

Píndaro e o mito na *Olímpica* I: apontamentos sob a perspectiva do materialismo histórico

Píndaro e el mito en la 'Olímpica' I: apuntes acerca de la perspectiva del materialismo histórico

Sérgio Luiz Gusmão Gimenes Romero*

Resumo: O presente trabalho apresenta uma reflexão crítica acerca da articulação do mito na 1ª *Olímpica* de Píndaro sob a perspectiva do materialismo histórico. Para uma apropriada delimitação do objeto analisado, apresentamos, inicialmente, uma análise de dados biográficos do poeta tebano, seguida por uma apreciação geral da lírica coral na Grécia antiga e a caracterização e relevância dos jogos pan-helênicos no contexto do poeta. Por fim, propomos uma breve discussão sobre o trato dispensado ao mito no poema em questão, considerando alguns de seus aspectos e implicações ideológicas, bem como a indissociabilidade dos elementos mítico-religiosos para com a base material que os engendra.

Resumen: En este estudio se presenta una reflexión crítica sobre la articulación del mito en la 1ª *Olímpica* de Píndaro bajo la perspectiva del materialismo histórico. Para una adecuada delimitación del objeto analizado, presentamos, inicialmente, un análisis de los elementos biográficos del poeta tebano, enseguida se presenta un examen general de la lírica coral en la Grecia antigua y la caracterización y relevancia de los juegos pan helênicos en este contexto. Al fin, se propone la discusión sobre el trato dispensado al mito en el poema en cuestión, considerando algunos de sus rasgos y implicaciones ideológicas, así como la inseparabilidad de los factores mítico- religiosos y de la base material que los genera.

Palavras-chave:

Píndaro;
Olímpica I;
Mito;
Marx;
Materialismo histórico.

Palabras clave:

Píndaro;
Olímpica I;
Mito;
Marx;
Materialismo histórico.

Recebido em: 06/09/2018
Aprovado em: 09/10/2018

* Professor efetivo da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), atua na unidade de João Monlevade/MG. Mestre em Estudos Literários pela Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista (Unesp/Araraquara).

A luta de classes, que um historiador escolado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não há coisas finas e espirituais
(BENJAMIN, 1985, p. 155).

Introdução

O histórico da abordagem de fenômenos e processos mítico-religiosos, bem como de sua articulação com outros fatores inerentes à dinâmica social, por um viés marxista é eivado de entraves. Contribui de modo decisivo para essa problemática a reduzida atenção dispensada por Marx, em seus escritos, ao mito e à religião, considerados em sua singularidade. Já em relação a Engels, forçoso é admitir que, a despeito de sua preocupação significativamente mais ampla para com a temática da religião, sua tendência pronunciada ao reducionismo é, o mais das vezes, um obstáculo à apreciação mais objetiva de suas considerações. Esse mesmo esquematismo também pode ser encontrado em algumas apreciações do próprio Marx e na obra de importantes pensadores marxistas posteriores.

Ademais, deve-se considerar a frequente imprecisão nas aproximações à religião a partir da matriz teórica do materialismo histórico no que diz respeito à relação entre a dimensão teórico-metodológica e a política. Sobretudo em relação à Antiguidade, tais equívocos conduziram, amiúde, a dois extremos. Em primeiro lugar, pode-se verificar certa projeção acrítica de demandas e representações de uma conjuntura social típica da modernidade sobre uma materialidade histórica antiga, à qual tais elementos não se conformam. Por outro lado, constata-se uma tendência, oposta à primeira, ao esvaziamento semântico dos processos sociais de um passado afastado – em um flerte com o antirrealismo epistemológico – em nome de uma pretensa *aspepsia* ideológica do método –, o que se caracteriza pela pulverização de dados alienados da moldura responsável por investi-los de sentido, ou frouxamente vinculados a elas, redundando em abstrações fragmentárias e estéreis.

Não obstante os percalços enunciados, admitimos que as proposições teórico-metodológicas oriundas da teoria marxista, no que tange à problemática do mito e da religião, não se desvalorizam, e tampouco se invalidaram, por eventuais incorreções em seu desenvolvimento e aplicação. Com efeito, ecoamos na presente discussão a hipótese de Michael Löwy (1998, p. 170), para quem “Marx e Engels criariam por sua vez um novo modo de análise da religião, baseado no estudo dos vínculos entre alterações econômicas, conflitos de classe e transformações religiosas”. Retornando, pois, a esse modo de análise, esboça-se, neste artigo, a aplicação do método marxista à reflexão

sobre a dinâmica mítico-religiosa em um conhecido epinício de Píndaro, a *Olímpica I*.¹ Nesse sentido apresentamos, tendo em vista a categoria de “totalidade” assinalada em *A ideologia alemã*, algumas considerações sobre a relação dialética dos aspectos mítico-religiosos representados na ode pindárica para com elementos sócio-históricos que, sob esse viés, lhe são indissociáveis.

Com efeito, os epinícios pindáricos – composições dedicadas a homenagear os vencedores dos jogos e feitas sob encomenda, geralmente, do próprio vencedor ou de alguém próximo a ele – são textos cuja natureza é inerentemente política; testemunhos privilegiados da articulação de classes sociais e de suas implicações ideológicas. Na ode em questão, soma-se a isso a singularidade das representações míticas empregadas pelo poeta. A enunciação de duas versões concorrentes para o mesmo relato mítico, assim como sua hierarquização, com a respectiva subordinação de uma versão a outra, pode ser lida, como aqui se argumenta, não como reflexo da percepção religiosa do poeta, interpretação restrita à aparência subjetivista; mas como reflexo do vínculo incontornável entre mito e materialidade histórica. Como gostaríamos de sugerir, é na síntese de ambos que uma compreensão mais significativa dos sentidos mobilizados pelo texto se delinea.

A fim de desenvolver o objetivo geral ora adotado, ou seja, argumentar em prol da viabilidade de uma análise marxista de representações mítico-religiosas da Antiguidade, apresentamos, sequencialmente, considerações gerais sobre a biografia de Píndaro, a lírica coral na Grécia antiga, assim como a caracterização e relevância dos jogos pan-helênicos no contexto do poeta. Por fim, confrontamos a problemática que constitui o cerne da presente discussão: o mito na *Olímpica I* examinado a partir da matriz teórica marxista.

