poderosíssimos Titãs que simbolizam as forças indomáveis da natureza. E’ o poeta, que assistindo a inundações, erupções vulcânicas tão freqüentes na Grécia, transporta as impressões desses espetáculos reais para a aurora do mundo. Entrevê-se o pressentimento de uma sucessão de etapas: a organização do mundo processara-se de maneira gradual.

E’ interessante que na luta contra os Titãs, Zeus é auxiliado pelos Centímanes e Ciclopes. Sua intervenção marca a presença de um esforço de reflexão: os Titãs simbolizam as poderosas forças da natureza, os cataclismas que abalaram o mundo; e, para submeter a natureza, só recorrendo a forças naturais ainda mais violentas e tumultuosas.

O grande helenista Ettore Romagnoli (10) explica as bases históricas das lutas de Zeus contra os Titãs, apoiando-se nas indagações de Ridgeway (V. *The Early of Grece*). “La storia della Grecia preomerica é una sequela ininterrota di lotte fra le varie ondate di invasori che dalle vie del Nord scendevano verso l’agognata penisola. La leggenda dei Titanidi, alla quale Esiodo diede forma poetica rifflete una di quelle lotte”.

(9). — Op. cit., pg. 145.

(10). — Op. cit., pg. LI e segs.

Indiscutivelmente, o poeta teve presente a notícia de revoltas e graves transformações étnico-políticas: a luta dos vencidos que reagem contra os louros invasores vindos do norte. O choque eterno dos adventícios com os antigos habitantes da região e, por fim, as concessões que os conquistadores são obrigados a fazer: Zeus devolvendo Prometeu à liberdade.

Com Zeus, inicia-se a geração dos deuses trazidos pelos conquistadores. Zeus conquista o mundo, não o cria. G. Murray (11) aponta êsse aspecto de religião imposta por vencedores:

- 1.º) os deuses olímpicos não aparecem como criadores, conquistam o mundo e expulsam Cronos de seus domínios,
- 2.º) os Olímpicos em nada se preocupam com a vida produtiva. Agricultura, trabalho são-lhes estranhos. Passam a vida em divertimentos, bebem e fazem guerra.

Afinal, fixa-se a ordem do Universo: a natureza e os homens estão pacificados e falta apenas a organização dos deuses como entidades morais.

“Agora Zeus, rei dos deuses, primeiro desposa Metis cuja sabedoria ultrapassa a de todos os deuses e dos homens mortais. Mas quando ela estava para dar à luz a Atena de olhos glaucos, êle a enganou com palavras carinhosas e a encerrou em seu ventre... para que ela lhe revelasse o bem e o mal” (Teog. v. 886-889).

Com esta união simbólica, Hesíodo agrega a Zeus todo o conhecimento: passa êle à categoria de deus sábio que em si tem encerrada a prudência, como intimamente unida.

E’ o primeiro passo para a perfeição divina.

“E em segundo lugar toma como espôsa a brilhante Temis que põe ao mundo as Horas, Disciplina, Justiça e Paz florescente” (Teog. v. 901-903).

Com essa união já se vai ampliando a figura moral de Zeus, agora como protetor da Justiça, aquela a quem desposou e de quem gerou a Disciplina e a Paz.

Já outro elemento fôra mencionado, para completar a grandeza do pai eterno: a fôrça:—

Cratos (o Poder) e Bia (a Fôrça) “que não têm morada longe de Zeus, e não há caminho que não sigam êste deus, mas sempre seu lugar é ao lado de Zeus tonante”. (Teog. v. 386-389).

(11). — MURRAY (Gilbert). — *Five Stages of Greek Religion.*

Assim está completa a trindade: Saber, Justiça e Poder.

E o deus que tudo sabe e já tem em si todo o poder vai gerar todos os demais, confiando a cada um pequena parcela de suas infinitas atribuições.

B) — OS TRABALHOS E OS DIAS.

A Teogonia ainda é o reflexo da sociedade feudal em que se desenvolveram os cantos homéricos. E' evidente a mesma preocupação de "racionalizar" a religião, transformando todos os conceitos em imagens, criando os deuses antropomórficos, enfim.

Mas, ao lado dessa sociedade de conquistadores que possuíam a terra e todos os direitos, havia uma população humilde e sofredora. Eram os pobres que cultivavam os campos e cuja vida se tornava ainda mais angustiante com as transformações de caráter econômico: os nobres divertiam-se e enriqueciam-se, o pobre sofria, pedia justiça.

Esta face diferente do mundo grego, suas preocupações maiores, sua religião nós a vamos encontrar no magnífico poema "Os Trabalhos e os Dias".

