

ROBERTO DO CARMO ROCHA

**EPOPÉIAS INDIANAS E GREGAS:
UM ESTUDO DA CONSTRUÇÃO DOS SUJEITOS**

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, na área de Linguística (Semiótica e Linguística Geral), com vistas à obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto da Fonseca

SÃO PAULO
2006

Resumo

Desenvolvemos aqui um estudo comparativo entre as epopéias gregas, *Iliada* e *Odisséia*, e as indianas, *Mahābhārata* e *Rāmāyaṇa*. Analisamos, primeiramente, similitudes existentes entre essas obras. Nessa primeira etapa, mostramos que elas utilizam procedimentos literários semelhantes, têm os mesmos objetivos e apresentam aspectos mitológicos semelhantes: heróis descendentes de deuses, conformidade nas características dos deuses e temas análogos, além de detalhes análogos relativos ao gênero épico clássico, tais como o tempo pretérito arquetípico, a narração em terceira pessoa e estruturas discursivas semelhantes.

Após o desenvolvimento dessa análise, voltamos nossa atenção para a atitude de súplica dos personagens, com o objetivo de demonstrar algumas diferenças significativas entre as atitudes de súplica exibidas pelos heróis gregos e pelos heróis indianos. Podemos observar em todas essas epopéias um quadro semelhante referente à atitude de súplica que busca restabelecer a ordem alterada: o herói ora ao seu deus para obter proteção e força que o tornem capaz de derrotar o inimigo, causador da desordem. Para além desse quadro, no entanto, com análise mais atenta, podemos verificar que o suplicante revela também intenções mais íntimas, ligadas aos anseios referentes à sua vida futura e cujo estudo nos leva a conhecer concepções teológicas e filosóficas da sociedade da época de produção dessas obras. Com o conhecimento das diferenças entre certos conceitos pertinentes à cultura grega e à cultura indiana, obtemos elementos para a compreensão das diferenças entre as atitudes de súplica apresentadas pelos heróis dos épicos referentes a essas culturas.

Assim, esse relacionamento entre deuses e homens é um aspecto fundamental nessas obras. Faz parte dos valores determinados de antemão pelo destinador sócio-histórico, com os quais o sujeito da enunciação constrói esses discursos. Nessas construções lingüísticas da Antigüidade há um contrato veridictório proposto e assumido referente à exposição alegórica do poder de atuação dos heróis. Nesse contrato, o enunciatário aceita a proposta de que esse poder é conferido pelos deuses. Desse modo, o sujeito da enunciação se desdobra em enunciador e enunciatário, cujas caracterizações nos permitem ter acesso à enunciação.

O estudo das diferenças entre as atitudes de súplicas dos heróis gregos e dos heróis indianos foi levado a cabo através de um exame da construção dos sujeitos, em que analisamos marcas diversas existentes no texto – que nos permitem recuperar a enunciação – e também temas sustentados por formações ideológicas. Assim, após inserir cada texto no contexto de sua formação ideológica, examinamos o sentido construído pelo sujeito do discurso de cada obra, e procuramos mostrar essas diferenças.

Palavras chave: Epopéia; Comparação; Antigüidade; Motivo; Súplica; Meta.

Abstract

The aim of this thesis is to present a comparative study between the Greek epic poems *The Iliad* and *The Odyssey*, and the Indian epics *The Mahābhārata* and *The Rāmāyaṇa*. In a first instance we shall analyze some of the several similarities occurring within these epic poems. During this first stage, we shall highlight how these poems make use of similar literary elements; have similar objectives, present similar mythological aspects (i.e. heroes descending from gods; resemblances in the characteristics of the gods) and present similar themes. We also point out similarities in regard to the genre, such as the use of archetypal past tenses and of a third person narrative, as well as of similar discursive structures.

After this first analysis we direct our attention to the pleading attitude of the characters in order to highlight some of the significant differences between the attitude of supplication exhibited by the Greek hero and the attitude of supplication exhibited by the Indian hero. Similar scenarios can be recognized in the body of all these epic poems in regard to this attitude of supplicating for the power to re-establish a harmony that has been disrupted: in all of them a hero prays to his god with the hope that he will be granted the protection and strength with which he will be able to defeat the cause of disturbance, depicted as the enemy. However when a more careful analysis is carried out we verify that the supplicant sometimes is also manifesting personal objectives, which are connected to his own expectations about his future. The study of these more subtle personal intentions took us to a thorough study of both the theological and philosophical thought processes of the Greek and Indian societies during the historical periods when these poems were produced. This study of the differences found within the above mentioned thought processes provided relevant information which in turn enabled us to better understand the subtle differences found in the pleading attitudes of the epic heroes related to these cultures.

These relationships between gods and men are a fundamental aspect of these writings. They are directly linked to values previously established by the social and historical determiners, with which the subject of the enunciation builds up these discourses. In these linguistic structures of ancient times we find what can be referred to as a pre-established agreement between the enunciator and the enunciated. This agreement is directly connected to the allegorical exhibitions of the acting powers of the heroes, i.e. the enunciated accepts without questioning the proposal that the heroes' superhuman powers are granted by the gods. Thus the subject of the enunciation unfolds itself between the enunciator and the enunciated, whose characterizations allow us to have access to the enunciation.

In summary this study of the differences between the pleading attitude of the Greek hero and the Indian hero was undertaken through examining the construction of the subjective. We analysed several different elements of the texts – this allowed us to recover the enunciation – and we also analyzed themes supported by the ideological backgrounds of the texts. In this way, after inserting the text within the context of the specific historical ideological scenario of each one, we were able to examine the linguistic meanings brought up by the subjective of the discourses and subsequently seek to clarify the resulting differences.

Key words: Epic poem; Comparison; Antiqueness; Motif; Supplication; Aim.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Carlos Alberto da Fonseca, pela orientação firme, lúcida e determinada, e pelo fornecimento de abundante material de pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, que me outorgou uma bolsa.

Aos Profs. Drs. Mario Ferreira e Adriane da Silva Duarte, pelos conselhos e idéias sugeridas no meu exame de qualificação.

Ao Prof. Dr. Antonio Vicente Pietroforte, pela atitude atenciosa, pelas sugestões, pelos conselhos e pelas idéias, que foram fundamentais para a estruturação desse trabalho.

Aos Profs. Drs. Lilian Proença de Menezes Montenegro e Maria Valéria Aderson de Mello Vargas, do curso de Língua e Literatura Sânscrita da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, pelo apoio.

A toda a minha família pelo esforço em me ajudar de modos diversos.

ROBERTO DO CARMO ROCHA

**EPOPÉIAS INDIANAS E GREGAS:
UM ESTUDO DA CONSTRUÇÃO DOS SUJEITOS**

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	07
1. Resumo da <i>Iliada</i>	10
2. Resumo da <i>Odisséia</i>	12
3. Resumo do <i>RĕmĕyaŠa</i>	14
4. Resumo do <i>Mahĕbhĕrata</i>	16
CAPÍTULO 1 – Contextos históricos e literários	
1.1. Contexto histórico da <i>Iliada</i> e da <i>Odisséia</i>	19
1.2. Contexto literário da <i>Iliada</i> e da <i>Odisséia</i>	35
1.3. Contexto histórico do <i>Mahĕbhĕrata</i> e do <i>RĕmĕyaŠa</i>	40
1.4. Contexto literário do <i>Mahĕbhĕrata</i> e do <i>RĕmĕyaŠa</i>	46
CAPÍTULO 2 – Grécia e Índia antes e depois de Alexandre: aproximações culturais	
2.1. Contexto histórico da Índia e da Grécia antes de Alexandre entrar na Índia.....	54
2.2. Itinerário de Alexandre.....	63
2.3. Contexto histórico da Índia e da Grécia após a morte de Alexandre.....	67
CAPÍTULO 3 – Formas e conteúdos	
3.1. Conceitos de literatura e de história.....	76
3.2. Procedimentos literários.....	85
3.3. O gênero épico para gregos e indianos.....	92
3.4. Tema e motivos narrativos	
3.4.1. Estudo sobre o tema.....	118
3.4.2. Estudo sobre motivos narrativos.....	134
CAPÍTULO 4 – Semelhanças e diferenças	
4.1. Semelhanças	
4.1.1. O conflito em torno da mulher como causa de desordem.....	138
4.1.2. A súplica como meio de restauração da ordem – A construção dos sujeitos.....	148
4.2. Diferenças	
4.2.1. Estudo sobre os sujeitos dos épicos gregos.....	179
4.2.2. Estudo sobre os sujeitos dos épicos indianos.....	188
CONCLUSÃO.....	222
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	230
BIBLIOGRAFIA.....	237

APRESENTAÇÃO

As antigas epopéias indianas e gregas são importantes fontes de informações sobre a época arcaica dessas antigas civilizações. Diversos estudiosos explicam que o *Mahābhārata* tem importância fundamental dentro do painel da literatura de expressão sânscrita, afirmando que essa obra permite uma visão privilegiada da cultura indiana antiga, pois, trazendo em seu bojo elementos da cultura védica e bramânica, expressa ainda as emergentes manifestações do Hinduísmo.

De modo semelhante, as epopéias gregas – também segundo diversos estudiosos – foram concluídas mais de dez séculos antes das epopéias indianas, e permitem uma visão privilegiada da antiga cultura grega. Na verdade, o primeiro período da História Grega (1200 - 800 a.C.) é chamado de “tempos homéricos” porque Homero nos forneceu muitas informações sobre os acontecimentos daquela época por meio da *Iliada* e da *Odisséia*. E além dessa semelhança – serem fontes de informações referentes à época arcaica de suas respectivas civilizações – entre essas epopéias e as epopéias indianas, podemos notar também muitas partes semelhantes entre seus textos. Provavelmente, há nessas semelhanças relações significativas entre essas epopéias, que devem ser estudadas. E as informações que, com certeza, um estudo sobre essas relações nos proporcionará, serão muito significativas, pois, como sabemos, principalmente aos gregos antigos devemos os fundamentos da nossa vida civilizada.

É importante destacar ainda alguns aspectos especiais existentes nos contextos desse trabalho. Tanto as obras indianas quanto as obras gregas são expressões de experiências arcaicas e estão estruturadas sobre dois esteios difíceis de serem concebidos: fundamentos religiosos e exercício da oralidade. Em relação ao primeiro, todas essas obras apresentam experiências referentes ao pensamento mítico do homem antigo, e em relação ao segundo, não é uma tarefa fácil conceber que toda a visão de mundo de um grupo social e consciência de sua própria história têm como única forma de comunicação o bardo/aedo (poeta-cantor).

Esses são alguns desafios que qualquer estudioso da Antiguidade tem de enfrentar.

O foco de nosso trabalho está dirigido para análises de interações discursivas selecionadas no corpus. Procuraremos estudar, segundo fundamentos da Análise do Discurso, como acontecem os relacionamentos entre deuses e homens nessas epopéias, e para o desenvolvimento desse estudo precisamos apresentar comprovações relativas às semelhanças existentes entre elas. Haverá, então, dois momentos de discussão. Em primeiro lugar demonstraremos a existência de aspectos semelhantes entre essas obras e, em seguida, pretendemos demonstrar a existência de diferenças significativas concernentes às súplicas proferidas pelos personagens principais destes épicos.

Em ambos os momentos de discussão, vamos nos basear em teorias de A. J. Greimas e M. Bakhtin para a nossa fundamentação teórica. Em relação ao primeiro momento, teceremos comentários referentes a diversos aspectos semelhantes existentes entre épicos gregos e épicos indianos. Com o olhar voltado para a descrição de mecanismos de construção do tempo pretérito, considerado arquetípico no universo do discurso épico, discorreremos sobre a vertigem temporal que esse pretérito viabiliza, já que se encontra aspectualizado como presente, enquanto rompe limites de divisões crônicas e instala o limiar também em relação ao futuro. Para além do tempo, a categoria de pessoa também será descrita de modo a depreender as coerções de gênero em pauta. O ponto de enfoque mais importante para nossas análises, ainda em relação ao primeiro momento, será a semelhança entre temas e motivos narrativos. Assim, nas partes finais desse primeiro momento procuraremos apresentar os temas desenvolvidos em todas essas obras, apontando semelhanças diversas existentes entre eles, e indicando também os motivos narrativos semelhantes presentes em todas elas.

Em relação ao segundo momento, voltaremos a atenção para a atitude de súplica dos personagens, procurando entender os elementos que impelem esses personagens a manifestar suas intenções aos deuses. Em relação a todas essas epopéias, podemos observar um quadro semelhante referente à atitude de súplica apresentada por aqueles que desejam restabelecer a ordem alterada: um herói ora ao seu deus para obter proteção e força, com o objetivo de derrotar o inimigo, causador da desordem. Para além desse quadro notório, no entanto, com análise mais atenta, podemos verificar que o suplicante apresenta também intenções mais íntimas, ligadas aos anseios referentes a sua vida futura. E o estudo dessas intenções nos leva a entender as concepções teológicas e filosóficas da sociedade da época de produção dessas obras. Com o conhecimento das diferenças entre certos conceitos pertinentes à cultura grega e à cultura indiana, obtemos

elementos para a compreensão das diferenças notadas entre as atitudes de súplica apresentadas pelos heróis dos épicos referentes a essas culturas.

Assim, através desse estudo, podemos perceber a imagem do enunciador de cada uma dessas obras, que adota estratégias atrativas ao “auditório” para o qual se destina o seu discurso. Em suas estratégias, esses enunciadores estão levando em conta aspectos significativos concernentes aos costumes e interesses ideológicos de sua sociedade, elaborando, desse modo, a imagem de seu enunciatário. Vários aspectos que apresentaremos como elementos componentes do jogo persuasório existente em cada obra – jogo destinado a convencer esses enunciatários –, indicam existir uma perfeita harmonia entre esses sujeitos produtores do discurso-objeto, sincretizados no sujeito da enunciação de cada obra. Esses elementos estão determinando a estratégia enunciativa do produtor. Essa imagem do enunciatário (*pathos*), “estabelece coerções para a produção desses discursos”, de acordo com comentários de José L. Fiorin.¹

Analisaremos, então, diversos detalhes referentes a essas coerções, detalhes que conduzem a produção de cada discurso, para destacarmos as diferenças – existentes entre as obras gregas e as obras indianas – que pretendemos demonstrar. Além disso, analisaremos também estudos antropológicos que muito contribuem para a comprovação dessas diferenças; alguns estudiosos apresentam uma correspondência entre a estrutura social dos humanos e a estrutura social dos deuses.

Assim, para estudarmos a instauração do sujeito nesses épicos, analisaremos a instância enunciativa em seus diferentes níveis. Em primeiro lugar, a instância referente às relações desenvolvidas entre enunciador/enunciatário, em que as obras são situadas em seu contexto histórico, em seguida, as instâncias referentes ao narrador/narratário e ao interlocutor/interlocutário. O estudo operacionalizar-se-á por meio de análises de processos de constituição da categoria *sujeito do discurso* em passagens semelhantes entre essas epopéias. Tais análises terão como pressuposto teórico o fato de que os sentidos de um enunciado são construídos pelos *sujeitos do discurso*, ao se constituírem em determinadas condições histórico-sociais, por meio da enunciação, isto é, da colocação em funcionamento da língua por um ato individual de utilização. Em segundo lugar, observando que ao se constituírem os *sujeitos do discurso*, são produzidos sentidos, examinaremos esses sentidos, procurando apontar certas diferenças, entre essas epopéias, referentes aos relacionamentos entre deuses e homens.

Iniciaremos o trabalho apresentando um estudo dos contextos históricos e literários dessas obras. Em seguida, passaremos às comparações dos conteúdos e comprovações de semelhanças de motivos narrativos, através de passagens selecionadas. Nesse empreendimento, estudaremos também as relações entre Índia e Grécia, antes e depois de Alexandre, porque, certamente, na esteira dessas relações aconteceram fatos significativos para nossos estudos. Na última etapa desenvolveremos análises diversas, referentes a todas as etapas anteriores, como foi explicado acima, e apresentaremos nossas conclusões. As citações referentes ao *Mahābhārata*, exceto indicação contrária, têm como base a tradução feita por M. N. Dutt, publicada em sete volumes, em Delhi. E em relação ao *Rāmāyaṇa*, as citações têm como base a tradução de Juan B. Bergua, publicada em Madrid. Em relação às epopéias gregas, as citações estão baseadas nas traduções de Carlos Alberto Nunes publicadas em São Paulo pela Edições Melhoramentos. Para a grafia das palavras em Sânscrito nos baseamos principalmente no Dicionário Sânscrito-Ingês de M. Monier-Williams; para a grafia de termos gregos e dos nomes dos heróis gregos nos baseamos no Dicionário Mítico-etimológico da Mitologia Grega, de Junito S. Brandão e no método aportuguesado utilizado por Robert Aubreton em sua obra *Introdução a Homero*.

Antes de dar início ao trabalho propriamente, abriremos um parêntese para apresentar os resumos dessas obras. Nesses resumos podemos observar alguns momentos cruciais das histórias, em que os heróis de todas as obras, para solucionarem seus problemas, proferem preces aos deuses. A parte principal de nosso trabalho consiste no estudo dessas preces, por meio das análises mencionadas acima.

Resumo da *Ilíada*

Devido ao fato de ter ofendido Crises, um sacerdote de Apolo e pai de Criseida, mulher que os aqueus haviam raptado em Tebas, Agamenão perde a aliança de Aquiles. Esse herói é ofendido por Agamenão e vê-se obrigado a entregar-lhe Briseida, sua companheira, após ter questionado as imposições feitas por ele. Assim, irado, Aquiles afasta-se da batalha. Em seguida, para vingar Aquiles, Zeus, atendendo ao pedido de Tétis, causa confusão entre os participantes do exército de Agamenão, que, com muita dificuldade, é controlada por Ulisses. Após reorganizar o exército, Agamenão reúne o conse-

¹ Conferência proferida no Fórum de Atualização em Pesquisas Semióticas, FAPS, em 19/03/2004, intitulada “Enunciação e meios de comunicação de massa”.

lho dos membros idosos e profere uma forte prece a Zeus. O grande exército dos aqueus, então dividido em grupos encabeçados por famosos líderes que se aliaram a Agamenão, aproxima-se das muralhas de Tróia. Quando os dois exércitos se encontram frente a frente, os troianos propõem que Menelau lute com Páris pela posse de Helena, esposa de Menelau, que Páris raptara. Enquanto fazem os preparativos para essa luta, Helena observa o exército aqueu desde as muralhas de Tróia e se lamenta por ter aceitado abandonar seu esposo e filha para acompanhar Páris. Menelau vence, mas Zeus e Hera, discutindo os destinos das cidades, decidem fazer os troianos quebrarem a promessa. Começa, então, uma terrível luta, na qual Diomedes, favorecido por Atena, executa grandes façanhas, causando grande temor aos troianos. Heitor, buscando uma saída, vai à cidade pedir que sua mãe faça uma oferenda a Atena, rogando proteção. Chegando lá, envia uma mensagem a Páris por meio de Helena e vai ao encontro de sua esposa e seu filho.

Logo após Heitor e Páris voltarem ao campo de batalha, outra proposta é apresentada pelos troianos: que Páris entregue sua riqueza e mantenha Helena. Os aqueus, indignados, rejeitam tal proposta e fortificam suas defesas. A luta prossegue, ambos os grupos suplicam aos deuses por seus interesses. Esses deuses, por sua vez, em algumas ocasiões favorecem os aqueus, noutras, os troianos. Sentindo as dificuldades aumentarem, Agamenão envia mensageiros a Aquiles, oferecendo muitos presentes para que ele volte à luta, mas não obtém êxito. Agamenão, impaciente, conversando com os principais chefes, elabora o plano de enviar espões ao campo inimigo. No caminho, os espões Diomedes e Ulisses capturam um troiano; este revela que uma nova força inimiga se aproxima. Estimulados por Atena, Diomedes e Ulisses matam o líder dessa força inimiga e muitos dos seus integrantes, enquanto dormiam. Em seguida, capturam os cavalos desses inimigos e voltam ao campo dos aqueus.

No outro dia, pela manhã, o exército aqueu avança e entra em combate com os troianos. Agamenão luta valentemente, mas é ferido e vê-se obrigado a deixar o campo de batalha. Diversos outros lutadores importantes também são feridos, entre eles Diomedes e Ulisses. Observando as dificuldades dos aqueus, Aquiles envia seu amigo Pátroclo para colher informações sobre os feridos. Então Nestor envia uma mensagem a Aquiles, por meio de Pátroclo, pedindo-lhe que envie seus homens e empreste sua armadura a Pátroclo, para que o inimigo pense que Aquiles voltou à luta. Os troianos, por sua vez, executam um forte ataque ao campo dos aqueus, obtendo algum sucesso. Heitor quebra um portão dos muros aqueus e conquista parte do espaço aqueu inimigo. Posidão

encoraja os aqueus a resistirem, e trava-se uma luta desesperada próxima aos navios. Agamenão, temendo que Heitor incendeie seus navios, profere uma fervorosa prece a Zeus. O deus se sensibiliza e envia um sinal, por meio do qual transmite a mensagem de que os aqueus não seriam destruídos. Hera distrai Zeus, e com a ajuda de Posidão os aqueus conseguem afugentar os troianos. Mas, ajudados por Zeus, os troianos voltam ao ataque e os aqueus fogem para os navios. Quando um navio está sendo incendiado, Pátroclo, que havia convencido Aquiles a emprestar-lhe sua armadura e deixá-lo entrar na luta, aparece no campo de batalha, liderando os Mirmidões; salva os navios, luta valentemente por algum tempo, mas morre num confronto com vários inimigos. Aquiles, ao tomar conhecimento da morte de Pátroclo, fica extremamente aflito, recebe novas armas e prepara-se para entrar na luta. Ulisses insiste numa reconciliação formal de Aquiles com Agamenão. Um pequeno descanso, então, é dado ao exército para executar festejos, nos quais Agamenão se desculpa com Aquiles. Zeus permite que os deuses decidam a quem irão apoiar. Aquiles avança sobre os troianos. Enéias tenta enfrentá-lo, mas quase morre. Heitor também tenta enfrentá-lo, e é ajudado por Apolo quando está quase sendo morto. Muitos guerreiros morrem nas mãos de Aquiles. O Rio Escamandro protesta, mas Aquiles continua jogando cadáveres em suas águas. A certa altura da batalha, Aquiles aproxima-se da cidade e encontra apenas Heitor pronto a enfrentá-lo. Heitor, porém, quando vê Aquiles se aproximando, perde a coragem e corre, dando três voltas ao redor dos muros da cidade. Por fim, confronta-se com Aquiles e morre. Aquiles amarra o corpo de Heitor em sua quadriga e o arrasta até seu campo. À noite, o fantasma de Pátroclo aparece a Aquiles, pedindo-lhe que apressasse seu funeral, para que ele possa entrar logo no Hades. O corpo de Heitor fica ao lado da tumba de Pátroclo por muitos dias, mas Apolo impede sua deterioração. Príamo, pai de Heitor, vai ao campo de Aquiles reivindicar o corpo do filho; bem recebido, leva o cadáver de volta à cidade e organiza um grande funeral. Os aqueus, então, concordam em esperar Príamo executar as cerimônias fúnebres de Heitor, para só depois darem continuidade à batalha.

Resumo da Odisséia

Os deuses que desejam enviar Ulisses de volta para casa conseguem permissão de Zeus para colocar alguns planos em prática. Atena vai a Ítaca estimular Telêmaco, filho de Ulisses, a procurar notícias de seu pai e mandar embora os pretendentes à mão de Penélope, sua mãe. O jovem tenta fazer isso, mas os pretendentes se recusam a ir embora. Telêmaco, então, ora pela ajuda de Atena – que lhe tinha aparecido – e, com a

ajuda desta deusa, parte à procura de notícias sobre seu pai. Ele conversa com Nestor, que o envia a Menelau. Este lhe revela que Ulisses está preso em uma ilha pela ninfa Calipso. Enquanto isso, os pretendentes elaboram planos para matar Telêmaco. Influenciada por Zeus, Calipso liberta Ulisses e o ajuda a construir um barco. Ele navega alguns dias e, após muitas dificuldades, chega a uma praia desconhecida. É ajudado por Nausica, filha de Alcino, o rei local. Após ter passado por tantas dificuldades, e desejando encontrar ajuda para voltar ao seu lar, Ulisses profere fervorosa prece à deusa Atena. Ele é bem recebido pelo rei, que promete ajudá-lo a voltar para casa. Durante uma festa, Alcino percebe que Ulisses é uma pessoa muito especial e passa a questioná-lo. Ulisses, então, passa a narrar suas aventuras. Após deixar Tróia, ele e seus homens são apanhados por um temporal que os leva ao país dos comedores de lótus. Depois, vão para as terras dos ciclopes e, em seguida, enquanto exploram o local, são aprisionados em uma caverna por Polifemo. Após alguns dias, conseguem fugir, cegando o ciclope. Sentindo-se insultado por Ulisses, Polifemo ora a Posidão, seu pai, pedindo vingança. Ulisses chega, então, à ilha do deus do vento, onde é bem recebido e, como presente, recebe um grande saco onde estão aprisionados todos os ventos, exceto um vento, que o levaria de volta a Ítaca. No caminho, em direção a Ítaca, seus homens abrem o saco, pensando conter ele um tesouro, e a nave é carregada pelos ventos, primeiro de volta à ilha do deus do vento, e depois para as terras de canibais gigantes, os lestrigões, que devoram muitos desses homens. Ulisses chega à ilha de uma deusa, Circe, onde vive por um ano e pede-lhe para ajudá-lo a voltar para casa. Ela, primeiramente, o faz visitar Hades, onde ele vê muitos espíritos, inclusive o de sua mãe, e depois o ajuda a empreender a sua viagem. Ulisses passa pela ilha das sereias sem ouvir suas músicas, passa por outros lugares difíceis onde durante a viagem seu barco é destruído por um raio, que Zeus atirara como castigo, pelo fato de os homens de Ulisses terem matado algumas reses. Somente Ulisses sobrevive e é levado para a ilha de Calipso, que o mantém prisioneiro por sete anos.

O rei Alcino, após ouvir as histórias de Ulisses, dá-lhe presentes e envia-o a Ítaca. Ulisses, que foi posto em terra enquanto dormia, não sabia onde estava. Atena o informa sobre sua situação, instruindo-o como deveria superar os pretendentes à mão de Penélope. Ulisses, por sua vez, entendendo o perigo que iria encontrar em sua casa, profere orações e suplica que Atena fique ao seu lado, para que ele possa executar estratégias diversas contra os invasores. Ela o atende e, em seguida, instrui também Telêmaco, explicando-lhe que deveria voltar imediatamente para casa, tomando um caminho dife-

rente, para escapar da emboscada organizada por esses pretendentes. Quando chega à casa de Eumeu, um servo de Ulisses muito dedicado, que cuidava de um grande chiqueiro, Telêmaco encontra Ulisses que estava disfarçado de mendigo, mas assumira sua verdadeira forma através da ajuda de Atena. Pai e filho, então, elaboram planos de vingança contra os referidos pretendentes. Telêmaco retorna ao palácio onde encontra Penélope ouvindo a profecia de que seu esposo está voltando em breve, se já não estiver no país. Ulisses, por sua vez, ao chegar ao palácio, disfarçado como mendigo, é reconhecido por seu velho cão de caça. Ao pedir esmolas aos pretendentes, um deles, Antinóo, atira-lhe um escabelo nos ombros.

Após a partida dos pretendentes, Ulisses se encontra com Penélope e lhe diz que seu esposo estará de volta muito em breve. Ela fica comovida e pede à sua idosa criada para lavar os pés de Ulisses. Ao fazer isso, a criada reconhece uma histórica cicatriz na coxa de Ulisses, mas, bem a tempo, é impedida por ele de revelar o segredo. Penélope conta a Ulisses o plano que organizará no dia seguinte para escolher um entre os pretendentes, e é encorajada a executá-lo sem demora. Ela aceitará casar-se com quem conseguir dobrar o arco de Ulisses e lançar uma flecha através de doze machados.

No dia seguinte, Ulisses é novamente maltratado pelos pretendentes. Ela, então, traz o arco e apresenta sua proposta. Todos os pretendentes falham ao tentar realizar a façanha. Ulisses, então, mesmo em meio a muitas reclamações, pega o arco e facilmente lança a flecha através dos machados. Em seguida, Ulisses e Telêmaco, com a ajuda de dois companheiros, Eumeu e Filício, matam todos os pretendentes. Penélope não consegue acreditar que o estranho é realmente Ulisses, mas após ouvir dele, segredos que só eles conheciam, recebe-o feliz.

Ulisses, então, procura seu pai para organizar uma defesa contra a vingança empreendida pelos parentes dos pretendentes mortos. E Zeus atira um raio entre os combatentes, assim a paz é estabelecida.

Resumo do *Rāmāyaṇa*

Daśaratha, rei de Ayodhya, vivia com seu povo de modo muito feliz. Os pais de família eram donos de gado, trigo e ouro. Perto dali, ficava outro reino feliz, Videha, governado pelo rei Janaka. Ele próprio sulcava a terra com o arado; um dia, ao toque do arado, sua linda filha Sītā brotou do chão. Chegando o tempo de Sītā se casar, Janaka organizou um torneio entre os pretendentes: quem conseguisse dobrar um grande

arco de guerra, muito especial, seria o eleito. Ao torneio compareceu Ravana, o filho mais velho de Dasaratha, e só ele conseguiu dobrar o arco, então Janaka ofereceu-lhe a filha na forma clássica do casamento indiano, dizendo que ela seria companheira da virtude dele, compartilhando de sua felicidade ou infelicidade.

Ravana volta para Ayodhya com a princesa, e por sua piedade, generosidade e bondade, conquistam o coração do povo. A felicidade, porém, é ameaçada. Kaikey..., a segunda esposa de Dasaratha – ciumenta da primeira esposa, cujo filho, Ravana, era herdeiro do trono – pede a Dasaratha para banir Ravana por quatorze anos. Dasaratha, estando atado a uma antiga promessa feita a Kaikey..., não pode recusar o pedido: mantém a palavra dada e, com o coração partido, bane do reino o filho amado. Ravana perdoa-lhe o ato e planeja sua ida para a floresta; quer ir só, mas Sita o acompanha, dizendo que carruagens e palácios de ouro nada valem na vida da mulher; e a presença do esposo é o que há de mais caro para a amorosa companheira.

Lakshmana, irmão de Ravana, obtém permissão para acompanhá-lo no exílio. Quando os três partem, a população os acompanha; eles, porém, fogem, à noite, a essa devoção e, abandonando as vestes principescas, vestem-se com roupas grosseiras e rasgam caminho na floresta com as espadas. Passam, então, a morar nela, alimentando-se de frutas e nozes.

Eles constroem uma cabana e aprendem a viver na floresta. Um dia, uma princesa chamada Sushakha errante por ali, encontra Ravana. Ela se apaixona, mas é recusada e, ressentida, induz seu irmão, Ravana, a raptar Sita. Ravana consegue-o e a conduz ao seu reino, o Ceilão, onde tudo faz para seduzi-la. Ravana vaga pela floresta, em desespero, procurando alguma pista de Sita. Encontra alguns seres semidivinos e suplica por sua ajuda. Após formar um grande exército de macacos, liderado por Sugriva e Hanumat, invade o reino de Ravana, derrota-o em batalha e salva Sita. Em seguida, como seus anos de exílio já estivessem terminados, voa com ela para Ayodhya onde outro irmão, Bharata, alegremente lhe entrega o reino de Kosala.

Ravana, então, ouve comentário de cépticos que não crêem que Sita tivesse vivido tanto tempo no palácio de Ravana sem, ocasionalmente, cair nos braços desse inimigo. Sita prova sua inocência, passando pelo Ordálio do Fogo, mas Ravana a degreda para o eremitério do sábio Valmiki. Lá, Sita dá à luz dois filhos, que são criados no lar de Valmiki. Após alguns anos, quando vem a saber da existência desses filhos, Ravana quer que Sita volte ao palácio. Mas ela, querendo demonstrar sua pureza, pede

à Terra que a receba em seu seio. A Terra se entreabre e recebe S...t€ Tempos depois, abandonando o reino, R€na sobe aos céus, onde retoma sua forma de Vi Šu.

Resumo da história central do *Mah€bh€rata*

Em Hastin€pura vivia €ntanu, poderoso rei descendente de Bharata, o ancestral dos indianos, com seu filho Bh... madeva. Embora em idade avançada, um dia se apaixo-na por uma jovem chamada Satyavat...; mas é impedido de se casar com ela por causa do forte desejo manifestado pelo pai de Satyavat... de a entregar a um rei que consagrasse seu filho como herdeiro do trono. €ntanu não podia satisfazê-lo, pois já havia consagrado Bh... ma como seu herdeiro. Bh... ma, porém, desejando agradar €ntanu, renuncia ao trono e faz o voto de permanecer solteiro, conseguindo, assim, satisfazer o pai de Sa-tyavat... e levá-la para seu pai, o rei. €ntanu, então, abençoa Bh... ma, dizendo que ele poderia escolher a hora de sua morte.

Após a morte de €ntanu, seus filhos Citr€%ogadha e Vicitrav...rya reinam um após o outro, mas morrem em pouco tempo, deixando sua mãe aflita. Ela, então, chama Vy€sa, um outro filho – que teve com o sábio Par€ a – e explica-lhe a necessidade de dar se-qüência à linhagem dos descendentes de Bharata, convencendo-o a gerar filhos com as esposas deixadas por Vicitrav...rya. Desse modo, três filhos são gerados: Dh tar€ ~ra, P€Š u e Vidura. Embora fosse o mais velho, Dh tar€ ~ra, cego, não pode assumir o trono, e deixa que P€Š u seja coroado rei. P€Š u aceita duas esposas. Casa-se primeiro com Kunt..., tia de K Ša, que será um importante associado de seus filhos, depois casa-se também com Madri. Reina por algum tempo e torna-se pai de cinco filhos: Yudhi ~hira, Bh...ma, Arjuna, Nakula e Sahadeva. Após a morte do pai, eles crescem sob os cuidados de Dh tar€ ~ra, que assumira o trono, e são educados por Bh... ma, que convida DroŠa para treiná-los na ciência militar.

Entre os P€Š ava (filhos de P€Š u) e os Kaurava (filhos de Dh tar€ ~ra) se desenvolve uma inimizade por causa do direito à herança do trono, almejada por ambos, que aumenta quando Yudhi ~hira, o primogênito dos P€Š ava, é consagrado herdeiro do trono. Duryodhana, o primogênito dos Kaurava, arma ciladas diversas para matar os primos. Uma delas foi pedir a seu pai para mandá-los passar algum tempo numa cidade próxima, na qual constrói uma casa de material inflamável para eles morarem. Porém, quando a casa é incendiada, os P€Š ava conseguem fugir por um túnel subterrâneo e se escondem na floresta. Andando por terras vizinhas, praticam diversas proezas, como

derrotar um grande tirano que oprimia uma vila. Quando chegam ao reino de Pañcala, Arjuna ganha, numa prova de arco, a princesa Draupad..., mas após reflexões diversas, causadas por um incidente referente a uma instrução dada por Kunt..., a mãe dos Pãndava, concluem que seria melhor que Draupad... se casasse com os cinco irmãos.

Em Pañcala, embora estejam disfarçados, são reconhecidos por seu primo Kuru Śa, líder dos Yãdava, que lhes dará muita atenção e ajuda. Duryodhana – que governava com seu pai –, ao ficar sabendo que os Pãndava estão vivos, traça diferentes planos para os aniquilar, mas ao saber da aliança deles com Drupada e Kuru Śa, e após ouvir os conselhos de Bhishma e Drośa, resolve dividir o reino com seus primos. Os Pãndava, então, constroem Indraprastha, que logo se torna um reino muito próspero, no qual Yudhishthira se consagra rei do mundo através da cerimônia *rajasuya*. Essa prosperidade aumenta a inveja de Duryodhana, que, com permissão de seu pai, Dhritara, convida Yudhishthira para um jogo. Nesse jogo, como tinha intenções desonestas, Duryodhana pede ajuda a seu tio Shakuni, um experiente jogador, e vence Yudhishthira por duas vezes. Na primeira, não só ganha tudo o que Yudhishthira possui, mas também torna-o seu escravo, assim como aos irmãos e à esposa dele. Como Dhritara intervém – atendendo às reivindicações de Draupad... – e lhes concede permissão para partir, Duryodhana propõe um segundo jogo com as seguintes condições: o perdedor deveria passar treze anos exilado na floresta, sendo que deveria permanecer incógnito o último deles. Sendo o perdedor, Yudhishthira passa a viver na floresta com Draupad..., seus irmãos e alguns súditos.

Na floresta são visitados por sábios que lhes contam histórias, encorajando-os e os instruindo a agir de modo apropriado. Enfrentam também diversos ataques, sendo um deles uma cilada do próprio Duryodhana. Ao final do exílio, os Pãndava reclamam o reino ou pelo menos a parte que lhes cabe. Ao mesmo tempo em que enviam um sacerdote com mensagem de paz para falar com Duryodhana, os Pãndava se preparam para uma possível resposta negativa, enviando mensagens para muitos reis, procurando aliados. Arjuna fala com Kuru Śa, procurando aliança; Duryodhana também o faz. Arjuna e Duryodhana entram no palácio de Kuru Śa ao mesmo tempo, pedindo sua ajuda. Como os dois eram seus parentes, Kuru Śa oferece ajuda a ambos, pedindo que escolham entre sua presença no campo de batalha com a promessa de não lutar e todo o seu exército pronto para a luta. Arjuna escolhe a presença de Kuru Śa, ficando o exército para Duryodhana.

Como resposta ao pedido de Yudhi ĩhira, Duryodhana se nega a entregar-lhe qualquer parte do reino. Muitas são as discussoes para resolver o impasse criado pela situação e, apos falharem todas as tentativas de evitar a guerra, K ĩŠa e enviado à corte de Dh tar ĩra levando a mensagem final de Yudhi ĩhira, contida nas seguintes palavras de Arjuna: “O Govinda, é sabido, entre todos os reis, que foi decidido, em nossa conferência, exigir o retorno da metade do reino (...) Mas se o filho de Dh tar ĩra, que não está consciente da maneira apropriada de atuar, não concordar, terei que aniquilar os *katriya*.”² (*M Bh.*, V.83.51,53)

Duryodhana não aceita nenhuma proposta; ao contrário, tenta aprisionar K ĩŠa. Assim, apos falharem todas as tentativas de paz, os dois grupos se preparam para a guerra. O grande confronto, que envolve todos os reinos da ndia, acontece em Kuruk tra. Pouco antes do início, K ĩŠa faz um longo discurso filosófico, tentando convencer Arjuna a lutar, pois esse herói havia fraquejado, ao ver muitos parentes diante dele, no lado oposto, e suplicou a ajuda de K ĩŠa.

O primeiro grande guerreiro a ser derrotado  Bh... ma. É relatado que, mesmo apos cair de sua charrete, crivado de flechas, ele permanece vivo por longo tempo e discursa, longamente, sobre pontos filosóficos diversos. Os generais DroŠa e KarŠa são derrotados por meio de estratégias ilegais, sugeridas por K ĩŠa. Para matar DroŠa, lhe contaram uma mentira – considerada na história como meia-verdade – que o sensibilizou e enfraqueceu-o, e para matar KarŠa foi sugerido um ataque, quando esse herói estava desarmado, embora as regras estabelecidas proibissem tal ataque. Apos dezoito dias, a batalha chega ao fim, sobrando apenas três membros dos Kaurava, os PŠava e K ĩŠa. Yudhi ĩhira sobe ao trono e executa os ritos funerários apropriados. A pedido de K ĩŠa, recebe instruções de Bh... ma, que ainda permanece vivo. Faz muitas perguntas e ouve, atentamente, um longo discurso. Estabelece, então, um reino pacífico que permanece por muitos anos. Ao ouvir sobre a morte de K ĩŠa, Yudhi ĩhira entrega o trono a Par...k it, seu sobrinho, e, com a esposa comum, Draupad..., e seus irmãos, parte para a floresta, dirigindo-se ao Himalaia. No caminho, Draupad... e quatro PŠava morrem um depois do outro; somente Yudhi ĩhira, acompanhado por um co, resiste até o fim, chegando a um local onde Indra, líder das regiões celestiais, aparece para levá-lo. Nesse momento, o co se revela a Yudhi ĩhira como Dharma, a lei e seu próprio pai. Primeira-mente, Yudhi ĩhira chega a uma região celestial e fica confu-

² *Mahbhrata*, Vol. 3, 1994, p. 123.

so, vendo os ex-inimigos em boa situação. Ele pede para ver seus ex-companheiros e é levado a locais infernais. Mas, ao decidir ficar nos infernos, sacrificando o bem-estar celestial, para ajudar os ex-companheiros, Yudhi ĩhira passa no último dos testes que estavam sendo impostos a ele pelos deuses e, então, é levado ao céu, onde se encontra com a esposa, com os irmãos e todos os companheiros.