Píndaro

A Antiguidade nos legou cinco biografias de Píndaro, que são, entretanto, de um período muito posterior à vida do poeta (ORTEGA, 1984, p. 8). Além disso, seus relatos apresentam uma mistura de elementos fantasiosos – geralmente empregados simbolicamente para enaltecer o gênio artístico do poeta – e outros presumivelmente autênticos. As biografias antigas são:

Vita Métrica, em 31 hexâmetros gregos que revelam o gosto e o estilo do verso de Nono e de sua escola (séculos IV-V d.C.); *Vita Ambrosiana*, assim nomeada em homenagem ao manuscrito Ambrosiano; *Vita Thomana*, atribuída ao monge erudito Thomas Magister, discípulo de Planudes (1270-1325); e a de Eustácio,

¹ A tradução aqui empregada pode ser conferida em sua totalidade em Romero (2016).

professor de retórica em Constantinopla e, mais tarde, arcebispo de Tessalônica, na introdução ao seu *Comentário ou notas marginais a Píndaro*, que não chegou até nós (século XII d.C.) (ORTEGA, 1984, p. 8-9).²

A essas, deve se somar ainda o artigo sobre Píndaro constante do léxico de *Suda*.³ Sabe-se que Píndaro nasceu no ano de 518 ou 522 a.C., em Cinoscéfalas, povoação pertencente à Tebas. Segundo Albin Lesky (1995, p. 221), foi um grande devoto do deus de Delfos, “quem relatou que o acontecimento se deu na altura das Festas Píticas (fr. 193). Estas podiam ter sido as de 522 ou 518 a.C., pois que, com leve inexatidão, os antigos designavam a invasão de Xerxes como a época do apogeu da vida de Píndaro, quer dizer, seus quarenta anos”. Com efeito, no referido fragmento 193, lê-se: “No quinquenal festim/ da bovina comitiva, pela primeira vez/ fui embalado em cueiros com carinho” (Pindarus, *fragmentum* 193).⁴ A informação sobre o nascimento de Píndaro e sua idade na época da invasão de Xerxes é repetida pelo artigo sobre o poeta presente no *Léxico de Sudas*.⁵

Nosso lírico aparentemente pertencia a uma família aristocrática – origem de classe que ideologicamente parece se conformar com sua atuação como poeta –, embora haja divergência entre as fontes acerca da identidade exata de seus pais. Com efeito, no *Léxico de Sudas* (t. III, 1705, p. 116) temos: “Píndaro, de Tebas, filho de Scopelino, mas segundo alguns, (filho) de Daifanto; esse, sem dúvida, mais verdadeiro; pois o (filho) de Scopelino é obscuro e parente de Píndaro. Alguns têm relatado também que ele é (filho) de Pagônidas”.⁶

De acordo com Ortega (1984, p. 10):

O nome paterno varia entre Pagondas ou Pagônidas e Daifanto. Daifanto se chamava também um filho do poeta. Como pai ou padrasto, na combinação de Thomas Magister, aparece, igualmente, Escopelino, a quem se atribui a primeira formação musical de Píndaro. O mais aceitável é Pagondas ou Pagônidas. Sua mãe se chamava Cleódice, Clédice ou Clídice, embora Thomas Magister a denomine Mirto, confundindo-a com a poetisa Mirtis, nascida na costa norte da Beócia.

² Os trechos citados de forma direta provindos de outros idiomas, assim como listado nas referências ao final do artigo, foram traduzidos por nós.

³ O *Suda* ou *Suidas* é um léxico (enciclopédia) compilado por volta do ano mil de nossa era por eruditos bizantinos. Assim como ocorre com as outras biografias antigas de Píndaro, as informações constantes do *Suda* não são inteiramente confiáveis.

⁴ No original: “Πενταετηρίς έορτά βουπομπός έν ᾧ πρώτον εύνάσθην άγαπατός ύπό σπαργάνοις”. De acordo com Ortega (1984, p. 9): “No fr. 193 nos diz o mesmo Píndaro que foi no ano terceiro, ou seja, em 518, já que coincidiu com a festa quinquenal, e, portanto, com o mês de agosto, mês das festas de Apolo em Delfos”.

⁵ Cf. *Sudas (Suidae Lexicon, Graece & Latine*, t. III, 1705, p. 116): “γεγονώς κατά την ξέ όλυμπιάδα και κατά την Ξέρξου στρατείαν ών έτων μ’”.

⁶ No original: “Πίνδαρος, Θεβών, Σκοπελίνου υίός, κατά δέ τινας Δαίφάντου: ὁ και μάλλον άληθές: ὁ γάρ Σκοπελίνου έστιν άφανέστερος και προσγενής Πινδάρου. τινές δέ και Παγωνίδου ιστόρησαν αύτόν”.

Tomando como base o fragmento 198a, estima-se que a primeira infância e a primeira educação de Píndaro ocorreram em Tebas: “Não como estrangeiro,/ tampouco das musas ignorante, instruiu-me a renomada/ Tebas”.⁷

Segundo Lesky (1995, p. 221):

Podemos crer que pertencesse a uma família distinta, e se em criança foi enviado para Atenas, foi para que, além de receber instrução musical, entrasse em contato com a nobreza antiga da cidade. A posição desta via-se, desde há longo tempo, ameaçada por novas forças, mas as grandes famílias ainda dominavam os acontecimentos políticos.

Historicamente, a juventude de Píndaro coincide com importantes acontecimentos no mundo helênico, sobretudo, com a decadência do sistema aristocrático e a expansão do poder ateniense, assentada no novo regime democrático que então florescia.

Desde muito jovem e no contexto de sua atuação artística profissional, o poeta estabeleceu contato com a elite proprietária de diferentes cidades. Para Lesky (1971, p. 223), é com a *Pítica VI*, datada de 490, que Píndaro dá início a uma importante relação que se consolidaria mais tarde, o seu vínculo com a aristocracia siciliana:

Também se anuncia em 490 outra relação, que viria depois a adquirir uma importância decisiva. Xenócrates, irmão do tirano Téron de Ácragas, tinha triunfado em Delfos na corrida de carros. Em *Pít. 6* o poeta celebra Trasíbulo, filho de Xenócrates, que da Sicília viera a esta corrida.

Nos anos que se seguiram, Píndaro parece ter desenvolvido um importante vínculo com a ilha de Egina, compondo a *Nemeia V*, dedicada a Píteas de Egina, filho de Lampón, por sua vitória no pancrácio e composta provavelmente em 487 a.C.; e a *Ístmica VI*, dedicada a Filácidas de Egina, vencedor no pancrácio infantil, e datada de 480 a.C. (LOURENÇO, 2006, p. 149; ORTEGA, 1984, p. 295).

O ano de 479 a.C., quando Píndaro contava já 40 anos, trouxe dificuldades de ordem político-social à Tebas. A nobreza aristocrática da cidade havia se aliado a Xerxes, nas Guerras Médicas, contra as demais cidades gregas que formavam a coalizão pan-helênica e, embora não se saiba qual teria sido a postura exata de Píndaro acerca desses acontecimentos, tem-se aceito, tradicionalmente, que o próprio poeta estava de certa forma ideologicamente ligado a Tebas e ao invasor com que ela se aliara, e que a derrota crucial teria gerado um desconforto a Píndaro nos anos que se seguiram. Sobre esse crucial momento histórico, Lesky (1995, p. 223) afirma que:

⁷ No original: “οὔτοι με ξένον οὐδ’ ἀδαίμονα Μοισᾶν ἐπαίδευσαν κλυταὶ Θῆβαι” (Pind., fr. 198a).

Píndaro e sua cidade devem ter vivido com particular intensidade o perigo mortal em que a campanha de Xerxes lançou a Hélade. Tebas tinha se unido aos Persas, e agora ameaçava ser destruída pelos Gregos vitoriosos. Mas o perigo pôde ser conjurado, graças à extradição dos principais amigos dos Persas. [...] Não há dúvida que Píndaro mantinha relações de amizade com a aristocracia da sua cidade, que tinha simpatizado com os Persas.