O poeta nos dá um quadro perfeito dos problemas de seu tempo: Prometeu explica a ruína e a desgraça dos homens:

E' a idade de ferro cujo retrato é angustiante:

"E então Zeus sábio fez uma outra geração, a quinta dos homens que habitam sôbre a terra fértil. Contudo, antes eu tivesse podido não existir entre os homens da quinta geração, pudesse eu ter morrido antes ou nascido depois. Pois esta é a idade do ferro. E os homens nem durante o dia cessam o trabalho e as fadigas nem delas são libertados durante a noite. Entretanto, mesmo entre êstes, alguns bens estarão misturados às desgraças..." (Erga — 169b-178).

E mais adiante:

"E nem o pai será semelhante aos filhos e nem os filhos a êle, e nem o hóspede ao hospedeiro e nem o amigo ao companheiro e nem o irmão será querido pelo irmão como era antigamente. E também (os homens) não honrarão os pais envelhecidos e os acusarão, achincalhando-os com palavras terríveis, maus que não conhecem o temor dos deus.

"E nem darão aos velhos pais as recompensas do sustento que receberam, só conhecendo o direito da força

(sic). E um saqueará a cidade do outro, e nem haverá graça para aquêlo que manteve os juramentos e nem para o justo e bondoso, mas os homens apreciarão mais o homem perverso e a sua violência. E nem haverá justiça ou respeito. O malvado prejudicará o homem bom falando dêle com palavras injustas e jurará contra êle um testemunho. E a inveja perversa, maldizente e odiosa infiltrar-se-á entre todos os infelizes mortais” (Erga — 181-201).

Êsse grito de desalento, dor e revolta ainda é mais trágico na Fábua do Rouxinol e do Falcão. Aí trasvasa tôda a agonia dos que vêm seus direitos preteridos pelo direito do mais forte.

O poeta não fala só de seu caso pessoal, a demanda contra Perses, o insensato, mas da luta desigual que todos devem manter contra os juizes inescrupulosos “devoradores de presentes”. E’ o símbolo do sofrimento de tôda uma classe, e êle defende a sua causa própria para sustentar a causa da humanidade.

Diz Glotz: (1) “C’est l’amertume causé par l’impossibilité d’obtenir justice, c’est la rancoeur du droit opprimé qui donne à certains vers d’Hésiode un accent si pathétique”.

Passemos a palavra ao poeta:

“Assim falou (o falcão) ao rouxinol de pescoço sarapintado, enquanto o carregava muito alto entre as nuvens, agarrando-o com as unhas. E êste prêso pelas garras flexíveis **gritou tristemente**. Aquele falou com desdém: Miserável, por que choras? Um mais poderoso agora te possui, e irás para onde eu te conduzir, embora sejas um cantor. E se eu quiser farei de ti o meu jantar ou deixar-te-ei ir. **E’ um louco aquêlo que tenta lutar com os mais poderosos, pois padece os sofrimentos com desonra e é privado de vitória**” (Erga — 202-210).

O rouxinol simboliza a miséria moral do poeta, o desalento de um povo. O falcão fala a linguagem da “hybris”, do orgulho dos poderosos, mas êle próprio sofrerá a conseqüência fatal de seus desatinos pois “causa males para si mesmo aquêlo que prejudica a outro, e a má decisão é mais funesta para aquêlo que a planejou” (Erga, 264-266).

Como se vê, Hesíodo tem verdadeira paixão pelos problemas da justiça e constrói todo um sistema ético que gira em tôrno do eixo justiça-trabalho.

A grande concepção do poeta é a figura da justiça, que recebe personificação própria no conjunto das divindades.

(12). — GLOTZ. — *Études sociales et juridiques sur l’Antiquité Grecque*. Hachette. Paris. 1906. pg. 31.

Não é mais a Temis que desposa Zeus, mas a própria Dike, símbolo do direito inter-familiar, que se destaca como personalidade autônoma.

A justiça não é mais um tributo divino, mas destacando-se da divindade, recebe a sua própria divinização. Hesíodo surge, pois, como um verdadeiro “profeta do direito” no dizer de Werner Jaeger.

E’ a Justiça que vence a Violência, que protege aqueles que a seguem, fazendo florescer as cidades. Já tem 30.000 auxiliares, os demônios “guardiães de Zeus junto aos homens mortais”. São os vigias que a divindade manda para controlar os homens.

Na própria configuração de Zeus, introduz-se um novo elemento de grande valor moral “Zeus que tudo vê e tudo percebe vê também estas (as más ações) e não esquece o castigo que a cidade dêle merece (*Erga* — v. 267-269).