CAPÍTULO 1

Contextos históricos e literários

1.1. Contexto histórico da *Iliada* e da *Odisséia*

A época em que apareceram a *Iliada* e a *Odisséia* é denominada, pelos historiadores modernos, como "Renascimento Grego". Nessa época, uma faixa de tempo que compreende os séculos IX e VIII a.C., houve importantes acontecimentos: o surgimento da escrita alfabética, a colonização, e a arte figurativa. Além disso, nesse primeiro milênio, pouco antes do aparecimento dessas obras, estava ocorrendo, gradativamente, a formação e o estabelecimento das cidades-Estado (*pólis*), uma forma de organização social que favoreceu o crescimento de uma política individualista.

Vamos estudar, então, a importância desses acontecimentos no aparecimento dessas obras. Veremos, primeiramente, os acontecimentos históricos que conduziram ao contexto social específico em que elas apareceram, nesse contexto há vários fatores importantes a serem considerados, tais como a situação peculiar de Atenas, a insatisfação dos intelectuais em relação à situação política vigente e a religiosidade geral do povo. Em seguida, consideraremos as formas de organização social existentes antes do aparecimento da escrita.

As origens dos poemas homéricos estão relacionadas à antiga cultura micênica. A época micênica é considerada decisiva para a colonização, pois nesse período havia colônias gregas na costa ocidental da Ásia Menor, em Rodes e em Mileto. Essa cultura, considerada rica e estranha, segundo H. J. Rose,³ é resultante da miscigenação ocorrida entre os habitantes de Creta – o mais importante centro dos tempos antigos –, e o povo que originalmente habitava as costas ocidentais da Ásia Menor – as ilhas egéias e parte meridional da península dos Balcãs, que um dia seria a Grécia. Não há informações

³ *A Handbook of Greek literature*, 1948, p. 1.

quanto a esses habitantes – falantes de línguas indo-européias – formarem um só povo ou não. Coletivamente, o povoado da costa da Ásia Menor ficou conhecido como Jônia, e seus habitantes como jônios. Quanto à sua importância, Rostovtzeff⁴ explica que há referências a eles com a designação de aqueus, indicando que formavam uma grande potência marítima, cujos reis mantinham relações com o império hitita.

O império micênico se formou por volta do século XIV a.C., desenvolvendo sua própria versão da civilização egéia, cujo passado glorioso teve seu apogeu nas costas do Mediterrâneo, na Ásia Menor e nos Balcãs. Esse império cresceu muito até o século XII, após essa época houve um período, cuja história não é bem conhecida, que se estendeu até o século IX. Assim, antes do século XII, segundo G. S. Kirk,⁵ o poder que estava com os cretenses passou para os aqueus e estes se espalharam por todo o mundo mediterrâneo. Eles utilizavam uma forma de escrita denominada Linear B, que foi adaptada da escrita utilizada em Creta, a Linear A. A Grécia estava dividida em reinos mais ou menos independentes. Em cada um havia um palácio, lugar do rei, de sua família e de muitos de seus servos. Havia também um chefe de aldeia, e o palácio administrava um complicado sistema referente à posse de terra e a diversos ofícios especializados. Outras grandes mudanças aconteceram, na sociedade e nas instituições, entre os séculos XII, X e IX: os aqueus – progressivamente enfraquecidos pelas dificuldades econômicas, custosas guerras e disputas internas – sucumbiram, gradualmente, diante dos recém-chegados dórios. Tais invasores, em suas investidas finais, saquearam e incendiaram a cidade de Micenas e se instalaram em torno dos palácios devastados.

A Grécia entrou num período que foi denominado “Idade Média”. Sua cultura nessa época desceu a níveis baixos. O sistema palaciano havia sido totalmente derrubado e, junto com essa destruição, deixou de existir o sistema de escrita Linear B. Por outro lado, mesmo nessa situação, a vida comunitária não foi interrompida totalmente e continuava acontecendo: por exemplo, os homens caçavam e os amigos e parentes se encontravam.

Entre os estados palacianos micênicos, ainda segundo Kirk⁶ apenas Atenas escapou à destruição e se tornou um refúgio, no qual foi preservada uma pequena parte da antiga civilização aquéia. Atenas manteve a Acrópole reservada a usos religiosos formais e, a partir dessa época, século XI a.C, desenvolveu uma produção de vasos de ce-

⁴ *História da Grécia*, 1973, p. 36.

⁵ *Los poemas de Homero*, 1970, p. 51.

⁶ *Idem*, pp. 59-61.

râmica mais elegante do que todas as produções anteriores, que passa a ser conhecida como protogeométrica. Tais vasos se tornaram a produção ateniense mais importante da época e passou a ser exportada para muitos lugares. Esses e outros aspectos levam Atenas a alcançar uma cultura relativamente avançada para esse período e a tornar-se a cidade mais importante da Grécia. Sendo um lugar de refúgio, desempenhou um importante papel na movimentação em direção à Jônia. Fragmentos de cerâmica protogeométrica micênica, encontrados nas diversas colônias jônicas, demonstram que havia cidades bem estabelecidas por volta do século X. Entre elas, Kirk afirma que Quíos e Esmirna foram os lugares vinculados a Homero. Mas há críticos que situam tal datação no século IX a.C. pelo fato de serem escassas as provas referentes à fundação dessas colônias. Assim, enfatizando a proeminência de Atenas na Idade Média, eles afirmam que Atenas desempenhou um papel mais crucial que a Jônia no desenvolvimento dos poemas homéricos. Por outro lado, Kirk enfatiza outros aspectos para dar preferência à Jônia como origem desses poemas: as obras apresentam significativo conteúdo lingüístico especificamente jônico; as cidades jônicas tinham nível cultural suficiente para o desenvolvimento dos épicos. Em relação à forma monumental apresentada em Homero, certamente deve ter existido o estímulo de representações, diante de personagens de estirpe real, ou recitações de caráter competitivo. Mas tais condições formais, ou mesmo um ambiente urbano, não são muito necessários para a elaboração mais antiga dos cantos mais curtos que devem ter constituído a base de uma tradição oral jônica. Assim, houve cidades jônicas que alcançaram certa prosperidade, mas entre os séculos VIII e VII a.C. ocorreram grandes mudanças, levando-as a passarem por grandes dificuldades, cuja natureza é um pouco obscura.

Em relação a essas mudanças, havia um forte domínio político que pode ser observado na organização das cidades-Estado que estavam se formando. Segundo Rostovtzeff,⁷ houve um desenvolvimento político e social na Grécia, que acompanhou seu grande desenvolvimento econômico ocorrido no início do primeiro milênio. As antigas instituições ligadas aos clãs e às famílias foram abandonadas e, pela primeira vez em Atenas, por exemplo, foi criado um Estado democrático baseado num sistema legal cuidadosamente estudado, um sistema não menos lógico, porém, mais flexível que o sistema militar de Esparta. Assim como em Atenas e Esparta, essa forma de organização acontecia em muitas outras cidades-Estado, seguindo critérios semelhantes, mas apresentan-

⁷ *Op. cit., passim.*

do-se em incontáveis variedades. A peculiaridade básica é a seguinte: a vida política é concentrada num lugar, a cidade, centro religioso, político e econômico do distrito unido em torno dela, que é considerado como território que lhe pertence. Todos os habitantes desse território são cidadãos e, juntos, organizam a vida política, econômica, social e religiosa de toda a comunidade. Os estrangeiros, os servos e os escravos são as únicas pessoas excluídas das categorias de cidadãos. Nessas cidades-Estado, o poder político muda gradualmente de dono, indo das mãos do rei do clã para as do grupo de cidadãos. Primeiramente ele passa para um grupo de famílias importantes, intimamente associadas ao rei em seus deveres, em seguida, para todos os proprietários rurais, e finalmente para os cidadãos em geral; o primeiro desses estádios é chamado "aristocracia", e o último, "democracia".

Todo o grupo de cidadãos redige as regras para o comportamento de cada cidadão individualmente e de todos coletivamente. Essas regras compulsórias recebem o nome de leis, que representam a consciência da comunidade e expressam a vontade dos cidadãos em cada cidade. Violar seus preceitos acarreta punição por parte dos homens e também por parte dos deuses. Tais mudanças constitucionais do período estão associadas a homens de gênio e personalidades brilhantes, figuras semimíticas, que podem ser consideradas os primeiros políticos profissionais: Licurgo em Esparta, e Teseu na Ática. As informações que temos sobre eles são divergentes. Em relação a Licurgo, Heródoto⁸ explica que as mudanças em Esparta foram facilitadas pelo fato de Licurgo estar atuando como regente de seu sobrinho, que reinou em Esparta, pouco antes do século VII a.C. Em relação a Teseu, Heródoto nada nos informa.

Essa *pólis* alcançou completo controle sobre aspectos essenciais de uma sociedade primitiva. Além da organização militar, os grandes festivais religiosos foram transformados para atuar como suportes do sistema.

Em relação à Atenas, podemos observar que desde o século VIII a.C. havia mitos diversos expressando idéias políticas. Esses mitos estavam presentes nos discursos e no teatro trágico, que era instituição social e funcionava como atividade de centralização da *pólis*. As apresentações públicas estavam relacionadas ao corpo político, mostrando, assim, uma sociedade fundamentalmente política. "A atividade política," explica Murray Oswyn, "era o princípio organizador central. A *pólis*, como uma forma de organização política racional, é a expressão da consciência coletiva grega. Ela dominava a

⁸ *História*, livro I, 1983, par. (65-68).

religião, a família, a organização militar, os rituais diversos etc. Até mesmo a Filosofia, a Medicina e a Ciência, refletiam a ordem política. (...) A cidade grega era uma cidade racional porque o homem grego, de Homero em diante, é visto como um animal político.”⁹ Ele explica, em seguida, que o objetivo imediato dessa instituição política era contribuir para a criação de um desejo geral de ação e expressar esse desejo geral em um ritual ordenado. A existência de facções era incompatível com tal política, que tinha como propósito a unidade.

Podemos encontrar mais algumas informações sobre a sociedade dessa época e aspectos de insatisfação com essa estrutura política, através de estudos referentes à transcendência. Em estudos antropológicos diversos, a transcendência é estudada como um aspecto comum às civilizações antigas, desde o período anterior a Homero. E o nível da estrutura social serve de base para esses estudos, como afirma S. C. Humphreys: “Em relação ao método, eu escolhi o nível da estrutura social para a minha abordagem. Parece-me o nível mais próximo do plano das idéias, no qual uma análise sistemática é possível.”¹⁰ Nessa análise sistemática, Humphreys procura apresentar a atuação do intelectual, em diferentes contextos de comunicação, que vão acontecendo com as mudanças sociais.

Os gregos encontraram sua identidade nacional no culto ao panteão olímpico. Assim, em sua cultura a cosmologia predominava sobre a teologia, criando uma ordem transcendental na qual mesmo os deuses estavam sujeitos a regras. Na época de Homero, os intelectuais estavam integrados na estrutura e no sistema de valores da família aristocrática (*oikos*) e da classe governante. Eram bem recebidos pelos nobres, líderes de comunidades diversas, os quais lhes conferiam dignidade devido a suas grandes habilidades e ao conhecimento originado na inspiração divina – as musas lhes deram ensinamentos sobre os grandes feitos do passado e os afazeres dos deuses. A sociedade era entendida segundo o ponto de vista dos nobres; a troca de presentes e cortesias é numericamente descrita nas obras de Homero. O poeta ri dos deuses, mas respeita os valores da aristocracia. Segundo Humphreys,¹¹ “Essa atitude indica uma insatisfação com a autoridade tradicional, que leva a um impulso transcendental definido como um desafio implícito a essa autoridade”. Cantando nesses locais, o bardo tinha que adaptar sua execução ao humor da audiência. Por outro lado, a *Teogonia* – que aparece no século VII –

⁹ “Cities of Reason”, 1991, 19-20.

¹⁰ *Anthropology and the Greeks*, 1978, p. 209.

¹¹ *Idem*, p. 211.

é bem diferente das obras de Homero: nessa obra a sociedade é entendida sob o ponto de vista dos *demos*.

Essa atitude em relação ao transcendente é um dos detalhes caracterizadores do modo como os poetas épicos voltaram sua atenção para o passado, que não era apenas histórico, como explica Gilbert Murray: “O que era exatamente esse passado sobre o qual os poetas épicos fizeram suas canções? Não é um passado puramente histórico. É um passado transformado em algo ideal, algo que deveria ser mais inspirador e mais significativo”.¹² Assim, nesse passado com características significativas diversas, contemplamos uma complexa organização mitológica, originária de tradições antigas. Por meio dessas tradições, os gregos explicavam a organização do mundo natural e sobrenatural, sem traçar claramente limites entre eles, e através dessa organização mitológica, elaboraram fundamentos para a composição poética. Precisamos, então, apresentar a organização mitológica que serve de base para os épicos, indicando nela aspectos relacionados à arte da composição poética.

Os mitos e lendas “gregas”, embora tenham sido reunidos por Homero e Hesíodo por volta dos séculos VIII e VII, respectivamente, remontam a um tempo bem mais antigo do que o povo grego. Todos os povos sentiram necessidade de explicar o mundo e, em determinado momento de sua evolução, criaram lendas, nas quais acreditaram durante certo tempo. Na Grécia, o mito possui características diversas, justificando um título de nobreza; fundamentando narrativas épicas e explicando as crenças e os ritos da religião. Mas tem uma classificação bem específica na linguagem, como afirma Grimal: “A palavra grega que serve para designá-lo (*mythos*) aplica-se a qualquer história narrada (...) o mito se opõe ao *lógos* como a fantasia à razão”.¹³

Assim, há os “mitos da criação” que contam como veio a existir o mundo, e explicam fenômenos naturais como o sol, a lua, o trovão, o relâmpago etc. Os gregos antigos acreditavam na divindade desses fenômenos e em numerosos deuses. Há também os mitos que contam as origens de deuses e deusas, suas relações – uns com os outros, com o homem e com a terra – e suas atividades diversas. Há muitas versões sobre eles, e comum a essas versões é o relato sobre uma sucessão de gerações divinas, todas suplantadas pelas gerações subsequentes, até o triunfo do último deus reinante: Zeus. O relato começa com o nascimento de Caos, o vazio. No seio deste, coexistem duas entidades: a Noite e Érebo, seu irmão, as trevas debaixo da Terra. A Noite se encurva, tornando-se

¹² *The Rise of the Greek Epic*, 1934, p. 230.

uma imensa esfera, cujas metades se separam como um ovo que se quebra: é o nascimento de Eros (o Amor), que é sempre o elemento motor do universo em seus inícios. Enquanto isso, as duas metades da casca se convertem uma na abóbada celeste e a outra no disco da Terra. O Céu e a Terra (Urano e Gaia), possuem uma realidade material. Urano se inclina para Gaia e essa união dá início às gerações divinas. Há versões em que Gaia dá origem sozinha às Montanhas, às Ninfas que nelas habitam e a Ponto, o mar.

Por meio da união de Urano e Gaia surgem os titãs e as titânesas, os deuses mais antigos. Os seis titãs foram: Oceano, Ceos, Crios, Hipérein, Japeto e Cronos. As seis titânesas eram: Téia, Réia, Têmis, Mnemósine, Febe e Tétis. Segundo Grimal, “São seres divinos, mas, ao mesmo tempo, forças elementares, algumas das quais conservam até o fim um caráter quase exclusivamente naturalista”.¹⁴ Por exemplo, Oceano é a poderosa corrente que circunda o mundo. Ele é “casado” com Tétis e ambos personificam a potência masculina e feminina do mar.

Ao lado da Água primordial há o Fogo astral: Hipérion. E assim, há muitos outros seres que representam outras forças e fenômenos da Natureza, tais como o raio e o trovão, que por sua vez, também têm filhos com funções semelhantes. Em relação às titânesas há duas mais importantes, que se unem a Zeus e à geração seguinte dos olímpianos: Thémis é a Lei, o eterno equilíbrio, e sua irmã, Mnemósine, é o poder do Espírito, a Memória.

Como explica Grimal,¹⁵ o essencial nessas lendas teogônicas consiste numa série de substituições, em que uma geração sucede, pela violência, a geração que a precede no poder sobre o mundo. O titã mais jovem, Cronos, mutila o pai com a ajuda de Gaia e passa a reinar sobre o universo; por seu turno, terá que enfrentar a mesma situação que causara a seu pai. Será atacado e destronado por seu filho Zeus, que conquistou o monte Olimpo, após vencer grandes batalhas: primeiro contra os titãs, depois contra o gigante Tífon. Com a derrota de Cronos, fica estabelecida a geração dos olímpianos e Zeus estabelece seu domínio como o maior dos deuses. O poder fica, então, com os filhos de Cronos: Hades, Posidão, Zeus, Héstita, Deméter e Hera, juntamente com outras divindades cuja maioria é formada por filhos e filhas de Zeus. Essas divindades surgidas de Zeus – que formam, na época clássica, a “segunda geração” dos olímpianos – são as seguintes: Afrodite, Apolo, Ártemis, Hefáisto, Atena, Ares, Hermes e Dioniso. O número total

¹³ *A mitologia grega*, 1982, p. 08.

¹⁴ *Idem*, p. 26.

¹⁵ *Idem*, *passim*.

desses deuses junto com os filhos de Cronos é quatorze, mas excluindo Hades e Posidão, cujos domínios são, respectivamente, o mundo subterrâneo e o mar, temos um total de doze divindades: uma lista igual, em número, à geração anterior dos titãs.

Em relação a essa nova configuração, segundo estudiosos diversos, Homero apresenta importante contribuição. Com efeito, os gregos tinham muitos deuses e, embora as crenças dos diferentes grupos fossem semelhantes, não havia uma religião nacional porque não havia nação. Cada ramo, cada *gene*, cada irmandade (*fratria*) e cada família tinha seus próprios deuses e rituais. O aparecimento dos poemas homéricos, inicialmente, tornou os gregos cômnicos de que formavam uma nação. Rostovtzeff¹⁶ explica que podemos notar nesses poemas que Homero se esforçava por isolar o elemento comum nas idéias religiosas de toda Hélade. Esses poemas situaram as imagens dos principais deuses diante dos olhos dos gregos, deram a cada um deles uma forma distinta, forçaram os homens a acreditar na sua afinidade com a humanidade e revestiram-nos com os atributos que todo grego reconhecia em si próprio.

O grande monarca entre eles era Zeus, que tinha Hera como sua divina consorte. Todas as divindades têm atribuições definidas: por exemplo, Apolo é principalmente um arqueiro que preside a adivinhação e a música; Ártemis, sua irmã, é uma virgem senhora dos animais selvagens; Hefáisto é o senhor das artes, da forja e do trabalho dos metais; Afrodite, nascida da espuma do mar, aparece como uma potência temível, que submete o universo às suas leis; Atena é uma deusa guerreira e também uma deusa da paz. Ela intervém nas lendas como o Espírito e a Razão que dão plena eficiência aos esforços da coragem; Deméter é a deusa da terra; e Ares, o deus da guerra.

Esses poemas serviram como forças centralizadoras e tornaram-se a fonte das concepções gregas de divindade que fixou para sempre as imagens divinas dos deuses do Olimpo. Os gregos passam a prestar cultos em santuários, a maioria dos quais era, também, sede de oráculos e servia como símbolo da unidade nacional. Certas adorações se tornaram universais entre eles. Apolo era um deus especialmente querido pelos gregos, originalmente um deus solar em particular, mas também deus da agricultura e da criação de gado. Ele gradualmente se revestiu de novos atributos; tinha um templo em Delfos, onde toda natureza proclamava o poder da luz de conquistar as trevas. Juntamente com Hércules, ele foi o fundador de cidades e seu protetor, e o patrono da civilização grega, especialmente da música. A religião de Apolo teve grande influência na

¹⁶ Cf. Rostovtzeff, *op. cit.*, pp. 114-118.

Grécia – o templo de Zeus em Olímpia não era o único santuário onde todos os gregos prestavam culto a um deus em particular. Apolo, além do templo de Delfos, tinha outro em Delos, onde se concentrava a vida religiosa de todos os jônios.

Assim, Apolo era o deus de toda a Grécia, reverenciado em todas as cidades como o "deus de nossos pais". Deméter, a Grande-Mãe, era mais exclusiva; sua adoração tornou-se universal entre os gregos, mas ela só admitia em seus mistérios o grupo escolhido de crentes, somente os que eram puros no sentido ritual e moral. Contudo não havia distinção de sexo ou posição.

Um terceiro culto que se difundiu gradativamente por todo o mundo grego foi o de Dioniso, ele personificava a vegetação que morre no inverno e se renova na primavera. Esse culto foi espiritualizado por reformadores "órficos", cujos escritos ensinavam que a alma – aprisionada ao corpo por causa da transgressão – é capaz de alcançar a purificação através de uma vida de rígida moralidade. Havia também os templos nacionais de Posidão e os de Asclépio, o deus da medicina. Os doentes e sofredores acorriam para eles, vindos de toda a Grécia.

Nessa estrutura, que serve de base para os épicos de Homero, encontramos o elemento que serve de recurso-chave para os poetas: as musas, criação do próprio Zeus. Após a vitória sobre os titãs e Tífon, foi pedido a Zeus que alguém se dedicasse a contar, para a posteridade, as vitórias que ele alcançara. Assim, Zeus se une a Mnemósine – a Memória ou Recordação – e cria as nove musas, que ficam encarregadas das artes e das ciências: Clio, da história; Euterpe, da música; Tália, da comédia; Melpómene, da tragédia; Terpsécora, dos coros; Erato, da poesia lírica; Polímnia, dos cantos; Urânia, da astronomia e Calíope da poesia épica.

Dessa forma, a criação do mundo e as forças cósmicas foram atribuídas a uma série de genealogias mitológicas, apresentadas de modo diversificado e até mesmo com certa incoerência: não há um deus que pensa globalmente o universo. Somente após o século VI a.C., no tempo dos filósofos, aparecerá a noção de uma criação refletida, segundo um plano racional. De modo semelhante ao processo da criação cósmica, no processo da criação poética, os poetas atribuem sua inspiração a essas divindades. Com efeito, Homero invoca a musa algumas vezes em suas obras e Hesíodo apresenta uma descrição do relacionamento entre poeta e musa. Segundo ele,¹⁷ (*Teogonia*, v. 25) as musas lhe disseram: “Sabemos dizer muitas mentiras semelhantes a verdades.” E tam-

¹⁷ *Teogonia*, 1986, p. 30.

bém lhe inspiraram voz divina. Ele, então, começa sua obra invocando a atenção das musas¹⁸ (*Teogonia*, v. 35) que no Olimpo alegra o coração de Zeus. E explica que aqueles que honram as musas passam a ter suaves palavras, firmeza e sabedoria (*Teogonia* vv. 80, 85).¹⁹

A invocação às musas é o modo simbólico de indicar a inspiração. Segundo Walter F. Otto,²⁰ elas são representantes do espírito grego. Representam a voz que pode expressar a magnificência do ser. A essência do ser só ficaria concluída quando houvesse uma língua para expressá-la. A palavra musa sugere uma abstração deificada, considerada a personificação do dom poético. E essa compreensão das musas, como dom poético e expressão do ser, conduz a estudos ainda mais aprofundados sobre a experiência dos gregos com a linguagem, que comentaremos no capítulo três.

Como foi explicado acima, os mortais sempre se encontram sob o domínio de um deus. Tudo é um dom dos deuses, como tudo o mais sob o ponto de vista da piedade arcaica. Assim, mesmo após severos trabalhos e disciplinas agrícolas, tudo seria vão, se a deusa Deméter – de quem o trigo é um dom – não desse os seus dons em forma de espigas maduras. De modo semelhante, as musas outorgam seus dons ao poeta, elas têm esse poder por causa de sua filiação: Zeus e a Memória. Zeus, sendo o último soberano divino e a própria expressão do Poder, assinala o poder político e espiritual da palavra das musas, e a Memória nascida do Céu e da Terra indica a universalidade do conhecimento trazido pelas palavras delas.

Segundo Hesíodo, as musas são moças que o interpelaram em versos hexâmetros. E nessa interpelação elas não só dão a conhecer o que é realidade humana perante a divindade e qual é o domínio delas, mas também inspiram um canto divino e impelem o mortal inspirado a cantar aquele mesmo canto que elas cantam para o gáudio de Zeus no Olimpo. Torrano,²¹ comentando uma citação em um artigo seu, explica que “As palavras das Musas podem ser entendidas como as do próprio poeta para sublinhar o novo processo poético que usará na composição desta obra didática”. Essa interpelação transforma Hesíodo de simples pastor de ovelhas em um “homem divino”. Pelo dom das musas, o poeta – imagem sagrada das musas entre os homens – é o profeta de fatos passados e de fatos futuros. F. M. Cornford²² também apresenta argumentos semelhantes.

¹⁸ *Idem*, p. 30.

¹⁹ *Idem*, p. 31.

²⁰ *Las Musas*, 1981, pp. 55-57.

²¹ “Mito e culto de Musas”, 1987, B-8.

²² *Principium sapientiae*, s/d, p. 116.

Comentando sobre práticas de adivinhação diversas, ele explica que essa inspiração é uma dádiva de Apolo. A musa inflama o poeta até ao êxtase no canto e na poesia, voltando-se para o passado para celebrar os exemplos da virtude heróica. As musas, sendo filhas de Zeus com a Memória, sabem de tudo. Assim, entre os homens, o poeta está dependente do que ouve, mas, uma vez inspirado pelos deuses, tem acesso ao conhecimento duma testemunha ocular, “assiste” aos feitos que ilustra. E o que as musas desvendam aos olhos do poeta é a origem do mundo e o nascimento dos deuses.

O dom das musas era algo muito importante também entre certos líderes sociais. As musas fundamentavam e amparavam o exercício da realeza entre os homens. Calíope – cujo nome, segundo Junito S. Brandão,²³ significa “a que tem uma bela voz” — era o elo que irmanava reis e cantores. Reis eram nobres locais que guardavam fórmulas não-escritas (*dikai*) consagradas pela tradição como normativas da vida pública e social, eles detinham a autoridade de dirimir litígios e querelas, mediante a aplicação de fórmulas. E praticavam a reta justiça, assegurando a pacificação social e a ordem da natureza, encontrando a fórmula correta, pronunciando-a com autoridade e incutindo sua aceitação no ânimo dos contendores. E esse poder de pronunciar a fórmula eficiente é um dom com que as musas dotavam os reis a cujo nascimento elas assistiam. Eles se tornavam, desse modo, operadores e colaboradores dos acontecimentos que se dão no Cosmos, porque eram senhores da palavra. E os poetas também eram, igualmente, senhores da palavra.

O uso de fórmulas favorecia os registros diversos na época em que vigorava a cultura oral. A musa, sendo entendida como “filha da Memória”, personificava a necessidade mnemônica e as técnicas mnemônicas características dessa cultura. No andamento desse trabalho continuaremos o estudo dessa inspiração poética, ligada à musa, que, como explica Elizabeth Minchin,²⁴ tornou-se uma garantia da autenticidade e da qualidade dos épicos homéricos. Com efeito, essa estratégia poética que proporciona tal garantia, segundo Diana Barros²⁵ são dados pertinentes a contratos de veridicção diversos. Nos capítulos 3 (*vide página 79*) e 4 (*vide página 165*), estudaremos a presença da musa, em situações diversas desses épicos, como elementos convincentes persuasivos usados por Homero para levar o povo a crer na origem divina de sua obra e conseqüentemente aceitar suas idéias.

²³ *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*, Vol. I, 2000, p. 178.

²⁴ “The poet appeals to his Muse: Homeric invocations in the context of epic performance”, 1995, p. 27.

A organização mitológica foi se configurando durante um longo tempo que precede à composição dos épicos. Durante esse tempo, segundo Eric A. Havelock,²⁶ houve contínua produção de protótipos orais nos séculos não letrados. Os gregos aperfeiçoaram um tipo de composição que deve ter tido uma história milenar, recuando ao fundo da experiência de todas as sociedades pré-letradas, mas civilizadas. Essas composições seguiam arranjos lingüísticos elaborados de modo a prender a atenção do ouvido, correspondentes às sensibilidades acústicas de audiências que haviam de escutar e recordar o que ouviam. Tinham regras formulares, características da composição oral que era transmitida e composta sem a ajuda da escrita. Havia um repertório tradicional de frases fixas, desenvolvido ao longo do tempo, que abarcava a maior parte das idéias e situações comuns. Segundo Kirk,²⁷ o verso hexâmetro é tratado como uma fórmula com diferentes seções orgânicas. Em relação a essas seções, os poetas tinham uma quantidade de frases alternativas – compostas por nomes, epítetos e também por fórmulas verbais e adverbiais – para qualquer conceito e cada uma tinha um valor métrico levemente diferente e correspondente aos intervalos principais que deviam preencher no verso hexâmetro. Esse sistema revela a extensão e economia de expressões surpreendentes de uma tradição oral desenvolvida, e seria difícil de ser completado até mesmo por um autor provido de lápis e papel. Ainda segundo Kirk, “Esse grau de amplitude e economia não pode ser acidental; tampouco pode ser criação de apenas um poeta. Nenhum cantor poderia construir um sistema tão rico em alternativas métricas e ao mesmo tempo tão cuidadosamente despojado de variações não funcionais”.²⁸

E nessa tradição havia muitos temas oriundos de poemas heróicos diversos, temas que iam se tornando lugares-comuns da narração épica, facilitando o domínio de amplas estruturas como as obras de Homero.

Alguns fatores importantes que contribuíram para a longa elaboração de tal sistema que culminou na épica homérica foram, por exemplo, o legado da Idade Heróica do período micênico e certas características sociais especiais presentes nos séculos XI e X a.C. Com efeito, segundo Kirk²⁹ o colapso final do sistema micênico, embora tenha sido drástico, não produziu uma dispersão total da população; muitos sobreviventes eram capazes de cultivar e transmitir as lembranças de seu passado heróico. Outro fator

²⁵ *Teoria do discurso*, 1988, p. 94.

²⁶ *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*, 1944, pp. 13-14.

²⁷ *Op. cit.*, pp. 73-74.

²⁸ *Op. cit.*, p. 76.

²⁹ *Idem*, 71.

foi o fato de a escrita micênica – cuja natureza era laboriosa e imprecisa – ter caído em desuso. Em consequência disso, no período iletrado dos séculos XI e X a.C. a poesia oral deve ter sido uma necessidade muito importante para a vida do povo. Porém, o fato de ser iletrada não significa que tal civilização grega era primitiva, pois ela tinha suas próprias formas de arranjo institucional, de arte e de linguagem, elaboradas criativamente. Segundo Havelock,³⁰ a poesia preservada no hexâmetro homérico foi uma dessas formas. Não existindo a documentação nessa sociedade, o modo usado para a transmissão de conjuntos de regras religiosas, políticas, legais e familiares que já constituía, antes da escrita, o modo de vida grego, era a memorização de enunciados. Tais enunciados mantinham sua autenticidade, conservando-se sem alteração, pelo fato de terem sido dispostos em forma metrificada. Assim, a linguagem regida pelo ritmo podia ser repetida de modo a garantir na documentação sua invariabilidade. Mesmo as manifestações religiosas têm seu valor, como afirma Jacyntho Lins Brandão, explicando que elas foram um dos fatores mais destacados de produção cultural: “O pensamento religioso deve ser encarado como uma de suas mais altas e pujantes realizações”.³¹

Quando o alfabeto foi inventado, não foi usado, em primeira instância, tanto nessa época como muitas gerações depois, para transcrever enunciados coloquiais, mas sim para transcrever o que tinha sido composto antes, segundo as regras orais de memorização. A educação consistia na memorização de poesia e na improvisação, na declamação de versos e em outros recursos. As letras demoraram a serem incluídas, e quando foram introduzidas pela primeira vez, foram tratadas como auxiliares da memorização e da recitação.

Assim, os fatos diversos que descrevemos compõem o contexto histórico em que aparecem as epopéias homéricas, tornando-se um marco de referência da época em que a Grécia passa a apresentar sua cultura típica. Esse último fato – a invenção da escrita – nos conduz a uma questão muito debatida entre os homeristas: Os épicos pressupõem o uso da escrita? Kirk³² afirma que a *Iliada* e a *Odisséia* são poemas orais criados de acordo com o sistema formular descrito acima, que em pouco tempo deixou de ser usado quando os poetas começaram a usar a escrita. Segundo ele, a escrita era usada na Grécia para inscrições vagamente literárias somente nas últimas décadas do século VIII; antes dessa época, era usada principalmente para fins comerciais. Algumas descobertas

³⁰ *Op. cit.*, pp. 188-190.

³¹ “A adivinhação no mundo helenizado do segundo século”, 1991, pp. 103-119.

³² *Op. cit.*, p. 82.

arqueológicas datadas dessa época, tais como jarros com frases escritas, por exemplo, comprovam essa afirmação.

Havelock³³ também afirma que essas epopéias são poemas orais e explica que suas inscrições mais antigas aconteceram por volta de 700 a.C. Por outro lado, Haigamuch Sarian afirma que: “Por mais importância que se queira dar à força da tradição oral e à capacidade mnemônica dos aedos, não se pode negar que os poemas homéricos tenham sido fixados, por escrito, pelo menos em algumas de suas partes”.³⁴ Ela explica que alguns estudiosos afirmam que a “invenção” – entendendo-se “invenção” como uma “adaptação” do alfabeto fenício às exigências da língua grega – da escrita grega teve motivações poéticas pelo fato de a natureza das primeiras inscrições estarem intimamente relacionadas com a poesia. Por exemplo, foi encontrada uma taça – conhecida como “a taça de Nestor” – com uma inscrição que contém três linhas em hexâmetro. Tal exemplo demonstra uma apropriação da escrita pela poesia acontecida numa fase evoluída das letras alfabéticas. Antes disso, segundo Sarian,³⁵ a escrita foi utilizada para fins comerciais, mas não temos inscrição alguma que possa comprovar esta afirmação, provavelmente pelo acaso das descobertas arqueológicas e também, pelo provável uso de materiais perecíveis para suporte dessas primeiras inscrições. Ela é anterior ao surgimento da *pólis* e seu surgimento – ela explica através de citação de Claude Lévi-Strauss – está ligado à formação de sociedades hierarquizadas, sociedades que utilizam certa parte de sua população para trabalhar em proveito da outra parte.

Essa época do aparecimento dos poemas homéricos em que a Grécia passa a apresentar cultura típica mantém a característica do pensamento mítico até fins do século VII. No princípio do século VI ela sofre grandes mudanças com a atuação dos filósofos de Mileto – Anaximandro, Tales e Anaxímenes. Suas primeiras tentativas de explicar a origem do mundo e os fenômenos meteorológicos prescindem dos agentes naturais concretos característicos do pensamento mítico, como explica Lévi-Strauss: “O pensamento mítico, em contraste com o pensamento científico, é caracterizado pelo uso de entidades concretas ao invés de abstrações”.³⁶ Segundo Cornford,³⁷ esses filósofos foram os primeiros a adotar, já no século VI a.C., uma postura racionalista, apresentan-

³³ *Op. cit.*, p. 182.

³⁴ “A escrita alfabética grega: uma invenção da *pólis*? A contribuição da arqueologia,” 1999, p. 164.

³⁵ *Idem*, pp. 164-165.

³⁶ *Apud Anthropology and the Greeks*, p. 269.

³⁷ *Op. cit.*, pp. 17-18.

do um estudo bem distinto das cosmogonias míticas. Mas apesar de toda a sua aparência de completo racionalismo, seu pensamento operou sobre um esquema de cosmogonia já fornecido por Hesíodo e por outras cosmogonias poéticas; não apresenta uma construção livre do intelecto, raciocinando a partir da observação direta do mundo existente. Por outro lado, Jean-Pierre Vernant³⁸ afirma que eles propõem explicações livres de toda a imaginária dramática das teogonias e cosmogonias antigas. Segundo esse modo de pensar, a experiência cotidiana era explicada e adquiria sentido em relação aos atos exemplares praticados pelos deuses “na origem”. Entre os jônios, os termos de comparação são invertidos. As forças que produziram o Cosmos são concebidas à imagem dos fatos que se observam hoje e dependem de uma explicação análoga, como afirma ele: “Não é o original que ilumina e transfigura o cotidiano; é o cotidiano que torna o original inteligível, fornecendo modelos para compreender como o mundo se formou e se ordenou”.³⁹

Convém ressaltar que durante os séculos VII e VI a.C. as leis do pensamento, a organização política e a arte que demarcam a civilização européia em geral começam a tomar forma. Os principais traços da cultura grega, tanto nesse período como posteriormente, eram seu caráter individual e pessoal, sua intrepidez e sua independência de religião, embora esta mantivesse uma existência separada. Mas, juntamente com o traço da tendência para o individualismo, observamos um outro reconciliável com ele. Em toda a história grega encontramos, entre todos os gregos, uma consciência cada vez maior de que eles pertencem a uma nação e formam um grupo: essa unidade era mostrada não só por uma religião comum ou uma língua comum, mas também por uma civilização comum, mais ou menos idêntica em todos eles. O sentimento de nacionalidade desde a aurora da história grega se evidenciava na religião. Na verdade, convém ressaltar, também, que a transcendência nessa época era um aspecto comum às civilizações judaica, grega, chinesa e indiana. E, certamente, houve relações entre elas que requerem estudos aprofundados.

Em conexão com alguns dos lugares sagrados mencionados anteriormente, Rostovtzeff⁴⁰ explica que, em homenagem aos deuses desses lugares – Zeus, Apolo ou Posidão – foram instituídas competições formadas por jogos atléticos, música e poesia que estavam abertas a todos os gregos. O deus era glorificado por todos: durante os jô-

³⁸ *As origens do pensamento grego*, 1986, pp. 73-74.

³⁹ *Idem*, p. 74.

⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 119-120.

gos, milhares de gregos da própria Grécia e das colônias reuniam-se em Olímpia ou Corinto, discutiam questões de interesse de uma região ou de todos eles e se uniam em rituais e oferendas conjuntas. Mas, por outro lado, quase toda a comunidade na Grécia ou nas colônias se orgulhava do seu "tesouro", um belo edifício semelhante a uma capela, dentro do recinto do templo, onde seus grandes feitos eram narrados em pintura e escultura. Dessa maneira, cada cidade defendia sua individualidade e os competidores também faziam o mesmo com igual vigor. Esses competidores eram jovens que estavam ansiosos por se sobressair. Sua mais alta recompensa era alcançada quando toda a Grécia, na pessoa dos juizes escolhidos, os reconhecia como heróis nacionais e públicos.

Contudo, o grego, por maior que fosse a intensidade com que se sentia parte da nação grega, era, primeiramente e acima de tudo, cidadão da sua própria comunidade, e só esqueceria sua individualidade única e exclusivamente por essa comunidade, cujos interesses tocavam-no de perto e muitas vezes tornavam-no cego diante dos interesses da Grécia como um todo. Ou seja, para o ateniense, o templo de sua deusa nativa, Atena, situado na Acrópole, o símbolo da comunidade-idade e do reino, era mais querido do que o templo de Posidão em Caulária. Em toda a história grega, as forças de desagregação sempre foram mais fortes e ativas do que as forças de centralização; rivalidade e separação, que encontravam esquadros nas guerras entre as cidades-Estado, eram mais poderosas do que a tendência para a harmonia e coligação.

Também o traço individual do gênio nacional pode ser bem observado no pensamento e na arte; os gregos se orgulhavam de seus pensadores e artistas; às antigas descobertas do passado atribuíam um inventor definido, que em muitos casos nem mesmo era grego. Por exemplo, de imediato, eles podiam dizer que Dédalo fora o pai da escultura; sabiam quem inventou a roda de oleiro e quem foi o primeiro a forjar armas de cobre e ferro. Eles falaram muito mais sobre aqueles que criaram sua própria civilização, essa civilização que os distinguiu de todos os "bárbaros" que não falavam grego. A Grécia estava orgulhosa deles, os assentadores das fundações de toda a nossa moderna civilização. E em relação às fontes que estimularam seu desenvolvimento científico, técnico e artístico, os gregos se sentiam gratos ao Oriente, como afirma Rostovtzeff:⁴¹ "Em questões de ciência, habilidade técnica e arte, os gregos foram, em muitos aspectos, alunos do Oriente e jamais se esqueceram disso. Foi na Ásia Menor, onde estavam em constante contato com o Oriente, que eles próprios entraram no caminho do progres-

⁴¹ *Op. cit.*, p. 121.

so". Mas ele acrescenta também, que os gregos não reconheciam tradição nem regras inalteráveis. Eles não se satisfaziam com explicações mitológicas, por isso tornou-se um marco histórico o fato de na Grécia, pela primeira vez, a humanidade ter abordado a natureza e o homem como um problema que podia ser solucionado pela razão.