Por outro lado, os fragmentos 109 e 110 parecem sugerir que Píndaro intercedeu pela neutralidade de Tebas:

Que aquele que administra em bonança
a comunidade dos cidadãos busque a luz radiante da altiva tranquilidade,
arrebataando da mente a raivosa discórdia,
distribuidora de pobreza e hostil nutriz de jovens.
Doce é a guerra para os inexperos; mas alguém que a experimentou
a teme muito no coração quando ela se apresenta
(Pind., fr. 109-110).⁸

De La Peña e Pajares (1984, p. 11) são mais cautelosos quanto a admitir que o poeta apoiasse politicamente os invasores:

As Guerras Médicas representam um fator especialmente delicado para Píndaro, pelo componente de enfrentamento civil que representou para os próprios gregos. Tebas, como muitas outras cidades com regime oligárquico, alinou-se com os invasores e entrou em choque com a coalizão pan-helênica. Embora não se possa arriscar qual foi a atitude do poeta, o certo é que, no que preservamos de sua obra, não há eco de admiração pela coalizão [...].

Diversamente, o poeta, anos mais tarde, parece reconhecer os méritos de Atenas na luta pela liberdade grega (Pind., *Pythia* I, 75 e ss.; fr. 76-77). Ainda assim, a concepção política baseada na isonomia e a igualdade perante a lei, cerne da democracia ateniense, aparentemente, não suplantou em seu espírito o posicionamento ideológico a favor da hegemonia aristocrática.

É interessante notar que a atuação de Píndaro na condição de poeta profissional – contratado para compor cânticos em louvor de seus “clientes” – abrangiu tanto membros de famílias aristocráticas tradicionais quanto tiranos que haviam ascendido ao poder no contexto das transformações das cidades gregas. Há de se considerar, com efeito, que sua atuação está ideologicamente atrelada à hegemonia das classes proprietárias. Sobre o importante período de governo dos tiranos, afirma Sainte Croix (1988, p. 309):

⁸ Tradução de Araújo (2013, p. 51).

Entre meados do século VII e o final do VI a.C. (e ainda mais tarde na Sicília) muitas cidades gregas, que até esse momento eram dominadas por aristocracias hereditárias, viveram uma nova forma de governo pessoal ditatorial nas mãos dos chamados tiranos (*tyrannoi*). [...] Quando o governo dos tiranos gregos terminou, como habitualmente ocorreu ao cabo de um curto período, quase sempre de uma ou duas gerações, o domínio da aristocracia hereditária já havia desaparecido, exceto em alguns lugares, sendo sucedido por uma sociedade muito mais "aberta": o poder político não se baseava mais na linhagem, no sangue azul, mas dependia principalmente da posse de bens [...].

E explicita Perry Anderson (1991, p. 30-1):

Estes autocratas romperam a dominação das aristocracias ancestrais sobre as cidades: eles representavam proprietários de terra mais novos e riqueza mais recente, acumulada durante o crescimento econômico da época precedente, e estendiam seu poder a uma região muito maior graças a concessões à massa sem privilégios dos habitantes das cidades. As tiranias do século VI realmente constituíam a transição crucial para a polis clássica. Foi durante seu período geral de predominância que as fundações militares e econômicas da Grécia clássica foram lançadas. Os tiranos foram o produto de um processo dualista dentro das cidades helênicas do último período arcaico. A chegada de um sistema monetário e a disseminação de uma economia financeira foram acompanhados por um rápido aumento na população e no comércio da Grécia. [...] As oportunidades econômicas proporcionadas por este crescimento criaram um estrato de proprietários agrários recentemente enriquecidos, saídos de fora das classes da nobreza tradicional e em certos casos provavelmente tirando benefícios de empresas comerciais auxiliares. A nova riqueza deste grupo não era acompanhada por nenhum poder equivalente na cidade. Ao mesmo tempo, o aumento da população e a expansão e quebra da economia arcaica provocaram tensões sociais agudas entre a classe mais pobre na terra, sempre mais propensa a ser degradada ou sujeita aos nobres proprietários e agora exposta a novas pressões e incertezas. A pressão combinada do descontentamento rural da base e das fortunas recentes da cúpula forçaram a ruptura do estreito anel de domínio aristocrático nas cidades. A consequência característica das sublevações políticas resultantes nas cidades foi o surgimento de tiranos transitórios no final do século VII e no século VI. Os próprios tiranos eram em geral novos-ricos competitivos de considerável fortuna, cujo poder pessoal simbolizava o acesso do grupo social onde eram recrutados às honras e posição na cidade. Sua vitória, no entanto, só era possível geralmente por causa da utilização que faziam dos ressentimentos radicais dos pobres, e seu mais duradouro empreendimento foram as reformas econômicas, no interesse das classes populares, que tinham de admitir ou tolerar para garantirem o poder.

Acredita-se que Píndaro tenha viajado à Sicília em 476 a.C. Segundo Lesky (1995, p. 223): "Apesar de carecermos dum testemunho direto, podemos supor com segurança que ele próprio esteve na Sicília entre 476 e 474 a.C., residindo durante certo tempo nas cortes de Hierão e de Téron". Embora não tenhamos uma evidência categórica dessa viagem, a importância da associação de Píndaro aos tiranos sicilianos é decisiva. Píndaro firma importantes laços de hospitalidade com os tiranos Hierão de Siracusa e Terão

de Agrigento, dedicando-lhes odes triunfais por suas vitórias em jogos. Ao todo nos chegaram, integralmente, 15 odes dedicadas a Sicilianos.

Quando Píndaro regressou da Sicília, de acordo com Lesky (1995, p. 224), “pôde aspirar a ocupar o primeiro lugar entre os poetas corais da época, e o êxito material de sua permanência no Ocidente não deve ter sido inferior ao artístico”. Desta forma, “é provável que daí procedessem os recursos com que construiu, perto de sua casa, o santuário em honra da mãe dos deuses e de Pã, que Pausânias ainda pôde ver.”⁹

Nos anos que se seguiram, Píndaro foi encarregado de escrever epinícios dedicados a nobres de várias cidades diferentes e sua fama tornou-se universal entre os gregos. Ortega (1984, p. 19) apresenta como data possível para a morte de Píndaro o ano de 438 a.C.; o *Suda*, no entanto, afirma que o poeta morreu aos 55 anos.¹⁰ Segundo a tradição, sua morte (a exemplo de sua obra) foi coroada com o esplendor da beleza: “E o término de sua vida ocorreu conforme sua prece: pois pediu que o mais belo de toda a vida lhe fosse concedido; morreu no teatro, inclinando-se nos joelhos de seu amado Teoxenos, aos 55 anos de idade” (*Suidae*, t. III, 1705, p. 116).¹¹

A lírica coral

O gênero lírico da poesia grega arcaica divide-se, tradicionalmente, em duas manifestações distintas, de acordo com seu modo de execução: a cantada a uma só voz e a coral.¹² Nessas formas líricas, confluíam a poesia, a música e a dança, numa construção que se valia de múltiplas expressões, das quais, infelizmente, só nos restam, quando muito, os textos.¹³ Sobre a denominação “lírica”, Maria Helena da Rocha Pereira (1998, p. 194) declara:

⁹ Cf. Pausânias (*Hellados Periegesis*, IX, 25, 3): “[...] atravessando o Dirce, encontram-se as ruínas da casa de Píndaro, um santuário da mãe Dindimene e sua imagem, oferenda de Píndaro e obra dos tebanos Aristomedes e Sócrates. Apenas um dia por ano e não mais, costuma-se abrir o santuário. Eu consegui chegar nesse dia e vi a imagem de mármore pentélico, assim como o trono”.