Que grande avanço nesta concepção! Agora não se trata mais do deus vingador de ofensas pessoais, mas eis que surge o protetor da justiça, aquele por cuja intervenção a razão e a lei não podem perecer.

E’ o Zeus onipotente e onipresente que já merecera no prólogo do poema uma exaltação mística que o aproxima do próprio Jeová dos hebreus. Zeus não é mais aquele cujo poder se manifesta como instrumento duma vontade caprichosa e facilmente irritável, mas é o símbolo da própria imparcialidade das consciências.

“Fácilmente faz prosperar e também desgraça aquele que está próspero; destrói o invejável e enaltece o obscuro e, facilmente, corrige o que se enganou e faz perecer o que era arrogante” (*Erga*, 5-8).

Ainda é preciso ressaltar dois elementos éticos de notável importância:

1.º) o estabelecimento de distinção total entre os juizes do homem, e os dos animais que agem só pelo instinto.

“Pois o Crônida dispôs uma lei para os homens: se aos peixes, às feras e aos pássaros alados é lícito que se comam uns aos outros, é porque não possuem justiça. Mas aos homens (Zeus) deu a justiça o que é muito melhor” (*Erga*, 275-279).

2.º) crença na possibilidade de ensinar as concepções justas. E é por isso que enuncia as suas sentenças morais a que atribui notável poder construtivo.

O homem tem diante de si dois caminhos: cabe a seu próprio juízo a escolha do bem ou do mal (cf. *Erga*, v. 286-291).

“E’ um homem superior o que por si mesmo chega à compreensão de tudo, e examina o que será melhor, em úl-

timo têrmo. E' também digno de estima o que sabe escutar bons conselhos. Quando àquêlê que nada pensa e não sabe ouvir os conselhos dos outros para adotá-los, êste é um inútil" (*Erga*, 292-295).

Werner Jaeger (13) aponta a importância dêstes versos como fundamento de tôda uma doutrina ético-pedagógica. Se Perses não tem concepção do que é justo, o poeta já considera como coisa suposta que é possível ensiná-la. E, comunicando suas convicções, crê poder influir sôbre a personalidade do outro. E' a consciência do homem que conhece a verdade e pretende conduzir os insensatos pelos caminhos da justiça e do bem.

Hesíodo prossegue no desenvolvimento de sua doutrina: Se o mundo é infeliz e cheio de injustiças, qual a única maneira de reagir contra as tentações do mal? O trabalho.

E, neste ponto, o poeta lança uma frase que simboliza um mundo de idéias:

"O trabalho não é uma desgraça, mas a ociosidade é uma desgraça" (*Erga*, 309).

Esta frase a que estava destinado tão trágico papel no processo de Sócrates (14), é o reflexo de uma nova concepção de vida, aos nobres que reputavam indigno qualquer trabalho manual contrapõem-se os pensamentos dos homens humildes, que têm as mãos calejadas pela charrua e que vêm no trabalho uma glória.

E' a auto-consciência do homem que se vê achinchado por aquêles que constróem sua grandeza e arrogância, servindo-se daquelas mesmas coisas que desprezam.

A Vida Mística: a Magia.

Na realidade, não podemos falar em "religião" de Hesíodo a não ser na medida em que o poeta desenvolve uma filosofia religiosa própria: e êsse elemento nós o vamos encontrar nos *Erga*, e, principalmente, na interpretação de Zeus, senhor do mundo e protetor da justiça, como já foi apontado.

Na Teogonia, o poeta teve o mérito principal de classificar o coordenar; mas fora disso não há diferenças substanciais entre os deuses de Hesíodo e os de Homero, assim, diz o grande helenista Gernet (15):

-
- (13). — JAEGER (Werner). — *Paidéia*, 3 vols. México. 1942. Fondo de Cultura Económica. Vol. I, pg. 89.
(14). — XENOFONTE. — *Memorabilia*, I, II, 56-57.
(15). — GERNET (L. Boulanger). — *El genio Griego en la Religion*. Trad. V. Navel. Barcelona. 1926. pg. 104.

“La poesia de Hesíodo, vertida en el mismo molde que la de Homero, oferece del mundo de los dioses una representación más completa y más concreta sobre ciertos puntos, mas particular a veces, pero análoga en su conjunto y, por lo demás, igualmente esquemática y arbitraria”.

Mas, ao lado dessa classificação racional, que procura transformar conceitos, sentimentos e fenômenos naturais em imagens, o povo sempre manteve as suas crenças primitivas. Esses vestígios da vida religiosa campesina nós os vamos encontrar na parte final dos *Erga*, a que modernamente se tem atribuído grande valor histórico.