1.2. Contexto literário da *Iliada* e da *Odisséia*

Nesta parte referente ao contexto literário, em que precisamos focar mais diretamente os elementos relacionados ao aparecimento e estruturação dessas obras, vamos comentar as composições orais existentes na época desse aparecimento e também relacionar publicações importantes existentes após esse evento.

As obras de Homero são consideradas, de modo geral, as mais antigas da literatura grega. Diversos historiadores da literatura, no entanto, explicam que antes dessas obras havia certas histórias populares, em relação às quais não temos muitas informações, embora tenham sido propagadas por várias partes do mundo. Eles relacionam a origem dos poemas homéricos à antiga cultura micênica.

No império micênico havia reis poderosos que travaram muitas guerras, e segundo Rostovtzeff, "A tradição grega conserva o registro de duas delas: a guerra de Micenas contra Tebas e a da coligação micênica de aqueus contra Tróia, celebrada por Homero em sua *Iliada*".⁴² Dessa forma, a influência cultural desse império se disseminou amplamente, até ele ser destruído por conquistadores vindos do Norte, por volta do século XII a.C. A aniquilação que o mundo micênico sofreu foi tão brutal, que os séculos seguintes são conhecidos como "séculos escuros" sobre os quais pouco se sabe. Mas foi nessa época do império micênico, segundo Albin Lesky,⁴³ que "a configuração do mito grego teve seu início, adquirindo as feições que nos são familiares nos séculos escuros seguintes: XII a VIII". Ele explica que muitos nomes de deuses e heróis usados nas obras, tais como Aquiles e Heitor, eram nomes usados na vida cotidiana, mas não são gregos. Além disso, explica que os mitos não tiveram uma raiz única, e que neles se unem múltiplos elementos heterogêneos: lembranças históricas, fábulas antigas etc. Seu mito resulta de uma combinação de elementos indo-germânicos e mediterrâneos. Há, então, uma ampla perspectiva sobre tal problemática, que se complica pelo fato de que há um terceiro componente que deve ser levado em conta, o influxo das antigas culturas orientais. Com efeito, Rostovtzeff também menciona a complicação relacionada a elas:

⁴² *Idem*, p. 52.

“É provável que as lendas isoladas relativas aos heróis da *Iliada* e da *Odisséia* já existissem na Tessália eólica no período greco-egeu. Posteriormente foram buriladas na Ásia Menor eólica e tomaram sua forma definitiva numa das cidades jônicas ali existentes. Mas a despeito da complicada origem dos poemas, podemos distinguir o que é característico da vida desses ramos gregos no período mais antigo da sua existência”.⁴⁴

Rostovtzeff continua explicando que esses poemas descrevem o passado, a época em que muitas características do passado egeu eram observáveis na vida da aristocracia. A aristocracia, o elemento dominante em todas as cidades gregas do período homérico, estava corporificada em certas famílias que desempenhavam o papel principal na vida de cada clã. Cada uma delas traça sua descendência até um único fundador, um deus ou herói; a um deles pertence o rei que dirige o clã. Em torno dessas famílias se organiza toda a população, de acordo com a posição social. Não há informações sobre o surgimento desse sistema social. A tradição grega considera essas famílias governantes como descendentes de heróis que estavam intimamente relacionados com os mitos mais antigos referentes a deuses e heróis. E os gregos, afirma Rostovtzeff “herdaram considerável parte desses mitos dos egeus e greco-egeus que os precederam”.⁴⁵

Conseqüentemente, a constituição do mito grego e a invenção da escrita grega – que tem na língua micênica um pouco de sua pré-história –, na época anterior a Homero, criaram condições decisivas para a literatura grega. E como foram aparecendo muitos dialetos, alguns gêneros literários gregos mantêm vínculo com dialetos específicos.

Embora as epopéias homéricas, por sua maturidade e perfeição, determinem o início da literatura grega, ainda assim, entendemos – como já foi mencionado – que antes de Homero também existiu poesia. Segundo Lesky,⁴⁶ nos épicos há indicações de que na época micênica houve muitas composições poéticas, que desapareceram por completo. Tal desaparecimento foi favorecido pela própria natureza dessa poesia. Um exemplo dessas indicações, referente à *Iliada*, pode ser observado (na passagem IX, 186) quando os enviados que vão conversar com Aquiles o encontram tocando uma lira e cantando as proezas dos homens. E na *Odisséia*, encontramos os cantores profissionais, Demódoco e Fêmio. Demódoco (na passagem VIII, 487) canta para atender a Ulisses, que lhe havia pedido para cantar algo sobre o cavalo de madeira, manifestando a pretensão de verdade do poema épico, ao afirmar que Demódoco teve como mestres a

⁴³ *Historia de la literatura griega*, 1968, p. 30.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 87.

⁴⁵ *Idem*, p. 60.

musa, ou o próprio Apolo, visto que a inspiração divina é a condição prévia para uma canção bem sucedida. Alguns detalhes existentes nessa poesia podem ser observados, também, em poesias de muitos outros povos; seu fundo é uma época heróica referente a um passado que supera a época presente. Há descrições de carros, naves, armas, vestimentas etc. E essa poesia tem a pretensão de narrar fatos verdadeiros, fundamentados na venerabilidade da tradição e na inspiração divina.

Ainda segundo Lesky, em relação à forma dessa poesia, sua estrutura é a narração em verso e sua unidade é o verso. Como nela acontece com freqüência a delegação da voz, em que diversos heróis expõem suas idéias publicamente de modo eloqüente, a oratória tem papel importante, mas os elementos típicos dela desempenham papel dominante: o epíteto, a fórmula mais extensa que se repete com freqüência e as cenas características, tais como os preparativos, a partida, a boda e os funerais. Em alguns desses traços se vincula intimamente a forma de existência dessa poesia heróica. Ela é uma elaboração artística de um artesão, como afirma Lesky: “Trata-se de uma arte de artesão, que o mestre transmite ao discípulo (...) o cantor deve estar provido de duas coisas: o conhecimento das lendas de seu povo e das fórmulas mencionadas (...) baseando-se no que ele e outros já tenham cantado, ele varia sempre o seu texto, ampliando o que já tenha sido cantado”.⁴⁷

O que Demódoco e Fêmio apresentavam não era uma poesia com texto fixo, mas um relato oral com que, com o auxílio de numerosas fórmulas, elaboravam temas extraídos dum conjunto de lendas muito desenvolvidos, à maneira duma tradição artesanal.

De modo geral, embora não haja uma idéia completa sobre o conteúdo e a forma dessa poesia micênica, os estudiosos explicam que elas se mantinham vivas, alguns séculos antes da criação da *Ilíada* e da *Odisséia*. Há muitos aspectos dessas composições orais que nos conduzem a esses poemas, levando-nos a alcançar tais conclusões. E estudiosos diversos unem-se a elas, P. E. Easterling e B. M. W. Knox, por exemplo, afirmam: “Além de qualquer dúvida, esses poemas apresentam, em proporção significativa, muitas das características das composições orais pré-literárias”.⁴⁸

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 30.

⁴⁷ *Idem*, p. 36.

⁴⁸ *The Cambridge History of Classical Literature*, 1988, p. 3.

“Na Jônia, portanto, a história da literatura grega começa”, afirma Rose.⁴⁹ O povo desse lugar, segundo estudiosos diversos, rapidamente apresentou uma cultura brilhante, enquanto o povo grego, em comparação aos jônios, não foi muito brilhante. E no dialeto desse povo, o jônico, os poemas de Homero foram escritos. Ainda segundo Rose,⁵⁰ esse dialeto mantinha uma característica de sua forma primitiva que não existia no grego primitivo: a contração de palavras não acontecia com frequência nele. Quando duas vogais apareciam juntas, eram pronunciadas como sílabas distintas, e no grego antigo elas eram pronunciadas como ditongo.

No século de Homero floresceu uma nova vida que havia se estancado nos séculos escuros. E Homero, embora seja aceito pelos gregos, de modo geral, como a origem da literatura grega, na verdade parece estar situado num apogeu de um longo desenvolvimento, como afirma Lesky: “Sua poesia, com seu influxo poderoso, não é um começo, mas sim a conclusão de um longo desenvolvimento”.⁵¹

Assim, indícios das antigas composições orais podem ser observados nos poemas de Homero através das regras para uso de palavras, dos epítetos e das alterações de expressões encaixadas neles. Sendo aceitos, então, como o fruto de uma longa tradição em sua linguagem e metro (o uso do hexâmetro), esses poemas marcam o início da literatura grega. Como eles mencionam fatos históricos, envolvendo-os de imaginação poética, podemos situar a época de sua criação a partir desses fatos históricos, segundo os quais, um evento importante, a guerra de Tróia, aconteceu por volta do ano 1200 a.C. E considerando o tempo necessário para os fatos passarem para a tradição, os estudiosos calculam, baseando-se em explicações de Heródoto, que os poemas foram compostos por volta do ano 850 a.C., pouco tempo antes do aparecimento de Hesíodo, época em que era muito usado o papiro egípcio. Após serem compostos, os poemas se tornaram propriedades de um clã, conhecido como *Homeridei*.

Após algum tempo, esses poemas tornaram-se bem conhecidos na Grécia, e por volta do século VI a.C., havia muitas cópias deles. Como resultado da publicação desses poemas, surgiu por volta do mesmo século, o ciclo do épico. Esses épicos tinham como objetivo dar continuidade à história de Tróia, mas não eram épicos em toda a sua extensão. Autores diversos, compondo em verso hexâmetro, na tradição de Homero, enriqueceram o cultivo de lendas antigas. Tais obras tornaram-se documentos veneráveis que

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 2.

⁵⁰ *Idem*, pp. 4-5.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 32.

proporcionaram temas para corais líricos, para a tragédia e outras formas de composições. Além disso, foram usados também por historiadores. Alguns mais conhecidos são: *Kypria*, de Stasinos (há também afirmações que atribuem esse poema ao próprio Homero); *Aithiopsis*, de Arktinos de Mileto; *A pequena Ilíada*, de Lesques de Lesbo etc. Além desses suplementos à obra de Homero, houve também outros épicos antigos, tais como a *Titanomaquia* e o épico de Tebas. Alguns são atribuídos ao próprio Homero. Enfim, os fragmentos existentes desses poemas perdidos, segundo os historiadores, não causam impressão de que eram grandes trabalhos, mas exerceram muita influência na criatividade literária grega.

Após o ciclo do épico, apareceram também os hinos homéricos, como consequência das atividades de Homero. Passou a ser um costume fazer uma invocação a um deus através de um hino ou outro poema como uma introdução à recitação do épico, por exemplo: há o hino a Demeter, o hino a Apolo, e outros.

Ainda na época dos épicos, quando o movimento ficou mais maduro, apareceram também elegias e paródias, tais como o *Margites*, *A batalha entre os sapos e os ratos* etc. Além disso, houve, também, textos diversos em verso hexâmetro, atribuídos a Homero, que são de autores desconhecidos. Coletivamente, eles são conhecidos como epigramas de Homero. Num mundo social e culturalmente distinto de Homero, encontra-se Hesíodo, que, no século VII a.C., compôs a *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*, nos quais se mostra, respectivamente, como se organizam o mundo dos deuses e o mundo dos mortais.

Depois de Hesíodo, que está situado na época denominada arcaica, há outros épicos – alguns já mencionados acima – e, em seguida, aparece a poesia lírica. Na lírica grega acontece o mesmo que aconteceu com a epopéia: aparecem nela criações tão perfeitas, que não foram superadas em épocas posteriores. O lírico, segundo Lesky,⁵² ainda não era uma idéia que aspirava se realizar dentro de uma forma determinada da criação poética. Tal processo ainda não estava presente na antiga teoria da arte. Se no Helenismo era usado o termo "lírico", ele tinha um sentido bem concreto: tratava-se de uma poesia que se cantava ao som da lira. Ficaram bem conhecidos os seguintes poetas líricos: Arquíloco de Paros, Alceu de Lesbos, Safo, Anacreonte de Teos, Simónides de Ceos e Estesícoro de Sicília; o último e maior dos poetas líricos foi Píndaro, chamado pelos Gregos de cisne de asas fortes e alvas, por ser o inspirado poeta de Apolo que

⁵² *Op. cit.*, p. 132.

cantava a glória dos vencedores dos jogos pan-helênicos. A poesia de todos eles tem uma nota pessoal e transmite o individualismo do escritor.

Juntamente com a poesia surge, também, a prosa. Os viajantes narravam aos seus compatriotas suas impressões relacionadas às terras estrangeiras. Surgem, desse modo, as primeiras narrativas de história e geografia, que foram chamadas de "contos" (*lógoi*) pelos gregos. Os primeiros contos foram em verso, com fatos e lendas entrelaçados, mas com Hecateu de Mileto a prosa substituiu o verso e a narrativa se transformou num tratado semicientífico no qual a mitologia e a história são mescladas com geografia e etnografia. Ele é seguido por Heródoto, primeiro historiador grego e "Pai da História".

Antes de concluirmos o contexto literário, precisamos apresentar, ainda, um problema ligado a esse contexto, que é a questão homérica. Tal questão refere-se a muitos comentários que questionam o fato de Homero ser o autor da *Iliada* e da *Odisséia* – na Antigüidade houve algumas manifestações a esse respeito, e nos últimos séculos apareceram muitos comentários afirmando que Homero compôs pequenas partes dessas obras, e estas foram juntadas a outras partes compostas por rapsodos diversos, por Licurgo ou Pisítrato. Essa questão ainda se acha em aberto, à espera de uma solução.

1.3. Contexto histórico do *Mahābhārata* e do *Rāmāyaṇa*

Certos acontecimentos referentes à sociedade indiana são fundamentais para a compreensão do aparecimento do *Mahābhārata*. Sendo assim, para entendermos toda a situação, convém um pequeno resumo histórico do desenvolvimento dessa sociedade. Por volta do século XV a.C. ocorria um processo de aculturação entre os habitantes do vale do Rio Indo (hoje ocupado pelo Paquistão) e seus conquistadores, os indo-europeus, que se autodenominavam *Ārya* ("andarilho", "nômade"). Embora fossem militarmente mais fortes que os conquistados, esse povo autóctone, por sua vez, era culturalmente superior; na convivência, os *Ārya* aceitaram algumas das crenças autóctones dos conquistados. Por outro lado, os *Ārya* trataram de, pela força, submeter as populações locais, impondo uma organização social que melhor os favorecia na nova situação: eles distribuíram entre si as esferas de poder – a ideológica, a militar e a econômica. "Em todas as ambiências sociais e geográficas", explica Carlos A. Fonseca, "devia-se obedecer estritamente à *ṛta*, a 'Ordem', segundo a qual o mundo em que se vive reflete uma conjuntura cósmica em que as divindades ocupam um lugar e um papel preponderante. Para explicitá-la, brâmanes poetas elaboraram textos – os *Veda*, que dão nome à cultura do momento – de referência a essa conjuntura superior, como que para lembrar

os homens, nas suas práticas rituais e sacrificiais, de que, no mínimo, as regras da natureza e o exemplo dos deuses devem ser imitados – para que o reflexo se produza”.⁵³ Sendo assim, durante alguns séculos, esse foi o modo de vida: todos os atos humanos deviam ser praticados em função do serviço prestado aos deuses. Na Índia, a escrita surgiu alguns séculos após o início da composição dessas epopéias. Embora todas essas composições fossem obras orais, já nessa época, na Índia, começavam também as primeiras reflexões sobre a linguagem. Estas, nessa sociedade arcaica, estavam ligadas a concepções metafísicas diversas. Havia rituais relacionados à vinda do sol, ao nascimento, ao casamento etc. E juntamente com as preocupações religiosas e filosóficas, também a linguagem foi pensada em sua autonomia. Com efeito, os textos referidos acima – um grande conjunto de poemas – serviam como diretrizes para as atividades gerais daquela comunidade, como afirma Pinault: “Todas as atividades estavam baseadas nos textos mais antigos em indo-ariano que constituem o *Veda*, quer dizer, o ‘saber’ – saber do mundo, que permite compreendê-lo, dominá-lo e agir sobre ele. Nesses documentos religiosos, compostos na língua ‘védica’, encontram-se as primeiras observações sobre a linguagem”.⁵⁴

Assim, em relação à organização do mundo natural e sobrenatural, no primeiro período literário dessa civilização, denominado védico, os deuses são entendidos como forças ou elementos da natureza: o céu, o sol, a terra, o fogo, o vento a água e o sexo (Os períodos literários serão apresentados no próximo item – *vide páginas 48-52*). Segundo Will Durant,⁵⁵ Dyaus fora, a princípio, o próprio céu. A licença poética que dá origem a tantas deidades, foi personificando esses elementos: o céu, por exemplo, se tornou um pai; Varuṣa, a terra, tornou-se mãe; Prthivi, o fogo, era Agni; o vento, Vayu; a tempestade, Indra; o sol, STMrya, Mitra ou Vi Ṣu; e o *soma*, planta sagrada, de sumo embriagante para os homens e deuses, era também um deus, um Dioniso hindu. Durante certo tempo, o principal deus védico foi Agni – o fogo. Mas a figura mais popular do panteão védico foi Indra, manejador do raio e do trovão, porque ele trouxe aos indo-arianos um benéfico regime de chuvas que parecia mais precioso do que o sol.

Durant⁵⁶ explica também que com o passar do tempo esse panteão foi mudando, sendo adaptado aos três principais processos na vida universal aceitos pelos indianos: criação, preservação e destruição. Por isso as divindades tomam três formas: Brahman,

⁵³ “A literatura épica sânscrita,” 1991, pp. 74-75.

⁵⁴ “Parole articulée et vérité,” 1990, p. 294.

⁵⁵ *Nossa herança oriental*, 1963, p. 271.

que nasce de Mah€Vi Šu, é o criador; Vi Šu, o preservador; e Riva, o destruidor; constituem o *Trim™rti*, ou “três formas”, que todos os indianos adoram.

Com o passar do tempo, aconteceram descobertas científicas referentes à métrica, à etimologia e à gramática. Essas disciplinas progressivamente conquistaram sua autonomia fora dos círculos conservadores dos *Veda*, formando classes relacionadas a dados da língua, que foram denominadas *Ved€nga*. Tais acontecimentos demonstram o grande interesse pelos fatos e instituições da linguagem na história da Índia desde tempos remotos. Com efeito, Mário Ferreira explica que: “A linguagem na cosmogonia indiana constitui o vigamento mesmo das especulações referentes ao mundo das coisas e ao mundo dos homens, nelas ocupando o ‘lugar de honra’”.⁵⁷

De modo geral, esses têm sido os comentários dos estudiosos sobre a história antiga da Índia. Por outro lado, há também comentários baseados em importantes achados arqueológicos, que apresentam a cultura indiana como uma cultura evoluída há cinco mil anos, como explica Durant: "A julgá-la pela arquitetura das casas, os sinetes e a graça da cerâmica, a civilização indiana estava à frente da babilônica no começo do terceiro milênio - 3000 a.C."⁵⁸

Após acontecerem novas conquistas, por volta do século X a.C. ocorrem profundas modificações na vida do homem já indiano. Dada a expansão geográfica, os brâmanes – casta sacerdotal – passaram a interpretar e explicar exaustivamente as normas técnicas e os significados místicos e míticos dos rituais, a edificar mosteiros por todo o subcontinente e a apresentar a crença bramânica a uma clientela cada vez maior. Assim, por volta do século VI a.C. sofreram a oposição de duas grandes correntes: o Budismo e o Jinismo. Era preciso fazer algo para não perderem terreno para esses sistemas heterodoxos que minavam a ortodoxia.⁵⁹ E, nesse contexto, então, surgem a literatura épica sânscrita e seus dois únicos textos: o *Mah€bh€rata* e o *R€m€yaŠa*. Eles foram resultantes de uma coletânea de pequenas histórias que circulavam nas ruas e praças das cidades, nos salões dos palácios etc., sobre os feitos de homens que se distinguiram como heróis nas grandes batalhas de conquista, relativas ao Leste e ao Sul do subcontinente.

Segundo Basham,⁶⁰ é nessa época, século VI a.C., que a história da Índia sai da tradição duvidosa e lendária. Pela primeira vez, explica ele, podemos ler sobre grandes

⁵⁶ *Idem*, p. 341.

⁵⁷ A “palavra” no *gveda*, 1988, p. 6.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 266.

⁵⁹ Cf. Fonseca, *op. cit.*, pp. 76-77.

⁶⁰ *The Wonder that was India*, 1977, p. 45.

reis, cuja historicidade é verdadeira e cujos empreendimentos são conhecidos. Diversas evidências demonstram que grandes impérios se desenvolveram na Índia, e como na religião, na arte, na literatura e na vida, a Índia também produziu na organização política seu próprio sistema, distinto em sua força e fraqueza. Portanto, conclui Basham, “algum conhecimento de sua história política e social é essencial para uma compreensão verdadeira de sua civilização antiga”.

A época em que a Índia começou a sair da tradição lendária foi de grande fomento intelectual e espiritual. Basham explica que místicos diversos perambulavam pelo vale do Ganges, defendendo alguma forma de disciplina mental e ascetismo como um meio de salvação. E a época de Gautama Buda, em que muitas pessoas estavam abandonando a vida social para se dedicarem à vida ascética, foi também uma época de avanço no comércio e na política. Ela produziu não apenas filósofos e ascetas, mas também príncipes, mercadores e homens de ação.

Nessa época, os principais reinos da civilização indiana eram Kośala, Magadha, Vatsa e Avanti, eles estavam fora da primitiva área da cultura bramânica e tinham excedido a antiga terra dos Kuru em importância econômica e política. Dentre as quatro cidades, sabemos mais sobre Kośala e Magadha, os locais mais importantes das cenas das atividades de Buda e de Mahāvīra, o fundador do Jainismo. Os relatos referentes a Magadha demonstram que seus primeiros reis, Bimbisāra e Ajātaśatru, tinham uma linha política definida, que objetivava obter o máximo controle possível do curso do Ganges. Parece que esses monarcas concebiam a possibilidade de construir um vasto império. Após a morte de Mahāpadma Nanda, que ampliou o reino de Magadha, surge – entre o IV e o III século a.C. – um dos maiores impérios indianos.

Em 330 a.C., Alexandre da Macedônia derrota Dario III e assume o controle do império persa que se estendia sobre partes da Índia. Nessa mesma época, Candragupta ocupou a capital de Magadha, Pataliputra, e, segundo a tradição, conseguiu expulsar Alexandre e ampliar seus domínios sobre a área ocupada por esse invasor. Seu ministro, Cākyapa, foi de grande importância em suas operações militares – aceito como autor do *Arthashastra*, uma valiosa fonte de informações sobre administração do Estado. É evidente, a partir da comparação dos fragmentos de Megasthenes⁶¹ com o *Arthashastra*, que o império maurya havia desenvolvido uma administração burocrática bem organizada, que controlava toda a vida econômica do Estado. Além disso, ela tinha

um minucioso sistema de serviço secreto que estava ativo entre todas as castas, desde o mais elevado ministro até o súdito mais inferior. O sucessor de Candragupta foi seu filho Bindusara, que manteve o grande império organizado. O filho de Bindusara, Ashoka, foi o imperador em cujo reinado apareceu a literatura épica. Basham⁶² explica que pode ser observado através das próprias palavras de Ashoka – as quais constituem os documentos escritos mais antigos da Índia – que a reforma dele era humanitária. Ele acreditava que, por demonstrar um exemplo de governo bem esclarecido, poderia convencer seus vizinhos dos méritos de sua nova política. Não abandonou suas ambições imperiais, mas as modificou de acordo com as éticas humanitárias do Budismo. Ele apoiou fortemente a doutrina de *ahimsa* (não-violência, tanto em relação aos homens quanto aos animais). Muitos foram os progressos sociais positivos alcançados em seu governo. E para assegurar que suas reformas fossem concretizadas, ele inaugurou a classe de “oficiais de justiça” (*dharmamahatras*), que através de instruções obtidas diretamente do centro, fiscalizavam as atividades de todas as províncias, encorajando o desenvolvimento de boas relações entre as pessoas.

A reconstrução da personalidade de Ashoka é uma das mais acertadas, mas ainda assim, sua linha política tem sido alvo de críticas diversas: por exemplo, ele é acusado de arruinar o império maurya por opor-se aos brâmanes e por enfraquecer o espírito marcial das classes governantes. Nem todos aceitam essas acusações. O império maurya continuou por alguns anos mais, e, por volta do ano 183 a.C., Pusyamitra Shunga assume o poder e começa a reviver os antigos sacrifícios védicos.

Durante o governo de Ashoka, explica Max Weber,⁶³ os brâmanes serviam nos templos budistas, mas não perderam suas características. Aproveitando, então, as narrativas referentes às grandes batalhas, os brâmanes organizaram a literatura épica. Segundo a tradição, explica Fonseca,⁶⁴ o *Mahabharata* aparece nessa época, e sua composição é atribuída ao brâmane Vyasa, mas o trabalho inteiro referente a essa obra ocupou um período bastante longo: deve ter começado alguns séculos antes – no VII a.C., provavelmente – e terminado por volta do século IV d.C. Nessa obra, Vishnu figura no horizonte da narrativa porque, embora o Budismo tivesse merecido grande repercussão junto ao povo, esse sistema não pareceu abalar tanto as estruturas bramânicas, pois ain-

⁶¹ Embaixador grego que foi morar na corte de Candragupta e que escreveu um relato detalhado sobre a Índia, dando-nos a primeira descrição da Índia feita por um estrangeiro.

⁶² *Op. cit.*, pp. 53-54.

⁶³ *The Religion of India*, 1960, pp. 291-293.

da faltava o apoio oficial a esse movimento, que veio a se realizar na época da composição do *Rāmāyaṇa*, século II a.C.

Assim, podemos observar que na época de composição da obra houve muitos reis poderosos que mantiveram um controle organizado sobre seus reinos. A casta sacerdotal, por sua vez, era muito respeitada e também detinha muito poder. Mas, nessa época de grande fomento cultural, havia anseio por conhecimento e apareceram outras doutrinas referentes ao ascetismo e ao misticismo. Como não se opunham ao Bramanismo, as discussões e ensinamentos procedentes dessas doutrinas foram coletadas e adicionadas aos *Bṛāhmaṇa*, como *śraśyaka* e *Upaniṣad*. Certamente, os reis tiveram um papel importante na propagação dessas doutrinas, pois apreciavam a filosofia. Candragupta, por exemplo, após um reinado de 24 anos, abandonou o trono e jejuou até a morte, seguindo o exemplo dos monges. Segundo Basham,⁶⁵ a maioria desses reis apoiou as doutrinas dos *Upaniṣad*, que encontraram um lugar no sistema bramânico. Por outro lado, Aśoka apoiou o Budismo, que se opunha ao Bramanismo, e durante o seu governo, os brâmanes tinham que servir nos templos budistas; após sua morte, os budistas perderam o poder. O novo líder, Puṣyamitra Śuṅga, era um brâmane que passou a atuar como general e reviveu a fé ortodoxa.

Observando essas dominações políticas, podemos perceber as razões que geraram uma ênfase no conceito de *mēyē*. Durante o governo de Aśoka, eram propagados conceitos extremamente inaceitáveis para os brâmanes. Com efeito, no Budismo não há os conceitos de “deus” nem de “alma”, sendo que, conforme foi explicado mais acima, no começo dessa parte histórica, o Bramanismo vem de uma tradição religiosa na qual esses conceitos são muito proeminentes. Nessa época as pessoas não seguiam mais a *dharma*, a “Ordem” védica, na qual todos os atos humanos deviam ser praticados em função do serviço prestado aos deuses. Agora, elas dão ênfase ao conceito de *karman* – o qual também está ligado às leis de um deus –, que as fazem se sentir responsáveis pelos seus atos. Sendo assim, a estratégia de elevar o personagem Kṛiṣṇa ao *status* de encarnação de Viṣṇu favorece o restabelecimento da propagação dos conceitos religiosos bramânicos, e a ênfase no conceito de *mēyē* fornece novo vigor a essa propagação, destacando a idéia de que quem não busca o relacionamento com a divindade está em ilusão – sob os efeitos da energia *mēyē*.

⁶⁴ Cf. Fonseca, "A literatura épica sânscrita", p. 80.

⁶⁵ *Op. cit.*, pp. 245, 256.

Os conceitos de *karman* e *méyē* estão ligados a um conceito mais amplo, *dharma*, por meio do qual a maioria dos indianos direciona suas vidas, para se protegerem das influências de *méyē*. De acordo com Monier-Williams, havia uma forma antiga desse vocábulo no *ṛgveda* como *dharman*, com os sentidos de aquilo que está estabelecido ou firme, lei. Em seguida, Williams nos dá os sentidos de uso, prática, conduta prescrita, dever; direito, justiça; virtude, moralidade, religião, mérito religioso, boas obras; aquilo que está de acordo com a regra; Lei ou Justiça personificada; Lei ou doutrina do Budismo. Esses sentidos estão presentes em obras diversas da literatura indiana, e em torno deles está organizada a estrutura fundamental do *Mahābhārata*, em que está destacada a importância da atuação de acordo com normas. Assim, o aspecto do contato com o sobrenatural – que está presente na vida do povo indiano desde épocas muito antigas – é uma característica fundamental do pensamento indiano, como afirmam Fonseca e Ferreira: “O convívio com o limiar da sobrenaturalidade representa uma das arraigadas formas do imaginário indiano”.⁶⁶ E esse convívio tem acontecido de modos diversos. Como foi explicado anteriormente, nos primeiros tempos o povo procurava imitar o exemplo dos deuses; depois, passando a refletir sobre a adequação de seu comportamento, procurou seguir leis (*dharma*) estabelecidas por um ser supremo. Além disso, encontramos também, nos textos sânscritos, práticas diversas relacionadas ao conceito de “adivinhação” e ao conceito de “*siddhi*”. Segundo Fonseca e Ferreira,⁶⁷ há muitos aspectos particularizados de “adivinhação” presentes na literatura indiana, que podem ser enquadrados como pressentimentos e premonições, predições e maldições e sinais de boa sorte. E vinculado ao conceito de adivinhação há o vocábulo *siddhi*, cujo sentido técnico – ióguico – é “aquisição de poderes sobrenaturais por meios mágicos ou faculdade superior assim adquirida”. Através da prática do *Yoga* a pessoa pode adquirir certos *siddhi*, “poderes miraculosos”, descritos no *Yogasūtra* de Patañjali, tais como conhecer o passado e o futuro, e conhecer as vidas anteriores próprias e alheias.

1.4. Contexto literário do *Mahābhārata* e do *Rāmāyaṇa*

Como esses épicos retomam os temas da literatura védica, vamos explicar resumidamente o que são os *Veda*. Essa palavra significa conhecimento e, segundo diversos estudiosos, refere-se ao conjunto de uma vasta literatura que apareceu no curso de mui-

⁶⁶ “‘Adivinhação’ na Índia antiga: algumas notas”, 1991, p. 91.

⁶⁷ *Idem*, pp. 89-91.

tos séculos, sendo passada, por muitos séculos, de geração a geração, por meio da transmissão oral. Portanto, o que atualmente é chamado “*Veda*” ou “literatura védica” consiste de três classes diferentes de obras literárias, que Winternitz assim sistematiza:

I – *Saḥitē* – “coleções”: coleções de hinos, orações, encantamentos, fórmulas sacrificiais e ladainhas.

II – *BrēhmaṢa*: textos em prosa contendo material teológico, especialmente observações sobre cerimônias e rituais.

III – *śraṢyaka* (“textos originários de florestas”) e *Upaṇiṇad* (“doutrinas secretas”): parcialmente são incluídos nos *BrēhmaṢa* e em parte reconhecidos como trabalhos independentes; contêm meditações de eremitas e ascetas sobre deus, o mundo e a humanidade; há neles uma quantidade considerável da filosofia indiana mais antiga.

Em relação ao primeiro grupo, foram preservados quatro, que diferem claramente entre si: *ṛgveda*, *Sēmaveda*, *Yajurveda* e *Atharvaveda*. Respectivamente, eles são o *veda* ou o conhecimento sobre canções de louvor, melodias, fórmulas sacrificiais e fórmulas mágicas.⁶⁸ Por causa desses quatro diferentes *Saḥitē*, os indianos fazem distinção de quatro *Veda*, referindo o termo no plural. Todos os trabalhos pertencentes às classes dos *BrēhmaṢa*, *śraṢyaka* ou aos *Upaṇiṇad* estão ligados a um dos *Saḥitē* e se filiam a um dos quatro *Veda*.

Há, portanto, não apenas os *Saḥitē*, mas também *BrēhmaṢa*, *śraṢyaka* e *Upaṇiṇad* do *ṛgveda*, como também do *Atharvaveda*, do *Sēmaveda* e do *Yajurveda*. Assim, todos os textos – coleção de canções, livros de orações, tratados teológicos e teosóficos – pertencentes a uma dessas três classes e a um dos quatro *Veda* são designados como védicos. Conseqüentemente, a literatura védica inteira nos é apresentada como uma longa sucessão de trabalhos com conteúdo religioso que embora pertençam a diferentes períodos de tempo, formam uma unidade. E os indianos bramânicos consideram essa literatura como revelação divina e a aceitam como a base de seu sistema religioso. Com efeito, os *Veda* têm para eles a mesma importância que o Novo Testamento tem para os cristãos. Há, também, outros trabalhos menores denominados *Vedē%oga*, considerados ciências auxiliares dos *Veda* e não apenas textos religiosos.

De modo geral, o interesse filosófico e teológico, explica Weber, que pode ser observado na sociedade indiana com o estudo desses textos é alcançar a salvação: a saída desse mundo, em que a vida é caracterizada – por essa sociedade – como “um ciclo

de repetidos nascimentos e mortes”.⁶⁹ E, também, alcançar a conexão com a divindade, um criador supremo que está acima das deidades controladoras do universo.

Em relação ao contexto literário, segundo Arthur Anthony Macdonell,⁷⁰ a história da antiga literatura indiana compõe-se de dois períodos principais. O primeiro é denominado védico: tem início por volta do ano 1500 a.C. e estende-se até o ano 200 a.C.; o segundo período, denominado sânscrito, tem seu início com os aspectos finais da literatura védica e fecha-se após o ano 1000 d.C. O *Mahābhārata*, explica ele, situa-se no período sânscrito, que difere do período védico porque neste foram produzidas apenas obras religiosas. Por outro lado, no período sânscrito foram produzidos, de modo geral, textos seculares de boa qualidade em muitos ramos de literatura, tais como épico, poesia lírica e especialmente didática, drama, fábula e romance.

No *ṛgveda* (século XV a.C.), considerado o mais antigo e mais importante de todos os textos da literatura védica, explica Winternitz, há doze hinos – que podem ser denominados hinos filosóficos – em que, juntamente com especulações sobre o universo e a criação, aparece, pela primeira vez, a importante noção da “Alma Universal” una com o universo – conceito que, desde essa época, tem predominado na filosofia indiana.

No desenvolvimento desse conceito, explica Winternitz, podemos observar dúvidas sobre a posição suprema de Indra e a pluralidade de deuses. Observamos, também, uma forte manifestação do conceito de que apenas o criador Prajāpati é digno de honra.

Na maioria dos hinos filosóficos do *ṛgveda*, decerto, está em primeiro plano a noção de um criador, a quem são atribuídos nomes diversos, como Prajāpati, Brahmaśaspati, Bhaspati e Vīśvakarman. Mas, não obstante, esse criador é considerado um deus pessoal. Já nos hinos, explica Winternitz,⁷¹ “a importante noção da Unidade Universal é prenunciada, a idéia de que tudo o que vemos na natureza – que a crença popular designa como ‘deuses’ –, na realidade é apenas a emanção do mesmo e único ser. Uma idéia apresentada claramente no seguinte verso:

Eles o chamam Indra, Mitra, Varuṣa

E Agni; ele é a ave celestial Garutmat:

Ao que é único, os poetas dão muitos nomes,

Eles o chamam de Agni, Yama, Matarisvan”. (*ṛgveda* I, 164, 46)

⁶⁸ *A History of Indian Literature*, 1991, pp. 53-54.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 167.

⁷⁰ *A History of Sanskrit Literature*, 1968, *passim*.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 100.

Esse hino filosófico, segundo Winternitz, forma uma ponte com as especulações filosóficas dos *Upaniṣad* e há outros que fazem conexão com os épicos.

É explicado, por Macdonell, que Mitra-Varuna são chamados de senhores nobres entre os deuses, e que a soberania divina deles é muitas vezes referida com a palavra *mēyē*. Esse termo, explica ele, “significa poder oculto, aplicável em sentido positivo para os deuses ou em sentido negativo para os demônios”.⁷² Na próxima literatura importante, os *Brāhmaṣa*, (900-500 a.C.) esses conceitos não são alterados, embora aconteçam alterações em relação às posições dos deuses antigos do *ṛgveda*. Vi Ṣu, por exemplo, que ocupava a posição de um deus inferior na hierarquia dos deuses do *ṛgveda*, passa a ocupar uma posição de fundamental importância entre os deuses apresentados nos *Brāhmaṣa*. Macdonell comenta: “Ele sozinho sustenta os três mundos, céu, terra e todos os seres. (...) Ele é um mandatário”.⁷³ Winternitz explica que, para os *Brāhmaṣa*, nada é mais importante do que o sacrifício. Portanto, o sacrifício é idêntico a Prajāpati, o criador. E na maioria das narrativas dos *Brāhmaṣa*, Prajāpati é o único criador, de quem o mundo e os seres derivam sua origem. Esses conceitos filosóficos alcançarão maior desenvolvimento na literatura seguinte: *śraṣyaka* e *Upaniṣad*.

O pensamento dos filósofos dos *Upaniṣad* gira em torno de dois conceitos: *brahman* e *ātman*. A palavra *brahman*, explica Winternitz,⁷⁴ pode ser observada nos *Veda* muitas vezes com o significado de oração ou fórmula mágica. Como consequência, essa palavra, que denominava o conhecimento considerado “sagrado”, passou a ser também o nome da primeira coisa criada e, finalmente, passou a ser o princípio criativo divino, a causa de toda a existência. A palavra *ātman* significa “eu”, e é sempre usada como um pronome reflexivo e como um substantivo que denomina a pessoa, em contraste com o mundo externo. De modo mais freqüente, essa palavra se refere à alma, o verdadeiro eu, em contraste com o corpo.

Esses dois conceitos, normalmente concebidos em separado, foram unidos na filosofia dos *Upaniṣad*, originando uma doutrina que se inicia com as palavras: “verdadeiramente, tudo é Brahman”. De acordo com a doutrina dos *Upaniṣad*, o objeto mais elevado a ser alcançado é a união com o Brahman, e essa união só pode ser obtida através do abandono do que não é conhecimento. Essa idéia pode ser observada em textos diversos. Explicando o *KulērṢava-Tantra*, Winternitz nos apresenta a seguinte

⁷² *Vedic Mythology*, 1974, p. 24.

⁷³ *Idem*, p.40.

⁷⁴ *Op. cit.*, pp. 248-249.

explicação que responde à pergunta de como a libertação do sofrimento pode ser alcançada: “@iva responde: apenas o conhecimento da unidade, pois o ser humano, circundado por *m€y€*, é apenas centelha emanada do fogo de *brahman*”.⁷⁵

A doutrina fundamental dos *Upani□ad*, conclui Winternitz, é a doutrina da unidade, em que toda pluralidade é apenas aparente. Esse ponto de vista monístico difere do ponto de vista anterior apresentado no *¬gveda*. Esse fato é causa de muitas controvérsias que aparecerão séculos mais tarde. O período referente aos *Br€hmaŠa* e aos *Upani□ad* termina no século V a.C. e, segundo Winternitz,⁷⁶ “o Budismo aparece nessa época como reação contra o Bramanismo”, pois nega todos os *Veda*.