¹⁰ Se considerarmos a morte aos 55 anos de idade, como afirma o artigo do *Sudas*, teríamos de situá-la por volta de 465 a.C.. O que implicaria que a última ode de que dispomos, a *Pítica 8*, datada de 446 a.C., teria sido escrita aproximadamente 20 anos antes de sua morte.

¹¹ No original: “καὶ συνέβη αὐτῷ τοῦ βίου τελευτῆ κατ’ εὐχάς: αἰτήσαντι γὰρ τὸ κάλλιστον αὐτῷ δοθῆναι τῶν ἐν τῷ βίῳ ἀθρόον αὐτὸν ἀποθανεῖν ἐν θεάτρῳ, ἀνακεκλιμένον εἰς τὰ τοῦ ἐρωμένου Θεοξένου αὐτοῦ γόνατα, ἐτῶν νέ”.

¹² Segundo Pereira (1998, p. 194): “Esta distinção consta de Platão, *Leis*, 6.764d-e.”. Sobre as contestações à sua aplicabilidade, cf. Carey (1989; 1991).

¹³ Nas palavras de Lourenço (2006, p. 9): “Embora tenha composto poesia de variados gêneros, o único gênero de que temos poemas seus completos (e em número muito significativo) é o gênero dito *epinício* (palavra composta a partir de *nike*, vitória). Este conjunto de poemas representa, com os quatro livros de odes de Horácio, o cume da poesia lírica greco-latina”.

O qualificativo *lírca*, aplicado à poesia é designação dos alexandrinos (os clássicos chamavam-lhe antes *mélica*, palavra derivada de μέλος, a mesma que figura no composto *melodia*). Segundo um comentador antigo à primeira gramática grega que se escreveu, essa poesia podia ser acompanhada à *lyra*, *aulos*, *barbiton* e *kithara*; mas, como era a lira o principal instrumento, derivou dela o nome.

A lírica coral apresenta-se, em geral, como um canto destinado a algum tipo de celebração ou festividade e, geralmente, associado com o culto a algum deus. Sobre a lírica coral, Lesky (1995, p. 177) afirma que:

Também é clara, desde o primeiro momento, a estreita ligação entre a lírica coral e o culto. [...] Em todos os tempos, a lírica coral foi autêntica *μολπή*, quer dizer, andava associada a movimentos rítmicos. Se é lamentável a perda da música, para a nossa compreensão da lírica antiga, devemos ter em conta, sobretudo na lírica coral, que a palavra conservada só nos proporciona uma fracção daquilo que outrora foi um todo de som e movimento.

O coro, um grupo de jovens vestidos apropriadamente,¹⁴ executa a canção acompanhado principalmente pela lira, enquanto evoluciona ritmicamente, dançando e gesticulando com braços e mãos, comunicando, assim, harmônica expressão corporal à melodia. O coro, portanto, deveria dominar a palavra, a dança e o canto (ORTEGA, 1984, p. 24).

Tais celebrações eram, comumente, custeadas pelos membros das classes dominantes – no caso dos epinícios, eram encomendadas pelo próprio vencedor ou pela família deste – e mobilizavam toda a comunidade. De acordo com Ortega (1984, p. 25): “Disso se deduz que a lírica coral seja uma arte da comunidade, a mais solene e representativa que existiu na Grécia antes de que nascesse a tragédia”.

O dialeto característico do gênero era o dórico¹⁵ e a linguagem utilizada nas composições era, convencionalmente, poética e grandiloquente. A estrutura métrica e as melodias eram especialmente arranjadas para cada canto. Embora o início da lírica coral remonte ao século VII a.C., com Álcman em Esparta,¹⁶ foi na primeira metade do século V a.C. que a lírica coral conheceu seu esplendor com Baquíledes, o sobrinho do poeta Simônides, e com Píndaro.

¹⁴ Não possuímos detalhes específicos sobre os trajes utilizados na execução dos epinícios. De acordo com Carey (2007, p. 199): “Ao contrário dos cantores de *partheneion*, o coro de Píndaro e Baquíledes são silenciosos sobre seu traje, além do detalhe (em si mesmo comum em performances de coral) que eles usavam guirlandas”.

¹⁵ Segundo Lesky (1995, p. 177): “A vigorosa evolução da lírica coral no âmbito dórico, que condicionou, para todos os tempos, o colorido linguístico dórico deste gênero, estava estreitamente relacionado com o aperfeiçoamento da música que a acompanhava”.

¹⁶ De acordo com Lesky (1995, p. 176-177): “não resta qualquer dúvida que esta última (a lírica coral) conhecia grande incremento na Esparta da época, e que Álcman, o primeiro lírico coral que escutamos, tinha atrás de si uma tradição muito sólida”.

Píndaro era, ao mesmo tempo, letrista, compositor e, por vezes, segundo se deduz, coreógrafo de seus cantos.¹⁷ Os gramáticos alexandrinos recolheram as letras desses conjuntos desfeitos e, uns dois séculos depois, organizaram-nas num total de dezessete livros, dentre os quais, excetuando-se os fragmentos, só nos chegaram quatro.¹⁸ Estes são justamente os livros em que foram alocados os epinícios, composições do poeta em louvor aos vencedores dos quatro grandes jogos pan-helênicos, a saber: os Olímpicos, os Píticos, os Nemeus e os Ístmicos.

Os Jogos Pan-Helênicos

Frutos do espírito eminentemente agônico e da cultura cultural-religiosa da Grécia antiga, povoava o universo de Píndaro uma extensa lista de competições desportivas e artísticas, celebradas em diferentes cidades, em diferentes épocas e circunstâncias. Constituía, por vezes, grandes festivais, em que se mesclavam desafios atléticos e poéticos, e cujo fundo estava relacionado à figura de um deus e/ou herói específico, patrono dos Jogos e do espaço religioso em que eram realizados. De todos os que haviam, os mais importantes eram os Olímpicos, os Píticos, os Nemeus e os Ístmicos, considerados os quatro grandes Jogos Pan-Helênicos, por congregarem competidores e público oriundos de todo o mundo grego.

Os Olímpicos, os mais extraordinários, realizavam-se a cada quatro anos, pelo menos desde 776 a.C., em honra de Zeus; os Píticos, também a cada quatro anos ocorriam ao menos desde 582 a.C., em honra de Apolo; e os Ístmicos e Nemeus, a cada dois anos, desde 581 e 573 a.C., em honra a Poseidon e a Zeus, respectivamente (ORTEGA, 1984, p. 26).

Entre as modalidades, há de se destacar pelo menos três tipos de competições: as musicais, as atléticas e as equestres. Estas últimas, em especial a corrida de cavalos e a de quadrigas (carros tracionados por cavalos), eram as mais espetaculares e valorizadas.

¹⁷ Para Ortega (1984, p. 29): "Píndaro era ao mesmo tempo compositor do texto e da melodia de seus hinos. Em muitas ocasiões, quando a proximidade dos lugares em que seus poemas deveriam ser cantados tornava possível sua presença, o poeta era também o regente do coro, da música e da *performance* coreográfica".