Nos tabus e prescrições que se estendem do v. 725 ao 825 é possível entrever todo o pensamento religioso dos camponeses de quem Hesíodo se faz o porta-voz expressando suas aspirações, temores e preocupações.

Todos os povos primitivos apresentam dois tipos rituais diferentes: a “impulsão” e a “expulsão”. Os primeiros ritos visam adquirir os benefícios da divindade e os últimos procuram afastar os malefícios que podem trazer esses mesmos poderes divinos.

E’ evidente que numa época em que o homem não observou a permanência dos ciclos naturais, que ao inverno sucede naturalmente a primavera, seja êle levado a pedir a renovação de fatos cuja origem considera um mistério. Daí os ritos pedindo ventos, chuva; a celebração de casamentos sagrados entre o Céu e a Terra, por exemplo, com o intuito de garantir a fertilidade do solo e a própria perpetuação das espécies (ritos de impulsão).

Por outro lado, o homem sente-se fraco diante de certas forças imponderáveis e procura afastar os malefícios que essas possam exercer sobre sua pessoa. Para tanto é preciso observar um sem número de preceitos, contra tudo que possa tornar o homem vulnerável (ritos de expulsão).

Entre os gregos vamos encontrar no conjunto impulsão-expulsão várias séries de ritos.

Para facilitar nosso estudo passaremos à transcrição total do trecho de Hesíodo, e, a seguir, procuraremos interpretar os tabus formulados pelo poeta e seus mais interessantes aspectos.

Erga, 724-763:

- a) “Depois da aurora nunca faças uma libação de vinho negro, nem a Zeus nem aos outros imortais, com mãos impuras. Pois não te ouvirão e abominarão as tuas preces.
- b) Não urines, estando de pé, voltado para o sol. Lem-

brate-se de fazê-lo, depois que se pôs, estando voltado para o lado do nascente. E nem urinarás, enquanto andares, na estrada ou fora dela; e não te descubras: as noites são dos Bem-aventurados. Um homem piedoso e prudente senta-se ou vai para junto de um muro de um pátio fechado.

c) Dentro de casa não te aproximes da lareira, ainda gotejando com as sementes vergonhosas, mas evita-o.

d) Não geres filho voltando de um funeral de mau agouro, mas (voltando) de um festim sagrado.

e) Não cruzes a pé a água corrente dos rios que fluem sempre, antes de ter rezado, com os olhos voltados para a límpida correnteza, e antes de ter lavado as mãos com a água graciosa e clara. Quem quer que atravesse um rio sem ter lavado as mãos de impureza, êsse os deuses o castigam e mais tarde lhe trazem desgraça.

f) Num amável festival dos deuses não cortes com o ferro negro o sêco do verde membro de cinco galhos.

g) Jamais coloques a urna de vinho sôbre a taça dos que bebem. Pois a isto se segue má sorte.

h) Construindo uma casa, não a deixes inacabada, para que nela não pouse uma gralha gritadora e grite.

i) Não comas nem te laves com algo (tirado) de jarras não purificadas. Pois nelas há desgraça.

j) Não deixes um menino de doze anos sentar-se sôbre coisas invioláveis pois isto faz um homem sem virilidade. Não deixes um de doze meses, pois igual será o efeito.

k) Nunca um homem deve lavar o corpo na água usada por mulher, pois durante um certo tempo sofrerá desgraças.

l) Quando fores a sacrifícios de incineração, não ridicularizes os mistérios. Pois o deus também com isso se irrita.

m) Não urines nos rios que correm para o mar, nem nas suas embocaduras nem nas nascentes, evita-o com cuidado.

Não mergulhes aí o teu corpo pois isto é também funesto.

Assim faze. E não provoques má reputação entre os homens”.

— “Não faças libação aos deuses com as mãos impuras”

(a). Trata-se evidentemente de um ritual de purificação.

Não é possível aproximar-se da divindade, sem a extinção de todos os traços do mal. Se algum mal penetrou no indivíduo é preciso que seja expulso antes que êste entre em contacto com forças poderosas e incontrolláveis.

A purificação pode ser feita de vários modos: com o auxílio da água, que tudo limpa, e com o sangue (cf. banho ritual de Apolo após a morte do Piton). Ainda é possível recorrer a fumigações, ventilação e mesmo entre os povos

primitivos, há vestígios de preces com o poder de afastar o mal.