De acordo com Macdonell,⁷⁷ “essa teoria monista dos *Upani□ad*, que identifica a alma individual com Brahman, provoca a oposição por parte do racionalista Kapila – pré-budista, de acordo com lendas budistas –, que funda o sistema S€khya. Seus ensinamentos são inteiramente dualistas e admitem apenas duas coisas, ambas sem começo nem fim, mas essencialmente diferentes: de um lado a matéria e de outro uma infinita pluralidade de almas individuais”. Segundo Durant,⁷⁸ Kapila constrói seu sistema de metafísica através de *sutras* muito concentrados, e para denominá-lo recorre ao sistema da enumeração de vinte e cinco Realidades (*Tattva*), que na sua concepção constituem o mundo. Mas ele era a seu modo idealista e espiritualista, não era materialista. Kapila, após arrolar vinte e quatro *Tattva* submetidos à evolução física, derruba todo esse materialismo com a introdução da última Realidade – *Puru□a*, a “pessoa” ou a alma. Tal realidade, afirma Durant, “não é, como as outras, produzida pela força física; é um princípio psíquico independente, onipresente e eterno, incapaz de agir por si, mas indispensável a toda ação”.⁷⁹ O conhecimento salvador que liberta a alma da miséria da transmigração consiste, segundo Kapila, em reconhecer a distinção entre a alma e a matéria. A existência de um deus supremo que cria e governa o universo é rejeitada nesse sistema.

Segundo Macdonell,⁸⁰ “duas religiões filosóficas estão baseadas, em todo o seu contorno, na filosofia S€khya: o Budismo e o Jinismo. A doutrina fundamental de ambas é que a vida é nada mais que sofrimento. A causa do sofrimento é o desejo, baseado na ignorância, de viver e desfrutar do mundo. A meta de ambas é redimir a humanidade

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 599.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 292.

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 331.

⁷⁸ *Op. cit.*, pp. 361, 363.

⁷⁹ *Idem*, p. 363.

⁸⁰ Cf. Macdonell, *op. cit.*, pp. 335-344.

da miséria da existência mundana através do processo de exterminar o desejo”. Como na filosofia Sĕkhya, essas religiões negam a existência de uma deidade suprema, em resposta a seu desenvolvimento, o Budismo diverge da filosofia Sĕkhya em alguns aspectos. No Budismo há a negação da existência da alma, e, segundo Macdonell, o próprio Buda recusou-se a decidir a questão se *nirvĕśa* é a completa extinção ou interminável estado de inconsciência bem-aventurada.

A filosofia Sĕkhya assume uma forma definida na filosofia do *yoga* apresentada nos *Yoga-Sĕtra* de Patañjali (século II a.C.). Ele acrescenta a ela a doutrina de um deus pessoal e algumas formas de ascetismo mental. A meta final consiste em isolar completamente a alma da matéria. Segundo Macdonell, a prática de ascetismo mental denominada *yoga* era realizada na Índia alguns séculos antes de Patañjali. Com efeito, explica ele, algumas pesquisas mostraram que o Budismo começou não apenas a partir da teoria Sĕkhya, mas a partir da doutrina prática do *yoga*. Patañjali apenas elaborou a doutrina, descrevendo detalhadamente os meios de se obter concentração e levando-a ao nível mais elevado. Em seu sistema, a prática metódica do *yoga* adquire uma importância especial, pois, além de conferir poderes sobrenaturais, ela se torna o principal meio de salvação.

Em contraste com as duas escolas dualistas Sĕkhya e Yoga, surgem, no início da nossa era, dois sistemas ortodoxos teístas denominados *Pĕrvam...mĕśĕ* e *Uttaram...mĕśĕ*. Respectivamente, preocupavam-se com o lado prático da religião védica e com o estudo da especulação não dualista fundamental dos *Upaniśad*. Em relação à *Pĕrvam...mĕśĕ*, Jaimini escreveu os *Karmam...mĕśĕ sĕtra*, e no sistema teórico da *Uttaram...mĕśĕ* foram sistematizadas as doutrinas dos *Upaniśad* com a denominação *Vedĕnta*, ou “o fim dos *Veda*”. O sistema Vedĕnta é denominado *advaita-vĕda* ou “doutrina da não dualidade”, sendo, em outras palavras, um monismo idealístico. Nesse sistema está explicado que é a ignorância que impede a alma de reconhecer que o mundo empírico é meramente *mĕyĕ* ou ilusão.

Em meio à elaboração das diversas formas de pensamento expostas acima, estava sendo composto o grande épico *Mahĕbhĕrata*. Esse trabalho, de acordo com a maioria dos estudiosos, prolongou-se por vários séculos: teve início no IV a.C. e terminou no IV d.C. E assim como o Budismo apareceu como uma reação contra o Bramanismo, o *Mahĕbhĕrata* pode ser visto como uma forma de reação contra o Budismo, que havia rejeitado a autoridade dos *Veda*. Quando os brâmanes estavam ocupados em apresentar sua crença a uma clientela cada vez maior, por volta do século VI a.C., sofreram a opo-

sição do Budismo e do Jinismo e tiveram que reagir contra essa oposição, como explica Fonseca: “Se a humanidade do homem está cada vez mais presente no cenário bramânico, é preciso fazer alguma coisa para não perder terreno para estes sistemas heterodoxos que minam a ortodoxia e para um possível e provável recrudescimento das crenças autóctones”.⁸¹

Outro dado que é importante levar em consideração, refere-se ao ecletismo do *Mahābhārata*. Macdonell explica que essa obra combina as doutrinas Sākhya, Yoga e Vedānta: “O ser supremo encarna como Kṛṣṇa e expõe, a Arjuna, sua doutrina nesse sentido. O tema principal de seus ensinamentos é que a zelosa execução do dever é a mais importante tarefa do homem de qualquer casta. A beleza e o poder da linguagem com que ela é inculcada é insuperável”.⁸²

Assim, como foi mencionado no contexto histórico, a atitude dos brâmanes de reagir contra a propagação do Budismo aconteceu quando o imperador Aśoka deu apoio oficial ao Budismo. Eles organizaram essa grande epopéia aproveitando narrativas referentes às grandes batalhas do passado. Segundo a tradição, Vyāsa foi testemunha ocular da batalha principal mencionada na obra e compôs a parte nuclear dela, que foi denominada *Jaya*, com 8.800 versos. Depois, ela foi aumentada para 24.000 dísticos por seu discípulo Vaiśampāyana e passou a ser chamada de *Bhārata*. Por fim, passou a ser chamada de *Mahābhārata*, com 100.000 dísticos, quando foi ampliada por Ugrasravas, que ouviu a recitação de Vaiśampāyana. Em relação ao *Rāmāyaṇa*, ele foi composto, segundo a tradição, por volta do século II a.C, e por um único autor: Vālmiki.

Essas explicações dadas pela tradição indiana, referentes à autoria do *Mahābhārata*, são questionadas por muitos estudiosos abalizados, entre eles Macdonell, Winternitz e Hopkins. Em nossa dissertação de mestrado,⁸³ desenvolvemos um amplo estudo sobre as interpretações diversas apresentadas por esses estudiosos. Eles apresentam a obra como um conjunto de partes com um encadeamento em torno de uma história épica, explicando que na obra há redações desiguais, indicadas pelos diversos estilos existentes nela. Por outro lado, outros estudiosos, tais como Van Buitenen, Renou, Basham e P. Lal, apresentam explicações que se aproximam do ponto de vista da tradição indiana. E os partidários dessa tradição explicam que as adições e inserções exis-

⁸¹ *Op. cit.*, p. 77.

⁸² *Op. cit.*, p. 344.

⁸³ *Mahābhārata & Contradições: um estudo à luz do conceito de mēyā*, 1999, pp. 9-42.

tentes na obra não são produtos de visões separadas, mas sim adições inspiradas pelo próprio conceito central da obra, como confirma P. L. Vaidya: “As partes acrescentadas ao *Mahābhārata*, original, não são secundárias; elas estão de acordo com o plano básico estabelecido para a obra e com as intenções de seus autores. Essas partes, aparentemente secundárias, são elementos do plano original de prover instrução para o homem comum sobre *dharma*, de uma forma ‘popular’”.⁸⁴

No decorrer desse trabalho, os conceitos referentes à cultura indiana, que apresentamos nos estudos relacionados aos contextos histórico e literário do *Mahābhārata* e do *Rāmāyaṇa*, serão estudados em relação com os conceitos referentes à cultura grega, apresentados nos contextos histórico e literário da *Iliada* e da *Odisséia*.

⁸⁴ “The Mahābhārata: Its History and Character”, 1969, p. 68.

CAPÍTULO 2

Grécia e Índia antes e depois de Alexandre: aproximações culturais

2.1. Contexto histórico da Índia e da Grécia antes de Alexandre entrar na Índia

No capítulo anterior apresentamos individualmente os contextos em que apareceram as epopéias em estudo. Precisamos, agora, estudar as relações que as civilizações grega e indiana mantiveram na Antigüidade. Para esse estudo, tomaremos como ponto de referência a atuação de Alexandre, e estudaremos as situações nessas civilizações alguns séculos antes e depois dessa atuação. Antes da vitória de Alexandre contra Dario, ocorrida em 330 a.C., por volta do século VI, estavam ocorrendo importantes transformações sociais e culturais nessas civilizações: passagem da organização tribal para o estabelecimento de uma nova forma de organização social e passagem do pensamento mítico para o pensamento científico.

Em relação à organização social, houve na Grécia o estabelecimento das cidades-Estado, e na Índia o estabelecimento de monarquias e repúblicas. E em relação à saída do modo mítico de pensamento, há alguns pontos importantes a serem destacados. Em ambas as civilizações, encontramos uma complexa organização mitológica originária de tradições antigas, através das quais elas explicam a organização do mundo natural e sobrenatural. Apresentam os “mitos da criação” que contam como veio a existir o mundo, e explicam fenômenos naturais como o sol e a lua, os ventos e as tempestades. Para esses fenômenos, há seres divinos diversos que são, ao mesmo tempo, forças elementares. Assim, através da mitologia que serve de base para as obras, podemos observar que há significativas aproximações culturais entre essas civilizações. Nas primeiras etapas, no mito da criação, observamos que para os gregos Urano e Gaia criam os primeiros seres (ou Gaia, sozinha, cria alguns) e na Índia MahéVi Šu cria o primeiro ser que providencia as gerações seguintes. Em seguida, verificamos que a mitologia dessas civilizações tem uma estrutura organizacional bem semelhante, na qual há deuses encarregados dos fenômenos naturais: para o fogo, Hipéroides na Grécia e Agni na Índia; para o céu, Zeus na Grécia e Dyaus na Índia. Também podemos observar nelas uma série de

substituições de um deus mais importante por outro, série que na Grécia termina com Zeus como deus supremo e na Índia, com Brahman, Vi Śu e Īiva no mesmo papel. Além disso, há em ambas a idéia de essa organização mitológica ser elemento de uma reflexão sobre a linguagem.

Em relação ao início do pensamento científico, na Grécia, como foi explicado por J. P. Vernant, os filósofos de Mileto apresentaram as primeiras explicações científicas para a origem do mundo e dos fenômenos meteorológicos. Pouco tempo depois, aparecem várias teorias filosóficas que encontram paralelos na Índia. Mais ou menos um século antes de Alexandre, encontramos a teoria denominada como *Anamnesis*, propagada por filósofos diversos. Cornford⁸⁵ explica que há um elo entre os períodos referentes à mitologia e à filosofia, relacionado à doutrina da *Anamnesis*, segundo a qual a aprendizagem é Reminiscência, isto é, o conhecimento é trazido de novo à consciência por um processo análogo ao que nos permite recordar um objeto que já conhecemos. Ele compara a inspiração do estadista com a do vidente e com a do poeta, explicando que eles são guiados por uma espécie de inspiração semelhante, e no seu êxtase dizem muitas coisas verdadeiras, mas não sabem o que querem dizer. Estão possuídos de inspiração divina. Segundo Cornford esta é uma sugestão que, embora não esteja explicitamente associada à teoria da *Anamnesis*, baseia-se na mesma análise: as explicações sobre o processo de adivinhação conduzem à conclusão de que a teoria da Reminiscência representa uma visão muito mais antiga das origens do conhecimento do que a doutrina medico-empírica, segundo a qual o conhecimento é adquirido através dos sentidos.

A teoria da *Anamnesis* abrange, então, vários conceitos para fundamentar a idéia de que o conhecimento é recuperado. Se tal conhecimento está sempre na alma, ela tem de ser imortal. Ela é independente, já existia antes de habitar o corpo atual e continuará a existir, separada do corpo, depois da morte dele. Além disso, ela é não só indestrutível, mas também consciente e inteligente, possuidora de um conhecimento que não foi adquirido através dos sentidos. Mas ela não se lembra desse conhecimento, porque entra num processo de reencarnação, em que vai passando de um corpo a outro, esquecendo-se das vidas anteriores. A morte, nessa teoria, fica definida como a libertação da alma do corpo material. Por isso os prazeres animais são condenados, porque acorrentam a alma ao corpo. Os sentidos dificultam o pensamento. A alma que busca a sabedoria foge de todo e qualquer contato com o corpo. Ela objetiva uma purificação que acontece no

⁸⁵ *Op. cit.*, pp. 96-97.

final, de modo completo, com a morte do corpo. Assim, os filósofos Sócrates, Platão, os estóicos e outros, aceitavam a existência de leis universais que controlam tudo e viam nos movimentos regulares dos corpos celestes a prova mais evidente da existência de uma inteligência e de uma vontade divinas.

Esses conceitos, segundo Cornford, estiveram presentes no culto religioso-filosófico do Orfismo, ligado ao culto de Dioniso, e foram propagados por Pitágoras. Também foram amplamente discutidos na doutrina socrática de que a virtude é conhecimento. Por fim, em parte, esses conceitos estão presentes nas obras de Platão, tais como o *Ménon* e o *Fédon*, que representam um alargamento e um enriquecimento da doutrina socrática. Em seu empreendimento de tentar descrever o conhecimento que deve orientar a conduta humana, Platão une idéias anteriores, como afirma Cornford: “Sob o olhar de Aristóteles o Platonismo era, na verdade, mais um Pitagorismo modificado pela influência socrática do que um Socratismo modificado pela influência pitagórica”.⁸⁶

Opondo-se a qualquer ponto de vista religioso aparece Epicuro (341–270 a.C.), cujos pensamentos podem ser tidos como um resultado do espírito e das tendências da filosofia dos milésios Tales, Anaximandro e Anaxímenes. Epicuro, aprofundando esses estudos, defendia a idéia de que o conhecimento tem, de alguma maneira, de ser reduzido à sensação, e esta ao tato. Recusava-se a acreditar fosse no que fosse a não ser em átomos sem vida, movendo-se mecanicamente no espaço vazio, mas, ao contrário do materialista moderno, não era ateu. Acreditava em deuses gozando uma felicidade epicurista bem fora dos limites do nosso mundo ou de qualquer outro mundo, a quem não era permitida a mínima interferência nos acontecimentos terrenos. Embora as teorias dos Atomistas também apresentassem idéias dogmáticas, foram eles, por serem os mais materialistas, os que fizeram a tentativa mais corajosa de continuar a teoria empírica do conhecimento recebida dos médicos Alcmeón, Hipócrates e outros, que apresentaram o começo de um método genuinamente experimental. Abordavam a questão da natureza do homem de baixo para cima, partindo do que lhes parecia serem fatos seguros observados em casos particulares, só depois se preocupando com a natureza do homem. Foi nesse ponto que a Medicina entrou em conflito com a Filosofia Natural, que tinha chegado às suas conclusões sobre a natureza do homem partindo da direção oposta, de cima para baixo. Os filósofos começaram pela cosmogonia, herdando os problemas tradicionais implícitos nos mitos cosmogônicos. Assim, à medida que as representações míticas

⁸⁶ *Idem*, p. 73.

foram sendo reconhecidas como tais e postas à parte pelo racionalismo crescente, o resultado final foi o Atomismo de Epicuro, sistema muitas vezes considerado o produto mais científico do pensamento antigo.⁸⁷

Havia na Índia, desde o século XV a.C., os textos dos *Veda* através dos quais o homem orientava a vida em função do seu relacionamento com os deuses. E também, juntamente com as preocupações religiosas e filosóficas, a linguagem foi pensada em sua autonomia. Assim, no período em estudo, antes de Alexandre, séculos VI a IV a.C., apareceram textos diversos referentes tanto à filosofia quanto aos estudos da linguagem que conquistaram sua autonomia fora dos círculos conservadores dos *Veda*. Por exemplo, por volta do século IV a.C. apareceu a ciência da Gramática, sistematizada por Pāṇini. Apareceram também estudos ligados à política e à organização social, tais como as enciclopédias conhecidas como *Kautilya-Arthaśāstra*, o *Dharmaśāstra* e o *Dharmasūtra*, relacionadas a *dharma* e a *artha*, duas das quatro metas ou esferas da vida humana, que consistem no primeiro e no mais importante dos sistemas de classificação hindu. Do mesmo modo, por volta da mesma época, na Grécia, Aristóteles apresentou estudos aprofundados sobre esses assuntos, nas suas obras, *Poética* e *Política*, por exemplo.

Em relação à filosofia, nos *Upaniṣad*, o tema é o mistério do mundo ininteligível: “De onde viemos, onde vivemos, para onde vamos?” Nesses questionamentos predomina de forma variada o estudo sobre a alma, seu destino e a existência ou não de uma deidade suprema. De modo semelhante à doutrina da *Anamnesis*, nos *Upaniṣad* também apareceu o pensamento referente à transmigração da alma, que é discutido mais amplamente no *Bhagavadgītā*. Nesses estudos também é discutida a idéia da recuperação do conhecimento que já está na alma. O modo de se conseguir realizar esse objetivo era procurar, com uma atitude humilde, orientações com uma autoridade, como explica Heinrich Zimmer:⁸⁸ o saber devia ser dominado por meio da aprendizagem ao lado de um mestre competente. O pretendente ao conhecimento devia ser obediente e ter fé absoluta: só desse modo ele poderia livrar-se da roda da existência material. No *Bhagavadgītā*, encontramos a idéia de um deus pessoal, sendo que tanto nos *Upaniṣad*, quanto no Budismo e na filosofia Sākhya, não há essa idéia. Na verdade, no Budismo e na filosofia Sākhya há a negação da existência de uma deidade suprema.

⁸⁷ Cf. Cornford, *idem*, pp. 17-20.

⁸⁸ *Filosofias da Índia*, pp. 50-51.

O *Mahābhārata*, que começou a ser composto antes da chegada de Alexandre na Índia, é eclético, pois combina a filosofia *Sēkhya* com as doutrinas *Yoga* e *Vedānta*, dois dos seis sistemas ortodoxos bramânicos, alguns dos quais foram sistematizados antes da época de Alexandre e outros após a invasão de Alexandre. As outras doutrinas são o sistema *Nyāya*, o sistema *Vaiśeṣika* e o *Purva-Mīmāṃsā*.

Na Índia encontramos modos de pensar semelhantes aos da Grécia, tanto em relação à mitologia quanto à filosofia. E também há aproximações entre essas civilizações relacionadas a estudos científicos, que observaremos a seguir. Segundo Durant,⁸⁹ há relações entre o sistema metafísico da filosofia *Sēkhya* de Kapila e as idéias de Pitágoras e Aristóteles. Tal qual Aristóteles, Gautama, em quem o sistema *Nyāya* está baseado, fundamenta a estrutura do argumento no silogismo. Kanada, formulador do sistema *Vaiśeṣika*, à completa lembrança do grego, Demócrito, anuncia que nada existe além de átomos e vácuos. Joseph Campbell⁹⁰ explica também que nesses séculos anteriores a Alexandre que estamos estudando apareceram sábios diversos na Índia e na Grécia apresentando uma solução para o mistério da dor: Kapila, Goṅka, Mahavira e Buda, na Índia; Pitágoras, Xenófanes, Parmênides e Empédocles, na Grécia. Alguns desses indivíduos, tais como Orfeu e Dioniso, não sabemos, explica ele, se são homens ou deuses. E nos ensinamentos desses sábios, ainda segundo Campbell, apareceram muitos temas comuns à Índia e à Grécia, que eram desconhecidos nos mitos dos antigos arianos. Por exemplo: a idéia do ciclo de renascimentos; a idéia de que a alma aprisionada no corpo pode ser liberada através do ascetismo; a idéia de que transgressão conduz à punição nos infernos e a virtude ao êxtase e, conseqüentemente, ao conhecimento absoluto e à liberação. A doutrina dos elementos é comum às duas tradições: fogo, ar, terra e água entre os gregos; éter, ar, fogo, água e terra entre os indianos.

Macdonell⁹¹ apresenta comentários semelhantes aos de Campbell sobre essas hipóteses. Em relação às afirmações de Empédocles de que nada pode vir a existir sem que já tenha existido e nada que exista pode deixar de existir, ele comenta que há paralelos na doutrina *Sēkhya* sobre a eternidade e indestrutibilidade da matéria. Em relação à Astronomia, Macdonell⁹² afirma que os indianos não a desenvolveram até serem influenciados pela astronomia grega. Tal influência, explica ele, fica bem evidente pelo fato de existirem numerosos termos gregos nos textos indianos sobre astronomia. De

⁸⁹ *Op. cit.*, pp. 360-363.

⁹⁰ *The Masks of God - Oriental Mythology*, 1962, p. 250.

⁹¹ *Op. cit.*, pp. 358, 359.

modo semelhante a Macdonell, Abel Rey afirma: “Há desenvolvimento autônomo da astronomia oriental até a época das conquistas de Alexandre. Depois, assistimos à grande síntese astronômica dos gregos”.⁹³

A Ciência é muito antiga na Índia, mas ficou muito tempo contribuindo para a religião. Segundo Durant,⁹⁴ a Astronomia, por exemplo, se emancipou paulatinamente com a influência grega, e os primeiros tratados, os *Siddhĕnta* (425 a.C.), foram baseados na ciência grega. A Medicina também é muito antiga na Índia. Durant⁹⁵ explica que, já no século VI a.C., os indianos descreviam ligamentos, suturas, vasos linfáticos etc. Os doutores da Índia pré-cristã compartilhavam do erro de Aristóteles, que afirmava ser o coração a sede da consciência; supunham que todos os nervos partiam desse órgão. As escolas médicas de 500 a.C. aconselhavam o controle da prole; e em 427 a.C. já havia hospitais no Ceilão.

Após esses comentários sobre aspectos diversos da cultura dessas civilizações referentes aos séculos anteriores à ida de Alexandre para a Índia, precisamos, também, analisar as características das interações sociais da nova sociedade, a qual deixara de lado a idéia de que devia ser governada em cada fase de vida por um modelo cósmico revelado pelas esferas celestiais. Tal modelo deu lugar a uma civilização madura governada por reis seculares, não divinos. Conseqüentemente, os antigos rituais de uma antiga religião rural, e os ritos majestosos da mágica da vitória foram cedendo lugar às novas interações numa população que, segundo Campbell,⁹⁶ não era mais composta de grandes fazendeiros, mas sim de negociantes, ladrões profissionais, prestamistas, artesãos, escriturários, estalajadeiros etc. Assim, o problema do bem último mais importante para o homem passa a ter novos enfoques nessa nova sociedade em que um novo conjunto de habilidades produz um tipo de vida com novas dificuldades. Conseqüentemente, aparecem novos pensadores que tiveram de enfrentar as novas ansiedades através de sua própria experiência: os primeiros psicólogos sistemáticos de todos os tempos. Eles usavam os mesmos instrumentos em todas as partes: o ritual antigo herdado do passado sagrado, mas com o enfoque principal diferente. Não se preocupavam com algo mágico, mas psicológico (harmonização da psique) e sociológico (a integração do indivíduo com uma nova sociedade baseada numa tradição secular ao invés de sagrada).

⁹² *Idem*, p. 361.

⁹³ *La science orientale avant les grecs*, 1926, p. 17.

⁹⁴ *Op. cit.*, p. 354.

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 356.

⁹⁶ *Op. cit.*, p. 251.

Assim, uma grande população em áreas diversas do globo foi afetada simultaneamente por marcas aproximadamente comparáveis e, conseqüentemente, nas civilizações em que aconteceram procedimentos ritualísticos semelhantes, podemos observar, também, apreensões psicológicas semelhantes. Na Grécia, no século VI a.C., começaram a acontecer rituais órficos de iniciação espiritual; filósofos como os pitagóricos, primeiramente, e depois outros tornaram-se os iniciadores. De modo semelhante, Campbell explica que o mesmo acontecia na Índia: “Os antigos ritos das cidades pré-arianas guarneceram os temas básicos do renascimento e morte e ascetismo, desapego psicológico e identificação mítica. Paralelamente novos temas apareceram, provavelmente – ou provavelmente não – sendo fertilizados no cruzamento com a Pérsia. Nessa época tanto na Índia quanto na Grécia, como também com a Pérsia no meio, os motivos básicos de uma antiga filosofia mitológica dualista abruptamente apareceram em novas formas”.⁹⁷

Após as considerações acima, precisamos analisar como aconteceram os primeiros contatos e o desenvolvimento dos relacionamentos diversos entre essas civilizações. Os comentários de Campbell, sobre a importância da Pérsia para as relações entre a Índia e a Grécia, decerto podem ser um ponto de partida para tais estudos, pois vários outros estudiosos apresentam comentários semelhantes ao de Campbell. Com efeito, segundo Goblet D’Alviella⁹⁸ os primeiros contatos entre indianos e gregos aconteceram durante os empreendimentos de expansão do império persa. Ele explica que o rei Xerxes incorporou mercenários indianos em sua armada de invasão, que, sendo vencidos, voltaram ao seu país de origem e fizeram vagas descrições da civilização helênica. Macdonnell menciona um contato um pouco mais antigo. Segundo ele, sob o comando de Dario, um grego chamado Skylax viajou para a Índia e navegou no Indo em 509 a.C. A partir de seus relatos vários escritores gregos, entre eles Heródoto, derivaram suas informações sobre a Índia.⁹⁹

Os acontecimentos referentes ao rei Xerxes têm início no ano 485 a.C., quando da morte do maior rei da Pérsia, Dario I, que teve sob seu governo uma vasta extensão de terra composta de vinte províncias ou “satrapias”, em que a Índia estava incluída. Após sua morte, seu filho Xerxes torna-se rei e decide dar continuidade aos planos de seu pai, que pretendia dominar a Grécia. Organiza, então, um grande exército que foi descrito, às vezes, como sendo composto de dois milhões de homens e doze mil navios,

⁹⁷ *Op. cit.*, p. 252.

⁹⁸ *Ce que l’Inde doit à la Grèce*, 1926, p. 3.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 347.

e outras vezes composto de duzentos mil homens e mil navios. Sendo sua frota derrotada pela de Atenas, Xerxes retorna, deixando parte de seu exército na Grécia sob o comando de Mardonio. Todo esse exército, que ficou, é derrotado, e Mardonio é morto em 479 a.C. O que restou do exército persa foi destruído pelos gregos. Essa primeira vitória conduziu os gregos a profundas relações com a cultura indiana nos séculos posteriores. Mas, primeiramente, precisamos estudar os contatos existentes ainda sob o domínio persa, que aconteciam na Ásia Central. Como explica François Widemann,¹⁰⁰ é importante entendermos as situações desses lugares que, embora fossem bem diferentes, estavam estreitamente ligados. A Ásia Central era uma região com muitas zonas desérticas e algumas férteis, com grandes cidades antigas, das quais as mais importantes foram Bactria e Maracanda. Eram os lugares de passagem de estradas comerciais do Norte ao Sul. Não foi atestado o uso da escrita antes da conquista persa. Sob a dinastia aquemênidas havia a circulação do dário, moeda imperial; e do siclo, peso judaico. Algumas satrapias (províncias) dessa região davam despesas militares e não podiam pagar muitos tributos, pelo fato de serem regiões impróprias para a agricultura. A satrapia de Bactria, no entanto, tornou-se a região agrícola mais rica da Ásia Central e rendia um bom tributo ao rei persa, visto haver desenvolvido um complexo sistema de irrigação que cobria grande parte de seu território.

A Índia, por outro lado, apresenta um quadro bem diferente, continua explicando Widemann.¹⁰¹ É um lugar onde há muita chuva e abundante agricultura. O uso da escrita e da moeda precede a invasão de Dario. Nessa época já existiam também, na Índia, técnicas artesanais avançadas. Era região de grande importância econômica, a parte mais povoada do império, e pagava ao rei persa o tributo mais alto de todo o império. Diversas cidades do noroeste indiano passaram a fazer parte desse império num período bem mais tardio do que a Ásia Central, que foi envolvida durante o reinado de Ciro (557-530 a.C.), e aquelas durante os primeiros anos do reinado de Dario I (522-486 a.C.). Por isso a marca persa foi muito mais profunda na Ásia do que na Índia, que apresenta certas características muito importantes para esse estudo, como afirma Widemann: “O caráter urbano, e por conseguinte comercial da Índia, em particular de Gandhara e do Punjab

¹⁰⁰ “Phases et contradictions de la colonisation grecque en Asie Centrale et en Inde du nord-ouest”, 2001, p. 215.

¹⁰¹ *Idem*, p. 221.

antes da conquista Macedônia, é essencial para a compreensão do modo de evolução do território e da cunhagem indo-grega”.¹⁰²

Assim, a presença grega na Ásia Central, segundo Widemann,¹⁰³ começa durante o período aquemênidas, com os comerciantes que circulam no império e com numerosos gregos da Ásia Menor, que preenchem funções civis e militares a serviço do rei persa. Além disso, a Bactria era um lugar para onde eram deportados aqueles que se tornavam insubmissos. E esses acontecimentos diversos de transferência muito vão contribuir para o crescente processo de helenização. A circulação de moeda grega antes da conquista de Alexandre demonstra o crescimento da influência helênica. Widemann afirma que “Alexandre encontrou uma diáspora grega que contribuiu de boa vontade para o processo de colonização helênica”.¹⁰⁴

Nessa época, certamente ocorreram contatos entre a cultura indiana e a cultura grega através dos persas. E é importante destacar que a própria cultura persa apresentava semelhanças significativas com a cultura indiana em muitos aspectos. Segundo Durant,¹⁰⁵ na época de Dario I a língua usada era o Persa antigo, muito aparentado com o Sânscrito. No sistema administrativo havia uma divisão de classes semelhante à divisão de classes indiana, e o rei tinha muito poder, sendo chamado de *kāathra*, palavra semelhante a *kāatriya*, o termo que denomina a classe guerreira na Índia. Dario estabeleceu também o Zoroastrismo como a religião do Estado. Tal fé era baseada no *Avesta*, a Bíblia da nova fé. Esse termo tem origem, provavelmente, como a palavra *Veda*, na raiz ariana VID, “conhecer”. De acordo com a tradição, os gregos levaram uma cópia dessa obra para a Grécia. Trata-se de uma composição bastante eclética, que contém a revelação feita pelo deus Ahura-Mazda a Zaratustra. Durant¹⁰⁶ afirma que essa obra “contém aqui e ali deuses, idéias e às vezes até palavras e frases do *Rig-veda*, em tal extensão que muitos eruditos consideram o *Avesta* inspirado não pelo deus *Ahura-Mazda*, mas pelos *Veda*”.

Por outro lado, Romila Thapar,¹⁰⁷ comentando sobre o império persa, destaca o impacto das idéias dessa civilização sobre a Índia. Segundo ela, Gandhara era a vigésima satrapia ou província, estava entre as mais populosas e ricas do império persa, e

¹⁰² *Idem*, p. 221.

¹⁰³ *Idem*, p. 222.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 223.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, p. 240.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 246.

¹⁰⁷ *A History of India*, 1990, pp. 58-59.

tanto ela quanto as outras províncias indianas forneceram mercenários para os persas lutarem contra os gregos na época mencionada acima. A capital de Gandhara era a famosa cidade de Takshashila – ou Taxila como os gregos a chamavam –, que se tornou um centro comercial e educacional, onde o aprendizado sobre as duas culturas se misturava. E o impacto das idéias persas pode ser observado em várias esferas da vida indiana: por exemplo, a moeda persa serviu de modelo para a indiana, e as inscrições em rochas feitas pelo imperador Ashoka no século III a.C., provavelmente foram inspiradas pelas inscrições do imperador persa, Dario. De modo semelhante, Basham¹⁰⁸ também apresenta a Pérsia como fonte de inspiração para a Índia. Explica que Bimbisara e Ashoka – que foram os primeiros reis indianos a conceber a idéia de um vasto império – devem ter se inspirado no império persa, cujo fundador, Ciro, o Grande (558-530), subiu ao trono seis anos antes da ascensão de Bimbisara.

2.2. Itinerário de Alexandre

Alexandre recebeu educação de Aristóteles. Ele ocupou o trono ainda bem jovem, porque seu pai, Filipe II, que estava expandindo o império macedônico, fora assassinado pouco depois de ser proclamado generalíssimo dos gregos. Alexandre, então, assumiu o trono aos vinte anos, e impôs suas forças aos gregos, que estavam arrasados pelas guerras do Peloponeso e Grego-Persa. Seu grande objetivo era realizar o sonho de seu pai: vencer os persas e se apoderar de seu império. Ele lutou, primeiramente, contra Tebas e os persas, e libertou os gregos da Ásia. Investiu contra a Síria e o Egito e os anexou ao império macedônico. Fundou Alexandria no Egito e perseguiu os persas. Em 330 a.C. Alexandre enfrentou Dario III, que, embora estivesse com um exército muito mais numeroso, foi derrotado. Assim Alexandre partiu para subjugar todo o império

¹⁰⁸ *Op. cit.*, p. 47.

persa. Permaneceu algum tempo na Bactria, uma cidade situada próximo à região do Afeganistão atual, onde colocou em prática algumas estratégias administrativas. Manteve a divisão territorial em satrapias e também o sátrapa persa nomeado por Dario III. E sua nova estratégia objetivava evitar o mal crônico do império: a independência. Essa atitude dos governantes pode ser observada, segundo Widemann,¹⁰⁹ nas diferenças existentes nas moedas da época, consideradas imitações das moedas imperiais. O nome do Grande Rei, que constava nas moedas, foi substituído pelo dos governantes locais. Tal atitude de independência era antiga: segundo Heródoto,¹¹⁰ um governante do Egito, Ariandes, foi executado por Dario I, devido a cunhar moedas de valor muito elevado, que concorriam com a moeda real. Assim, procurando evitar tais problemas Alexandre associou ao sátrapa um líder macedônico, que ficou responsável pelo comando militar e pelo erário. Após executar essas estratégias de organização, Alexandre ocupou o distrito de Kabul. Em seguida, embora tenha encontrado forte resistência, desceu o Vale Kabul e alcançou o Vale do Indo, o qual cruzou na primavera de 326 a.C. O rei de Takla-makana se submeteu e a cidade, então, não ofereceu resistência. Mas na cidade seguinte, Alexandre confrontou-se com um poderoso rei: Poros, cuja coragem e orgulho causam grande impressão aos gregos. Após alcançar a vitória, com muita dificuldade, Alexandre perguntou a Poros como ele gostaria de ser tratado e este respondeu: “Como eu mereço, como rei!” Alexandre, então, restituiu-lhe o reino na condição de vassalo, deixando-o encarregado do Panjab. Poros tem uma posição importante no pensamento indiano. Segundo A. R. Burn,¹¹¹ Poros era conhecido como o Paurava Rajá e a denominação “Paurava”, segundo Williams,¹¹² indica um descendente de Pṛthu – além de indicar um povo que habita o noroeste da Índia. O rei Pṛthu aparece no *Mahābhārata* (I.83.9-10)¹¹³ como filho do rei Yayāti, que teve cinco filhos. Dois desses filhos, Yadu e Pṛthu, segundo Williams,¹¹⁴ estão na origem da genealogia dos personagens principais dessa obra: Kuru é descendente de Yadu e os Pāṇḍava e os Kuru descendem de Pṛthu. Yayāti é descendente do deus Soma, segundo Hopkins,¹¹⁵ que tem funções importantes na organização cósmica, semelhantes às funções dos deuses do sol e da lua. Esse deus, Soma, é descendente de Brahman, assim, Yayāti é considerado o ancestral da raça hu-

¹⁰⁹ *Op. cit.*, pp. 216-217.

¹¹⁰ *História*, IV, 1983, par. 166.

¹¹¹ *Alexandre e o império helênico*, 1963, p. 149.

¹¹² *Op. cit.*, p. 651.

¹¹³ *Op. cit.*, Vol. 1, p. 124.

¹¹⁴ *Op. cit.*, p. 845.

mana. Nessa linhagem, segundo Basham¹¹⁶ e Williams,¹¹⁷ aparecem importantes reis, tais como Bharata e Kuru. O nome Bharatavarsha, mencionado por Basham em sua obra (*vide página 489*) – que na história da Índia se refere a todo o país –, segundo a tradição indiana, foi atribuído à Índia por causa dos feitos do rei Bharata. Após essa vitória, Alexandre continuou seu avanço, subjugando numerosas tribos e pequenos reinos; em sua trajetória, explica Widemann,¹¹⁸ fundou ou refundou várias cidades que nas regiões orientais serviram não só de pontos de apoio, mas também de lugar de aprendizado da cultura e do modelo de vida grego. Adotou várias estratégias para promover relacionamentos entre povos diferentes, tais como transferência de pessoas da Europa para a Ásia, casamentos e alianças. Segundo A. R. Burn,¹¹⁹ “o próprio Alexandre se casou com a filha de Dario e fez com que oitenta de seus oficiais mais destacados se casassem com filhas de persas importantes”. Mas em breve Alexandre foi forçado a voltar, porque seus generais temiam que acontecesse motim caso as tropas fossem forçadas a avançar muito num país desconhecido. Nessa recusa, certamente há sentimentos diversos de insatisfação, pois Alexandre, segundo R. J. Lane Fox,¹²⁰ cometeu muitos erros graves: estava corrompido pela fortuna, tornara-se vaidoso, era muito inclinado à bebida e tinha muito pouco auto-controle, não poupava seus amigos e mostrava-se cruel inclusive com eles. Assim, o exército foi dividido e uma parte retornou à Mesopotâmia por mar, e outra, liderada pelo próprio Alexandre, por terra. Segundo Basham,¹²¹ ele queria manter controle sobre suas conquistas indianas, e deixou tropas e governantes para dirigirem os territórios conquistados. No noroeste da Índia, várias satrapias tinham se tornado independentes, assim, Alexandre usou a mesma estratégia administrativa usada na Ásia Central: deixou um macedônio no comando militar e encarregado do erário. Mas as revoltas nas províncias indianas e a súbita morte de Alexandre em 323 a.C. tornaram a posição macedônica na Índia insustentável. Tanto Basham¹²² quanto Romila Thapar¹²³ explicam que Candragupta Maurya expulsou essas tropas de Alexandre e subjugou toda a parte noroeste.

¹¹⁵ *Op. cit.*, p. 91.

¹¹⁶ *Op. cit.*, p. 49.

¹¹⁷ *Op. cit.*, p. 845.

¹¹⁸ *Op. cit.*, pp. 225-226.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 167.

¹²⁰ “The itinerary of Alexander: Constantius to Julian”, 1977, p. 251.

¹²¹ *Op. cit.*, p. 49.

¹²² *Idem*, p. 50.

¹²³ *Op. cit.*, p. 62.

Esses relacionamentos entre gregos e indianos certamente foram bem mais próximos do que os anteriormente mencionados. Basham¹²⁴ afirma: “Pela primeira vez, gregos e indianos tiveram contatos bem próximos. E fica evidente, nos relatos clássicos sobre as campanhas de Alexandre, que os gregos não ficaram insensíveis em relação ao que viram na Índia. Eles admiraram a coragem das tropas indianas, a austeridade dos ascetas nus que encontraram em Takshashila e a probidade e simplicidade das tribos do Panjab e Sind”. Em relação a esses contatos, Campbell¹²⁵ nos informa que, quando entraram em Takshashila Alexandre e seus oficiais foram informados sobre um grupo de filósofos que estavam reunidos fora da cidade, e imaginando serem tais filósofos pessoas muito parecidas com seus professores e modelos (Aristóteles, Sócrates etc.), enviaram uma comitiva para convidar esses filósofos a comparecerem à mesa de Alexandre. Quando os filósofos foram encontrados – quinze homens nus sentados imóveis sobre rochas quentes – Onesícrito, o capitão da comitiva, explicou a um dos senhores, através de vários intérpretes, que ele e seu rei queriam aprender algo sobre a sabedoria deles. A resposta foi que a ninguém com sentimento de valentia, usando botas altas, chapéu de abas largas e casaco brilhante, como Alexandre estava usando, poderia ser ensinado filosofia: o candidato deveria primeiro ficar nu e aprender a se sentar pacificamente sobre rocha aquecida. Não obstante, dois homens do grupo, um idoso e um jovem, foram persuadidos pelo rajá da cidade a visitar Alexandre. Campbell afirma ter sido esse o mais antigo encontro importante entre o Oriente e o Ocidente em relação a uma tentativa de intercâmbio filosófico.