¹⁸ Segundo o *Suda*: "Ele escreveu 17 livros no dialeto dórico, quais sejam: *Olímpicas, Píticas, Prosódia, Partenéia, Cantos de Coroação, Cantos a Baco, Dafnefórica, Peãs, Hiporquemas, Hinos, Ditirambos, Escólios, Encômios, Trenos*, 17 dramas trágicos, epigramas épicos e exortações em prosa para os gregos, e muitos outros". No original: "ἔγραψε δὲ βιβλίους ἰζ' Δωρίδι διαλέκτῳ ταῦτα: Ὀλυμπιονίκας, Πυθιονίκας, Προσόδια, Παρθένια, Ἐνθρονισμούς, Βακχικά, Δαφνηφορικά, Παιᾶνας, Ὑπορχήματα, Ὑμνους, Διθυράμβους, Σκολιά, Ἐγκώμια, Θρήνους, δράματα τραγικά ἰζ', ἐπιγράμματα ἐπικά καὶ καταλογάδην παραινέσεις τοῖς Ἕλλησι, καὶ ἄλλα πλείσα. (*Suidae*, t. III, 1705, p. 116). Por outro lado, o *Vita Ambrosiana*, embora também se refira a 17 livros, apresenta uma lista diferente (ORTEGA, 1984, p. 30-31). Aparentemente, a informação do *Suda* está incorreta, haja vista só informar dois livros de epinícios, nomeadamente, *Olímpicas* e *Píticas* e ser omissa sobre os outros dois: *Ístmicas* e *Neméias*.

Dado o alto custo dispensado para se financiar uma participação nestas provas, apenas indivíduos pertencentes às elites econômicas, aristocratas e oligarcas poderosos, competiam nelas. Estes eram os únicos que possuíam recursos para financiar os valiosos cavalos de competição, equipamentos e aurigas, quando não eram eles próprios a conduzir a quadriga (DE LA PEÑA; PAJARES, 1984, p. 16).

O valor desses eventos cívicos em relação à dinâmica social ultrapassa em muito a dimensão puramente desportiva ou de entretenimento. Há uma complexa rede de inter-relações religiosas, culturais, político-sociais e, evidentemente, ideológicas que subjaz à manutenção desses festivais em todos os seus desdobramentos, inclusive, nos cantos epinícios a eles vinculados. Assim como afirmam De La Peña e Pajares (1984, p. 13):

A transcendência desses quatro grandes jogos impregnava toda a vida das cidades gregas. Não se deve olvidar que essas disputas eram, antes de tudo, parte fundamental das festas religiosas; não se tratavam, pois, de meros eventos esportivos. Eram, em definitivo, o ponto mais espetacular e participativo de uma manifestação cultural; e as próprias provas, mesmo com seu alto grau de especialização na época clássica, recuperavam fielmente atividades originalmente culturais. É um fenômeno exatamente igual aos concursos teatrais.

A dimensão pessoal da vitória em um dos grandes jogos, por outro lado, é a obtenção de *kléos*, a glória imorredoura capaz de tornar imperecível o nome de quem a alcança. Essa glória tão almejada é um valor fundamental na tradição poética grega (GOLDHILL, 1991). Seja no contexto da guerra, como em Homero, seja no da competição esportiva, *kléos* parece sempre implicar alguma forma de conquista, conjugando valores relacionados à ideia do triunfo sobre outrem.

Não obstante, se o sucesso em uma competição dessa espécie almejava a glória, apenas a vitória não a perfazia. O feito, para tornar-se memorável, deveria ser eternizado pelo canto, e é nesse ponto que o papel fundamental do epinício se desvela e se estabelece na dinâmica da sociedade grega arcaica.

Apontamentos sobre o mito na *Olímpica I* sob uma perspectiva marxista

Segundo Antônio Barros de Castro (1980, p. 74), o posicionamento teórico de Marx e Engels é categórico quanto ao fato de que: “não apenas o capitalismo como também as sociedades pré-capitalistas deveriam ser estudadas a partir das condições materiais da vida”. Assim, segundo a perspectiva teórica aqui adotada, uma reflexão que se queira abrangente acerca da poesia de Píndaro, mais especificamente de seus epinícios, não somente deve considerar a realidade material que a contextualiza, mas precisa tomar

essa materialidade como fundamento que nos possibilite “representar a coisa na sua totalidade (e examinar ainda a ação recíproca dos seus diferentes aspectos)” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42).

Em todas as formas de sociedade, de acordo com Marx (2011, p. 86):

[...] é uma determinada produção e suas correspondentes relações que estabelecem a posição e a influência das demais produções e suas respectivas relações. É uma iluminação universal em que todas as demais cores estão imersas e que as modifica em sua particularidade. É um éter particular que determina o peso específico de toda existência que nele se manifesta

Voltando-nos para a consideração objetiva da ode epinícia de Píndaro, deve-se observar que ela apresenta um louvor múltiplo; elogia-se a vitória em si, quem a obteve, bem como o lugar de onde ele procede, sua pátria. E, no caso específico da *Olímpica I*, o discurso versa ainda sobre a superioridade dos próprios Jogos Olímpicos.

Diante do caráter aparentemente circunstancial do gênero, poderia se esperar que a ode se detivesse longamente em elementos laudatórios; todavia não é isso que ocorre. Nas palavras de Daisi Malhadas (1991, p. 81): “De fato, em nenhuma ode, Píndaro se detém nos feitos, nem na vida do vencedor. Apenas situa o vencedor e menciona o feito rapidamente”. Assim, à parte as sutis referências circunstanciais diretas, a porção mais substantiva dos epinícios de Píndaro versa sobre as narrativas míticas. É por meio desses elementos, segundo Ortega (1985, p. 35), que o discurso engendrado pelo poeta ressignifica o sentido da vitória atlética:

O esplendor da vitória humana enraíza-se na luz divina. Como dom germinal dessa luz, está no homem a *areté*, que implica nobreza, dignidade, honra, moderação, reconhecimento do próprio limite; e exige duro cultivo e alerta contra a própria insolência. Dirigida e estimulada tal energia pelo treinador e cantada pelo poeta, o vencedor atlético encontra o sentido espiritual da vida em sua conexão com os deuses e heróis do passado.

O mito aparece, às vezes, como um longo relato, outras como uma curta referência. Em alguns casos a conexão do mito com a vitória celebrada parece ser mais prontamente identificável, mas é fácil perceber que subjaz à composição uma intencionalidade vinculada aos seus aspectos estéticos e ideológicos.

No que tange à apreciação crítica do mito em Píndaro, convém pontuar que, partindo de uma perspectiva materialista histórica e dialética, consideramos que as representações mítico-religiosas – bem como a expressão artístico-literária que ora lhes configura – de uma dada formação social não possuem, ontologicamente, um caráter

inteiramente autônomo. Assim, em sua crítica da perspectiva idealista da religião, Marx e Engels (2007, p. 161-162) afirmam que:

Na religião, os homens transformam o seu mundo empírico num ente meramente pensado, representado, que os confronta como algo estranho a eles. [...] Se ele pretende falar de uma "essência" da religião, isto é, de uma base material dessa inessencialidade, então ele não teria de procurá-la nem na "essência do homem" nem nos predicados de Deus, mas no mundo material que se encontra em cada estágio do desenvolvimento religioso.