Os ritos de purificação, embora não tenham papel de relêvo, já aparecem nos próprios poemas homéricos. Os passos mais notáveis são:

1) purificação do campo aqueu após o término da praga (*Ilíada* — 462 e segs.).

2) Heitor recusa-se a verter libação aos deuses, antes de lavar as mãos tintas do sangue da batalha (*Ilíada* VI — 266).

3) Odisseus após a morte dos pretendentes procede à purificação do “megaron”, recorrendo a fumigações de enxôfre (*Od.* XXII — 481-485).

E’ interessante o parágrafo “e” porque sua interpretação ainda é duvidosa. Falando dos preceitos que devem guiar um homem ao transportar o rio, Hesíodo aconselha a purificação das “mãos impuras” (cf. v. 740). Outros, entretanto, interpretam o verso 740 de maneira diversa: a palavra grega “Kakóteta” não seria adjetivo mas substantivo. E traduzem como Bergougnan (16): “Celui qui traverse un fleuve sans avoir lavé sa conscience souillée et ses mains, attire sur lui la colère des dieux qui plus tard lui envoient des peines”.

E’ importante a conseqüência que advem: além da purificação física (lavagem das mãos) haveria necessidade de uma purificação moral. Mas esta idéia de purificação moral não remonta a Hesíodo, poderia ser considerada como um elemento posterior, provavelmente interpolação dos pitagóricos. De fato, vamos encontrá-la nos preceitos dos sacerdotes de Delfos:

“Pénètre avec une âme pure dans le sanctuaire du dieu pur... Une goutte d’eau suffit pour l’homme de bien; quant au méchant tout l’Océan n’effacerait pas la souillure de son âme”.

As mãos e os pés são considerados elementos de primeiro plano nos ritos de purificação: pois estão em contacto direto com as coisas impuras, nas necessidades comuns da vida diária.

Observa-se também todo um ritual de respeito em relação aos rios, suas nascentes e embocaduras. E isto se interpenetra com a própria ação purificadora emprestada às águas.

Wundt (17) mostra que êste poder e respeito emprestado à água das fontes e dos rios resulta do fato de que servindo

(16). — Hésiode et les Poètes Élégiques et Moralistes de la Grèce. Trad. Bergougnan. Garnier. Paris. Comentário 282.

(17). — WUNDT, apud Roger Bastide, *Éléments de Sociologie Religieuse*. A. Colin. Paris. 1947. pg. 86.

êles para matar a sede dos animais e desenvolver a vegetação, carregam forte “maná” em seus elementos.

No parágrafo “b” encontramos outros preceitos:

— “Não urinarás voltado para o sol...”.

Êste preceito que à primeira vista apresenta certos traços de nossas modernas regras de decência, como mostra Burn (18) não se reveste dêste caráter, por vários indícios que se podem apontar:

1) não há menção da presença de qualquer outra pessoa, logo, o pudor não teria razão de ser.

2) acentua-se o maior perigo na exposição de membros sexuais às trevas: “**as noites são dos Bemaventurados**”. Burn critica a expressão Bemaventurados como “a general euphemism for all sorts of night-walking ghosts and bogeys”.

Logo, o que se nota é o temor do malefício; e êste caráter é evidenciado pela recomendação: “ao anoitecer volta-te para o lado do nascente”.

Voltando-se para o oriente, o homem libertar-se-ia, em parte dos malefícios, pois os espíritos das trevas agem com menos poder na direção que corresponde ao nascimento do sol, ao aparecimento da luz.

Nos preceitos, há o desêjo de preservar os homens contra males causados por maus espíritos. Os órgãos sexuais foram sempre considerados tão importantes quanto frágeis e vulneráveis.

Como símbolo de todo poder fertilizante, o “phallus” foi sempre objeto de veneração entre os gregos: na época das colheitas era coroado de flôres e carregado em triunfo. Aliás, êste costume permaneceu no próprio teatro cômico, em que eram comuns as falofórias (cf. comédias de Aristófanés).

Além disso, acresce apontar o caráter de ordem moral: na concepção de Hesíodo, o deus-sol poderia ofender-se com a visão de “coisas vergonhosas” e sôbre elas fazer cair a sua fúria.

Bergougnan (19) cita uma passagem de Diógenes Laércio mostrando que o espetáculo de nudez poderia ofender os deuses e os demônios que sempre vigiam os mortais (VIII, 17).

Ainda êsse desêjo de não ofender a divindade aparece nos versos 733 e segs. (c), “Dentro de casa não exponhas a tua nudez vergonhosa ao deus do lar “Héstia”.

(18). — BURN (Robert). — *The World of Hesiod*. New York. 1937. pg. 52.