Em relação às cidades fundadas por Alexandre, Basham¹²⁶ e Thapar¹²⁷ comentam que vários povoamentos gregos foram estabelecidos na Índia por ele, mas nenhum sobreviveu. E, embora as grandes conquistas realizadas pelos generais de Alexandre que o sucederam demonstrassem a amplitude das conseqüências trazidas pelas ações alexandrinas, os efeitos imediatos da invasão não foram muito relevantes. Tal invasão não deixou nenhuma impressão histórica ou política na Índia, ou foi tão pequena que na literatura indiana antiga não há nenhuma referência a ela. De modo diferente, Widemann¹²⁸ afirma que cidades fundadas por Alexandre existem atualmente e que em montanhas ao leste do Afeganistão há tribos que utilizam, na vida corrente, objetos que

¹²⁴ *Op. cit.*, p. 49.

¹²⁵ *Op. cit.*, p. 277.

¹²⁶ *Op. cit.*, p. 50.

¹²⁷ *Op. cit.*, p. 59.

¹²⁸ *Op. cit.*, p. 225.

lembram curiosamente utensílios gregos antigos. Basham¹²⁹ acrescenta que o vácuo político criado na região pela saída de Alexandre teve efeitos indiretos de grande importância.

2.3. Contexto histórico da Índia e da Grécia após a morte de Alexandre

Após a morte de Alexandre, aconteceram conflitos diversos entre seus oficiais interessados em sucedê-lo, conflitos que enfraqueceram o domínio grego no Oriente. Com efeito, Candragupta dominou essa região, como foi explicado anteriormente, e estruturou um dos maiores impérios da Índia antiga. Era aconselhado por Chanakya, um reputado ministro autor do *Arthashastra*, “*Tratado sobre política*”. Mas após alguns anos, aconteceu um dos efeitos da atuação de Alexandre: um dos seus generais, Seleuco Nicator, após conseguir controle sobre muitas províncias asiáticas, tentou recuperar as antigas províncias indianas do império de Alexandre. Em 305 a.C. confrontou-se com Candragupta e foi derrotado; para o estabelecimento da paz foi feita uma aliança matrimonial, sobre a qual não há detalhes, mas que segundo D’Alviella foi renovada pelos sucessores de Candragupta. Segundo Thapar¹³⁰, é possível que uma das filhas de Seleuco tenha ido para a corte de Candragupta em Pataliputra, e nesse caso um bom número de mulheres gregas certamente a teria acompanhado. Thapar afirma que além dos confrontos entre Seleuco e Candragupta houve também consideráveis contatos amistosos entre esses dois povos.

Assim, por meio desse estabelecimento de paz, passamos a obter descrições autênticas sobre o império de Candragupta, constituído na época de Alexandre. Com efeito, Seleuco enviou um embaixador, Megasthenes, para morar no palácio de Candragupta, que forneceu informações detalhadas sobre esse império, como já foi explicado anteriormente. Nessa época, a Ásia Central alcançou um grande desenvolvimento econômico, ficando conhecida como um lugar de riqueza, e atraiu muitas imigrações importantes. Tal desenvolvimento, segundo Widemann,¹³¹ levou alguns governantes a desejarem a independência do poder central selêucida. Esse fato poder ser observado nas modificações existentes nas moedas da época. Ao invés da imagem de Apolo protetor da dinastia selêucida, passa a aparecer nelas a imagem de Zeus lançando raios, e depois

¹²⁹ *Op. cit.*, p. 50.

¹³⁰ *Op. cit.*, p. 71.

a imagem do governante Diodoto, por exemplo, passa a substituir a do rei central, Antígono II. Aparecem, então, vários reinos independentes, mas prevalece o sentimento de segurança do território grego.

Após reinar por 24 anos, Candragupta foi sucedido por seu filho, Bindusara. Esse novo rei manteve em ordem o grande império e foi sucedido pelo seu filho Asoka, considerado um dos maiores e mais nobres reis da Índia. Asoka menciona vários reinos helênicos com os quais desenvolveu intercâmbios diversos. A comunicação com outras civilizações estava nessa época bem desenvolvida, e Thapar¹³² explica que as relações diplomáticas com os reinos gregos tornaram o modo de vida indiano familiar ao mundo helênico, e provocaram interesse pelas coisas indianas. Por outro lado, segundo Widemann,¹³³ a beleza e a racionalidade da cultura grega puderam seduzir uma elite indiana. Dentre os vários povoamentos gregos, o que estava mais próximo do império maurya era o império selêucida, e houve constante intercâmbio entre esses dois impérios por três gerações de reis.

As províncias do noroeste da Índia fizeram parte do império persa e mantiveram muitos aspectos dessa civilização. Conseqüentemente, tais aspectos podem ter sido assimilados pela Índia. Thapar¹³⁴ explica que as colunas da capital de Asoka tinham uma notável semelhança com as colunas de Persépolis, a capital do império persa, e podem ter sido esculpidas por artesãos das províncias do noroeste. Também a idéia de fazer inscrições em rochas pode ter vindo para Asoka através de Dario. Ela cita a frase usada por ambos para iniciar seu discurso: Dario usa a expressão:

“– Assim disse o rei Dario...”

E Asoka escreve:

“– O rei, o amado dos deuses, fala assim...”

Os reinados desses três últimos reis foram os mais significativos da história da Índia antiga porque conseguiram unir grande quantidade de elementos diversos do subcontinente em um império, dando expressão a uma visão imperial, que dominou a vida política da Índia por vários séculos. Essa idéia imperial esteve baseada numa economia agrária em que o governo provia terras e sistema de organização. Conseqüentemente, o sistema administrativo mantinha um eficiente sistema de coleta de imposto sobre uso da terra, fornecimento de irrigação, supervisão de empreendimentos comerciais etc.

¹³¹ *Op. cit.*, p. 232.

¹³² *Op. cit.*, p. 73.

¹³³ *Op. cit.*, p. 231.

O núcleo do sistema do governo maurya era o rei, que nessa época havia aumentado muito seu poder. O poder do sacerdote chefe também havia aumentado e ele passara a exercer as funções de ministro-chefe. O rei sempre procurava os conselhos de seus ministros, mas a decisão final ficava para o monarca. O plano político era imposto em todas as partes do império e o rei recebia todas as informações através de um bem organizado sistema de espionagem. Uma nova idéia foi também amplamente propagada por Aśoka: sua interpretação sobre a filosofia do *dhamma* (*dhamma* é a forma prácrita para a palavra sânscrita *dharma*, cujos sentidos foram explicados anteriormente no capítulo 1, no item referente ao contexto histórico das epopeias indianas).

Assim, Aśoka estava atraído pelo Budismo, que não era, na época, apenas uma crença religiosa, mas sim um movimento intelectual e social que influenciava a sociedade em muitos aspectos. Suas inscrições em rochas localizadas em lugares de grandes concentrações públicas explicavam a idéia do *dhamma* como uma atitude de responsabilidade social. Os princípios do *dhamma* serviram como força unificadora para fazer face a todas as tensões criadas por forças divergentes diversas: o *status* da comunidade mercantil, o poder das corporações nos centros urbanos, a pressão de um sistema político muito centralizado e a extensão completa do império. Assim, Asoka se colocou contra as cerimônias de sacrifício e procurou implementar a linha política do *dhamma*, mas não teve muito êxito. Segundo Thapar,¹³⁵ embora sua administração fosse muito bem organizada, apresentava algumas fraquezas na parte prática. Baseava-se numa burocracia muito centralizada, que tinha o governante como a figura chave.

De modo semelhante a Aśoka, muitos outros reis da Antigüidade (indianos, persas, invasores gregos e outros) assumiram um *status* semi-divino, ostentando títulos tais como “amado dos deuses”, “grande rei”, “rei dos reis”, “filho dos deuses”... Essa atitude segue tradições antigas. Segundo Basham,¹³⁶ a lenda mais antiga sobre a origem da dignidade do rei aparece no *Aitareya-Bṛāhmaṣa*, provavelmente datado do século VIII a.C. O conceito de imperador universal, *cakravartin*, reaparece na dinastia maurya e passa para o Hinduísmo ortodoxo. Ele pode ser observado também na tradição budista. Assim como Buda aparece de tempos em tempos no ciclo cósmico, dotado de sinais auspiciosos, com o objetivo de liderar todos os seres vivos para o caminho da iluminação, o imperador universal aparece, do mesmo modo, para conquistar a Jambūdvīpa

¹³⁴ *Op.cit.*, p. 74.

¹³⁵ *Idem*, pp. 89-90.

¹³⁶ *Op. cit.*, pp. 81-83.

e governar de modo próspero e justo. Ele é uma figura determinada por indicação, com um lugar especial no plano cósmico.

Esse império continuou nas mãos de alguns sucessores de Aoka, que não foram tão fortes quanto ele. Assim, pouco tempo depois da morte de Aoka, o império perde o noroeste para os gregos. Houve um período de paz até o rei Antígono III tentar restabelecer sua autoridade e entrar em confronto com os governantes da Ásia Central. Ele entra em acordo com Euthydeme, que fortalece sua independência, e parte para realizar conquistas no noroeste da Índia. Euthydeme, após envelhecer, atribui poder a seu filho, Demétrio, que conquista todo o noroeste da Índia. Essa região fica, então, sob domínio indo-grego e outros invasores até o primeiro século de nossa era. E em relação aos indianos, por volta de 183 a.C., Puryamitra Sunga, assume o poder e começa a restabelecer a fé ortodoxa do Bramanismo. Ele não aceitou títulos reais, permanecendo como “general”, e seu filho Agnimitra assumiu o trono. Durante o reinado dos Sunga, houve interações significativas com os gregos. Nessa época, as colônias gregas existentes na Índia que foram estabelecidas pelos persas e reforçadas por Alexandre e Seleuco Nicator estavam se expandindo. Os domínios gregos na Índia estavam divididos em diversos reinos pequenos no Vale Kabul e no noroeste. Há referências aos gregos como também a outros ocidentais, na literatura indiana, por meio do termo *yavana*. Basham¹³⁷ afirma que através de alguns desses reinos, situados na Bactria, teorias ocidentais sobre astrologia e medicina começaram a entrar na Índia e talvez o desenvolvimento do drama sânscrito tenha sido, em parte, inspirado por essa fonte.

Durante o tempo de Alexandre, não houve muita mistura entre gregos e indianos. O resultado imediato da expedição de Alexandre foi ligar ao mundo helênico as províncias meridionais situadas na Bactria – os atuais Afeganistão e Beluchistão –, que desde o século VI a.C. gravitavam na órbita da monarquia persa. Mas essa mistura veio a acontecer depois, no século II a.C., através dos reis governantes do noroeste, que vieram a ser chamados de indo-gregos. Eles não tentavam modificar as instituições de seus novos súditos, limitando-se a tomar o lugar do rei que tinham vencido. Juntamente com esses reis, foram mantidos na Índia por mais de três séculos a língua, os costumes, as artes e os diversos conhecimentos que eles trouxeram. Basham aponta o empréstimo de termos lingüísticos como exemplo significativo dessa mistura. Ambas as civilizações emprestaram e receberam palavras diversas. As palavras que a Grécia emprestou da

¹³⁷ *Op. cit.*, p. 59.

Índia, segundo ele, são todas ligadas a artigos comerciais, por exemplo: esmeralda (sânscrito *marakata*); gengibre (sânscrito *ṅgavare*); açúcar (sânscrito *arkara*) e muitas outras. Por outro lado, as palavras que a Índia emprestou da Grécia foram muitas e estão ligadas à matemática, à astronomia e à guerra. Por exemplo, *kona*, ângulo; *kena-dra*, centro; *suraṅga*, uma mina (túnel para proteção durante as guerras).

A Bactria foi o reino grego mais forte; ficava numa região fértil bem provida de recursos naturais, como foi explicado anteriormente. Além disso, as rotas principais para a Pérsia e a Grécia passavam por esse reino. Segundo Thapar,¹³⁸ por meio das moedas desse reino podemos ter evidência de que ele tinha relações com a Grécia. Assim, a fertilidade da região e suas facilidades comerciais resultaram em cidades de considerável tamanho e prosperidade. Os gregos também sentiram a influência do modo de pensar indiano: o rei Menandro é especialmente lembrado pelos budistas como o protetor do monge filósofo Nagasena; reis diversos às vezes sustentavam doutrinas ortodoxas porque eram instituídas pelo embaixador Heliodoro em honra à antiga deidade vaiṣṇava, Vāsudeva. Diodoto, governador da Bactria, libertou-se da dinastia selêucida, tornando seu reino independente. Do mesmo modo, Demétrio II e Menandro também estabeleceram o poder indo-grego, controlando cidades importantes, tais como Takṣaṣila. Devido à extensão dos domínios de Demétrio, foram criadas moedas bilíngües, com imagem de deuses gregos e indianos, que documentam esse fato. Depois, muitos outros reis também passaram a produzir tais moedas, em grego e em sânscrito. Esse último, Menandro, que se converteu ao Budismo, foi o mais lembrado. E em relação a Heliodoro, segundo Thapar,¹³⁹ algumas inscrições existentes em Besnagar mostram que ele se converteu ao Bramanismo.

Segundo D'Alviella,¹⁴⁰ os gregos do Panjāb conservaram sua língua original e todos os hábitos intelectuais – provavelmente essa língua era falada por parte de seus súditos. E embora os gregos fossem próximos da natureza e praticamente orientais em sua maneira de viver, em seus costumes e suas crenças, os indianos, nos primeiros tempos, consideravam-nos uma casta desprezível. Estes, por sua vez, trataram os indianos do mesmo modo que foram tratados, desprezando-os. Mas mesmo sendo profundo o antagonismo, ele não impediu as alianças matrimoniais.

¹³⁸ *Op. cit.*, p. 94.

¹³⁹ *Idem.*, p. 95.

¹⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 14-16.

Em relação à literatura grega na Índia, estudiosos diversos comentam que os indianos conheciam a língua e a literatura grega. Segundo D'Alviella,¹⁴¹ nas famílias gregas os pais ensinavam seus filhos a ler e a escrever em grego e a apreciarem as obras de Homero, procurando modelos na vida de seus heróis; os indianos, por sua vez, liam Homero traduzido e expressões reservadas à literatura foram gravadas nas moedas dos governantes gregos. Ele explica também que as tradições literárias fortificavam as bases religiosas, mas que com o tempo apareceram figuras indianas no panteão grego e em símbolos religiosos gravados em moedas gregas. Uday Prakash Arora¹⁴² menciona comentários de vários estudiosos importantes nesse assunto. Neles encontram-se afirmações como: havia uma vila indiana, em que todos falavam grego; um rei indiano chamado Poros, em 22 a.C., enviou ao imperador romano Augustus embaixadores que levaram uma carta escrita em grego; havia dramatizações das tragédias de Eurípides e Sófocles em alguns reinos indianos; os indianos tinham traduções de Homero.

Macdonell¹⁴³ também apresenta comentários semelhantes aos de D'Alviella. Segundo ele, um orador grego, D. Chrysostomos (50-117 d.C) afirma, em relação aos épicos, que os indianos cantavam em sua própria língua a poesia de Homero, as tristezas de Príamo, as lamentações de Andrômaca e de Hécuba, e o valor de Aquiles e de Heitor. Campbell¹⁴⁴ explica, também, que os gregos identificavam Indra com Zeus, @iva com Dioniso, K ŐŒa com Héracles e a deusa Lak m... com Ártemis.

Os reinos gregos estabelecidos no noroeste indiano não duraram muito tempo. Durante o século II a.C., causas climáticas e política fizeram com que acontecessem novos movimentos de povos na Ásia Central. Conseqüentemente esses reinos foram atacados por novos invasores, tais como os *ŕaka* e os *kuŕŒŒa*, que, segundo D'Alviella,¹⁴⁵ se misturaram com o povo local a tal ponto que, na literatura indiana da época, foram designados como um único povo, sob o nome composto de *saka-yavana*. No *MahŒbhŒrata* esses povos são mencionados diretamente no decorrer de toda a história principal:

– no início da batalha, quando estão sendo descritos os lugares de origem dos reis que vieram lutar¹⁴⁶ (*M Bh.*, VI.9.37-66);

¹⁴¹ *Op. cit., passim.*

¹⁴² *Motifs in Indian Mythology*, 1981, p. 179.

¹⁴³ *Op. cit.*, pp. 352-353.

¹⁴⁴ *Op. cit.*, p. 296.

¹⁴⁵ *Op. cit.*, p. 9.

¹⁴⁶ *MahŒbhŒrata*, Vol. 3, p. 285.

– após a batalha, quando o ancião Bh... ma dá instruções a Yudhi ũhira sobre os deveres do rei. Bh... ma explica que todos os deveres, principais e menores, de todas as castas e ordens de vida, dependem dos deveres do rei. Em seguida, através de uma história, ele descreve os deveres de cada tipo de pessoa, e cita os *yavana* e os *āka*¹⁴⁷ (*M Bh.*, XII.65.13-15).

Os gregos, então enfraquecidos por constantes guerras civis, perdem o poder para esse povo nômade. Porém, “apesar de tal final trágico”, afirma Widemann “a Ásia Central e o noroeste da Índia ficaram profundamente influenciados por essa cultura”.¹⁴⁸ De modo semelhante, Gouri Lad,¹⁴⁹ apresentando evidências arqueológicas, afirma que o impacto dessas invasões, na cultura da Índia antiga, foi grande. Explica que há citações no *Mahābhārata* de certos artefatos que devem ser consideradas interpolações, porque esses artefatos só começaram a ser usados na Índia quando esses povos invasores apareceram.

Com efeito, segundo estudiosos diversos, a cultura antiga, de modo geral, não tinha bases científicas antes do século V a.C. Somente com a evolução acontecida na Grécia, considerada o “milagre” grego, é que tais bases aparecem. Antes desse acontecimento, qualquer manifestação do pensamento, segundo Abel Rey,¹⁵⁰ estava baseada na história das religiões, dos mitos, da magia e das técnicas.

Rey explica que nossa ciência é um resultado dessa evolução, que se desenvolveu na civilização greco-latina-européia, tendo a Síria, a Arábia e talvez a Índia como intermediários, mas sob a influência grega. A Grécia herdou múltiplos patrimônios, dos quais soube fazer, com sua incomparável originalidade, o patrimônio da humanidade nova.¹⁵¹

Assim, por volta do fim do século I a.C., estava sendo extinto o último reino grego da Índia. Entre esses povos invasores destaca-se o rei Kani ka, que reinou por volta do século I d.C. Como A ũoka e Menandro, ele também se converteu ao Budismo, e segundo Campbell,¹⁵² houve um grande desenvolvimento na arte religiosa dessa época, que foi notável na história do Oriente. E entre trabalhos artísticos diversos, há a importante estátua Amitabha, o Buda de imensurável luz. Em torno dessa estátua está a

¹⁴⁷ *Idem*, Vol. 6, p. 95.

¹⁴⁸ *Op. cit.*, p. 254.

¹⁴⁹ *Mahābhārata and Archaeological Evidence*, 1983, pp. 31-33.

¹⁵⁰ *Op. cit.*, p. 17.

¹⁵¹ *Idem*, *passim*.

religião de Amida, que apresenta o ensinamento sobre o paraíso, o reino de Buda. Esse paraíso, porém, não seria a meta última, mas a penúltima, que é semelhante à idéia do purgatório da doutrina cristã. Essa religião, segundo Campbell,¹⁵³ foi um exemplo notável de sincretismo cultural dessa época. Os povos invasores disputaram o poder até outro grande império acontecer na Índia, por volta do século III d.C.: o império gupta.

Em meio a essas mudanças na estrutura do poder, ocorreram entre os povos helenos e indianos diversos intercâmbios – comerciais, intelectuais e artísticos –, como foi mencionado anteriormente. Precisamos examinar algumas mudanças ocorridas na vida social e econômica, conseqüentes da movimentação do exército grego. Essa movimentação não só reforçou como também abriu rotas comerciais entre o noroeste da Índia e a Ásia Menor e o Mediterrâneo. Assim, o comércio Oriente-Occidente foi acelerado, estimulando o crescimento de cidades. Tal crescimento causou um aumento no número de artesãos, que passaram a se organizar em corporações.

Todas essas mudanças estão ligadas a mudanças ocorridas na religião e na especulação filosóficas. Houve conflitos entre a ortodoxia estabelecida e as aspirações dos novos grupos – principalmente Budismo e Jinismo – aparecidos nos centros urbanos e a especulação filosófica oscilava do determinismo para o materialismo. Tudo isso deve ter contribuído para as referidas mudanças, como afirma Thapar:¹⁵⁴ “As mudanças da vida social e econômica, tais como o crescimento de cidades, a expansão da classe artesanal e o rápido desenvolvimento do comércio estavam ligados a mudanças em outra esfera: a da religião e da especulação filosófica”. E o processo de mudança resultou em extraordinária riqueza e vigor de pensamento. Vamos aprofundar, então, os estudos sobre contatos comerciais internacionais que contribuíram para essas mudanças.

Basham¹⁵⁵ descreve várias rotas de grandes caravanas em que viajavam por volta de quinhentas pessoas. Essas rotas ligavam centros de civilização diversos, passando por florestas onde havia tribos selvagens, salteadores e animais selvagens. Havia, portanto, uma segurança bem organizada na caravana e no tempo do império maurya havia também marcações indicando milhas na grande estrada que era provida de poços e lugares de descanso a intervalos regulares. Além desse modo de relação comercial, havia também as rotas comerciais fluviais em que o Rio Ganges era o principal meio de navegação. Havia embarcações, grandes e pequenas, que transportavam mercadorias e pas-

¹⁵² *Op. cit.*, pp. 299, 303. 307.

¹⁵³ *Idem*, p. 308.

¹⁵⁴ *Op. cit.*, p. 63.

sageiros. Assim, no império maurya havia estradas e formas de comunicação desenvolvidas para um sistema administrativo do subcontinente. Segundo Thapar,¹⁵⁶ os reis indo-gregos encorajavam o contato da Índia com a Ásia ocidental e o mundo mediterrâneo.

O comércio marítimo foi bastante intenso com o Ocidente pouco tempo antes da Era Cristã, principalmente com o império romano, o Egito e a Grécia. Roma importava o luxo do Oriente em grande quantidade, incluindo especiarias, perfumes, jóias e tecidos finos, açúcar e arroz, animais vivos – entre eles leões, tigres, elefantes e búfalos –, e outros elementos.

Esses contatos, certamente, trouxeram importantes conseqüências em esferas diversas. Basham apresenta alguns comentários referentes a elas. Por exemplo, o fato de um comerciante viajante escrever: “Sophon, o indiano, presta homenagem a Pan, pela boa viagem que teve”. Basham explica que nessa declaração há um processo de helenização em que o comerciante identifica Pan com o deus Kṛṣṇa, que também toca uma flauta. Um outro exemplo é o fato de começarem a viajar para Roma não só comerciantes indianos, mas também adivinhos, prostitutas, mágicos e cornacas. Além disso, há registros de diversas visitas de embaixadores indianos aos Césares de Roma, e referências na literatura tamil antiga a *yavana* que eram empregados como guarda-costas por reis tamil. Esse termo, segundo Basham,¹⁵⁷ originalmente se referia aos gregos, e depois passou a ser aplicado a qualquer ocidental.

Segundo Thapar,¹⁵⁸ o comércio causou a introdução de idéias greco-romanas no noroeste da Índia. Ela explica que a troca de mercadorias conduz inevitavelmente à troca de idéias. E o empréstimo de palavras técnicas, acontecido em ambas as civilizações é, obviamente, um resultado desse intercâmbio.

As diversas aproximações entre a civilização grega e a civilização indiana – que estudamos neste capítulo por meio da análise de semelhanças entre seus aspectos culturais e contatos acontecidos entre elas na Antigüidade – são elementos significativos para o entendimento das semelhanças existentes entre as obras em estudo, como verificaremos nos capítulos seguintes.

¹⁵⁵ *Op. cit.*, pp. 223-230.

¹⁵⁶ *Op. cit.*, p. 109.

¹⁵⁷ *Op. cit.*, p. 230.

¹⁵⁸ *Op. cit.*, p. 118.

CAPÍTULO 3

Formas e conteúdos

Neste capítulo, examinaremos diversos aspectos dessas obras, concernentes a sua forma e ao seu conteúdo, em que podemos notar a existência de significativas semelhanças entre as obras gregas e as obras indianas. Primeiramente, estudaremos algumas características semelhantes referentes a procedimentos literários, em seguida, seu gênero e depois seu tema e motivos narrativos. Antes de iniciarmos, porém, precisamos apresentar algumas considerações referentes aos conceitos de literatura e de história, vigentes na época de composição dessas obras.

3.1 - Conceitos de literatura e de história

O vocábulo “literatura” representa um derivado erudito do termo latino *litteratura*. Segundo Vitor Manuel,¹⁵⁹ em latim *litteratura* significava instrução, saber relativo à arte de escrever e ler, ou ainda gramática e alfabeto, podendo-se afirmar que esse conteúdo semântico do vocábulo “literatura” permaneceu até o século XVIII, ora se entendendo por “literatura” a ciência em geral, ora, mais especificamente, a cultura do homem de letras.

Os estudos empreendidos para conceituar a Literatura têm origem na Antigüidade Clássica com Platão e Aristóteles, que viveram no século III a.C. Assim, como as obras de Homero foram compostas bem antes dessa época e o *Mahābhārata* começou a ser composto antes dela, precisamos verificar como era concebida essa arte nos períodos anteriores a essas composições.

Estudiosos diversos aceitam a idéia de que tanto Homero quanto Vyāsa retomam, em suas obras, elementos literários que foram adquirindo forma poética ao longo de milênios antes de suas épocas. Esses estudiosos explicam também que os trabalhos existentes antes dessa época apresentavam características puramente religiosas. O homem ainda não apresentava a atitude de questionamento diante da vida: o momento é de

¹⁵⁹ *Teoria da literatura*, 1968, p. 20.

obediência diante das forças que criam a vida. Assim, segundo Klabund,¹⁶⁰ essa literatura era gerada pela fé e pela superstição. As composições antigas que conhecemos, egípcias, babilônicas e indianas, apresentam características religiosas e mitológicas. Ele afirma que: “A literatura de todos os povos principia com a fixação oral e depois escrita das idéias religiosas.” Antes do aparecimento de concepções religiosas, ele explica que não há literatura. Faltam noções sobre as polaridades da vida, tais como morte e vida, prazer e dor, que aparecem com o desenvolvimento da linguagem. Por meio do mito, o homem tenta explicar o que é inexplicável. Segundo Fiorin, o mito “é uma súplica do conhecimento de cada cultura a respeito das grandes questões com que o ser humano sempre se debateu (...) é uma explicação das origens do homem, do mundo, da linguagem; explica o sentido da vida, a morte, a dor, a condição humana.”¹⁶¹

Um exemplo de explicação mítica relacionada à origem da linguagem pode ser observado na Bíblia. Segundo Fiorin,¹⁶² há quatro episódios nela que tratam da questão da linguagem. Por exemplo, no Gênesis, no relato referente à criação, Deus cria o mundo falando. A linguagem, então, é um atributo da divindade, pois o criador dela se vale quando cria sua obra. “A passagem do caos à ordem (-cosmo) faz-se por meio de um ato de linguagem. É esta que dá sentido ao mundo. O poder criador da divindade é exercido pela linguagem, que tem no mito um poder elocucional, já que nela e por ela se ordena o mundo: Deus disse: ‘Faça-se a luz.’ E a luz foi feita (Gen. 13-5).”

Carlos A. Fonseca e J. A. A. Torrano apresentam comentários que também tratam do aspecto mítico relacionado à questão da linguagem, referentes à cultura indiana e à cultura grega, respectivamente. O poeta védico empreendia grande esforço na elaboração de seu poema com o objetivo de apresentar sempre algo novo em relação ao que foi feito. Segundo Fonseca,¹⁶³ enquanto compõe a obra o poeta reflete sobre ela, reflete sobre os requisitos e os esforços exigidos por sua elaboração, recusa terminantemente o fracasso e almeja insistentemente o sucesso. E essa reflexão sobre a obra, quando feita com utilização de imagens que remetem a outros fazeres igualmente técnicos, se confunde com o próprio conteúdo. Assim, Fonseca explica que o *ṛgveda* pode ser visto “como uma imensa alegoria do fazer poético, na qual a reflexão sobre a obra do poeta, feita insistentemente pelo próprio poeta, se confunde com o próprio conteúdo da obra, uma vez que a linguagem é desse modo alçada à condição de *deva* (“energia”) maior

¹⁶⁰ *História da literatura*, 1936, pp. 10-11.

¹⁶¹ *As astúcias da enunciação*, 1999, p. 10.

¹⁶² *Idem*, pp. 9-11.

desse discurso que homologa e dá vida ao real, que só existe enquanto repensado e recriado como linguagem.”¹⁶⁴

Em relação a essa reflexão sobre a obra feita pelo poeta, é importante entendermos os empreendimentos dos indianos, referentes ao início da sistematização de idéias relacionadas ao ato de fazer poesia, como também a evolução desses empreendimentos ao longo do tempo. Segundo Fonseca,¹⁶⁵ “houve um desenvolvimento paralelo e simultâneo tanto da temática literária ao longo dos períodos da Índia antiga quanto da necessidade da reflexão sobre o fazer poético, ou do impulso para ela, bem como a integração desse desenvolvimento de gramáticas de conteúdo e de expressão com a própria transformação social que se operava de um momento para outro.” Nas epopeias indianas, embora já possamos observar uma atitude de tendência para a reflexão, elas ainda apresentam um predomínio de características míticas, acompanhando as características sociais do período histórico em que apareceram. Esse período é denominado épico-bramânico. Sua diferença em relação ao período anterior, denominado védico, segundo Fonseca,¹⁶⁶ é que, no período védico, os textos apresentam elementos retóricos-poéticos, mas não se teoriza sobre eles. Nada nessa poesia é racional: o momento é de obediência às forças que criam a vida. Durante o período épico-bramânico, no entanto, a postura é outra. Os homens questionam, no plano ontológico, o lugar do individual (*Ātman*) no coletivo (*brahman*) e refletem, no plano político-filosófico-religioso, sobre a adequação de seu comportamento, analisando os fios que tecem a vida. Tal reflexão, segundo ele, refere-se ao *dharma*, a discussão tematizada nos dois épicos em estudo. Somente no próximo período, o clássico, quando o homem se sobrepõe às forças da natureza, aos sentimentos e às produções culturais – domínio esse possibilitado pelo novo quadro social e ideológico – é, então, que florescem outros gêneros literários. Desde o período védico, então, podemos observar nos esforços do poeta, a atitude, explicada acima por Fiorin, referente à tentativa de explicar o que é inexplicável através do mito, como afirma Fonseca: “Esses poemas são, desse modo, a expressão lírica do homem védico diante do mundo, exprimindo seus desejos e temores. Já estão presentes neles as marcas básicas de todos os gêneros literários desenvolvidos posteriormente na

¹⁶³ “Rede de imagens: o Sânscrito pensado no período védico”, 1992, 721.

¹⁶⁴ *Idem*, pp. 720-721.

¹⁶⁵ “Procedimentos retóricos na literatura sânscrita clássica”, 1977, p. 38.

¹⁶⁶ *Idem*, p. 38.

Índia, tanto em prosa quanto em verso, quais sejam o filosófico, o épico, dramático, o romanesco, além da vertente lírica propriamente dita.”¹⁶⁷

Em relação à cultura grega, segundo Torrano,¹⁶⁸ podemos observar, na *Teogonia*, atitudes de reflexões sobre a linguagem, relacionadas às concepções religiosas gregas. Nos primeiros versos dessa obra, aparecem a Noite e seus filhos, sendo um deles o Esquecimento (*lesmosyne*), que seria o lado oposto do ser, a negação do ser. Por outro lado, o reino do ser é o não-esquecimento, a aparição (*alethéa*). Assim, a presença é o ser que se dá através da linguagem que nomeando os seres os faz presentes. Esse é o poder especial da linguagem, concebida, na Antigüidade, como um dos aspectos fundamentais do mundo. Na *Teogonia*, em relação à série de substituições, descrita anteriormente no capítulo 1, observamos que sempre uma geração de deuses exerce seu poder sobre o mundo. O nome de cada deus nomeia uma região do ser ou um aspecto do mundo e os mortais sempre se encontram sob o domínio de um deus. As genealogias divinas descrevem a estrutura do mundo; por isso, conhecer os deuses (*theoi*) constitui verdadeiro conhecimento do mundo. Assim, Torrano¹⁶⁹ explica que os versos 22-34 da *Teogonia*, em que as musas se apresentam, “Descrevem e documentam uma experiência da linguagem na qual a linguagem é concebida como um aspecto fundamental do mundo que nos interpela apresentando-se como verdade do mundo sob esse aspecto.” Segundo ele, devemos chamar de “mito” a essa experiência da linguagem, em que uma forma divina do mundo nos interpela, instaura o seu próprio sentido de verdade (*alethéa*) e o sentido das palavras com que falar a verdade. “As noções míticas de verdade como *alethéa* e de aspectos fundamentais do mundo como *theós* têm uma mesma estrutura em comum com essa experiência da linguagem que chamamos mito”.¹⁷⁰

Nessas experiências com a linguagem, então, existentes antes de Platão e Aristóteles, observamos tentativas de explicar o que é inexplicável através do mito, como foi explicado acima por Fiorin. Com esses filósofos se iniciam os estudos sobre essas experiências. Em suas obras encontram-se as primeiras elaborações teóricas da concepção mimética da poesia. Segundo Massaud Moisés,¹⁷¹ de acordo com o pensamento aristotélico, a Literatura é imitação (“mimese”) da realidade. E, de um modo ou de outro – refutado, comentado ou distorcido –, esse conceito predominou até o século XVIII. Nessa

¹⁶⁷ “Um pouco da vida cotidiana védica”, 1998, p. 7.

¹⁶⁸ *Teogonia*, 1991, *passim*.

¹⁶⁹ “O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo”, 1997, p. 29.

¹⁷⁰ *Idem*, p. 30.

¹⁷¹ *A criação literária*, 1987, pp. 24-44.

época, alguns teóricos, na tentativa de aprimorar o conceito de Literatura, concediam primazia a uma qualidade da Literatura. Dentre vários conceitos propostos, Moisés desenvolve seu estudo a partir da proposta de Thomas Clark, que define a Literatura como “o enunciado de símbolos capazes de evocar na mente do leitor uma experiência controlada.” Moisés destaca, nessa proposta, a qualidade concernente à Literatura de ser transmissora de experiência. Ele explica que essa qualidade implica a idéia de que a arte literária constitui um tipo de conhecimento. Em seguida, parte de estudos de René Wellek, que destacou as diferenças básicas entre a linguagem literária e a linguagem científica. As conclusões de Wellek, segundo Moisés, não esclarecem totalmente as características distintivas da Literatura. No desenvolvimento de seus estudos, então, Moisés apresenta as diferenças evidenciáveis entre as diversas formas de conhecimento: as Artes, as Filosofias, as Religiões e as Ciências. Por exemplo, enquanto o instrumento de expressão das Artes, os signos, é polivalente, as Ciências empregam signos univalentes e as Filosofias e as Religiões procuram usar signos univalentes, de conteúdos universais.

Cada Arte, por sua vez, se caracteriza pelo emprego de um tipo específico de signo, assim, precisamos examinar a Literatura isoladamente. Essa arte e as demais formas de conhecimento empregam a palavra como instrumento expressivo, mas, como estamos verificando, o modo de utilização é diferente. Os signos, na Literatura, são polivalentes. A linguagem literária caracteriza-se pelo emprego sistemático de metáforas, é conotativa e sempre diz explicitamente certas coisas acerca do homem e da vida humana. Por outro lado, a linguagem científica identifica-se por sua não-ambigüidade, é referencial e denotativa. A Ciência nunca fala de pessoas. Certamente não tem interesse no indivíduo como tal, mas apenas como exemplificação de um universal. A linguagem religiosa, por sua vez, embora também empregue a metáfora, não está voltada pra a realidade imediata, a esfera dos fenômenos, acessível à intuição, mas para a realidade sobrenatural. A linguagem filosófica caracteriza-se pelo hibridismo. Nela há certa complementação entre poesia e ciência para “captar e representar um universo contextual que concentra os demais universos do conhecimento.”¹⁷²

Após a apresentação sumária das diferenças entre a linguagem literária e as outras formas de conhecimento, Moisés comenta também sobre a distinção entre Literatura e estudos literários, apresentando uma afirmação contida numa obra de Wellek e Austin

¹⁷² *Idem*, p. 34.

Warren: “A Literatura é criadora, constitui uma arte e os estudos literários são considerados como uma espécie de saber ou erudição.”

Assim, com base nesses estudos, Moisés apresenta a afirmação de que a “Literatura é um tipo de conhecimento expresso por palavras de sentido polivalente.” Concentrando-se, então, nesse conceito, explica que as palavras polivalentes – as metáforas – representam deformadamente a realidade. Pertencem à esfera do humano. A realidade concreta também pode ser matéria poética quando obedece às leis da poesia, ou seja, quando a óptica permanece a do sujeito. Há, então, nessa arte, em que uma outra realidade é inventada, um universo interior onde estão armazenados e transfigurados os produtos da percepção sensível e emotiva da realidade ambiente. Assim, Moisés denomina também a Literatura como *ficção* e apresenta o seguinte conceito: “*Literatura é a expressão dos conteúdos da ficção e da imaginação, por meio de palavras de sentido múltiplo e pessoal.*” Em seguida, explica também que esse conceito se refere apenas à palavra escrita. É amplo, mas para se enquadrar no espaço literário o texto deve se enquadrar em todas as exigências de publicação. Outros estudiosos, no entanto, explicam que esse conceito não se refere apenas à palavra escrita.

Além do modo de conceber a Literatura, seria importante verificarmos, também, como era concebida a História na época de produção dessas epopéias. Essas obras foram compostas usando processos semelhantes de narrar: apresentam fatos acontecidos, revestindo-os de fantasia. Nelas, os deuses são pais dos heróis e participam ativamente da história. Desse modo, a lenda e o fato ficam entrelaçados.

Em relação à Índia, Macdonell explica que os textos carecem do senso referente ao conceito de História. Em todo o curso da literatura sânscrita há ausência total de uma cronologia exata. Esse aspecto marcante do povo indiano é causado, segundo Macdonell,¹⁷³ por dois fatores peculiares concernentes a essa civilização: em primeiro lugar, essa civilização não criou história, como a Grécia ou a Pérsia o fizeram, através do empreendimento de grandes guerras. A Índia nunca lutou pela vida desse modo. O segundo fator refere-se ao conceito filosófico propagado pelos brâmanes – que registravam grandes feitos – de que as ações e a existência constituem o mal real e, assim, não sentem inclinação para escrever eventos históricos.

Na visão de mundo grega, também não havia lugar para o significado universal de um acontecimento histórico único e incomparável. De acordo com a perspectiva de

¹⁷³ *Op. cit.*, pp. 8-9.

vida e do mundo dos gregos antigos, tudo se move na base do retorno do nascer e do pôr-do-sol, do Verão e do Inverno. Essa perspectiva racional e natural do universo conjuga o reconhecimento das mudanças temporais com a regularidade periódica, a constância e a imutabilidade. Segundo Karl Löwith,¹⁷⁴ “O imutável, enquanto visível na ordem fixa dos corpos celestes, tinha para eles um maior interesse e valor do que qualquer mudança progressiva e radical.”

Löwith¹⁷⁵ continua explicando que os gregos se preocupavam com o *lógos* do *cosmos*, e não com o sentido da história. Aristóteles preferia a poesia em detrimento da História. No entender dos pensadores gregos, a História era a história política e, como tal, o estudo do foro específico dos estadistas e historiadores. Outro aspecto significativo destacado por Löwith, refere-se ao sistema de significação desse povo. Nesse sistema, os acontecimentos e os destinos históricos eram plenos de valor e significado, mas não eram significativos no sentido de se dirigirem a um fim último num objetivo transcendente que abrangesse todo o desenrolar dos acontecimentos. Nas mitologias e nas genealogias grega e romana, o passado surge-nos como uma base duradoura. Por outro lado, para os judeus e os cristãos a história era principalmente uma história da salvação e, como tal, a preocupação exclusiva dos profetas, pregadores e mestres. Nesse sistema de significação, o sentido fundamental de um objetivo transcendente converge para um futuro esperado. Essa era uma expectativa predominante entre os profetas hebraicos. A perspectiva cristã e pós-cristã é futurista. Entende o passado como uma promessa para o futuro.