Contudo, não se trata de incorrer aqui no já conhecido recorte caricaturesco da filosofia de Marx, que insistiu – e ainda persiste – em ver nela um determinismo econômico que lhe é estranho. Na perspectiva teórica do materialismo histórico e dialético, a categoria que apreende a dinâmica das contradições internas de uma dada formação social é a categoria da "totalidade". Dessarte, assim como afirma Paulo Netto (1985, p. 31), "as instâncias constitutivas da sociedade se articulam numa totalidade concreta e são postas geneticamente pelo primado ontológico das relações econômicas". Nesse sentido, colaboram para nossa compreensão deste tópico as palavras de Terry Eagleton (1978, p. 18-19) acerca da relação entre literatura, ideologia e sociedade:

Compreender a literatura significa, pois, compreender a totalidade do processo social de que ela faz parte. [...] As obras literárias não são fruto de uma inspiração misteriosa nem são explicáveis simplesmente em função da psicologia dos seus autores. São formas de percepção, maneiras determinadas de ver o mundo e, como tal, têm relações com a forma dominante de ver o mundo que é a "mentalidade social" ou ideologia de uma época. Essa ideologia é, por sua vez, produto das relações sociais concretas que os homens estabelecem entre si num tempo e lugar determinados; é o modo como essas relações de classe são sentidas, legitimadas e perpetuadas. [...]

Mas também não entenderemos a ideologia se não compreendermos o papel que ela desempenha na sociedade como um todo – se não compreendermos que ela consiste numa estrutura definida de percepção, historicamente relativa, que sustenta o poder de uma classe social determinada. Isto não é tarefa fácil, já que uma ideologia não é nunca simples reflexo das ideias de uma classe dominante, pelo contrário, é sempre um fenômeno complexo, que pode incorporar visões do mundo divergentes ou até contraditórias.

De fato, uma análise objetiva do discurso dos epinícios de Píndaro não pode se furtar à consideração de seu caráter ideológico, especificamente, de seu papel artístico e religioso como porta-voz das elites que exercem o domínio social. Nesse sentido,

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos

daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. [...] Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 47).

O domínio da classe aristocrática é aqui exercido “em toda a sua extensão”, na medida em que justifica, consolida e sublima as relações de dominação efetivadas na dinâmica social. O domínio “espiritual” exercido pela oligarquia se materializa no autoelogio em que, no limite, consiste o discurso do epinício, uma vez que sua produção é encomendada pelo próprio *laudandus*.

Em relação a Píndaro, especificamente, Anne Burnett (1987, p. 1) chama-nos a atenção para o caráter eminentemente político dos epinícios:

As canções de Píndaro eram compostas para competidores esportivos, mas sua poesia era política em seu impulso e em sua função. Os homens em questão eram ricos e poderosos, e os jogos eram uma demonstração de atributos exclusivos de sua classe [...]. A vitória atlética era, por conseguinte, tanto uma manifestação quanto uma ampliação da dominação aristocrática; o que significa que o poeta que louvava aqueles que boxeavam e corriam nos jogos pan-helênicos, necessariamente, elogiava também a estrutura social deles dependente.

Ao concordar com Genovese (1968, p. 380), convém pontuar ainda que:

[...] a ideologia de uma classe dominante deve ser compreendida como sua visão de mundo – a soma de seus interesses e sensibilidades, passados e presentes. Uma função essencial da ideologia de uma classe dominante é apresentar, a si mesma e àqueles que rege, uma visão de mundo coerente, que seja suficientemente flexível, abrangente e mediadora para convencer as classes dominadas da justiça de sua hegemonia. Se essa ideologia não fosse mais do que um reflexo de interesses econômicos imediatos, seria pior do que inútil, pois a hipocrisia da classe, assim como sua cobiça, rapidamente se tornariam evidentes em relação aos seus mais abjetos aspectos.

Parece-nos difícil imaginar, dentro das especificidades históricas do contexto em questão, uma ferramenta mais eficaz para reiterar a justiça da hegemonia aristocrática para as classes dominadas do que o discurso que atribui aos aristocratas o status sagrado do universo mitológico. Ademais, Daisy Malhadas (1976) assevera que, segundo as informações legadas por Diodoro, a atuação de Hierão, como tirano, era violenta e ambiciosa, o que fomentava entre os siracusanos uma forte oposição política que intentava sua deposição. Dessa forma, a efetividade política e ideológica da execução do epinício, a publicização de seu discurso, fica notoriamente evidente. Mediante a convergência entre

as imagens do *laudandus* e do herói mítico se reproduzem e se reforçam, idealmente, as relações de classe historicamente constituídas.

Com efeito, a autoridade do mito *performatizado* poeticamente decorre de sua pretensa vinculação ao passado sagrado da tradição religiosa. Seu discurso mistifica a realidade na medida em que atua sobre o presente, justificando e corroborando a estrutura de dominação de uma classe pela outra, mas se colocando, discursivamente, como pertencente ao passado, ao “tempo das origens” – o sagrado.

Parece-nos produtiva, portanto, a reflexão de Antônio Gramsci (1981, p. 43) acerca da relação entre a dimensão religiosa e a realidade histórica: “A religião é a mais gigantesca utopia, isto é, a mais gigantesca “metafísica” que já apareceu na história, já que ela é a mais grandiosa tentativa de conciliar, em uma forma mitológica, as contradições reais da vida histórica [...]”. Evidentemente, a “conciliação” aqui reside, marcadamente, na atribuição ontológica de um caráter sagrado à hegemonia social exercida pela aristocracia.

Na ode, a projeção do status mítico da figura de Pélops sobre a de Hierão perfaz-se de maneira tão sutil que parece decorrer de uma simples constatação da realidade, da “natureza das coisas”. Entretanto, essa articulação discursiva configura-se, estrategicamente, como um meio de transportar a audiência do presente ritual para o passado mítico e assim ressignificar as relações sociais em termos religiosos: “[...] de Siracusa o cavaleiro/ rei. Lampeja-lhe a glória/ na colônia farta em heróis do lídio Pélops” (Pind., *Olympia I*, 23-24). Nesse sentido, Maria de Fátima Sousa e Silva (2006, p. 14-15) observa:

É sob um fulgor comum que a celebração do atual vencedor encontra réplica no seu paradigma mitológico que, como é tradição em Píndaro, ilustra o epinício. Em palavras breves, mas eficazes, Hierão e Pélops confluem no que são as linhas do retrato de um vencedor olímpico.

Com efeito, o trato dispensado aos mitos por Píndaro tem sido objeto de discussão por suas singularidades. Nesse sentido, é categórica a abordagem dada ao mito de Tântalo e Pélops na *Olímpica I*, em que se rejeita a versão segundo a qual Tântalo convidara os deuses para um festim em que lhes servira as carnes do próprio filho, Pélops, e em que Deméter chegara a comer um pouco de seu ombro.