(19). — *Op. cit.* Com. 280.

Héstia, em que Burn vê um “numen” vago, cujo correspondente latino é Vesta, filha de Cronos e Réa, era a deusa virgem, símbolo do lar e da família. “Não lhe agradavam os trabalhos de Afrodite. . . e Zeus Pai deu-lhe grande honraria em lugar de casamento e tem seu lugar no meio dos lares. . .” (**Hino Hom. a Afrodite, 21-32**).

Evidentemente, apresentar-lhe os membros sexuais descobertos seria ofender a sua pureza de virgem sem mácula.

Sucedem-se vários preceitos, indícios evidentes de ritos de expulsão, visando afastar as más influências.

“Não geres filho voltando de um funeral. . .”.

Frazer enumera vários costumes em relação às influências maléficas que os primitivos acreditam serem emanados dos corpos mortos (20).

Assim, por exemplo, entre os Maoris qualquer pessoa que toque um cadáver é eliminado, por certo tempo, de todo convívio social. E’-lhe vedado tocar alimentos e mesmo em partes de seu próprio corpo.

Êsse horror ao contacto com os mortos parece ser universal. Com muita razão se explica a proibição de relações sexuais de um indivíduo que, contaminado pelo contacto com um cadáver, poderia gerar um ser fortemente impregnado de más influências.

Ainda êsse mesmo temor nós o vamos encontrar adiante, em nova recomendação: “não deixes um menino de 12 anos ou de 12 meses sentar-se sôbre um túmulo. . .” (v. 750).

Aí há que notar também o poder mágico atribuído ao número 12. Na enumeração dos dias aziagos e benéficos o dia 12 de cada mês é considerado o melhor para qualquer coisa que se pretenda fazer (cf. v. 773-776).

Bergougnan (21) aponta um interessante comentário do helenista inglês Sinclair: os deuses discutiram durante 12 dias o destino do corpo de Heitor (**II. XXIX — 31**) e as tréguas entre Príamo e Aquiles também duraram 12 dias.

Ainda quanto aos tabus preservativos, é especialmente interessante aquêle que impede qualquer contacto de corpo masculino com água de que se tenha servido uma mulher. Entre os povos primitivos a mulher é considerada poluída, e, tudo que estiver em contacto com ela também se contamina. A impureza cresce por ocasião do período menstrual e do fluxo que sucede à gravidez.

(20). — FRAZER (James). — *The Golden Bough* (abridged edition). Mac Millan — N. York. 1943, *passim*.

(21). — *Op. cit.*, Comentário 288.

Frazer (22) cita a história de “an Australian blackfellow, who discovered that his wife had laid in his blanket at her menstrual period, killed her and died of terror himself within a fortnight”.

A mulher é, pois, considerada em condição perigosa, tendo poderes para infeccionar qualquer pessoa ou coisa que com ela tivesse direto contacto. Aliás, não será de todo desinteressante lembrar a superstição corrente no interior do Brasil, segundo a qual um menino que tome banho em água usada por uma mulher se torna “sem vergonha”.

Nos versos 742-745 vamos encontrar duas superstições das mais interessantes:

742-743: “Num amável festival dos deuses não cortes com ferro negro e sêco do verde membro de 5 galhos”.

Que quereria dizer o poeta?

O “membro de 5 galhos” é uma perífrase para “mãos” (perífrase ao que parece universal, também encontrado no Rig-Veda). Trata-se, pois, de um conselho contra o corte de **unhas com ferro num dia sagrado**.

Há que considerar três elementos:

1.º As unhas como parte de um corpo são sensíveis a qualquer mal que se lhes possa fazer.

Frazer (23) relata todo o complicado cerimonial a que se submetem os sacerdotes polinésios por ocasião do necessário corte de unhas e cabelo.

As mesmas preocupações também são encontradas entre os pitagóricos, e em Roma: “Capillum Dialis, nisi qui liber homo est, non detonsit” (Aulus Gellius — X, 15).

“Unquam et capilli segmina subter arborem felicem terra operiuntur”.

As unhas e os cabelos são partes da pessoa, e, logicamente qualquer mal que lhe fôr feito irá refletir sobre o indivíduo. Daí os ritos de incineração e sepultamento das unhas e cabelos dos sacerdotes, para evitar malefícios.

2.º Ferro — Os povos primitivos, na passagem para o período do ferro, viam no metal força poderosa e portadora de desgraça.