Assim, essa comparação favorece a compreensão da visão de mundo grega. Ainda segundo Löwith, os filósofos e historiadores gregos nunca adotaram a perspectiva das possibilidades do futuro. A preocupação de Heródoto, por exemplo, era apresentar um registro do que havia sucedido, de modo que a memória do passado não fosse completamente apagada pelo tempo. O esquema temporal de sua narrativa não é significativo. Como toda a concepção grega do tempo, é periódico, move-se dentro de um ciclo. Para Tucídides, a História era uma história de conflitos políticos baseados na natureza do homem. Os antecedentes religiosos e as características épicas da historiografia de Heródoto, que nunca define, com clareza, a linha que separa o humano do divino, são manifestamente substituídos por uma rigorosa investigação das concatenações pragmáticas. Políbio, por sua vez, também não tinha um interesse primordial no futuro en-

¹⁷⁴ *O sentido da história*, 1997, p. 18.

quanto tal. Para ele, a História efetua um movimento giratório num ciclo de revoluções políticas, onde as constituições são alteradas, desaparecem e voltam num curso traçado pela Natureza.

Em relação às conceituações modernas referentes à História, Keith Jenkins¹⁷⁶ apresenta uma reflexão significativa, em que procura explicar a diferença entre História e passado. Demonstra que esses termos se referem a coisas diferentes com existência separadas, livres uma da outra. A História, embora seja um discurso sobre o passado, está numa categoria diferente dele. Normalmente, tendemos a perder de vista o fato de que realmente existe essa distinção, entre História – entendida como o que foi escrito/registrado sobre o passado – e o próprio passado, pois a palavra “história” cobre ambas as coisas. Para marcar essa diferença, Jenkins sugere o uso do termo “passado” para tudo o que se passou antes e em todos os lugares e a palavra “historiografia” para a História; o termo “historiografia” se refere, aqui, aos escritos dos historiadores.

Assim, ele comenta sobre as diferenças existentes nos usos diversos que os historiadores fazem da história, pelo fato de estarem inseridos em contextos sociais diferentes. Em seguida, apresenta a sua definição de História:

“A história é um discurso cambiante e problemático, tendo como pretexto um aspecto do mundo, o passado, que é produzido por um grupo de trabalhadores cuja cabeça está no presente (e que, em nossa cultura, são na imensa maioria historiadores assalariados), que tocam seu ofício de maneiras reconhecíveis uns para os outros, em termos epistemológicos, metodológicos, ideológicos e práticos (...)”¹⁷⁷

Segundo Löwith,¹⁷⁸ para Burckhardt, o historiador mais crítico e conscientemente seletivo do século XIX, a História não foi uma ciência objetiva respeitante a fatos neutros, mas “o registro de fatos que uma época considera extraordinários noutra;” para Karl Marx “toda a História é absorvida num processo econômico que caminha para uma revolução mundial final e uma renovação mundial”¹⁷⁹ e segundo Patrick Gardiner,¹⁸⁰ os

¹⁷⁵ *Idem*, pp. 18-21.

¹⁷⁶ *A história repensada*, 2004, p. 24.

¹⁷⁷ *Idem*, p. 52.

¹⁷⁸ *Op. cit.*, p. 33.

¹⁷⁹ *Idem*, p. 43.

¹⁸⁰ *Teorias da história*, 1995, p. 7.

conceitos de Hegel, à luz dos quais ele declara ser capaz de definir a essência oculta do mundo, são conceitos-chave que desempenham um papel central na explicação e na compreensão históricas. Löwith¹⁸¹ também analisa os conceitos de Hegel, apresentando significativos comentários para o estudo da história. Destaca os motivos subjacentes à ação e ao sofrimento históricos e o modo como Hegel enfoca princípios religiosos e razão humana. Parte de uma citação de Hegel em que a história universal é descrita como se apresenta à primeira vista:

“(...) Vemos uma grande imagem de mudanças e transações: de (...) múltiplas formas de pessoas, estados, indivíduos em incessante sucessão (...) Em todas as mãos os fins são adotados e prosseguidos (...) Em todas as ocorrências e mudanças vemos predominar a ação e o sofrimento humanos (...)”

Voltando às concepções referentes à História existentes na Antigüidade, observamos que vários estudiosos, tais como Macdonell e Löwith, afirmam, em relação à Índia e à Grécia, respectivamente, que nessa época não havia o senso do conceito de História. Não obstante, na época de composição das obras em estudos, como foi explicado nos contextos históricos, havia a atividade dos aedos, na Grécia, e a dos bardos, na Índia, que transmitiam dados históricos – por meio da recitação oral – misturados com lendas e narrativas religiosas. Assim, esses dados eram explicados através de um material não histórico, como explica Madeleine Biardeau: "Os sábios indianos tentaram explicar a história através de um material não histórico, pois a enorme literatura sânscrita, que chegou até os nossos dias, coloca o normativo e o mítico a seu serviço."¹⁸² De modo semelhante, os poetas gregos educavam usando o mítico a seu serviço, como explica José Van Den Besselaar: "Antes do século VI a.C., os gregos se contentavam com os ensinamentos dos seus poetas-educadores: Homero e Hesíodo, este a expor-lhes a teogonia e a cosmogonia, aquele a contar-lhes as gloriosas façanhas dos heróis nacionais."¹⁸³

Essas características permaneceram na Índia até alguns séculos de nossa era. Na Grécia, porém, apareceu a prosa por volta do século V a.C., e, com Hecateu de Mileto,

¹⁸¹ *Op. cit.*, pp. 59-63.

¹⁸² *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, 1981, p. 13.

¹⁸³ *Introdução aos estudos históricos*, 1974, p. 5.

começou o lento processo de separação entre Mito e História. Segundo Besselaar,¹⁸⁴ Heródoto foi o primeiro autor grego a nos transmitir diretamente a palavra "história", empregada por ele em dois sentidos diferentes: no de "pesquisa racional" e no de "resultado de tal pesquisa": "informação relatório, exposição." A raiz da palavra grega "história" é *WEID ou *WID, (saber), semelhante à palavra sânscrita *Veda* (saber). Assim, o termo, já na Antigüidade, começou a ser aplicado preferencialmente à narração de fatos e conhecimentos do passado, verificados como autênticos e dignos de memória. Porém, na época de composição das epopéias em questão, ainda não havia esses sentidos dados ao termo "história" empregado por Heródoto, que, atualmente, empregamos para indicar não só a narração dos fatos como também, os próprios fatos do passado. Além disso, no século XIX, nasce o conceito moderno da História. Nesse conceito, ela é um ramo científico que se serve de certa sistematização, é a ciência dos atos humanos do passado e dos vários fatores que neles influíram, vistos na sucessão temporal. Na época das epopéias, então, não havendo a distinção entre fatos autênticos e fictícios, não havia a separação entre as "histórias" e a "História".

3.2 – Procedimentos literários comuns referentes às origens das obras

Observamos, nos contextos estudados, que as obras têm muita semelhança em relação às suas origens. Tanto a autoria da *Iliada* e da *Odisséia* como a autoria do *Mahābhārata*, por exemplo, são atribuídas a compositores diversos, que ampliaram um núcleo atribuído aos autores principais. Como foi explicado no capítulo 1, os brâmanes, para reagirem contra a propagação do Budismo, ampliaram a obra de Vyāsa, que compôs a história épica *Jaya*, relatando grandes feitos do passado, com o objetivo de prover instruções para o homem comum sobre *dharma*. E as ampliações seguintes, embora segundo a tradição indiana estejam de acordo com esse plano, causaram muitos questionamentos em diversos estudiosos, que passaram a considerar a obra como uma junção de partes heterogêneas. De modo semelhante, a origem das epopéias gregas também está relacionada a comentários sobre ampliação de um núcleo principal não definido e à consideração da obra como uma junção de partes heterogêneas. Também, seu objetivo é semelhante, segundo estudiosos diversos, Homero, observando a situação problemática do povo de sua época, escreve para que as grandes ações do passado não fiquem privadas de glória. Assim, há o sistema de composição semelhante, baseado nas dúvidas em

¹⁸⁴ *Idem, passim.*

relação ao trabalho de composição: junção de partes ou composição única; ampliação de um núcleo de Vyasa e de Homero ou consideração de ambos como redatores finais. Outro procedimento semelhante pode ser observado em relação à história familiar. Tanto nas epopéias gregas quanto nas epopéias indianas, acompanhamos a saga de uma família e ao mesmo tempo segmentos da História da Grécia e da Índia, respectivamente. Em relação à *Iliada*, por exemplo, acompanhamos a saga do casal Menelau e Helena e em relação ao *Mahābhārata*, a saga da família dos Kuru. O procedimento literário utilizado em ambas as obras, então, consiste na técnica de redução das grandes estruturas às dimensões mais facilmente manejáveis de um modelo constituído em escala diminuta. Desse modo, eles concentraram o tempo e o espaço social do país ao tempo e ao espaço doméstico de uma só família.

Outro procedimento significativo semelhante entre essas obras refere-se ao uso da alegoria. Na Antiguidade, os métodos alegóricos, de modo geral, ocuparam lugar de relevo em quase todas as religiões. Em relação à Grécia e à Índia, como foi explicado no capítulo 1, os fenômenos da natureza tinham interpretação alegórica. A organização mitológica na Grécia era um sistema de explicação do mundo e, nessa organização mitológica, os gregos elaboraram fundamentos para a composição poética. Em relação a esses fundamentos, a invocação à musa – atitude muito significativa nas obras de Homero – era o modo simbólico de indicar a inspiração.

Assim, diversas idéias são apresentadas alegoricamente nos épicos, sendo um dos objetivos dessas obras a reflexão moral, como afirma Robert Aubreton.¹⁸⁵ Homero, aproveitando uma história milenar de produções orais, organizou duas alegorias: a *Iliada*, ao redor do rapto de Helena, esposa de Menelau, por Páris, um príncipe troiano; e a *Odisséia*, ao redor das aventuras de Ulisses.

De modo semelhante à organização dos épicos gregos, os indianos também são resultantes de coletâneas de narrativas antigas. Segundo Fonseca,¹⁸⁶ o *Mahābhārata*, tradicionalmente, é aceito como sendo da autoria de Vyasa, que “organizou uma alegoria ao redor da disputa pelo poder no seio de uma família com raízes no vale do rio Indo.” E o *Rāmāyaṇa* é de autoria de Vālmiki, “que também organizou uma alegoria, desta feita ao redor do rapto de Sītā, esposa de Rāma, por Rāvaṇa, rei do Ceilão.”

Essas obras são plenas de reflexões sobre a natureza humana. O *Mahābhārata* é conhecido como uma enciclopédia de ensinamentos morais. Segundo J. A. B. van Bui-

¹⁸⁵ *Introdução a Homero*, 1956, p. 151.

tenen,¹⁸⁷ sua influência na civilização indiana tem sido imensa: ele é fonte de inspiração para teatrólogos e poetas; tem importância fundamental para a história do pensamento indiano e é fonte de elementos diversos para a religião. Louis Renou¹⁸⁸ também comenta sobre tal influência, explicando que a parte didática existente no *Mahābhārata* apresenta sabedoria sobre política, leis e moralidade, sendo que a parte de maior destaque cabe ao *Bhagavadgītā*. Ele afirma que essa parte representa o evangelho da religião de Kṛiṣṇa e que tem popularidade imensa. Segundo Winternitz,¹⁸⁹ essa obra tem influenciado a nação de modo geral, inspirando as artes e todas as classes de pessoas. Os mestres de religiões diversas se baseiam nela para propagar sua doutrina moral e religiosa. No *Rāmāyaṇa* também pode ser observado esse aspecto moralizante. O antagonista apresenta qualidades negativas diversas; por outro lado, as qualidades positivas do protagonista são exaltadas. Esse objetivo moralizante pode ser bem observado no relacionamento entre homens e divindades, que é o aspecto alegórico fundamental dessas obras. De modo geral, aqueles que apresentam virtudes são apoiados pelos deuses. Esse aspecto é estudado profundamente por Georges Dumézil, em relação ao *Mahābhārata*. Em seus comentários, ele afirma¹⁹⁰ que a mitologia do *Mahābhārata* é comparável à mitologia da *Iliada*, e que nessa mitologia homens e deuses entabulam relações ordinárias.

Assim, em relação ao objetivo moralizante, Dumézil em seus estudos sobre um outro procedimento que pode ser observado no *Mahābhārata* – a “ideologia das três funções” – esclarece:¹⁹¹ “O enredo dessa obra é a transposição de um mito relativo a uma grande crise do mundo: o confronto entre as forças do bem e as forças do mal se desenvolve até um paroxismo destrutivo e termina com um renascimento.” Essa operação certamente foi literária em sua concepção e procedimento, explica ele – com argumentos semelhantes aos de M. Biardeau, apresentados anteriormente –, mas atendeu a uma necessidade que supera a literária. Embora o *Mahābhārata*, com tudo o que se acumulou ao redor dele de histórias dos *purāṇas*, não corresponda às nossas concepções de História, na Índia antiga e medieval ele substituiu a História.

¹⁸⁶ “A literatura épica sânscrita”, 1991, p. 78.

¹⁸⁷ *The Mahābhārata*, 1973, pp. xxvi-xxvii.

¹⁸⁸ *L’Inde classique*, tomo I, 1948, pars. 792-795.

¹⁸⁹ *Op. cit.*, pp. 476-477.

¹⁹⁰ *Mito y epopeya*, 1977, p. 37.

¹⁹¹ *Idem*, 224.

Nesses comentários de Dumézil podemos observar alguns detalhes da complexidade dessas obras. Em relação ao *Mahābhārata*, ele comenta também sobre as compilações feitas em diferentes locais. Especifica que os numerosos manuscritos se tornaram conhecidos por meio de duas versões básicas: a edição do Norte e a edição do Sul. Além disso, comenta, também, sobre a importância da edição crítica de Poona, feita pelo Bhandarkar Oriental Research Institute. Em seu trabalho, Dumézil explica que as citações estão de acordo com a edição do Norte, impressa em Calcutá (4 vols., 1834-1839), porque há pontos importantes, para ele, que na edição crítica ficam reduzidos a uma clara, mas breve indicação.

Durante seus estudos, então, Dumézil adquiriu, em 1938, informações relacionadas às três necessidades que todo agrupamento humano deve satisfazer para poder sobreviver – administração do sagrado, defesa e nutrição – que foram decisivas para seus estudos. Passou a entender que, em relação a essas necessidades, surgiu em meio ao povo indo-europeu – antes de sua dispersão – uma ideologia que havia modelado a teologia, a mitologia e a organização social. Sua mais importante expressão pode ser observada nos *varṣa* – classes na organização social indiana, brâmanes (sacerdotes), *kṣatriya* (guerreiros), *vaiśya* (comerciantes). Após essas informações, em 1947, Dumézil encontra um texto contendo informações esclarecedoras para suas dúvidas: um artigo de doze páginas, publicado por Stig Wikander, que resumia claramente outros estudos publicados anteriormente. Em 1938, Wikander publicou *Der arisch Männerburd*; em 1941, *Vayu, Texte und. Untersuchungen zur indoiranischen Religionsgeschichte, Teil I, Texte*.

Assim, com base nesses estudos, Dumézil¹⁹² apresenta a ideologia das três funções. Explica que havia na estrutura mitológica antiga uma lista de deuses encarregados de três funções correspondentes a três necessidades básicas que todo agrupamento humano deve satisfazer para sobreviver: administração do sagrado, defesa e nutrição. Respectivamente, as funções que correspondem a essas necessidades são: **a)** a função de administrar as atividades religiosas, cujos encarregados são Mitra e Varuṣa, que são os deuses principais do grupo dos *śditya*, chamados no *ṛgveda* de “deuses soberanos”; **b)** a função de defender, que tem como encarregado Indra, o incomparável guerreiro celeste; e **c)** a função de prover alimentação, cujos encarregados são os gêmeos Nṛsatya. Mitra-Varuṣa, Indra e os Nṛsatya são vistos como patronos das três funções cósmicas e soci-

¹⁹² *Mythe et Épopée*, 1971, *passim*.

ais. Essa era a organização aceita no período védico, mas, com as mudanças ocorridas na hierarquia ao longo dos séculos, os mestres do mundo passaram a ser Brahman, Vi Šu e Āiva.

No *Mahābhārata*, entre os PŃava, também há uma divisão em três níveis: no nível da soberania religiosa está Yudhi Ńhira; no nível da força guerreira, Bh...ma e Arjuna; e, no nível da beleza e seus diferentes aspectos, Nakula e Sahadeva. Essas características desses gêmeos correspondem a aspectos de uma ideologia antiga, desenvolvida a partir da necessidade da alimentação. Segundo Dumézil,¹⁹³ foi desenvolvida uma ideologia complexa, “concernente a todas as formas e a todas as condições da abundância: riqueza pastoril e agrícola, fecundidade e sexualidade, grupo social e paz.” Ele menciona textos antigos que descrevem rituais em que eram invocados os deuses referentes às três funções. Nesses textos está afirmado que “a agricultura é para todas as divindades.” Dumézil explica, então, que a terceira função está representada pelos A vin, chamados também de NŃatya, médicos dos deuses, que proporcionam a saúde e a fecundidade. Eles são invocados como deuses de todas as formas de prosperidade e vitalidade. Graças às atividades desses deuses, os homens e os animais são curados de suas enfermidades e mutilações, se casam, são rejuvenescidos, se enriquecem, e obtêm leite e hidromel em abundância. Assim, há uma semelhança entre a estrutura mítica dos deuses fundamentais e a estrutura épica dos PŃava. Ambos os grupos apresentam uma organização dividida em três aspectos semelhantes: religioso, defesa e nutrição. Além disso, Dumézil comenta que a estrutura dos PŃava é um produto da estrutura dos deuses, seus pais, que segue os aspectos da natureza: *dharma* (religiosidade), *bala* (força) e *rŃpa* (beleza). No épico, esses aspectos podem ser observados nos deuses Dharma, VŃyu, Indra e nos gêmeos A vin, respectivamente, que são os pais dos PŃava. Assim, há dois grupos de divindades equivalentes, referentes ao período védico e ao épico, explica Dumézil:¹⁹⁴

–gVeda Mitra-VaruŠa	<i>Mahābhārata</i> Dharma
Indra	VŃyu e Indra
NŃatya (gêmeos)	A vin (gêmeos)

¹⁹³ *Op. cit.*, pp. 42-45, 52, 54.

¹⁹⁴ *Idem*, p. 57.

Podemos observar, então, que os deuses do *Mahābhārata* desenvolvem as mesmas funções dos deuses védicos; e os Pãṇḍava, do começo ao fim da obra, agem de conformidade com cada uma das funções fundamentais, cuja harmonia assegura a vida normal e feliz da sociedade. De um lado, eles copiam os deuses, seus pais, e, do outro, se conformam às características próprias dos *varṣa* (posição social) humanos. Na realeza de Yudhiṣṭhira, filho de Dharma, explica Dumézil, não há nada de tirânico ou caprichoso: ele é o Dharmarāja, o rei segundo o *dharma*. Em Bhīṣma, há a força bruta do deus Vāyu (vento), que é, entre os deuses, aquele “que abre caminho para os outros”. Em Arjuna, filho de Indra, observamos o ideal *kṣatriya*, em que se conciliam a força e o respeito ao *dharma*: ele preocupa-se em obter – dos homens e dos deuses – armas extraordinárias. E nos gêmeos, Nakula e Sahadeva, filhos dos Arjuna, encontra-se beleza sem igual, na Terra, docilidade e servidão.

A estrutura funcional dos Pãṇḍava é posta em paralelo com outras estruturas, de diversas maneiras, para enfatizar a idéia pretendida. Por exemplo, ela é posta em paralelo com os três princípios de toda atividade humana (*dharma*, *artha* e *kṛma* – religiosidade, desenvolvimento econômico e desfrute), com os tipos de armas que eles usam, etc. E assim como, na vida do Universo, as três funções se articulam harmoniosamente, do mesmo modo as relações de solidariedade e de colaboração hierarquizadas, dos Pãṇḍava, também eram harmoniosas.

A segunda parte da descoberta de Wikander refere-se à deusa trivalente dos indo-iranianos, explica Dumézil: “À lista dos deuses funcionais masculinos, em que cada personagem ou grupo de personagens representa uma função única, de modo que sua reunião hierarquizada apresenta uma análise da estrutura de conjunto, as teologias de vários povos indo-europeus justapõem uma deusa única, mas trivalente, que faz de algum modo a síntese das mesmas funções.”¹⁹⁵ Na mitologia do *Avesta*, destaca-se a deusa Anāhitā, explica, a única miticamente feminina, que atua sobre os três níveis funcionais mencionados. Com Sarasvatī..., bem próxima a Anāhitā a Índia védica também apresenta uma figura feminina trivalente. Ela é deusa dos rios e está associada nos hinos védicos aos Arjuna e a divindades que dirigem a procriação; proporciona vitalidade, riqueza e alimento. Além dessa atuação no terceiro nível, de modo natural, ela também atua nos níveis superiores: é uma vitoriosa destruidora de demônios e protege os adoradores dos deuses; há uma assimilação antiga entre Sarasvatī... e Vācu, a palavra

personificada. No *ṛgveda*, a deusa Vṛṣṇī se define como a animadora dos três níveis: alimentação, palavra sagrada e combate, e começa afirmando que ela “carrega, sustém” os deuses masculinos individuais das três funções: “Sou eu quem sustém Mitra-Varuṣa, eu que sustenho Indra-Agni, eu que sustenho os dois Aśvin.”¹⁹⁶

Esse era o quadro teológico antigo, explica Dumézil, sobre o qual trabalharam os autores do *Mahābhārata*. Havia os deuses das três funções e a deusa única trivalente, justaposta às figuras masculinas. Traduzindo em termos de parentesco o que era na teologia uma relação conceitual, eles transpuseram a deusa trivalente numa heroína, a esposa única de todos os Pitr̥iva.

Em relação à solução assim alcançada, vale a pena ver como os poetas imaginaram e desenvolveram uma causalidade romanesca que explicasse o fato. Apresentaram o casamento poliândrico de Draupad... como efeito de um incidente ocorrido entre os Pitr̥iva e Kunt..., sua mãe. Quando os Pitr̥iva foram mostrar Draupad... a Kunt... pela primeira vez, ela, sem vê-la, disse-lhes que dividissem entre si o que traziam. Sua ordem foi cumprida: eles aceitaram a palavra materna como autoridade irrevogável.

Além da transposição referente aos Pitr̥iva e sua esposa comum, que são as figuras centrais do épico, Dumézil apresenta muitas outras como, por exemplo, a de Karṣa, seu parente próximo. Os poetas, em relação a ele, relataram o seguinte: quando ainda era jovem e solteira, Kunt... teve um filho com o deus Sol e, não encontrando uma forma de cuidar da criança, colocou o bebê num rio. Um cocheiro o resgatou e, juntamente com a esposa, criou-o com carinho. Para esse relato, eles transpuseram o tema mítico atestado no *ṛgveda*, segundo o qual o Sol teve duas mães sucessivas que nos hinos são irmãs: a Noite e a Aurora.

Assim, explica Dumézil, “na enorme massa poética do *Mahābhārata*, que é como uma enciclopédia, a sabedoria mítica herdada do passado tem a chance de ser utilizada.”¹⁹⁷ Ali há teologia, mitologia e tradição oral. Baseando-se, então, em mitologias antigas, Dumézil fundamenta a existência das inúmeras histórias do *Mahābhārata*. Com razões significativas, explica cada episódio, seus desdobramentos e entrelaçamentos. Além disso, faz também comparações com as mitologias grega e romana. Em relação aos épicos gregos, afirma¹⁹⁸ que os modelos apresentados não explicam sua gênese: certa-mente, seus heróis não imitam nenhum deus. Mas na longa guerra entre gre-

¹⁹⁵ *Idem*, p. 104.

¹⁹⁶ *Idem*, p. 107.

¹⁹⁷ *Idem*, p. 77.

gos e troia-nos podemos observar uma aplicação da estrutura tripartite,¹⁹⁹ que está na base do julga-mento de Páris. Na lenda, três deusas lhe aparecem e cada uma oferece um dom: “Hera promete a Páris a soberania; Atena lhe promete a vitória e Afrodite promete-lhe a mulher mais bela de todas.”

3.3 – O gênero épico para gregos e indianos

Em relação às características concernentes às epopéias de tradição oral, J. Molino²⁰⁰ explica ser essencial verificar os traços que elas têm em comum e se eles estão relacionados a um tipo particular de sociedade e a uma época heróica hipotética. Explica também que as civilizações de tradição oral tinham um modo de vida diferente, sem história: “Tinham uma temporalidade diferente, o ritmo dos dias e das noites, das estações, das festas e dos rituais, produziam uma ordem cíclica, honrando mitos, buscando a garantia dos mitos fundadores que asseguram o eterno retorno.” Com base nessas diretrizes, estudaremos, então, traços diversos que as obras têm em comum, relacionando-os ao tipo particular de sociedade especificado por Molino, para reunir elementos pertinentes à organização de classificação necessária. Como explica Molino, a exigência de classificação estabelece uma organização dos diferentes modelos de expressão. “A abordagem dos gêneros literários como uma questão de classificação é necessária para balizar a esfera dessa atividade.”²⁰¹ Vamos, então, analisar características diversas dessas obras, objetivando demonstrar que elas se encaixam no mesmo gênero.

A epopéia pode ser considerada um gênero de leis rígidas; ela chegou para nós como um gênero pronto, acabado. Sua origem seria difícil de ser explicada, pois os trabalhos completos mais antigos referentes a esse gênero, as obras em questão, como foi explicado acima, foram compostos através de histórias menores que, provavelmente, já tinham tais características. Lilian Montenegro²⁰² menciona uma antiga versão *BhÉrata*, bem menor do que o atual *MahÉbhÉrata*, da qual não se tem mais nenhuma documentação. No capítulo 1, apresentamos, também, o ponto de vista da tradição indiana, em que são apresentadas três etapas de composição para essa obra: *Jaya*, *BhÉrata* e *MahÉbhÉrata*. Do mesmo modo, as epopéias gregas também foram estruturadas a partir

¹⁹⁸ *Mythe et Épopée, passim.*

¹⁹⁹ *Idem*, p. 581.

²⁰⁰ “Les genres littéraires”, 1993, p. 21.

²⁰¹ *Idem*, p. 3.

²⁰² “*DyTMta*,” “*Dharma*” – *Dever divino, glória guerreira*, 1984, p. 7.

de obras já existentes. Por exemplo, Aubreton²⁰³ explica que parece certo que existiu uma *Telemaquia* antes da *Odisséia*. Uma outra obra épica, bem mais antiga do que as gregas e indianas, é a *Epopéia de Gilgamesh*. Por meio dessas obras, podemos obter informações sobre dados históricos acontecidos antes dos dados apresentados por Heródoto, embora entrelaçados com material religioso e assuntos diversos: lendas recentes e antigas, fábulas, poesia ritual sobre a morte e descida aos infernos, lembranças de guerras gloriosas e exílio, mitologia contemporânea e lembranças de antigos deuses transformados em heróis.

Assim, por meio de um acúmulo de assuntos, os autores das epopéias gregas não só nos fornecem informações históricas, evocando um passado suntuoso, mas também apresentam as diversas situações ora com estilo dramático, ora puramente narrativo, ora poético. É grande a variedade narrativa que contemplamos, passando da situação épica e grandiosa com discursos eloqüentes a um quadro simples da vida familiar. Dessa forma, ao lado de cenas diversas da vida militar, temos cenas da vida familiar, quer em Tróia entre Heitor e Andrômaca, quer em Ítaca entre Ulisses e Penélope, em relação às obras gregas e cenas entre Reme e S...t e os P...ava com sua mãe e Draupad..., em relação às obras indianas, sendo que, em relação a essas últimas, a variedade narrativa acontece de modo misturado. As obras vão assimilando modalidades expressivas diversas, sem perder a unidade. Em relação a Homero, Aubreton²⁰⁴ explica: “Nada repugna ao poeta: a todas as cenas sabe dar uma espécie de grandeza.” Podemos encontrar também, nas obras, passagens em que certos personagens manifestam reflexões subjetivas. Eles apresentam sentimentos e intuições, conteúdos relacionados à alma humana, que são as características básicas da poesia lírica, segundo Moisés.²⁰⁵ Na citação abaixo, podemos observar um exemplo referente a essas passagens, relacionado à *Iliada*:

*“Pobre de mim, que farei? Se fugir, com receio da turba,
é grande mal; mas vergonha maior é vir eu a ser prêso
sem mais ninguém, que nos Dânaos o Crônida medo ora infunde.
Mas para que, coração, entregares-te a tais pensamentos?
Sei que sómente as pessoas covardes a pugna abandonam.”*²⁰⁶

²⁰³ *Op. cit.*, 1956, p. 135.

²⁰⁴ *Idem*, p. 244.

²⁰⁵ *Op. cit.*, p. 233.

E na próxima citação, observamos um exemplo pertinente ao *Mahēbhērata*:

“*Eu não me lembro de ter feito algum mal a alguém, seja por ações, pensamentos ou palavra. Portanto, a quais feitos estão relacionados esses resultados? Eu me deparei com esses sofrimentos, resultantes dessa grande calamidade que está acontecendo comigo. Certamente, tudo isso se refere a alguma ação cruel que executei durante minha última vida.*”²⁰⁷ (*M Bh.*, III.65,32-33)

Assim, essas obras, enriquecidas como foi explicado acima com variedades de assuntos, hábil manejo das situações pelo autor, estilos diversos, inclusive uso do gênero lírico, mantêm sua característica básica como epopéia e, como tal, têm inspirado muitos escritores através dos tempos. Estudaremos, então, os aspectos básicos que caracterizam essas obras, fundamentando-nos em estudiosos tanto da Antigüidade quanto contemporâneos, tais como Aristóteles, M. Bakhtin e M. Moisés. Iniciaremos com um estudo etimológico dos termos que designam essas obras: *Itihēsa* em relação às obras indianas e *epikos* em relação às obras gregas.

As intenções de conseguir efeitos de realidade e de garantir a verdade são características que revelam importantes aspectos semelhantes entre essas obras. Em todas elas, os fatos aparentam estar revestidos de fantasia, mas, de qualquer modo, contêm fatos verdadeiros. E esse, na verdade, é um dos requisitos pertinentes às *Itihēsa*, nome dado às epopéias indianas que significa "*iti* (assim) *ha* (na verdade) *ēsa* (foi)". De modo semelhante, o termo grego *épikos* está relacionado a *épos*, que contém acepções primitivas de "palavra" e "discurso". Segundo Jacyntho Lins Brandão,²⁰⁸ *épos* é a palavra proferida, uma voz viva que dialoga com outras vozes igualmente vivas. O plural de *épos*, *épea*, por ser neutro plural tem um sentido de coletivo e significa poesia épica; isso implica que o poema se entende como um coletivo do *épos*, da palavra, da voz. Além disso, a obra como produto final, relaciona-se com um conjunto de outros *épea*. Para permanecer fiel à memória do que se canta, o poeta busca o auxílio da musa, que resulta da relação da Memória com Zeus. Assim, ela ultrapassa a simples memória e constitui a memória organizada e regida pelo poder. É entendida como o próprio canto e o canto como resultado da ação do poder sobre a memória. E como explica Jenny Strauss

²⁰⁶ *Op. cit.*, pp. 231-232.

²⁰⁷ *Mahēbhērata*, Vol. 2, 1994, p. 98.

²⁰⁸ “Primórdios do épico: a *Ilíada*”, 1992, p. 44.

Clay,²⁰⁹ “o poema que as musas inspiram demonstra plenamente seu poder e cortesia. A invocação e a resposta da musa, a canção que segue, completa o ato da comunicação entre homem e deus, um ato que existe puramente e exclusivamente dentro da esfera da linguagem.” Assim, a garantia da autenticidade da obra está, segundo Clay na eficácia da invocação do poeta, que acontece de modo especial na *Iliada* e na *Odisséia*. Nessas obras, que representam o clímax de uma longa tradição, podemos observar a demonstração do poder da musa principal, Calíope. Segundo Otto²¹⁰ ela é conhecida como a musa que tem bela voz, porque era aceita como a musa da eloquência e da poesia épica, o gênero mais sublime.

Verificamos, então, que os termos que classificam as obras apresentam significativas semelhanças entre si. O termo epopéia, que denomina as obras gregas, está relacionado a conjuntos de *épea* e nos apresenta as vozes, palavras e discursos da tradição. Do mesmo modo, o termo *itihēsa* também se refere a lendas, narrativas tradicionais, etc., como confirma Macdonell:²¹¹ "A poesia sânscrita situa-se em duas classes principais. Aquelas que apresentam histórias antigas, são denominadas *Itihēsa*, 'lenda'; *śkhyēna*, 'narrativa' ou *Purēśa*, contos antigos, enquanto que a outra classe é denominada *Kēvyā*, ou épico artificial." Além disso, assemelham-se também no sentido do poema, o canto, ser entendido como a própria deusa. Na epopéia indiana o orador é glorificado como aquele que está dotado de memória perfeita e aguda absorção espiritual; por isso pode apresentar o conhecimento da tradição. E como o *Mahābhārata* retoma os temas da literatura védica, podemos buscar informações nela sobre uma deusa indiana, semelhante à musa grega.

Segundo Pinault,²¹² "a fala é divinizada em razão de seu poder: *Vāc* (nome de ação feminino) é o nome de uma deusa. O hino do *ṛgveda* 10.125 é o elogio da fala, através da própria fala – a qual, sem ser jamais nomeada, fala em primeira pessoa. No presente e no perfeito, a Fala celebra seus privilégios e feitos, em três campos funcionais: ela anda com os deuses; é princípio de riqueza, e está presente em todo o universo." No *Mahābhārata*, segundo os estudos de Dumézil apresentados anteriormente (*vide página 90*), há uma personagem semelhante a essa deusa. Dumézil²¹³ faz uma comparação entre a deusa trivalente *Anāhitā* e *Sarasvatī*. ... Afirma que *Sarasvatī*... pode ser vista

²⁰⁹ *The Wrath of Athena*, 1977, p. 10.

²¹⁰ *Op. cit.*, p. 12.

²¹¹ *A History of Sanskrit Literature*, 1970, p. 236.

²¹² *Op. cit.*, p. 301.

²¹³ *Mito y epopeya*, pp. 104-108.

como protótipo de Anḥit-Ee que essa deusa trivalente está transposta em Draupad.... O dicionário sânscrito também apresenta o sentido de *vṛc* como o que causa a fala ou recitação e também o sentido de desejo de dizer, proferir ou recitar, que são semelhantes ao sentido de *épos* explicado acima como a palavra proferida.

A semelhança entre os sentidos desses termos, como estamos observando, demonstra uma aproximação significativa entre essas obras. Estudaremos esse detalhe e mais alguns por meio dos conceitos da retórica tradicional, explicados por Aristóteles. Esses termos têm relação com fatos, se referem a dados de uma experiência factual do mundo e da tradição, e as obras contêm aspectos reais e fictícios. Mas a diferença entre elas e uma obra histórica também é bastante significativa. Aristóteles²¹⁴ (*Poética IX*) explica que mesmo se a obra de Heródoto fosse metrificada, ela continuaria sendo História. A diferença está em que a História narra acontecimentos e a poesia, histórias que podiam acontecer. A poesia encerra mais filosofia e elevação do que a História. Segundo ele, as diversas espécies de poesia, de modo geral, são imitações e diferem entre si em três pontos: imitam ou por meios diferentes, ou objetos diferentes, ou de maneiras diferentes. Esses épicos apresentam características semelhantes em relação a essas classificações: imitam pessoas em ação e narram pela boca de personagens. E todos eles contêm dados fictícios contextualizados em um passado misterioso que tem atraído a atenção geral de leitores de modalidades diversas, desde a Antigüidade até nossos dias. Sendo assim, certamente esses dados podem ser encaixados no que Aristóteles classifica como verossimilhança: "É claro, também, pelo que atrás ficou dito, que a obra do poeta não consiste em contar o que aconteceu, mas sim coisas quais podiam acontecer, possíveis no ponto de vista da verossimilhança ou da necessidade."²¹⁵ (*Poética IX*)

Esses aspectos referentes aos conceitos de Aristóteles não têm encontrado muitos obstáculos em relação à sua aceitação, porque, como os autores tinham o objetivo de convencer o povo acerca de seus princípios doutrinários, elaboraram planos diversos para alcançar seus objetivos. Elaboraram histórias e estratégias diversas de acordo com os interesses do povo. Essa orientação da criação da obra, então, que leva em conta a atitude do receptor é também explicada por Aristóteles: "Deve-se preferir o impossível verossímil a um possível que não convença."²¹⁶ (*Poética XXV*)

²¹⁴ *Poética de Aristóteles*, 1974, p. 157-158.

²¹⁵ *Idem*, p. 157.

²¹⁶ *Idem*, p. 223.

Em relação à semelhança referente à metrificac o, assim explica Aristóteles: "De acordo com a experiência, o metro que se ajusta   o heróico. Se, com efeito, alguém compusesse uma imita o narrativa em qualquer outro ou vários metros, a inadequa o seria flagrante."²¹⁷ (*Poética* XXX) H  estudiosos dessas obras que comentam sobre semelhanças métricas entre elas, tais como Rose²¹⁸ e Montenegro.²¹⁹ Por outro lado, embora o metro seja um importante elemento componente do gênero  pico, Aristóteles explica, também, que ele não   o caracterizador desse gênero, como afirma Montenegro: "Os comentários de Aristóteles, na elabora o da sua *Poética*, v o então no sentido de que, não sendo o metro o caracterizador do gênero, mas tão somente um dos seus componentes, deve-se levar em conta como as pessoas são apresentadas, como se d  a representa o dos mesmos objetos, seja narrando, seja deixando as personagens imitadas tudo fazer."²²⁰

Em rela o ao fato de imitarem pessoas em a o, Arist teles²²¹ (*Poética*, XXX) explica que as obras geralmente apresentam dois tipos de caracteres – pessoas boas e m s – e baseia-se no vício ou na virtude para fazer a distin o do caráter. Nas obras em estudo podemos observar a representa o de seres superiores. Os personagens são reis nascidos de humanos e deuses, são brâmanes, □ □ is, e aparecem também animais. Em rela o ao modo de representa o desses personagens, apresentaremos comentários mais adiante, quando estivermos explicando sobre o tempo. Outra semelhança importante comentada por Montenegro,²²² referente a essas obras, relaciona-se ao uso de epítetos. Ela explica que esses epítetos não são empregados por acaso. Geralmente, a sua presença ajuda a caracterizar o herói e a insistir sobre qualquer qualidade sua, que naquele momento tem relevância especial. Por exemplo, os aqueus são "de belas t nicas", ou de "longos cabelos"; os troianos são "domadores de cavalos". De modo mais específico, os heróis da *Iliada*, Aquiles e Agamenão, são chamados "de p s ligeiros" e "pastor de povos", respectivamente. De modo semelhante, Arjuna e Bh...ma, heróis do *Mah bh rata*, são chamados respectivamente de Kaunteya e V kodara. Esses epítetos destacam qualidades desses heróis: por exemplo, o epíteto Kaunteya (*m tr -spar s tu*

²¹⁷ *Idem*, p. 220.

²¹⁸ *Op. cit.*, p. 6.

²¹⁹ *Disfarce e intertextualidade no Vir taparvan, do Mah bh rata*, 1992, p. 13.

²²⁰ *Idem*, p. 12.

²²¹ *Op. cit.*, p. 20.

²²² *Op. cit.*, pp. 16-18.

*kaunteya*²²³) (*M Bh.*, VI.26.14) é atribuído a Arjuna no momento em que ele havia fraquejado e decidido não lutar. Enfatiza os grandes laços de consangüinidade da parte da mãe de Arjuna, a qual era irmã do pai de Krishna, Vasudeva, um grande rei. Se o filho de um *kṣatriya* (classe guerreira) recusa-se a lutar, ele torna-se indigno de seu pai. Arjuna, então, está sendo instruído a não assumir uma atitude muito incorreta, contrária aos costumes indianos. E em relação a Aquiles, o epíteto indica o traço mais característico de suas qualidades, a ligeireza e a grande habilidade na luta. Ele apresenta esse traço em passagens diversas da obra, e, principalmente, na passagem decisiva em que ele corre atrás de Heitor, quando esse troiano foge da luta. Além disso, Brandão explica também que tais epítetos que se repetem obedecem a esquemas fixos a serem utilizados pelo aedo e funcionam como recursos mnemônicos que fornecem ao poeta os esquemas preliminares de caracterização de seus personagens. “É um estilo formular”, afirma ele, “cumpria a função de fornecer os meios para a improvisação, no ato simultâneo da proferição e da composição.”²²⁴

Assim, essas obras, tanto na Índia quanto na Grécia, se tornaram fontes de referência com as quais todos aprenderam. Com efeito, esses épicos levaram o povo a aprender um gênero de visão de mundo que foi multiplicado em muitas obras posteriores. Em relação à Índia, esses épicos continuam a ter aceitação total, mesmo quando do aparecimento do gênero lírico, por volta do quarto século de nossa era. Por outro lado, na Grécia, já no século VII a.C. havia poemas líricos. Esses poemas, porém, não apresentavam as características de “dores e esperanças do indivíduo”, que têm sido considerado um traço genérico de lírica e figura de modo secundário na épica. O poeta Arquíloco de Paros, por exemplo, não se ocupava de tais temas “líricos”. Segundo Paula da Cunha Corrêa,²²⁵ ele era considerado mestre no gênero lírico e seguia o caminho da *invectiva* e da *sátira*, porque achava que as pessoas precisavam de alguém que as censurasse. E, ao invés de produzir uma lírica dirigida a si, ele produziu uma lírica dirigida a uma segunda pessoa ou grupo. Seus poemas tinham “função social” e eram bem aceitos, como afirma Corrêa: “Sabemos, portanto, que do século VI até pelo menos o final do século V a.C. os poemas de Arquíloco eram cantados nos *ágonas*, competições públicas de recitação de poesia, e faziam parte do repertório dos rapsodos.” Após esses estudos em que procuramos caracterizar o gênero dessas obras, baseando-nos em estudos de

²²³ *Mahābhārata*, Vol. 3, p. 305.