Em Daisi Malhadas (1976, p. 46), encontramos a referência à versão do mito que Píndaro, embora implicitamente veicule, rejeita em favor de uma variante que se quer mais “piedosa”:

Segundo a tradição corrente, Tântalo teria matado seu filho e servido sua carne aos deuses, num banquete que lhes oferecia. Os deuses, naturalmente, não teriam tocado neste alimento, exceto Deméter, que estava desnordeada devido à aflição que lhe causara o rapto de sua filha. Assim, quando os deuses ressuscitaram

Pélope, faltava-lhe uma parte da espádua. Cloto, uma das Moiras, a que preside ao nascimento, substituiu com marfim a parte que Deméter comera.¹⁹

Píndaro retifica a variante tradicional do mito, justificando sua correção por uma piedade subjetiva segundo a qual não poderia aceitar que um deus, ainda que enganado, cometesse antropofagia. Assim, a concepção do sagrado projetada no poema é delineada pelos valores luminosos da excelência (*areté*) e da beleza (*agatós*) e, dessa forma, a poética pindárica propõe-se a refutar tudo aquilo que é incompatível com seu discurso acerca dos deuses:

E ao homem convém dizer sobre os numes
coisas belas: menor é a culpa.
Filho de Tântalo, inenso a meus precedentes, de ti falarei:
quando teu pai convidou para o digníssimo
festim na amada Sípilo,
oferecendo um recíproco banquete aos deuses,
foi então que o Ilustre-Tridentino te arrebatou,
dominado no peito pelo desejo, e sobre auríferos corcéis,
conduziu-te à altíssima morada do mui honrado Zeus,
para a qual ulteriormente
foi também Ganimedes a Zeus
para o mesmo ofício.
E como invisível estavas, nem
os homens muito buscando à tua mãe trouxeram-te,
logo um dos invejosos vizinhos contou em segredo
que, no auge da fervura d'água ao fogo,
com faca te retalharam os membros
e sobre as mesas por fim as tuas
carnes repartiram e comeram.
Mas a mim inviável é chamar de glutão
a qualquer um dos bem-aventurados. Renuncio.
O desaproveito é o quinhão que cabe frequentemente aos maledicentes
(Pind., *Olymp.* I, 35-53).

Constituiria, no entanto, um equívoco assumirmos uma interpretação subjetiva dessa passagem. Deve-se pontuar, na verdade, que a retificação do mito de Pélops atende a uma exigência ideológica da dinâmica mito-ritual de adequação à realidade histórica em que ocorre a *performance*.

Os mitos, assim como os ritos, remodelam-se de acordo com a materialidade histórica que lhes é subjacente em determinado contexto de enunciação. A despeito de apresentar-se como algo situado *in illo tempore* – no tempo remoto e sacralizado da mitologia – o mito etiológico, ao apresentar a origem, a fundação de elementos da

¹⁹ A Ifigênia de Eurípides, em *Ifigênia em Táuris* (v. 386-391) também desacredita o mito do canibalismo divino. O mito também é retomado por outros escritores posteriores (por exemplo, Ovídio, *Metamorphoses*, VI, 401 e ss.), mas é o próprio Píndaro quem nos dá, na *Olímpica* I, o relato antigo mais completo do caso, mesmo da versão que refuta.

realidade presente, postula uma continuidade avessa ao desenrolar do tempo histórico. Ele simula uma tradição ininterrupta e sagrada com a qual dada comunidade religiosa pode se identificar, mas que, na verdade, se trata de um artifício ideológico. Assim, histórica e materialmente, essa representação constitui uma mistificação da realidade que é assimilada, pela coletividade que a compartilha, acima de tudo, como uma “verdade”. Dessa forma, nas palavras de Kowalzig (2007, p. 32), “a etiologia deriva seu título de valor de sua capacidade de trazer o passado mítico para o presente ritual, enquanto, ao mesmo tempo, esse passado é anacrônico, um produto do presente”.

De acordo com a versão defendida por Píndaro, Poseidon enamorou-se de Pélops e, por isso, o raptou – em uma cena que, explicitamente, nos remete às práticas comuns de iniciação de efebos à vida adulta (NAGY, 1986, p. 83-84). Grande parte da crítica considerou que a retificação do mito efetuada no epinício visa a adequar a narrativa à perspectiva religiosa pessoal do poeta que, em seu papel de poeta/porta-voz dos deuses, se recusaria a conspurcar seu piedoso retrato do sagrado. Evidentemente, tais leituras prescindem, ingenuamente, do horizonte social e histórico do universo do poeta, ou seja, de sua realidade material. Nesse sentido, Gregory Nagy (1986, p. 71-72) demonstra corretamente que não se trata de uma substituição, mas antes de uma subordinação de uma etiologia historicamente anterior à outra que se coaduna com a realidade material do presente:

[...] a “substituição” tal como representada na *Olímpica 1* é, de fato, uma expressão poética da fusão preexistente dos dois mitos, em que o mito anterior é formalmente subordinado, porém é também reconhecido pelo mito posterior. Além disso, defenderei que as relativas anterioridade e posterioridade desses dois mitos não estão relacionadas a qualquer inovação do próprio Píndaro, mas à sequência histórica de incorporação de mitos tradicionais oficialmente associados à complexa instituição das Olimpíadas.

A versão anterior do mito, rejeitada por Píndaro, na qual se narra o abominável banquete em que Tântalo teria servido as carnes do próprio filho aos imortais, estava relacionada a uma etiologia anterior dos Jogos Olímpicos. Nessa narrativa, a origem dos jogos era articulada com a modalidade de corrida a pé (*stadium*) como principal. O sacrifício que era então oferecido em honra a Zeus em um precinto dedicado a Pélops pelo vencedor dessa modalidade remetia simbolicamente ao sacrifício de Pélops no festim pelas mãos do próprio pai:

Como mostra Burkert, o mito do massacre de Pélops deve ter sido um *aition* especialmente correlacionado com o ritual de sacrifício do carneiro negro no recinto de Pélops. No mito, a única parte do desmembrado Pélops que foi realmente consumida pelos deuses foi o ombro do herói, consumido por Deméter, o qual

mais tarde foi substituído por uma peça de marfim em seu corpo reintegrado. Aqui, vemos um *aition* específico para a reverência ritual à omoplata de marfim de Pélops, um notável objeto de culto exposto em Olímpia, em que a espádua do herói abatido é análoga a dos carneiros imolados [...] (NAGY, 1986, p. 80).

A reelaboração da narrativa mitológica tem por objetivo adaptar a tradição etiológica anterior à realidade material dos Jogos Olímpicos no contexto em questão – início do quinto século. Nessa época, a corrida de quadrigas havia se tornado a competição principal e de maior prestígio já que era disputada apenas por indivíduos pertencentes à classe hegemônica, que tinham condições de arcar com os custos (o próprio Hierão seria vencedor nessa modalidade, em 468, alguns anos depois da vitória celebrada na *Olímpica I*). Dessarte, a reformulação de um dos mitos fundantes da tradição dos Jogos atendeu à demanda material – socioeconômica – de então, qual seja: a atribuição de um status de maior prestígio (mítico e religioso) àquela modalidade que era materialmente distinguidora, no contexto das competições olímpicas, da única classe que era capaz de disputá-la – a classe dominante. Na análise de Nagy (1986, p. 81):

Há um *aition* correspondente ao evento esportivo da corrida de bigas, o mito da disputa de vida e morte de Pélops contra Oinomaos. A morte de Oinomaos, resultante da corrida, levou à própria fundação dos Jogos Olímpicos por Pélops, de acordo com uma versão desse mito que já vimos. Como um *aition* para a fundação das Olimpíadas do ponto de vista da corrida de carros, o mito da morte de Oinomaos pareceria, a princípio, estar em conflito com o mito da morte de Pélops, um *aition* sob a perspectiva da corrida a pé. Todavia, as duas camadas de mitos são, na verdade, integradas em uma sequência, assim como as duas camadas de modalidades desportivas.