Tudo que é novo, aliás, está impregnado de perigo. Diz um pioneiro de Bornéu que os Dusuns têm uma curiosa superstição segundo a qual “algo de mal ou de bem acontecerá, desgraça ou felicidade para aqueles que têm uma novidade em sua aldeia” (24).

(22). — Op. cit., pg. 207.

(23). — Op. cit., pg. 233 e segs.

(24). — FRAZER. — Op. cit., pg. 225.

A inovação é vista com maus olhos. Aliás, ainda entre os romanos era vedado aos sacerdotes usar anel de ferro e cortar os cabelos ou fazer barba a não ser com instrumentos de bronze.

Por outro lado, com o tempo o ferro vai adquirindo poder ativo contra os malefícios e torna-se mesmo comum o seu emprêgo como talismã.

3.º) É' comum a superstição de que os dias dedicados à divindade são perigosos "days when much mana is about" (25).

Ainda hoje é corrente a superstição contra o corte de unhas na sexta-feira. E Burn cita a prevenção do irlandês contra o corte de unhas no domingo.

E, para terminar, nos versos 734-735 encontramos mais uma superstição: "jamais coloques a urna de vinho sôbre a taça dos que bebem".

Há aí um traço da superstição geral contra "coisas cruzadas". Aulus Gellius (*op. cit.*, X-XV) cita que ao sacerdote de Júpiter é vedado levar nós no boné ou no cinto. Não é esta uma variante da mesma superstição? Ainda hoje é comum a prevenção contra o cruzamento de pernas em cerimônias religiosas, pois "a corrente ficaria interrompida" dizem os freqüentadores de sessões espíritas.

Há muitas coincidências entre elas máximas e o ritual observado pelos pitagóricos. Nilsson (26) diz que "The strict observance of these ritual ordinances was taken up by men who considered themselves to be something better than others".

Baseado nessas considerações e semelhanças entre os tabus de Hesíodo e as práticas da seita pitagórica, o citado autor defende a tese de que os versos 725-750 são interpolação de época bastante posterior ao poeta. Entretanto, parece-nos que muitas dessas prescrições são resultado de idéias populares muito conhecidas, de freqüência quase universal. Assim, folheando "The Golden Bough", foram inúmeros os pontos de semelhança encontrados entre as superstições citadas por Hesíodo e outras de negros zeelandeses ou de qualquer outra tribo primitiva.

E, estas mesmas coincidências vamos encontrá-las com referência à lista de dias funestos ou benéficos. O calendário entre os gregos, como acontece quase universalmente, teve origem sagrada baseado nas fases da lua. Os dias de lua cheia, por exemplo, eram considerados os mais felizes.

(25). — BURN. — *Op. cit.*, pg. 51.

(26). — *Op. cit.*, pg. 187.

Daí surgir uma verdadeira lista de dias felizes ou aziagos, conforme mais próximos ou afastados daquele considerado o ótimo.

Pois bem, todos êsses tabus nada mais são que o reflexo de uma grande e poderosa força mística, que vivia latente nas camadas humildes do povo grego. Êsse misticismo, que já se esboça em práticas de purificação vai depois ampliar-se, receber elementos novos e tôda a corrente de exaltação espiritual, nos século VII e VI vai canalizar-se nos cultos órficos e, principalmente no culto de Dionisos Zagreus, o deus mártir.

C) — UM PARALELO QUE SE IMPÕE: HOMERO E HESÍODO

Estudando o papel de Hesíodo na evolução religiosa da Grécia, não podemos futar-nos a um paralelo entre as idéias do poeta de Ascra e aquelas que vemos desenrolar-se na *Ilíada* e na *Odisséia*.

A crítica é unânime em afirmar a prioridade dos poemas homéricos. Enquanto a *Ilíada* e *Odisséia* datam (provavelmente) de época bem anterior ao século VIII a. C. a cronologia dos poemas de Hesíodo é a seguinte: provavelmente os *Erga* datam de inícios de séc. VIII e a *Teogonia* é de época bastante mais recente.

Entretanto, o material que vamos encontrar nos poemas de Hesíodo é incontestavelmente mais antigo que aquêlo entrevisto na obra homérica.

“The same vigorous humanism that makes Homer for us the first of the Hellenes makes him also a standing disappointment to the anthropologist” (27). Com essas palavras Burn já antecipa uma afirmação de grande importância: “What we know of old attic agrarian religious ritual belong also to the order of ideas of Hesiod and not to Homer”.

Como explicar êsse contraste? Não é realmente estranho encontrarmos traços de superstições, práticas de magia em obra posterior à interpretação puramente racionalista de Homero?