²²⁴ *Op. cit.*, p. 50.

²²⁵ *Armas e varões na lírica de Arquíloco de Paros*, 1995, pp. 5, 6, 51.

Aristóteles, desenvolveremos algumas análises baseando-nos em estudiosos contemporâneos. Os estudos de Bakhtin²²⁶ proporcionam uma contribuição significativa em relação à classificação do gênero dessas obras. Ele conceitua gêneros discursivos como tipos relativamente estáveis de enunciados, elaborados por cada esfera de utilização da língua. Os gêneros discursivos surgem na utilização da língua para a produção de enunciados orais e escritos, concretos e únicos, por indivíduos de diversas esferas da atividade humana. Bakhtin argumenta que o enunciado reflete as condições específicas e as finalidades de cada uma dessas esferas, não só por seu conteúdo temático e pelo estilo – recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais – mas, sobretudo, por sua construção composicional. Conteúdo temático, estilo e construção composicional, portanto, fundem-se indissolúvelmente no todo do enunciado e todos eles são marcados pela especificidade de uma esfera de comunicação.

Daí a heterogeneidade dos gêneros discursivos, orais e escritos, que incluem indiferentemente, por exemplo, a réplica do diálogo cotidiano, a carta, documentos oficiais, exposições científicas e todos os textos literários. Mas para Bakhtin não há razão para minimizar a extrema heterogeneidade dos gêneros discursivos e a conseqüente dificuldade quando se trata de definir o caráter genérico do enunciado. Para ele, o importante é considerar a diferença essencial entre o gênero de discurso *primário* e o *secundário*. Os gêneros *secundários* – romance, teatro, discurso científico – aparecem em circunstâncias de uma comunicação cultural mais complexa e relativamente mais evoluída, principalmente escrita. Durante o processo de sua formação, esses gêneros *secundários* absorvem e transmutam os gêneros *primários*, que se constituem em circunstâncias de comunicação verbal espontânea. Os gêneros *primários*, ao se tornarem componentes dos gêneros *secundários*, transformam-se e adquirem uma característica particular – perdem sua relação imediata com a realidade existente e com a realidade dos enunciados alheios. Nesse caso, Bakhtin sugere como exemplo o diálogo cotidiano, que só se integra à realidade existente através do romance considerado como um todo, ou seja, do romance concebido como fenômeno da vida literário-artística e não da vida cotidiana.

Para Bakhtin, a distinção entre gêneros *primários* e *secundários* é de grande importância teórica. A inter-relação entre os gêneros *primários* e *secundários*, além do processo histórico de formação dos gêneros *secundários*, é o que esclarece a natureza do

²²⁶ *Estética de la creación verbal*, 1985, pp. 248-255.

enunciado e, acima de tudo, o problema da correlação entre língua, ideologia e visões de mundo. Assim, analisando as obras em estudo segundo a proposta de Bakhtin e nossas considerações etimológicas acima, podemos dizer que elas pertencem ao gênero discursivo *secundário*, porque são obras literárias.

Segundo Moisés,²²⁷ a voz do poeta está no poema como um “eu” insulado também chamado de “eu lírico”, “eu poético”, sujeito-de-enunciação, que só pode ser entendido como reflexo do “eu do poeta” (integrado no binômio poeta-cidadão). No poema lírico a distância entre esse “eu” e o “eu” do poeta fica reduzida a um mínimo; por outro lado, na poesia épica, o “eu do poema” parece desgarrado do ‘eu do poeta’, a ponto de metamorfosear-se num ‘nós’ em que toda a espécie humana se reflete.”²²⁸ Além dessa fase do processo criador da poesia, a da expressão, em que o poeta procura tão somente “traduzir” em palavras o “sentimento do mundo” que o invade, há também uma outra, a da comunicação, em que o texto é oferecido à fruição do leitor (que pode ser o mesmo poeta). Em relação a ela, T. S. Eliot²²⁹ comenta sobre a questão do ouvinte, explicando que há três vozes em poesia: a do poeta falando a si próprio - ou a ninguém, a do poeta que se dirige a um público, seja grande ou pequeno, e a do poeta quando intenta criar um personagem dramático exprimindo-se em verso. No primeiro caso, teríamos a poesia lírica, visto que o poema expressa diretamente os pensamentos e sentimentos do poeta; no segundo, a poesia épica e no terceiro, o teatro. Em qualquer tipo de poesia, é colocada a questão da audiência. Inicialmente, o “eu” esforça-se por exprimir-se, para “ver-se” no poema. A obra arquitetada satisfaz às necessidades interiores do poeta, lírico ou épico. Após a etapa da expressão, principia a da comunicação, não para um público real, mas para um leitor virtual. E no caso do poeta épico, ele se caracteriza pela dilatação do “eu” ao infinito de suas possibilidades. Seu mundo não está circunscrito ao seu microcosmos subjetivo, como explica Hegel: “Esse modo de representação está mais justificado para a poesia épica do que para a dramática porque na primeira, o aspecto interior exerce uma influência menor na intenção que preside à realidade dos fins e porque, em geral, o exterior encontra na poesia épica um campo mais vasto para se manifestar.”²³⁰ E sua poesia é universalista, interessa-se pelo sentimento e conhecimento simultâneo e harmonia do cosmos. Nesse empreendimento, esses fatores estão juntos como afirma Moisés: “Sentimento e conhecimento, pois, intervêm conco-

²²⁷ *A criação literária, passim.*

²²⁸ *Idem*, p. 141.

²²⁹ *On poetry and poets*, 1957, p. 89.

mitantemente à emoção, como categoria poética fundamental, e a inteligência, como faculdade necessária ao processo de conhecimento.”²³¹ Esse poeta quer fornecer um sistema de compreensão das várias facetas assumidas pelo real. Para isso, em seu poema, apresenta uma *visão total do mundo*, configurando em unidades seus vários aspectos aparentemente descontraídos. Assim, essas obras trazem respostas para indagações permanentes do homem e parecem situar-se numa esfera acima da relatividade de cada indivíduo. “Daí deriva o aspecto mais importante do épico”, explica Moisés:²³² “Os poetas do gênero, no afã de interpretar o Cosmos e a condição do homem, são impelidos a adotar uma atitude parafilosófica, de compreensão da harmonia cósmica, semelhante à que fundamenta os sistemas filosóficos. A ânsia de conhecer as magnas questões que povoam o Universo e circundam o homem condu-los a plasmar no poema, de forma metafísica, um sistema de apreensão, uma mundividência peculiar.”

Em relação, então, aos apontamentos expostos até agora sobre o gênero épico referentes ao aspecto da essência poética, precisamos ilustrar com passagens das obras em estudo, como elas apresentam o aspecto de uma visão total do mundo. E como Moisés, citando Hegel, explica que “o meio em que o indivíduo épico evolui deve ser o de valores gerais, morais,”²³³ apresentaremos uma série de comparações de conteúdo referentes à Moral, à Teologia e ao Maravilhoso, entre as obras em estudo, que ilustram a ênfase dada por Moisés em relação à ânsia do homem de conhecer as magnas questões que o circundam.

Na *Iliada*, podemos observar que Homero deu a seus deuses um caráter humano. São seres poderosos, mas há também paixões e conflitos entre eles. Ele nos faz penetrar um pouco no mundo olímpico e revela a idéia que tinha dos deuses em sua essência. E nos épicos indianos também somos levados a penetrar um pouco no mundo celestial e observar o caráter humano dos deuses. Como explica Hopkins: “Os festivais dos deuses, contudo, não acontecem na Terra, mas sim na cidade de Indra (...) De fato, ele se assemelha a um festival humano, como também, as práticas divinas religiosas se assemelham aos seus modelos humanos.”²³⁴

Podemos verificar os aspectos teológicos nessas obras, principalmente, observando as relações das divindades com os homens. Nessas relações, os deuses, frequen-

²³⁰ “O belo artístico ou o ideal,” 1964, p. 136.

²³¹ *Op. cit.*, p. 239.

²³² *Idem*, p. 246.

²³³ *Idem*, p. 246.

²³⁴ *Epic Mythology*, 1986, 165

temente, intervêm, deixando a entender que sem tal intervenção não há ação proveitosa por parte dos homens. Eles é que sempre proporcionam o êxito. No texto, observamos indicações diretas desse fato na seguinte afirmação do personagem Telêmaco: “*Mãe, não te aflijas, que tenho a assistência de um deus no que faço.*”²³⁵ (*Od.*, II.372) Assim, Aquiles é forte porque é filho de uma deusa. De modo semelhante, os heróis do *Mahébhérata* também são fortes e filhos de deuses. E o modo de obter tais intervenções é a prática de sacrifícios. Aubreton²³⁶ explica sobre essa prática em relação à *Iliada*, do seguinte modo: “Convém não começar nada sem implorar essa proteção divina (...) Agamenão, no momento em que se enfraquece a vanguarda do exército, dirige esta prece a Zeus: (*Il.*, VIII.236-241 / Trad. Aubreton)

*‘Zeus-pai, dentre os reis todo-poderoso, nunca cegaste
desta maneira um outro para privá-lo, a seguir, duma grande glória?
Eu posso afirmar, todavia; jamais, ao vir para cá, por minha desgraça,
jamais passei diante de um de teus altares esplêndidos
com uma nau bem guarnecida de remos,
sem queimar em cada um a gordura e as coxas dum boi,
no desejo que tinha de destruir Tróia de boas muralhas.
Assim, permite-nos escapar e salvar-nos.’*”

Em passagens diversas da *Iliada* e da *Odisséia*, podemos observar seus personagens apresentarem atitudes semelhantes às de Agamenão. Ulisses, após conseguir voltar a Ítaca, desejando estar sob a proteção dos deuses dirige a seguinte prece a Zeus: (*Od.*, XX.97-100)

*“Zeus pai, se foi por vontade que alfim me trouxeste por terra
e pelas úmidas vias, depois de sofrer tantos males,
dá que aqui dentro de casa alguém diga, acordado, palavras
de fausto agouro, e que fora me venha um sinal de tua parte”.*²³⁷

²³⁵ *Odisséia*, 1962, p. 40.

²³⁶ *Op. cit.*, p. 190.

²³⁷ *Op. cit.*, p. 299.

De modo semelhante, em relação às epopéias indianas, Hopkins explica: “A vida do homem depende da graça dos deuses. (...) A adoração formal dos deuses consiste de austeridade, porque esse é o meio de obter sua benevolência, como também do próprio sacrifício e da louvação.”²³⁸

No *Mahābhārata*, então, podemos observar o herói Arjuna dirigir uma fervorosa oração à deusa Durgā

“Tu és a ciência de Brahman entre as ciências, tu és o repouso das criaturas, que deixam de ter o despertar. Ó mãe de Skanda (Kṛtikeya, o deus da guerra) ó possuidora dos seis atributos, ó Durgā, ó habitante de regiões inacessíveis. (...)

*Ó grande deusa, com minha alma purificada, eu a adoro. Que, por tua graça, a vitória sempre esteja comigo no campo de batalha.”*²³⁹

(*M Bh.*, VI.23.11, 13)

E no *Rāmāyaṇa*,²⁴⁰ o rei Daśaratha, desejando obter filhos, ordena que os brâmanes mais experientes de seu reino executem um grande sacrifício aos deuses. Como resultado desse sacrifício, nascem vários filhos, sendo um deles Rama, o herói da epopéia. Os deuses, por sua vez, proporcionam, principalmente, o êxito militar. Eles sempre estão sugerindo os planos felizes. Atena²⁴¹ (*Il.*, II.155-200) inspira Ulisses a restabelecer uma situação comprometida pela imprudência de Agamenão; Apolo²⁴² (*Il.*, XVI.788-793) ajuda Heitor a matar Pátroclo e salva-o da morte no primeiro confronto com Aquiles²⁴³ (*Il.*, XX.375-378). De modo semelhante, no *Mahābhārata* o personagem Krishna²⁴⁴ (*M Bh.*, VII.191.48-49) ajuda Yudhishthira a matar o grande guerreiro Droṣa e outros, dando conselhos. E o deus Agni,²⁴⁵ (*M Bh.*, VII.191.36) juntamente com alguns sábios, censura Droṣa quando esse guerreiro estava usando uma arma muito poderosa.

Os deuses também agem diretamente nas ações dos humanos, dirigindo as armas daqueles que eles estão protegendo, ou evitando que as armas inimigas os atinjam. Por

²³⁸ *Op. cit.*, p. 68.

²³⁹ *Op. cit.*, Vol. 3, p. 301.

²⁴⁰ *El Rāmāyaṇa*, Vol. I, 1963, pp. 132-133.

²⁴¹ *Iliada*, s/d, pp. 65-66.

²⁴² *Idem*, p. 341.

²⁴³ *Idem*, pp. 406-407.

²⁴⁴ *Op. cit.*, Vol. 4, pp. 340.

²⁴⁵ *Idem, ibidem*, p. 339.

exemplo, Atena desvia de Diomedes, o dardo enviado por Ares e Posidão protege Antíloco dos dardos e torna sem efeito os golpes que o jovem guerreiro recebe de Adante. De modo semelhante, Kṛṣṇa²⁴⁶ (*M Bh.*, VIII.90.28) anula o efeito da arma lançada por Karṣṇa, desviando a quadriga de Arjuna de sua direção e protege-o, também, contra a investida de Bhīma, quando esses últimos lutavam.

Assim, com o auxílio dos deuses, tudo se torna possível. Portanto, convém não empreender plano algum sem antes invocar sua proteção. Tal importância é muito ressaltada: Diomedes, com a colaboração de Atena, derrota todos os seus inimigos e acomete os próprios deuses; de modo semelhante, Arjuna consegue executar grandes proezas por ter escolhido a proteção de Kṛṣṇa, quando essa proteção lhe foi oferecida, e vence numerosos inimigos com sua ajuda.

Essa atitude de busca de proteção, no entanto, embora necessária para a vitória, nem sempre a garante, pois nessas obras podemos observar que leis cósmicas conduzem o andamento dos fatos de modo a exigir de cada um a responsabilidade de seus atos.

Na *Iliada*, por exemplo, Heitor, embora seja virtuoso, não consegue a vitória, porque tudo indica que Tróia está sendo punida pelo fato de Páris ter raptado Helena. Ele, por pouco tempo, tem os deuses ao seu lado e realiza façanhas, conseguindo chegar até os navios dos aqueus e começar a incendiá-los, mas depois morre nas mãos de Aquiles. Na *Odisséia*, podemos observar Ulisses vagando por anos, enquanto é atacado por Posidão, que pode persegui-lo até um certo limite. Posidão sabia que sua vingança teria fim e que Ulisses iria escapar-lhe. Conseqüentemente, ele se conforma quando isso acontece, porque as leis cósmicas se impõem tanto aos homens quanto aos deuses. Essa atitude de Posidão pode ser observada na passagem (V.377-381) da *Odisséia*,²⁴⁷ quando ele mesmo afirma que Ulisses iria escapar, mas, pelo menos, sofrera bastante. De modo semelhante, no *Mahābhārata*, alguns grandes guerreiros virtuosos são favorecidos pelos deuses e têm grandes poderes; mas conseguem utilizá-los até certo limite. Assim como Posidão era consciente de sua posição em relação às leis cósmicas, Bhīma, por exemplo, que é uma encarnação do deus celestial Dyaus, um dos Vasu (*M Bh.*, I.98.19),²⁴⁸ também demonstra estar consciente de sua posição em relação a essas leis. Ele se submete a elas. Embora fosse invencível, ele aceita morrer e explica aos Pāṇava o que deveriam fazer para conseguir matá-lo. Assim, Bhīma nasce como

²⁴⁶ *Idem, ibidem*, p. 558.

²⁴⁷ *Odisséia*, 2001, p. 108.

²⁴⁸ *Op. cit.*, Vol. 1, p. 143.

filho da deusa Gaṅgā realiza grandes conquistas, mas também não consegue a vitória porque tudo indica que os Kuru estão sendo punidos pelo fato de Duryodhana ter cometido muitas atrocidades. Além disso, Bhīṣma havia causado um grande problema a Arjuna, que participa, depois, das estratégias adotadas pelos Pandavas para matá-lo. Karṣaṇa que era muito poderoso, filho do deus sol, também realiza grandes conquistas para o seu grupo, mas depois é morto por Arjuna. Nessas obras, então, os deuses procuram atuar de modo favorável a essas leis cósmicas. Atena favorece a morte de Heitor, enganando-o e ajudando Aquiles. Bhīṣma não consegue ajuda de sua mãe, nem Karṣaṇa pôde usar sua arma poderosa, porque, quem a havia dado, recusou-se a ajudá-lo. Esse é um lado divino na teologia dessas obras, que, de acordo com a tradição hindu, é explicado por meio dos conceitos de *karman* (ação e reação) e de *saṁsāra* (transmigração).

Assim, os deuses, algumas vezes, protegem os homens e, em outras, demonstram sua cólera, quando os mortais se entregam a vícios ou atuam de modo impiedoso contra alguma divindade. Esses relacionamentos impregnam as obras de uma atmosfera profundamente religiosa. E os critérios, adotados para tais atitudes, precisam ser mais estudados, pois não parecem ser os mesmos para todas essas epopéias. No andamento desse trabalho retomaremos esses pontos.

As situações de dependência dos deuses, então, são semelhantes, nessas epopéias, e trazem também uma moral semelhante como consequência. Primeiramente, nessas epopéias a submissão aos deuses confere aos heróis uma real humildade. Aquiles, por exemplo, no auge de sua cólera, responde para Atena, quando ela lhe pede que não ataque Agamenão: (*Il.*, I.216-218)

*“Deusa é razoável que às ordens das duas me mostre obediente,
ainda que muito irritado me sinto. E, de fato, mais útil.*

Os deuses folgam de ouvir aos que sempre submissos se mostram.”²⁴⁹

De modo semelhante, Arjuna, após reconhecer o deus Íviva – que aparecera diante dele na forma de um caçador –, ora do seguinte modo: (*M Bh.*, III.39.81-82)

“Ó principal dos seres celestiais você é adorado por todos os mundos e eu o adoro. (...) Ó Brahmāṅkara peço tua proteção. Perdoe-me por tudo que eu tenho feito.”²⁵⁰

²⁴⁹ *Op. cit.*, p. 49.

Arjuna busca a ajuda do deus @iva curvado em reverência e com as mãos postas:

*“Ó pessoa grandiosa eu lhe peço a Brahma-irras, arma com a qual eu possa, por meio da tua graça, obter a vitória na grande batalha.”*²⁵¹

(*M Bh.*, III.40.8-10)

Em relação a essa busca constante do favor dos deuses, Aubreton explica, referindo-se às obras gregas: “Os heróis não entendem outros meios de relações. É uma religião prática.”²⁵² Em relação aos épicos indianos há mais explicações, que acrescentaremos no capítulo seguinte.

Nessa atmosfera religiosa observada na obra, na qual os heróis apresentam atitude humilde e veneração aos deuses, observamos também uma moral ativa, plena de energia, que leva os heróis a valorizarem a vida. A preocupação com a vida presente e o receio com a vida pós-morte é também uma semelhança marcante nessas epopéias, embora nessas semelhanças também haja diferenciações a serem discutidas posteriormente. Nos exemplos seguintes, podemos observar tais preocupações. Pátroclo diz a Aquiles: (*Il.*, XXIII.78-81)

*“Nem será dado jamais, a departe dos outros Mirmídones aconselharmo-nos tal como em vida soíamos, visto já ter de mim se apossado o destino que eu trouxe do berço. É teu destino, também, nobre Aquiles, semelho aos eternos, Junto às muralhas de Tróia opulenta a existência perderes.”*²⁵³

Com idéias semelhantes às de Pátroclo, Arjuna fala para Krishna:

“Eu não quero matar esses parentes, Ó Madhusudana (...) Se o matarmos, incorreremos em transgressão. (...) E da predominância da transgressão, as mulheres se corrompem e, conseqüentemente, não aparecerá boa progênie.

²⁵⁰ *Op. cit.*, Vol. 2, p. 62.

²⁵¹ *Idem, ibidem*, p. 63.

²⁵² *Op. cit.*, p. 196.

²⁵³ *Op. cit.*, p. 445.

*Assim, essa progênie levará tanto ao exterminador da raça e a própria raça para o inferno.*²⁵⁴ (*M Bh.*, VI.25.34-41)

Há essa preocupação com a vida pós-morte porque esse destino, Hades, é apresentado como um local infernal. Tanto o local de destino dos mortos apresentado na *Iliada* quanto um dos locais apresentado no *Mahābhārata* são locais de sofrimento, dos quais, os próprios heróis dão seu testemunho: na *Iliada*, o personagem Pátroclo volta de Hades e fala sobre esse local; no *Mahābhārata*, o personagem Yudhishthira passa pelos infernos, antes de ir ao céu, e vê o sofrimento dos irmãos.

Por meio, então, do estudo do relacionamento entre deuses e homens, podemos observar, nas epopéias indianas e gregas, algumas informações sobre a concepção da vida e da morte que tinham os homens do passado. Além disso, há também no maravilhoso dessas obras uma tentativa de explicação metafísica do comportamento do homem e de fatos diversos. Com efeito, os personagens dessas obras são seres que agem conforme seu temperamento, mas, em diversas situações, observamos apresentarem comportamentos extraordinários, nos quais parece haver intervenções divinas. O personagem Aquiles, por exemplo, na *Iliada*, demonstra um domínio de si que parece inexplicável, quando, no auge de sua cólera contra Agamenão, retém seu braço, já armado de espada. E também parece inexplicável o fato de os dois Ajax, que haviam perdido toda a coragem, voltarem repentinamente ao combate revigorados, moral e fisicamente. Mas tudo fica explicado, se considerarmos a intervenção do deus Posidão: “*Isso dizendo, Posido, que a terra sacode, com o cetro / em ambos, logo, tocou, infundindo-lhes força invencível; / leves lhes torna êle os membros, os braços e as pernas robustas.*”²⁵⁵ (*Il.*, XIII.59-61) De modo semelhante aos Ajax, parece inexplicável, também, a retomada de determinação que podemos observar no personagem Arjuna do *Mahābhārata*, após ele ter dito que não queria lutar, quando viu pessoas muito queridas no exército inimigo. A razão nos é indicada através da intervenção do deus Krishna: “*Não atue como pessoa fraca, Pārtha. Essa atitude não condiz com você. Largue tal fraqueza mesquinha de coração e levante-se.*”²⁵⁶ (*M Bh.*, VI.26.3) Assim, podemos observar tais atitudes, aparentemente inexplicáveis em personagens diversos dessas obras. Na *Iliada*, além do domínio de si observado em Aquiles, há o poder e a sabedoria de Ulisses, o ardor e o desejo de glória em Heitor, por exemplo. De modo semelhante, no *Mahābhārata*, além

²⁵⁴ *Op. cit.*, Vol. 3, p. 304.

²⁵⁵ *Op. cit.*, p. 261.

do revigoramento moral e físico de Arjuna, há a tolerância e sabedoria de Yudhiṣṭhira, o ardor de Bhīṣma, o poder e sabedoria de Bhīṣma, etc. Em diversos momentos, esses personagens apresentam atitudes inexplicáveis que parecem obra de um deus que lhes inspira o que devem fazer. E na *Odisséia* podemos observar que os deuses protegem e inspiram os virtuosos: Ulisses e Telêmaco. Há também uma exaltação dos feitos de Ulisses. A conduta dos homens é considerada, como é explicado por Aubreton:²⁵⁷ “Quanto ao castigo, tanto é obra dos deuses como consequência inevitável dos erros, como se estes tivessem em si mesmos uma força interna que provoca a punição. Ulisses diz a Euricléia: (Trad. Aubreton)

“É uma impiedade triunfar sobre os mortos;

esses, foi o destino que os matou e seus crimes.

Foi sua loucura que lhes causou sorte vergonhosa.” (Il., XXII, 412-416)

Assim, “Homero quer apresentar esse mundo psicológico”, explica Aubreton:²⁵⁸ “Ele serve-se do mundo divino para assinalar os estados de alma, para marcar-lhes a gênese, a evolução e os desenvolvimentos.” E, como explicamos acima, podemos observar situações semelhantes no *Mahābhārata*. Enfim, os exemplos são muitos: na *Iliada* Hera faz cair a noite para evitar que os troianos derrotados se refaçam e retornem à luta; no *Mahābhārata*, Kṛiṣṇa altera o momento do pôr do sol, para Arjuna cumprir uma promessa que tinha feito. Na *Odisséia*, a deusa Atena intervém sem cessar, duma maneira extraordinária, utilizando muitas metamorfoses, para ajudar seus protegidos, Telêmaco e Ulisses. Na *Iliada*, o cavalo de Aquiles põe-se a profetizar a morte do senhor; no *Mahābhārata* os Pāṇava lutam com muitos demônios que voam e no *Rāmāyaṇa* o senhor Rāmacandra tem amigos macacos que conversam com ele. Podemos observar, então, que essas obras seguem a tradição épica em que os deuses frequentemente intervinham na vida dos humanos, e, também, apresentam aspectos diversos relacionados à transcendência: dependência dos deuses para o êxito, preocupação com a vida além-túmulo, considerações referentes ao destino e ao caráter dos deuses.

Nessas passagens mencionadas acima, podemos observar os aspectos essenciais concernentes ao gênero épico apontados por Moisés referentes ao desejo do homem de interpretar o Cosmos e indagar sobre sua condição. Por meio de passagens diversas,

²⁵⁶ *Op. cit.*, Vol. 3, p. 304.

²⁵⁷ *Op. cit.*, p. 212.

observamos que os autores nos fazem penetrar um pouco no mundo celestial dos deuses. E nesse mundo, verificamos que os deuses têm um caráter humano. Embora possuam qualidades divinas – imortalidade e deslocamento rápido através do espaço –, eles apresentam, igualmente, profundas semelhanças com os humanos no caráter, nas paixões e nos costumes. Tanto os humanos quanto os deuses estão sujeitos a certas leis cósmicas. Além disso, os deuses têm suas ações voltadas para os humanos, os quais são completamente dependentes deles para alcançarem êxito em suas ações. Tal submissão confere aos heróis uma real humildade, uma atitude enérgica que os leva a valorizar a vida. E com as intervenções divinas, os autores tentam explicar, de modo metafísico, comportamentos diversos dos personagens.

Dessa forma, como explica Moisés, esses poetas identificam-se por terem aspirações semelhantes, a mesma angústia em face do Cosmos e do próprio homem. Percebem contradições e “mistérios” e se esforçam por entender e reduzir a uma síntese que os harmonize e lhes conceda idéia de unidade.²⁵⁹ E esse sentido universalista, nas epopéias indianas, está baseado nas ações de heróis tais como Arjuna e Ravana e, nas epopéias gregas, nos feitos de Ulisses, Aquiles e outros. Na Antigüidade, como predominavam as estruturas tradicionais religiosas, os heróis tinham relacionamentos com deuses e realizavam façanhas sublimes que simbolizavam a grandeza de sua pátria e também de toda a Humanidade. E tais relacionamentos com deuses, a presença do “Maravilhoso” – que foi explicada acima – leva Northrop Frye²⁶⁰ a classificar essas obras como *mito*. Ele explica que as ficções podem ser classificadas pela força de ação dos heróis, que pode ser maior do que a nossa, menor ou mais ou menos a mesma. Se superior em condição tanto aos outros homens como ao meio desses outros homens, o herói é um ser divino, e a história sobre ele será um *mito*, no sentido comum de uma história sobre um deus.

Tanto nas epopéias gregas quanto nas epopéias indianas, podemos observar a presença desse tipo de herói. Em relação às epopéias gregas, Zeus e as divindades do Olimpo intervêm materialmente nas questões humanas. E em relação às epopéias indianas, Indra, Iva, Brahman e outras divindades também fazem intervenções em questões humanas. Por isso, os personagens têm de honrá-los através de sacrifícios, aplacar seus ressentimentos e conquistar sua confiança por todos os meios. Além disso, os heróis da *Iliada*, por exemplo, têm como ancestrais uma ou várias divindades e, ao mesmo tempo,

²⁵⁸ *Op. cit.*, p. 204.

²⁵⁹ *Op. cit.*, p. 245.

²⁶⁰ *Anatomia da crítica*, 1957, p. 39.

são considerados como ancestrais de famílias nobres históricas. Aquiles é filho de Tétis, deusa do mar. Helena, objeto da guerra de Tróia, é filha de Zeus. De modo semelhante, Arjuna, o herói do *Mahābhārata* é filho de Indra, o deus da chuva, e seus irmãos também são filhos de deuses. De acordo com Frye, então, essas obras têm a mesma classificação. O termo *itihāsa*, contudo, é mais abrangente do que o modo comum de caracterização dos gêneros literários sânscritos com termos comuns à nossa tradição literária, como explica Fonseca: "Dada a especificidade dos termos que em Sânscrito designam os gêneros literários e dada a inerência que neles se pode perceber entre o conteúdo da obra e a intenção que conforma sua estrutura, os termos de nossa tradição, quando aplicados aos tipos de textos que constituem a literatura indiana de expressão sânscrita, são sempre incapazes de expressar o valor e a intenção do gênero literário sânscrito."²⁶¹

Ainda dentro dos aspectos mitológicos, podemos observar também semelhanças entre os deuses importantes adorados. Zeus é o líder do Olimpo e possui o raio como sua poderosa arma. Do mesmo modo Indra, no *Mahābhārata*, é o líder do reino celestial e também porta o raio como sua poderosa arma. E o termo *zeus* está etimologicamente relacionado ao termo sânscrito *dyaus*, que se refere a um importante deus no *ṛgveda*. Esse deus, no *Mahābhārata*, pertence a um grupo de deuses de pouca importância. Segundo Junito de Souza Brandão,²⁶² Zeus é o nome de um antigo deus indo-europeu "do céu e da luz". A raiz indo-européia é *DEI, "brilhar", atestada no sânscrito *di-de-ti*, "ele surge" e no grego (*déato*), "aparecia, manifestava-se, saía à luz", cujo tema é **dey-*, comprovado pelo adjetivo (*dêlos*) "visível, claro, brilhante". A flexão (Dzeús) pressupõe dois radicais: o primeiro é **dy-eu*, fonte de (Dzeús) e do acusativo (Dzên), a que corresponde o sânscrito *dyaus*.

Max Muller,²⁶³ em seu amplo estudo sobre as relações entre a mitologia grega e a indiana, também afirma que esses termos estão relacionados etimologicamente e apresenta análises etimológicas sobre personagens diversos dessas mitologias. Em relação aos deuses Zeus e Dyaus, ele comenta que os filhos desses deuses apresentam aspectos semelhantes a eles. Eros e Aru a são deuses do amor, filhos, respectivamente, de Zeus e Dyaus. Segundo Muller, eles estão relacionados ao sol e à aurora, que sugerem expressões de amor. O sentimento de amor era como um despertar e relacionava-se, então, à aurora que brilha, como uma nova luz.

²⁶¹ "Literatura sânscrita: formas e formalizações," 1991, p. 55.

²⁶² *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*, 2000, p. 493.

²⁶³ *Mitologia comparada*, s/d, pp. 112-119.

Através de longos comentários sobre a etimologia desses termos, Müller relaciona os nomes dos deuses, Eros e Aruṣa, com nomes atribuídos ao sol, no sânscrito, *arvat* e *aruṣa*. Explica que Eros, em sua origem, se referia ao nascer do sol e *aruṣa* significa brilhante, que se repete com frequência nos *Veda*, como epíteto de sol.

Müller afirma também, que o termo *aruṣa* tem sentido aproximado ao termo *aruṣa*. Esse termo, por sua vez, segundo Montenegro²⁶⁴ é derivado da raiz -J, tendo o sentido de marrom-avermelhado, vermelho, rosado (a cor da manhã oposta à escuridão da noite). Da mesma raiz, deriva também o vocábulo *arjuna*. O personagem Arjuna forma par antitético com o personagem Kṛiṣṇa, no esquema isotópico que será apresentado, na seqüência deste trabalho, por Montenegro (*vide página 127*). E assim como Eros e Aruṣa estão subordinados como filhos dos deuses soberanos – Zeus e Dyaus –, Arjuna também tem vínculos de subordinação – ele se posiciona como discípulo – ao deus soberano do *Mahābhārata*, Kṛiṣṇa.

Assim, essas semelhanças demonstram significativas aproximações entre essas obras. Como explica Müller, embora a Antigüidade seja uma época um tanto obscura, é possível termos muitas induções referentes a ela através da nova luz projetada pela Filologia Comparada. Ele afirma que: “A filologia comparada trouxe esse período à esfera da história positiva. Pôs em nossas mãos um telescópio de tal poder que onde antes não percebíamos mais que nebulosidades confusas, descobrimos, agora, formas e contornos precisos.”²⁶⁵ Embora as teorias de Müller tenham sido abandonadas, decerto podemos considerar tais semelhanças, nesse caso, informações importantes para esse trabalho.

Há semelhanças, ainda, entre diversos outros deuses dessas mitologias. Por exemplo, nas epopéias gregas, Posidão é o grande deus do mar e, nas indianas, Varuṣa é o deus do mar, com características semelhantes a Posidão. Sobre @iva e Dioniso, existem estudos aprofundados, apresentando-os como aspectos da hierarquia divina. @iva, como Dioniso, é o aspecto concernente ao conjunto da vida terrestre. Alain Daniélou esclarece que o @ivaísmo – religião dos seguidores do deus @iva – é essencialmente uma religião da natureza. Sua forma ocidental, o Dionisismo, representa uma fase em que o homem está em comunhão com a vida selvagem. Ele afirma que “@iva, como Dioniso, é o protetor daqueles que se mantêm afastados da sociedade convencional.

²⁶⁴ *Op. cit.*, p. 39.

²⁶⁵ *Op. cit.*, p. 19.

Simboliza tudo que é caótico, perigoso, inesperado, tudo que escapa à razão humana.²⁶⁶

E o fato de essas obras terem sido constituídas por meio de uma reunião de pequenas histórias é outra semelhança marcante que será discutida posteriormente. O mundo do poeta, que antes se circunscrevia ao seu microcosmos subjetivo, agora deve ampliar-se até se tornar a totalidade do mundo nacional, como foi mencionado anteriormente nos comentários de Moisés; por isso, seu poema não cabe em poucas estrofes. Assim, essas obras revelam a mentalidade de seu país: o *Mahābhārata* e o *Rāmāyaṇa* constituem sagas nacionais, expressando a grandeza histórica da Índia, e a *Iliada* e a *Odisséia* são sagas nacionais da Grécia e contém aspectos diversos da vida humana que se referem a toda a humanidade, como está afirmado na seguinte declaração de Aubreton sobre a Grécia: “Se trata de uma obra eterna sobre a qual o homem se inclina sempre com interesse, porque nela se reconhece.”²⁶⁷ E, também, na declaração de Dandekar referente à Índia: “O povo indiano tem aprendido a pensar nos termos do *Mahābhārata*. Mas o apelo do *Mahābhārata* não é meramente indiano ou nacional; ele é essencialmente humano ou universal.”²⁶⁸

A afirmação de Aubreton “obra eterna” enfatiza outra característica épica básica: o tempo. O épico mergulha no passado, convertendo-o num tempo sempre presente, como explica Nely Maria Pessanha: “Graças aos rituais reatualizadores da recitação nos tempos de outrora e aos ritos sempre renovadores da leitura nos tempos de agora, mas também porque se transformaram em experiência concreta, viva, da comunidade. Dessa maneira, o passado se transforma em tempo ideal, em tempo arquetípico. A epopéia torna presente o passado, presentifica tudo aquilo que é digno de ser rememorado.”²⁶⁹

Nas próprias obras observamos o passado se transformar em presente, tornando-se experiência viva, quando algum personagem venerável passa conhecimento a outrem menos experiente, relatando histórias do passado e esse último, munido da nova experiência, consegue, então, realizar sua missão. Por exemplo, no *Mahābhārata* o sábio Bhishma conta ao rei exilado Yudhishthira a história do rei Nala, que, como ele, perdera tudo num jogo de dados, inclusive a própria esposa Damayantī... Ao término das narrações podemos observar como aquela experiência do passado se transforma em arquétipo, em experiência concreta viva, através das seguintes palavras do sábio: “Governante

²⁶⁶ *Shiva e Dioniso*, 1989, p. 9.

²⁶⁷ *Op. cit.*, p. 7.

²⁶⁸ *The Mahabharata revisited*, 1990, pp. 12-14.

dos homens, essa história, que destrói o mal, é capaz de confortar pessoas como você, quando elas a ouvem. Aqueles que recitam a grande história de Nala e aqueles que a ouvem com frequência, nunca são tocados pela calamidade.”²⁷⁰ (*M Bh.*, VI.79.11,15)

Na *Iliada*, de modo semelhante ao personagem B hada va do *Mahābhārata*, um personagem idoso e experiente, Nestor, após contar histórias passadas sobre sua própria vida, explicando como ouvira instruções dos velhos Neleu, Peleu e Menécio, e como os deuses o ajudaram, com o objetivo de estimular Pátroclo a entrar na luta, incentiva esse último dizendo: “Deixa-te entrar em combate levando sua bela armadura (a de Aquiles), para que os teucros te tomem por ele e das lutas se abstenham.”²⁷¹ (*Il.*, XI.798-799)

Assim, nessa atividade de contar histórias que leva a um esforço de rememorar o passado tornando-o sempre presente, reside a virtude dessas epopéias, pois o tempo fica neutralizado, como explica Fonseca, comentando sobre as epopéias indianas: “É exatamente neste ponto que reside a virtude primordial dessas epopéias centopéicas, dada exatamente pelo número imenso de histórias contadas para preencher o tempo, quase que o abolindo, com a fala.”²⁷² A inserção dessas histórias na narrativa é estrutural, continua explicando ele;²⁷³ elas possuem a função de dramatizar a própria concepção do tempo, que é cíclico: existem outros tempos dentro do tempo que, aliás, nem existe. Ele só é percebido porque as coisas duram enquanto duram. Assim, o fato de a narrativa se desviar do eixo principal para a inclusão de outros discursos sobre outros fatos faz com que o narrado se transforme numa espiral e passe a pertencer a uma outra ordem de considerações: a história contada – atrás da qual se esconde um ato – se transforma em mito, que, visto por quem o viveu ou experimentou, se transforma em História – que vive pela palavra.

Essas características do tempo épico, que – como observamos nos comentários acima – é explicado como tempo ideal, arquetípico e cíclico com inserção estrutural de histórias, isolam-no, gerando uma fronteira com o tempo futuro, imanente a esse gênero. Bakhtin, sistematizando tais características, afirma que elas são traços constitutivos desse gênero. Ele explica²⁷⁴ que a lenda nacional (e não a experiência pessoal transfor-

²⁶⁹ “Características básicas da epopéia clássica,” 1992, pp. 32-33.

²⁷⁰ *Op. cit.*, Vol. 3, p. 117.

²⁷¹ *Op. cit.*, p. 242.

²⁷² “A literatura épica sânscrita”, p. 83.

²⁷³ *Idem*, pp. 83-84.

²⁷⁴ *Questões de literatura e de estética*, 1988, pp. 405-408.

mada à base da pura invenção) atua como fonte da epopéia e que o mundo épico é isolado da contemporaneidade, isto é, do tempo do escritor (do autor e dos seus ouvintes), pela distância épica absoluta.

No passado nacional, chamado também de passado absoluto por Bakhtin, tudo é bom. Segundo ele, para a visão do mundo épico, o “começo”, o “primeiro”, o “fundador” ou o “ancestral”, não são apenas categorias temporais, mas também axiológicas. Esse passado é a única fonte e origem de tudo o que é bom para os tempos futuros”. Por meio das passagens citadas acima, referentes às histórias contadas por B hada va e Nestor, observamos que, sendo uma experiência desse passado, elas são aceitas como fonte de inspiração e conscientização em grau superlativo. E, como a tradição do passado é aceita como sagrada, a memória, e não o conhecimento, é a principal faculdade criadora e a força da literatura antiga. Por outro lado, a experiência, o conhecimento e a prática (o futuro) definem o romance.