Na verdade, a etiologia de cada um dos grandes festivais pan-helênicos estava articulada com a narrativa da morte de um herói, tratando-se, originalmente, de jogos funerários (NAGY, 1986, p. 73-74). O mito etiológico relativo à fundação dos jogos é reformulado, na *Olímpica I* de Píndaro, de acordo com a realidade material de seu contexto histórico. O *aition* da corrida a pé e do mito da morte de Pélops é substituído pela corrida de carros de cavalos e pelo mito da morte de Enómao.²⁰ Não obstante, a rejeição da narrativa anterior não a exclui, antes a subordina à outra – uma subordinação que nos remete à própria hierarquia de prestígio social das modalidades dos Jogos Olímpicos (corrida a pé e corrida com carros de cavalos) que a reformulação do mito representa.

²⁰ Na versão de Píndaro (*Olymp. I*), Pélops sai vencedor da disputa por contar com os cavalos alados concedidos por Poseidon: "Pois para honrá-lo o deus / concedeu-lhe aurífico carro / de alados infatigáveis cavalos. / Ele tomou de Enómao a força e a donzela como esposa. / E concebeu seis filhos, pelas virtudes ávidos príncipes". Há, no entanto, uma outra versão do mito, segundo a qual Mírtilo, auriga de Enómao, teria sabotado o carro de seu patrão por um acordo feito com Pélops. É a essa versão que Pausânias (*Hel. Per.*, VIII, 10-11) se refere.

O imbricamento entre as transformações socioeconômicas e as representações mítico-religiosas de uma dada formação social havia, de fato, sido assinalado por Marx e Engels (2010, p. 244) em texto de 1850: “É claro que, com toda grande transformação histórica das condições sociais, as perspectivas e as concepções dos homens, e conseqüentemente suas representações religiosas, são revolucionadas”. No exemplo que aqui se analisa, a aplicabilidade da perspectiva marxista parece-nos inequivocamente adequada.

À medida que a sociedade ora analisada se desenvolve materialmente, a corrida de quadrigas, como modalidade esportiva, ganha notoriedade e supremacia no contexto dos Jogos Olímpicos. Essa ascensão, evidentemente, está fundamentada historicamente no fato de essa modalidade tratar-se de uma atividade que, pela especificidade de apresentar um alto custo financeiro, só poderia ter como competidores sujeitos pertencentes à classe hegemônica. A partir da base material – socioeconômica – desse processo é que ocorre sua projeção no universo espiritual – representações mítico-religiosas. Nas palavras de Marx e Engels (2007, p. 93-4):

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparece, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc., de um povo.

O estabelecimento de uma nova prática social, material e historicamente constituída, implica, portanto, sua reverberação no âmbito da “produção espiritual”. Ou seja, uma nova etiologia dos jogos é formulada para estabelecer a primazia da modalidade desportiva que confirma, no universo das representações, a dominação material da classe hegemônica.

Referências

Documentação textual

- EURIPIDES. *Euripidis Fabulae*. Edited by Gilbert Murray. Oxford: Clarendon Press, 1913. v. 2.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Tradução de Paulo Farmhouse. Lisboa: Cotovia, 2007.
- PAUSANIAS. *Descripción de Grecia*: Libros I-X. Introducción, traducción y notas de María Cruz Herrero Ingelmo. Madrid: Gredos, 1994. 3 v.

- PINDAR. *Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*. Edited and translated by William H. Race. Cambridge: Harvard University Press, 1997a.
- PINDAR. *Olympian Odes, Pythian Odes*. Edited and translated by William H. Race. Cambridge: Harvard University Press, 1997b.
- PÍNDARO. *Epinicios*. Introducción, traducción y notas de Pedro Bádenas de la Peña e Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Alianza, 1984.
- PÍNDARO. *Odas y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984.
- SUIDAS. *Suidae Lexicon, Graece & Latine*. Verfionem Latinam per Aemilii Porti, Indicesque auctorum et rerum adjecit per Ludolphus Kusterus. Cantabrigiae: Typis Academicis, 1705. t. III.

Obras de apoio

- ANDERSON, P. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- ARAÚJO, A. A. *Píndaro em fragmentos: estudo, tradução e comentários aos hiporquemas, prosódios e partênios*. 2013. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- BENJAMIN, W. Teses sobre filosofia da história. In: KOTHE, F. R. (Org.). *Walter Benjamin: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1985, p. 153-164.
- BURNETT, A. The scrutiny of song: Pindar, politics, and poetry. *Critical Inquiry*, v. 13, n. 3, p. 434-449, 1987.
- CAREY, C. Pindar, place, and performance. In: HORNBLOWER, S.; MORGAN, C. (Ed.) *Pindar's poetry, patrons, and festivals*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 199-210.
- CAREY, C. The performance of the Victory Ode. *The American Journal of Philology*, v. 110, n. 4, p. 545-565, 1989.
- CAREY, C. The Victory Ode in performance: the case for the chorus. *Classical Philology*, v. 86, 192-200, 1991.
- CASTRO, A. B. de. A economia política, o capitalismo e a escravidão. In: LAPA, J. R. do A. (Org.). *Modos de produção e realidade brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 67-107.
- DE LA PEÑA, P. B.; PAJARES, A. B. Introducción. In: PÍNDARO: *Epinicios*. Introducción, traducción y notas de Pedro Bádenas de la Peña e Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Alianza, 1984.
- EAGLETON, T. *Marxismo e crítica literária*. Porto: Afrontamento, 1978.
- GENOVESE, E. D. Materialism and idealism in the history of Negro slavery in the Americas. *Journal of Social History*, v. 1, n. 4, p. 371-394, 1968.

- GOLDHILL, S. *The poet's voice: essays on poetics and Greek literature*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- KOWALZIG, B. *Singing for the Gods: performances of myth and ritual in archaic and classical Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- LESKY, A. *História da literatura grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971.
- LOURENÇO, F. *Poesia grega de Alcman a Teócrito*. Lisboa: Cotovia, 2006.
- LÖWY, M. Marx e Engels como sociólogos da religião. *Lua Nova*, n. 43, p. 157-170, 1998.
- MALHADAS, D. O mito na poesia lírica coral de Píndaro. *Itinerários - Revista de Literatura*, n. 2, p. 81-87, 1991.
- MALHADAS, D. *Odes aos príncipes da Sicília*. São Paulo: Ed. Unesp, 1976.
- MARX, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K.; ENGELS, F. Reviews from the *Neue Rheinische Zeitung*. *Politisch-ökonomische Revue* n° 2. In: _____. *Collected works: Marx and Engels 1849-51*. Lawrence: Electric Book, 2010. v. 10, p. 241-246.
- NAGY, G. Pindar's *Olympian 1* and the aetiology of the Olympic Games. *Transactions of the American Philological Association*, v. 116, p. 71-88, 1986.
- ORTEGA, A. Introducción general. In: PÍNDARO. *Odas y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984.
- PAULO NETTO, J. Introdução. In: MARX, K. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Global, 1985.
- PEREIRA, M. H. da R. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- ROMERO, S. L. G. G. A tradução da *Olímpica I* de Píndaro: de José Bonifácio a considerações sobre a *performance* ritual. *Cadernos de literatura em tradução*, n. 15, p. 25-43, 2016.
- SAINTE CROIX, G. E. M. de. *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Barcelona: Crítica, 1988.
- SOUSA E SILVA, M. de F. O brilho do ouro e o fulgor da glória: *Olímpica I*. In: LOURENÇO, F. (Org.). *Ensaio sobre Píndaro*. Lisboa: Cotovia, 2006, p. 13-33.