Várias têm sido as teses que procuram resolver êste problema:

1.º) Gilbert Murray em “The Rise of Greek Epic” e “Five Stages of Greek Religion” defende a tese do “expurgo”.

(27). — BURN. — Op. cit., pg. 45.

Os poemas homéricos teriam estado expostos à luz total do pensamento jônio, que os teria libertado de todos os traços de crueldade e barbarismo. E, por outro lado, os poemas de Hesíodo continuaram seu desenvolvimento numa atmosfera mais fechada e obscura.

Os jônios processaram o expurgo moral dos velhos ritos (28). Assim, para os jônios, a *Íliada* seria a imagem de um passado idealizado e um passado de heroísmo e cavalheirismo. O expurgo realizou-se em passagens onde havia evidência de práticas bárbaras, características de raça inferior: o homossexualismo, o incesto, as ações de grande crueldade foram gradualmente eliminados.

E ainda mais, envenenamentos, práticas de magia são consideradas práticas de bárbaros, não de heróis. "The Homeric spirit would have no dealings with such things. It had too much humanity: it had too little of superstition" (29).

Os poemas homéricos exerceram, pois, um grande papel na desbarbarização do culto, redução do horror a uma atitude de quase "ironia", que transformou a religião em coisa não perigosa à humanidade.

A teoria dos expurgos é hoje em dia considerada aceitável apenas em parte, pois encontra inúmeras dificuldades quando sua verificação se aprofunda em particularidades e minúcias dos poemas homéricos.

2.º) Ridgeway defende, por outro lado, uma teoria racial: Os aqueus são de origem céltica e nórdica "blond beasts, with a mind above such things". E são eles os construtores da *Íliada* e da *Odisséia*.

Infelizmente, não nos foi possível a consulta à obra de Ridgeway (*The Early Age of Greece*) e, portanto, limitar-nos à reprodução de argumentos aduzidos por Burn em "The World of Hesiod".

Contrariando a teoria de Ridgeway, Burn mostra que não há nem um só tipo de magia ou superstições agrárias ou de caráter geral citados por Hesíodo e que não possa ser encontrado entre camponeses **célticos, germanos, mediterrâneos** ou semitas.

E os diferentes atitudes de Homero e Hesíodo correspondem a uma diferença **social**. O desenvolvimento da mentalidade heróico-aristocrática pode seguir paralelamente ao oportunismo materialista dos camponeses.

(28). — Cf. *The Rise of Greek Epic* — "An Ancient Traditional Book", pg. 116 e segs., e "The *Iliad* as a Traditional Book", Oxford. 1934. 4.ª edição. pg. 120 e segs.

(29). — *Idem*. Op. cit., pg. 131.

E "With the passing of the heroic age, then with the breaking up of every conspicuous aggregation of wealth, and with wholesale slaughter among the lords or heroes themselves — we need not to be surprised to find many old magical rites and usages creeping back out of the dark corners, take their place in the new settled "medieval" society even in the beliefs of kings" (30).

Quando o mundo heróico já se mostrava em ruínas, houve uma quebra no livre curso emprestado à tendência racionalista de mentalidade aristocrata, e surge Hesíodo, o arauto das aspirações do povo, o camponês que vive e sente como tal e que vai dar nova centelha a todo o "back-ground" religioso, cujas raízes mergulhavam fundo, ainda no pensamento pré-helênico.

*
* *
*

Parece-nos ocioso ainda ressaltar a importância histórica dos poemas de Hesíodo. Sob o aspecto religioso, se não podemos encará-los como a obra de um teólogo consciente, trazem-nos a cultura e as crenças helênicas em seus mais variados aspectos.

Hesíodo, em seu afã de codificar e enumerar os mitos, dá-nos um esboço de Bíblia mitológica. E, com sua paixão pela justiça, como porta-voz das ânsias do povo, é o teórico de uma moral nova que aos poucos se vai impondo. E de fato, a sociedade grega posterior já compreendia a grandeza de seus ideais, e, no célebre confronto entre Homero e Hesíodo, os louros da vitória cabe ao último, como o representante do trabalho e das causas justas (31).

GILDA MARIA REALE

Licenciada em Letras Clássicas (U. S. P.).

(30). — BURN. — Op. cit., pg. 48.

(31). — No presente trabalho a obra de Hesíodo foi considerada como uma entidade consciente e real, contra as opiniões que vêm no poeta uma figura lendária, o mítico "euretês" da poesia didática.

Os trechos de Hesíodo são tradução do original grego, com apóio nos trabalhos de Evelyn White (Loeb, 1943), Bergougnan (Garnier) e Mason (Les Belles Lettres, Budé. Paris. 1928).