O passado absoluto, então, em que tudo é bom, apresenta todos os critérios de vida. Nesse passado, que é fechado como um círculo, tudo está pronto e concluído. Ele está isolado pela fronteira absoluta de todas as épocas futuras, e, antes de tudo, daquele tempo no qual se encontram o cantor e os seus ouvintes. Essa fronteira, por conseguinte, é imanente à própria forma da epopéia. E em relação às histórias do passado, Bakhtin²⁷⁵ as considera um traço formal-conteudístico, porque como o mundo épico do passado absoluto é inacessível à experiência individual, ele é dado somente enquanto lenda sagrada que envolve uma apreciação universal. Assim, o mundo da epopéia fica isolado, tem seus próprios valores, não se pode modificá-lo e nem reinterpretá-lo. Desse modo determina-se também a distância épica absoluta, outro traço constitutivo da epopéia. Pode-se aceitar o mundo épico somente de forma reverente, mas não se pode aproximar dele, ele está fora da área da atividade humana, propensa às mudanças.

As passagens supracitadas ilustram as explicações de Bakhtin. O sábio, após contar a história ao herói Yudhi ̄hira, explica que ela destrói o mal e é capaz de confortar pessoas semelhantes ao rei, quando a ouvem. Ela situa-se num passado distante do narrador e seus ouvintes, que estão na contemporaneidade, na floresta de Naimi a. Os conselhos apresentados ao personagem Yudhi ̄hira baseiam-se numa história ainda mais antiga, que contém as características apresentadas por Bakhtin: uma lenda digna de veneração, situada no passado, sobre um rei virtuoso, venerado até pelos seres celestiais.

²⁷⁵ *Idem*, p. 409.

Assim, tem-se apenas que aceitá-la. Com efeito, o personagem Yudhi ũhira ouve, aceita os conselhos e alcança seus objetivos. De modo semelhante a Yudhi ũhira, na *Iliada*, Pátroclo ouve as histórias e os conselhos do velho Nestor. Esse ancião, para convencê-lo a entrar na batalha, lembrou-lhe os conselhos dos velhos Peleu e Menécio, que Pátroclo ouvira no passado. Tais conselhos também são de reis do passado digno de veneração. Assim, as histórias de Nestor também apresentam as características pertinentes ao épico – lenda digna de veneração que deve apenas ser aceita – explicadas por Bakhtin.

As marcas no texto dessas obras, referentes ao passado glorioso e ao isolamento do mundo épico explicados por Bakhtin, apresentam uma organização sistemática, na qual podemos destacar outras semelhanças significativas. As ações dos personagens acontecem num tempo concomitante a um momento de referência marcado no enunciado. Existe uma ancoragem do tempo lingüístico no tempo cronológico: as ações relativas à história central do *Mahābhārata*, por exemplo, se sucedem concomitantemente ao momento de referência instalado no enunciado, a época em que reinava a família Kuru: Pandu, Dharmarāya, Duryodhana e Yudhi ũhira, que deixou como sucessor Parikṣit, um rei historicamente aceito; do mesmo modo, as ações da *Iliada* se sucedem concomitantemente ao cerco de Tróia, uma guerra historicamente aceita e que funciona como tempo de referência instalado no enunciado. Esse momento de referência é estabelecido em função do momento da enunciação, indicando uma anterioridade a ela. Ou seja, esse momento marca uma relação de anterioridade entre o momento do acontecimento e o momento de referência presente da vida do enunciador/enunciatário – autor e leitor implícitos, isto é, a imagem do autor e do leitor construídas pela obra. Segundo Fiorin,²⁷⁶ esse momento de referência pertence ao sistema enunciativo e, na Língua Portuguesa, é denominado pretérito perfeito 1 (um). Ele explica que do ponto de vista funcional temos dois pretéritos perfeitos: “o 1, que é tempo do sistema enunciativo e o 2, que pertence ao sistema enuncivo”²⁷⁷ e exprime a concomitância do momento do acontecimento em relação a um momento de referência pretérito. Assim, prevalece em todas essas epopéias, o pretérito perfeito 2 que corresponde às explicações anteriores de Bakhtin, sobre um passado em que tudo está acabado, pronto, concluído. Essas são as características do pretérito perfeito 2, cujo valor aspectual assinala um aspecto limitado,

²⁷⁶ “Pragmática”, 2003, *passim*.

²⁷⁷ *Idem*, p. 170.

acabado, pontual e se distingue do pretérito imperfeito, que também exprime a referida concomitância, mas marca um aspecto não limitado, inacabado, durativo.

Esses dados temporais serão exemplificados juntamente com outra das marcas existentes no texto, uma outra estratégia semelhante entre essas obras, que é uma característica fundamental da epopéia clássica: o narrador onisciente. Em relação às epopéias gregas, por exemplo, como recebe a inspiração da musa, o narrador tudo sabe, tudo vê. Ele fica admirado ao contemplar os fatos, mas mantém-se à distância, assumindo uma visão objetiva. Apresenta os fatos sem julgá-los. Segundo Pessanha,²⁷⁸ essa distinção entre sujeito e objeto é “característica básica da epopéia clássica, decorrendo dela todas as demais.” E, para criar esse efeito de objetividade, o procedimento adotado em todas essas obras foi o de produzir o discurso em que predomina a narração em terceira pessoa. Esse mecanismo contribui para que seja criado o efeito de verdade desejado pelo narrador, que se esforça para recordar o passado, fazendo-o voltar à lembrança. Nesse esforço, ele consegue efeitos de realidade, através de um outro recurso discursivo de produção de efeitos de sentido: a delegação interna da voz. Assim, além da desembreagem enunciativa, que produz o efeito de distanciamento da enunciação, com o emprego da terceira pessoa, o narrador adota também o procedimento da desembreagem interna, cedendo, no interior do texto, a palavra aos interlocutores em discurso direto. Assim, nas passagens supracitadas, relativas ao sábio B hada va e a Nestor, observamos a existência desses procedimentos semelhantes: em ambas, o narrador se vale da desembreagem enunciativa para instaurar os tempos verbais e as pessoas da instância da narração. Quando a palavra é cedida a esses personagens – que preenchem o tempo com as suas histórias – com as expressões seguintes: “B hada va *disse*”, “Nestor *disse*”, e também, quando o mesmo acontece no *Rēmyāśa* “Rēna *disse*”, e na *Odisséia*, “Telêmaco *disse*”, verificamos a instauração do tempo enuncivo através do verbo disse, e também a instauração das pessoas enuncivas através do uso do pronome de 3ª pessoa, ele, sendo os atores figurativizados como B hada va, Nestor, Rēna, Telêmaco. Através de tal procedimento, o referente fica claro e a verdade garantida, pois o narrador não “diz que ele disse”, mas repete as palavras proferidas pelo personagem.

Além desses procedimentos gerais adotados nessas obras, há ainda outras significativas estratégias, existentes nelas, que promovem a aproximação entre narrador e audiência. No *Mahēbhārata*, Vyāsa, logo no início da obra, delega a voz a Ugrāravas,

²⁷⁸ *Op. cit.*, p. 34.

que, depois, explica sobre o sacrifício realizado pelo rei Janamejaya, em que Vyasa aparece como interlocutor e instrui Vaiśya a falar o *Mahābhārata*. Nessa parte da obra, Ugrasrava delega a voz a Vyasa, e, depois, a Vaiśya, que é instaurado como narrador da maior parte da obra.

Esse tipo de discurso, então, em que o narrador delega a voz a um actante do enunciado, possui duas instâncias enunciativas, dois níveis de *eu*: o do narrador e o do interlocutor. Segundo Fiorin,²⁷⁹ Tal discurso é um simulacro da enunciação construído por intermédio do discurso do narrador. Há no discurso direto duas instâncias enunciativas, dois sistemas enunciativos autônomos e cada uma delas conserva seu “eu” e seu “tu”, suas referências dêiticas, as marcas da subjetividade própria.

Assim, em relação a Vyasa há dois *eu* que designam a mesma pessoa, ser do mundo discursivo, que são entretanto, duas instâncias enunciativas distintas: numa narrador; noutra, interlocutor. Essa posição assumida por Vyasa contribui “para garantir a credibilidade do seu relato”, como foi explicado por Fonseca, anteriormente. Segundo Fiorin,²⁸⁰ o falante ontologicamente definido não tem uma instância entre as distintas instâncias enunciativas. O narrador existente na obra não é um ser real, mas um autor-implícito constituído pelo texto. Esse autor implícito cria uma versão de si mesmo e só podemos ter acesso ao sujeito por aquilo que ele enuncia nas diferentes semióticas. Há também o “leitor ideal, implícito, que o texto programa, com o qual o escritor (a instância produtora no curso de sua escritura) dialogou ao longo de sua atividade de escritura.” Assim, o narrador e o herói poderão servir de porta-voz ao autor abstrato e isso não impede que sejam eles que enunciem a ideologia.

No *Mahābhārata*, os heróis são netos de Vyasa, que, em momentos cruciais da obra, aparece para aconselhá-los e eles acatam seus conselhos. E no *Rāmāyaṇa* a presença de seu autor brâmane, Vālmiki, também faz com que fique garantida a credibilidade do relato.

Na *Iliada*, entre diversas técnicas utilizadas por Homero para a aproximação entre autor e audiência, existe a atitude do poeta de se dirigir, diretamente, a um personagem. O poeta se dirige a Pátroclo, por exemplo, na passagem seguinte (XVI.787-788):

*Nessa hora, Pátroclo, aos olhos o termo luziu-te da vida
No mais aceso da luta saiu contra ti Febo Apolo*

²⁷⁹ *As astúcias da enunciação*, pp. 72-74.

Essa técnica de Homero, como explica Edwards,²⁸¹ tem o propósito de trazer o personagem face a face com o narrador e, conseqüentemente, com o ouvinte.

Tanto a passagem de um actante de um nível a outro, quanto o fato de Homero narrar unido à musa cria um efeito denominado embreagem, segundo Fiorin,²⁸² que, mais adiante, no próximo capítulo, será explicado mais detalhadamente.

Após o estudo de aspectos formais diversos referentes a essas obras, passaremos a analisar aspectos básicos concernentes ao seu conteúdo.

3.4 - Tema e motivos narrativos

Nessa análise, segundo Marius-François Guyard,²⁸³ devemos dar um direcionamento apropriado ao trabalho, o qual é dado pelo assunto, e não pela forma. Procuraremos, então, analisar passagens diversas dessas epopéias, para desenvolvermos um estudo comparativo entre seus conteúdos, objetivando comprovar semelhanças de temas e motivos narrativos.

3.4.1 - Estudo sobre o tema

Como foi mencionado anteriormente, Moisés, explicando sobre o aspecto mais importante do gênero épico, afirma que o mundo dos poetas que escrevem por meio desse gênero não está circunscrito ao seu microcosmos subjetivo. Pelo contrário, eles têm ânsia de conhecer as magnas questões que povoam o Universo e circundam o homem. Em nossos comentários citamos exemplos diversos existentes nas obras em estudo, relacionados à essas afirmações. Agora, vamos abordar mais diretamente o tema principal e outros que estejam relacionados a ele.

Desenvolveremos esse trabalho examinando o plano de conteúdo do texto, baseando-nos na teoria semiótica que, como explica Barros,²⁸⁴ concebe esse plano de conte-

²⁸⁰ *Idem*, p. 63.

²⁸¹ “Composition by theme”, 1995, p. 3.

²⁸² *Op. cit.*, 118.

²⁸³ “Objeto e método da literatura comparada”, 1994, pp. 102-107.

²⁸⁴ *Teoria do discurso*, 1988, pp. 15-20.

údo sob a forma de um *percurso gerativo*, com três etapas. Trabalharemos, principalmente, com duas delas. Em relação à primeira, o nível fundamental, devemos analisar a significação como uma oposição semântica mínima, que no nível discursivo se desenvolve sob a forma de temas.

A partir do nível fundamental, podemos partir para a formalização do estrato mais geral e abstrato do sentido. Esse estrato é definido pela semiótica como uma rede de relações, o que quer dizer que os elementos do conteúdo só adquirem sentido por meio das relações estabelecidas entre eles.

Podemos observar nessas obras um tema amplo referente ao conflito em torno de uma formosa mulher, em torno do qual os personagens assumem suas funções. É enfatizado, por meio desse tema, que aqueles que se desviam das leis que regem um bom comportamento – chegando até mesmo a raptar a esposa de outrem – não terão sucesso na vida. Por outro lado, aqueles que não se desviam dessas leis, os virtuosos, sempre terão êxito em tudo. Assim, o tradicional tema do triunfo do bem contra o mal é notório nessas obras, embora elas não estejam limitadas a ele.

Esse tema comum, então, referente ao conflito em torno de uma mulher, desenvolve-se numa narrativa. Há o sujeito (o protagonista de cada obra) que luta para resgatar seu objeto valor – a esposa que ficou sob o domínio de outrem –, figurativizado na *Iliada* por Helena, no *Mahābhārata* por Draupad..., no *Rāmāyaṇa* por Sītā e na *Odisseia* por Penélope.

Essa luta por parte do protagonista representa um empreendimento em prol da lei – contra aqueles que cometeram transgressões –, indicada pela palavra *dharma*, nas obras indianas, e pela palavra *thémis*, em relação às obras gregas. Há situações diversas nas obras com elementos que denunciam essas transgressões. Em relação às obras indianas, no *Mahābhārata*, Dharmarāya, o próprio pai do antagonista, Duryodhana, que sempre o protege, aceitou a tarefa de repreendê-lo, quando a família recebeu um augúrio, e fala sobre sua transgressão. E segundo o *Código de Manu*, tanto Duryodhana quanto Rāvaṇa quebraram as leis sociais que regem as regras referentes ao casamento. Mais adiante, no começo do capítulo 4, apresentaremos o verso referente à repreensão feita a Duryodhana e as regras sociais referentes ao casamento, contidas no *Código de Manu*. Em relação às obras gregas, podemos observar uma situação com elementos que demonstram tais transgressões num discurso público proferido por Telêmaco, em que

ele pede ajuda ao povo em nome de *thémis* (*Od.*, II.68).²⁸⁵ Seus oponentes tentam distorcer a verdade, mas Telêmaco é apoiado por um augúrio enviado por Zeus. Em todas essas obras há diversas situações em que podemos observar denúncias de transgressões. No *Rēmyaša*, quando o rei Da aratha está executando um grande sacrifício, há a narração de como representantes do povo buscam proteção contra um opressor que está transgredindo todas as leis: “*Imploram tua proteção... destruidor de teus inimigos.*”²⁸⁶ Na *Odisséia*, em certas passagens, alguns jovens transgridem as leis, invadindo casa alheia, e um ancião estimula o povo a puni-los: “*Como serdes muitos, ficais em silêncio, sentados, (...) (Od., II.240)*”²⁸⁷ No *Mahēbhērata*, o trono é usurpado e um grupo de guerreiros decide fazer justiça: “*Se o filho de Dhātara não aceitar ... terei que aniquilar os katriya.*” (*M Bh.*, V.83.53) Na *Iliada*, um grupo de governantes decide fazer justiça diante de um rapto: “*Ninguém mais insista em voltar para a pátria sem que primeiro haja ... ressarcido os trabalhos e o choro por causa de Helena (Il, II.354-355).*”²⁸⁸

Voltaremos a explicar esses aspectos fundamentais dessas obras (*vide páginas 127–132*), desenvolvendo uma análise bem detalhada das posições dos protagonistas e dos antagonistas, para comprovar essas afirmações. Assim, em um nível bem abstrato, podemos afirmar que essas narrativas são orientadas por uma categoria semântica mínima, integração vs. transgressão, de modo que a categoria é definida na relação do termo simples integração com o termo simples transgressão. Vamos continuar esse estudo, neste capítulo, com base nessas categorias, considerando aspectos diversos dessas obras, para podermos verificar a existência de semelhanças entre elas e, no próximo capítulo, voltaremos a enfocar apenas o aspecto referente ao conflito em torno da mulher.

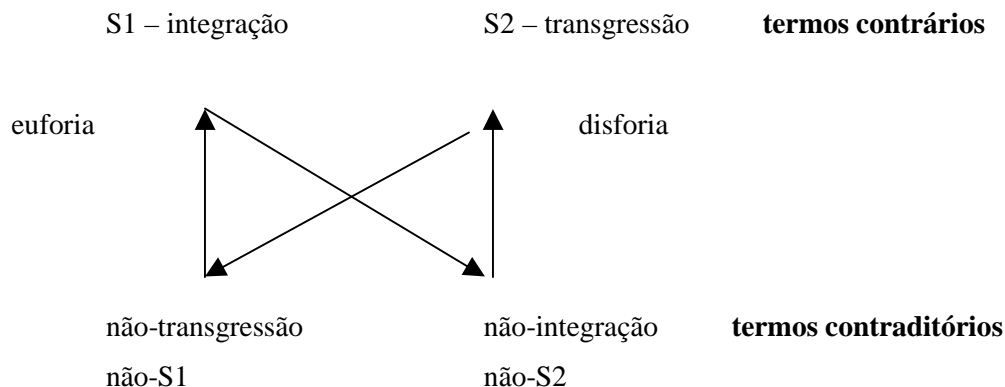
Essas categorias fundamentais são representadas topologicamente, na Semiótica, por um modelo lógico, o do quadrado semiótico, em que é formalizada numa rede fundamental. Para definir semanticamente as operações fundamentais que demarcam as grandes linhas dessas obras, certamente podemos escolher para as posições S1 e S2 do quadrado semiótico, os termos *integração* e *transgressão*, respectivamente. Em S1 teríamos, no *Mahēbhērata*, a tentativa de organização do trono, com a indicação de um herdeiro; no *Rēmyaša*, há a mesma tentativa, também com a indicação de um herdeiro; na *Iliada*, há a tentativa de manter bons relacionamentos, com a atitude hospitaleira de

²⁸⁵ *Op. cit.*, p. 43.

²⁸⁶ *Op. cit.*, p. 127.

²⁸⁷ *Odisséia*, 2001, p. 48.

um anfitrião que hospeda um membro do grupo antagonista; na *Odisséia*, há a mesma tentativa, sendo que a casa do protagonista é invadida por um grupo de jovens. Em S2, teríamos a seqüência de ações efetivamente realizadas pelos sujeitos antagonistas de todas essas obras. Nesse caso, em todas essas obras, a superação dos obstáculos, para que exista uma nova oportunidade de integração, é alcançada através do confronto:



Nesse quadrado há uma sintaxe, com as operações de negação e asserção. A primeira instaura os termos contraditórios e a segunda os termos contrários, que articulam a principal oposição contida no texto. E, de acordo com a lógica desse quadrado, a passagem de um pólo a outro da categoria integração/transgressão jamais se dá diretamente. Um termo precisa ser negado para que o outro possa ser afirmado, como explica Luiz Tatit.²⁸⁹ Nessas obras, então, podemos observar que os destinatários sujeitos não aceitam a manipulação dos destinadores: no *Mahēbhērata*, observamos que o destinatário não aceita a indicação do protagonista para o trono e tenta matá-lo e a seus irmãos; no *RēmēyaŠa*, o destinatário não aceita a indicação do protagonista para o trono e pede para exilá-lo – no exílio, sua esposa é raptada; na *Iliada*, o antagonista não leva em conta a hospitalidade do anfitrião protagonista; na *Odisséia*, o antagonista também não leva em conta a hospitalidade do anfitrião protagonista. Essas atitudes se referem ao termo de passagem: não-integração.

Assim, todos esses antagonistas passam à execução de programas narrativos antagônicos à integração propriamente dita. Do mesmo modo, para ser reintegrado, o sujeito tem de se submeter ao fazer do destinador e reunir esforços para anular o peso da transgressão. Isso não acontece; portanto, no *Mahēbhērata*, a reintegração de Yudhi ĩhira ao trono é alcançada através da guerra e o peso da transgressão é anulado (não-transgressão) por meio da punição perpetrada contra o transgressor. Assim, os he-

²⁸⁸ *Op. cit.*, p. 70.

²⁸⁹ “Abordagem do texto”, 1989, p. 199.

róis são restabelecidos em suas posições e os transgressores mortos. De modo semelhante ao *Mahēbhērata*, na *Iliada*, Páris é castigado, e o peso da transgressão, anulado (não-transgressão). Assim, Helena é reintegrada, voltando a viver com Menelau. No *RēmyaŠa* a situação é semelhante às duas obras anteriores: Rēna é reintegrado ao trono e sua esposa S...tē que havia sido raptada, é reintegrada ao lado de Rēna. Dois fatores contribuíram para essa reintegração: a atitude do personagem indicado para o trono, que renunciou em favor de Rēna e a morte do transgressor RēvaŠa, anulando sua ação (não-transgressão). Na *Odisséia*, também encontramos situações semelhantes às observadas nas obras anteriores, o peso da transgressão é anulado com a morte de todos os pretendentes (não-transgressão) e Penélope, que estava prestes a ser levada a outro palácio por um desses pretendentes, é reintegrada, voltando a viver com Ulisses.

Essas categorias semânticas constituem, portanto, o ponto de partida da geração do discurso e sofrem modificações axiológicas também na instância das estruturas fundamentais. Segundo Greimas,²⁹⁰ o ser vivo não se relaciona com essas categorias semânticas sem nelas imprimir sua marca sensível. Em seu percurso, o sujeito encontra obrigatoriamente uma fase de “sensibilização tímica”. Todo micro-universo semântico contém um índice axiológico, ou seja, é portador de valores considerados atraentes ou repulsivos. No primeiro caso, temos os valores *eufóricos*, e, no segundo, os *disfóricos*. Nessas obras, podemos verificar que a operação que vai da não-transgressão à integração manifesta uma tendência euforizante. Há uma relação de conformidade dos protagonistas de cada obra com os conteúdos representados. Assim, esses textos são euforizantes, pois seus percursos estão orientados para a integração eufórica.

No nível discursivo, essas categorias do nível fundamental se desenvolvem sob a forma de temas, em que podemos observar essa orientação para a integração eufórica. Em todas essas obras, podemos identificar os temas universais descritos por Mircea Eliade em *O mito do eterno retorno*. Mark W. Edwards²⁹¹ apresenta um resumo esquemático desses temas como retirada, devastação e retorno. Suas características são: de algum modo o herói é isolado, empreende uma viagem a uma terra de mistérios, é testado, passa por uma morte simbólica e finalmente retorna para seus entes queridos. Em todas essas obras, podemos observar essas características. No *Mahēbhērata*, os PēŠava ficam separados da sociedade por duas vezes: no *šdiparvan* – quando se refugiam na floresta após sua casa de laca ter sido incendiada – e no *Vanaparvan*, quando

²⁹⁰ *Semiótica das paixões*, 1993, pp. 14 - 20.

são obrigados a aceitar o exílio, pelo fato de Yudhi ĩhira ter sido vencido no jogo de dados. Essa perda, então, causa uma devastação, uma ruína total: os PĚĥava perdem todo o reino, ficam sem nenhuma riqueza e sem o poder de proteger seus súditos. Durante o exílio, Arjuna empreende longa viagem a terras misteriosas, inclusive a moradas celestiais. É testado pelo senhor Ĕiva e pela *apsaras* MenakĔ Yudhi ĩhira também é testado, na floresta, pelo seu pai Dharma, sendo obrigado a responder uma série de perguntas. Nesse teste todos morrem simbolicamente, exceto Yudhi ĩhira. Quando os PĚĥava retornam, Duryodhana se nega a entregar-lhes sua parte do reino. O desentendimento termina numa grande guerra, que eles vencem e retomam o reino. Essa é a segunda morte simbólica – a primeira ocorreu na casa de laca que foi incendiada. Como havia outras pessoas nessa casa no dia do incêndio, cujos corpos foram encontrados, todos passam a pensar que os PĚĥava estão mortos. Assim, seus familiares e amigos ficam muito felizes, quando ficam sabendo que esses heróis não morreram e estão retornando.

Na *Iliada*, segundo Edwards,²⁹² o herói Aquiles também passa por essas etapas. “Ele se separa de sua sociedade por duas vezes; primeiramente, no canto 1, quando deixa o campo de batalha – a segunda acontece pelo fato de ele recusar os termos de Agamenão, no canto 9. O fato de ele se afastar de seus companheiros pode ser visto como uma espécie de viagem; sua ausência causa devastação entre os gregos”; seu teste aparece no grande esforço empreendido para fugir do rio Escamandro, no canto 21. Seu notável retorno pode ser observado no canto 16, como Pátroclo e pessoalmente no canto 20. Em ambas as circunstâncias eles causam pânico ao adversário e alegria aos gregos. Ele morre simbolicamente na forma de Pátroclo. Assim, seu retorno proporciona a vitória e, conseqüentemente, o retorno de Helena para Menelau.

No *RĔmĔyaĥa*, o herói RĔna, que ia assumir o trono, teve de se retirar para a floresta por quatorze anos. Nesse exílio, sua esposa S...tĔ é raptada e ele empreende uma viagem à misteriosa morada de RĔvaĥa. Ao chegar próximo a essa morada é testado: não tem como transportar, através das águas que cercam a ilha, todo o grupo que o está ajudando. Assim, executa rituais e pede para o deus das águas vir ajudá-lo. Durante a batalha passa por situações difíceis em que aparentemente é derrotado pelas mágicas de Indrajit, filho de RĔvaĥa. Após resgatar S...tĔ – quando também termina o tempo do

²⁹¹ *Op. cit.*, p. 15.

²⁹² *Idem*, p. 15.

exílio –, ele retorna ao seu reino para assumir o trono, onde é recebido com muita alegria.

Na *Odisséia*, Ulisses é retirado da rota correta para seu reino e vaga por muitos anos. Tal demora causa devastação em sua morada, que é invadida por muitos pretendentes à mão de Penélope, sua esposa. Ele tem de passar por várias situações difíceis, em que é testado, tendo que lutar pela sobrevivência: por exemplo, a situação em que ele não deve ouvir o som emitido pelas sereias e a situação em que ele tem de entrar no Hades. Além disso, ele também participa do teste dos machados imposto por sua esposa aos pretendentes. Sua morte simbólica é sua visita ao Hades, em que conversa com os fantasmas de familiares e amigos. Retorna, então, à sua morada, onde é recebido por sua esposa com imensa alegria.

A partir desses temas universais podemos extrair alguns temas amplos, ligados aos temas básicos dessas obras, para evidenciarmos semelhanças entre eles. Em todas elas, como observamos acima, ocorre a disputa por uma mulher. Primeiramente, o pretendente tem de passar por provas para conseguir realizar o casamento; depois, tem de lutar para resgatar a esposa raptada. No *Mahābhārata*, Arjuna participa de uma prova para conseguir Draupad... como esposa e os Pāṇḍava têm de lutar por ela, que mais de uma vez é cobiçada por outrem; na *Iliada* há a disputa entre Menelau e Páris e todo o exército formado ao lado de Menelau luta para resgatar Helena. No *Rāmāyaṇa*, Rāma passa por uma prova para se casar e depois, luta contra Ravana para resgatar Sītā e na *Odisséia*, Ulisses participa de uma prova e depois luta contra os pretendentes que desejam desposar Penélope.

Assim, podemos considerar tal disputa por uma mulher um tema amplo nessas obras e irmos observando outros ligados a ele. Na *Iliada*, o primeiro tema, a ira de Aquiles, que conduz o poema, está diretamente ligado ao tema mais amplo. Tal ira surge a partir de uma discussão entre Aquiles e Agamenão por causa de Briseida. Há, então, na história, a paixão deles em torno de Briseida – que traz conseqüências desfavoráveis aos gregos – e a paixão de Páris por Helena, que causa guerra entre povos diferentes. Do mesmo modo, no *Rāmāyaṇa*, há a paixão de Daśaratha por sua esposa, que o obriga a exilar Rāma e depois a paixão de Ravana, que rapta Sītā. No *Mahābhārata*, também, o antagonista, Duryodhana, tenta conquistar Draupad..., após ganhar num jogo e depois manda desnudá-la publicamente. Tal insulto se torna uma das causas da guerra. No *Odisséia*, há a paixão dos pretendentes por Penélope, contra os quais Ulisses tem de lutar.

Paralelamente, ao lado das cenas de ira, guerra e morte, relacionadas aos temas supramencionados, encontramos também, nessas obras, cenas diversas relacionadas à vida doméstica. Tais cenas ganham muita relevância, quando representam o tema referente à relação pais e filhos, que é importante do início ao fim das obras. Na *Iliada*, podemos observar tal representação no encontro entre Príamo e Aquiles; no *Mahābhārata*, ela acontece em diversos momentos: por exemplo, no relacionamento entre Bhanu e Bhishma e na atitude de Arjuna ao receber a notícia da morte de Abhimanyu; na *Odisseia*, no reencontro entre Ulisses e Telêmaco e no *Rāmāyaṇa* no momento em que Dasaratha tem que exilar Ravana.

Outro tema, notoriamente identificável, refere-se à dependência dos deuses para o sucesso por parte dos mortais, como afirma Nicholas Richardson²⁹³ em relação à *Iliada*: “O relacionamento dos homens com os deuses é tema do poema, como os outros já identificados.” Segundo ele,²⁹⁴ por trás dos sofrimentos dos mortais há o desejo dos deuses. Como eles governam a ordem do mundo, conseqüentemente, esse tema nos conduz aos amplos assuntos relacionados à ordem social e à ética heróica, a temas como honra, respeito e piedade e às convenções que governam o comportamento entre as diferentes classes de pessoas: homens e mulheres, governantes e governados, gregos e não-gregos, jovens e idosos, a própria família, suplicantes e assim por diante. De modo semelhante a Richardson, Hopkins²⁹⁵ explica que, nos épicos indianos, os deuses ajudam os homens na batalha, jogam flores quando ficam satisfeitos e, também, emprestam suas próprias armas aos homens. São os deuses que concedem o sucesso; a própria vida do homem depende da graça dos deuses. Quando ficam satisfeitos com suas penitências e oferendas, eles concedem dádivas diversas aos mortais. Por outro lado, quem não adota tal atitude de buscar a proteção dos deuses sofre a derrota.

Francisco Murari Pires desenvolveu um estudo sobre a necessidade da busca da proteção divina, analisando o fato de a deusa Atena ter ficado irada com Ajax. Explica que, durante a guerra de Tróia, Ajax recusara sua ajuda, confiando na auto-suficiência da potência de sua *areté* guerreira. Assim, segundo a obra de Sófocles estudada por ele: “A história de Ajax ensinava a lição da ciência de Atena para quem desonra seu poder, dele prescindindo a assistência na realização de obras no âmbito da *métis*. Pois, nessa

²⁹³ “Structure and themes”, 1966, p. 15.

²⁹⁴ *Idem*, p. 15.

²⁹⁵ *Op. cit.*, pp. 67-68.

história heróica, a graça do favor de Atena finaliza a prosperidade gloriosa de Odisseu, que a honra, enquanto arruína a de Ájax, que a dispensa.”²⁹⁶

Assim, as ações, nessas obras, acontecem quase completamente no distante mundo de deuses e heróis, guerreiros cujas vidas parecem devotadas principalmente a lutar. Tais ações, de modo geral, são conduzidas com o objetivo de enaltecer o herói – seguindo o tema da honra mencionada por Richardson – como explica Maria Valéria A. M. Vargas, descrevendo as estratégias das obras indianas: “Os meios empregados pelo autor na composição do texto conduzem-nos à reflexão de como se torna evidente o tema da glorificação do herói na literatura sânscrita clássica.”²⁹⁷ De modo semelhante a Vargas, descrevendo detalhadamente os atributos dos heróis dos épicos gregos, Joaquim Lourenço de Carvalho²⁹⁸ explica que o herói é invencível, é um super-homem e o favorito dos deuses. Segundo ele, a opinião dominante da Grécia clássica era que a *Iliada* foi criada para honrar Aquiles e a *Odisséia* para conferir honra a Ulisses. Assim, o tema referente à honra e à fama é fundamental na narrativa heróica. Ele dirige o comportamento de todos os personagens principais dessas obras.

Esses heróis são denominados pelos termos *kṛatriya*, em relação aos épicos indianos, e *skhétlios* em relação às obras gregas, cujos sentidos etimológicos indicam as qualidades dos heróis mencionadas acima. Segundo Franklim E. Harowitz, elas indicam a autonomia do guerreiro. Ele desenvolveu um detalhado estudo etimológico desses termos, para demonstrar a correspondência existente entre eles. Primeiramente apresenta uma análise fonética, em que afirma haver correspondência regular entre eles em cada aspecto fonético, exceto na posição da sílaba tônica e do grupo consonantal inicial. E se, apesar desses problemas, a identificação entre esses termos for aceita, a análise morfológica, segundo ele, será de fácil entendimento. Na primeira, ele explica: “A forma sânscrita é, sem dúvida, um derivado adjetival do substantivo neutro *ksatram*. A palavra grega deve estar relacionada ao termo *skhetlón*, que seria um substantivo abstrato baseado num PIE intermediário de formação com o sufixo *-tel-* (...) adicionado a **skhe-*.”²⁹⁹

Nas etapas finais Harowitz afirma que o significado do termo grego **skhétlon* e do termo sânscrito *kṛatram* deve ser a “condição ou função daquele que executa a ação, ou possui a qualidade, de **SEGH-*”. Assim, se os termos *skhétlios* / *kṛatriyaf* estão

²⁹⁶ “Ájax, Atena e os (des)caminhos da *métis*, 1994/1995, p. 207.

²⁹⁷ “Construção do mito do herói no romance sânscrito clássico”, 1992, p. 140.

²⁹⁸ “Poemas homéricos e graus de civilização”, 1977, pp. 13-14.

²⁹⁹ “Greek *skhétlios*, sanskrit *kṛatriyaf*, and the indo-european image of the warrior”, 1975, p.106.

relacionados aos termos **skhetlón / kṣātram* cujo sentido refere-se à “função do guerreiro”, então a raiz **SEGH* deve se referir à essência dessa função, às qualidades ou feitos que formam a imagem dos heróis dessas epopéias.

Assim, os elementos integrantes dos temas: paixão, guerra e disputa, trazem conseqüências que são elaboradas em termos éticos. O erro, o processo de restituição, a reconciliação e a reparação, entre outros pontos relacionados à natureza da responsabilidade humana, são assuntos éticos fundamentais nas obras, e contribuem para a formação de sua natureza moral. Richardson destaca, como um dos temas-chave da *Iliada*, o tópico relacionado aos suplicantes. Afirma que: “Esse tema da súplica, então, contribui significativamente para articular e formar o movimento principal do enredo, como também é de grande importância para a significação moral do poema.”³⁰⁰ Com efeito, a atitude de súplica é fundamental para a obtenção do êxito em qualquer empreendimento, como foi discutido no item anterior, na parte referente à teologia e à moral, com apresentações de citações extraídas de todas as obras. Foi explicado que os deuses frequentemente intervêm na vida dos homens e também atendem suas súplicas, deixando a entender que, sem tal intervenção não há ação proveitosa por parte dos homens. E tal submissão aos deuses confere aos heróis uma real humildade e virtudes que conquistam a atenção dos deuses.

Em relação a esse aspecto moral, Montenegro³⁰¹ apresenta um elaborado estudo lingüístico referente ao *Mahābhārata*, examinando a constituição das isotopias e os papéis temáticos desempenhados pelos atores. Seguindo conceitos da teoria greimasiana, referentes às configurações discursivas, ela coloca todas as configurações que cingem o núcleo estudado, a “ordem”, a “manutenção da tradição”, o “acordo com a norma social”, o “acordo com o código de honra bramânico e *kṣātriya*”, no lexema *dharma* e no lexema *adharmā*, ela coloca as configurações “desordem”, o “rompimento da tradição”, a “ruptura da norma social”, o “desacordo com o código de honra”, posto que os dois lexemas formam pares antitéticos.

Ela explica, então, que a raiz *DH-*, da qual provém *dharma*, significa segurar, suportar, carregar. E o núcleo sêmico do lexema *dh-* contém os semas “contração”, “solidez” (“dinâmica” vs. “estática”); “ocupação de um centro” (“equilíbrio”); “duratividade”; “solidez” pode decompor-se ainda em “robustez” e “força”.

³⁰⁰ *Op. cit.*, p. 19.

³⁰¹ *Op. cit.*, *passim*.

Sua antítese, *adharma* (a + DH $\bar{\nu}$) – formada pelo prefixo de negação *a* + *dharma* – tem os significados contrários: “injustiça”, “iniquidade”, “maldade”, “desordem”, “irreligião”, “demérito”, “culpa”, “falta de retidão”; “contra o uso”, “contra a prática”.

O núcleo sêmico de *adh* tem os semas “expansão”, “inconsistência” (“dinamismo”); “incoatividade”, sendo que “inconsistência” pode decompor-se no sema “fraqueza”.

Ela analisa, então, do mesmo modo, outros lexemas, que recobrem atores do texto e explica: “Os pares antitéticos *dharma* vs *adharma*, *yudhi* vs *hira* vs *duryodhana* e ainda o sintagma *dh* vs *tar* vs *ra* vão formando as isotopias do discurso: ordem vs. desordem, bem vs. mal, guerra, reino.”³⁰² No desenvolvimento da análise, apóia-se em estudos de Émile Benveniste sobre uma antiga base comum *REG, que teria dado no grego o verbo *orégō*, *oregnumi*, que significa “estender em linha reta”. Segundo ela, essas formas apresentam noções de cunho material e também de cunho moral, que foram mantidas por todas as línguas indo-européias. Em suas conclusões, afirma que tal “exposição permite classificar o relato entre aqueles de cunho moralizante – luta do bem contra o mal, com a conseqüente vitória do bem.”³⁰³

Outro estudo, ainda mais amplo, sobre essas idéias, referente ao par antitético *dharma* e *adharma*, é apresentado por Biardeau.³⁰⁴ Ela também apresenta os *P* vs *Š* como defensores do *dharma*, lutando contra aqueles que propagam o *adharma* e traz mais elementos para a fundamentação de tais idéias. Explica que o herói principal Arjuna e seu quadrigário *K* vs *Š* são encarnações dos deuses – que estão na origem de tudo – *Nara-N* vs *yaŠ*. Segundo ela, o deus *N* vs *yaŠ* se dividiu em dois para combater atividades maléficas em suas origens: “É apenas quando acontece a guerra entre os *deva* e os *asura* (...) que *N* vs *yaŠ* se divide em dois.”³⁰⁵ E no épico, afirma ela, eles são *K* vs *Š* e Arjuna: “Os dois *rsi* (*Nara-N* vs *yaŠ*) são identificados como *K* vs *Š* e Arjuna que se dedicam à lutar contra as desordens do mundo.” Esses comentários de Biardeau trazem mais fundamentos para a idéia de dependência que os homens têm dos deuses, e para a idéia referente ao fato de eles governarem o mundo, apresentadas anteriormente. Ela explica que os deuses não só impõem suas leis, como também vêm lutar pessoalmente quando acontece *adharma*, desordens.

³⁰² *Idem*, p. 32.

³⁰³ *Idem*, p. 55.

³⁰⁴ *Le Mahabharata*, 2002, *passim*.

³⁰⁵ *Idem*, 143.

Certamente, as categorias *dharma* e *adharma* podem ser aplicadas também nas outras obras em estudo. No *Rāmāyaṇa* também podemos observar personagens, com sentimentos opostos entre si, que têm início no seio familiar, como acontece no *Mahābhārata*. Nesse épico, Duryodhana, primo dos Pāṇava, que representa o *adharma*, como foi explicado acima, é a causa do exílio dos Pāṇava, representantes do *dharma*; naquele, Kaikey..., madrasta de Rāma, que também representa o *adharma*, juntamente com os *śakāsa* e Ravana, é a causa do exílio de Rāma, representante do *dharma*. Sem considerar a superioridade de Rāma em relação a Bharata (seu filho), superioridade aceita inclusive por Bharata, ela pede o exílio de Rāma, porque desejava ver seu filho coroado rei. A situação criada gera empreendimentos em prol da ordem. Com efeito, Harry M. Buck³⁰⁶ afirma que “um objetivo importante do *Rāmāyaṇa* é o estabelecimento da ordem”. Explica que a ordem social é mantida através dos valores referentes ao *dharma*. No entanto, embora possamos associar os termos *dharma* e *adharma* aos termos *bem* e *mal*, para o estabelecimento da ordem, no *Rāmāyaṇa* – e também no *Mahābhārata* – os conceitos de *dharma* e *adharma* são muito mais amplos. Vālmiki distingue várias espécies de *dharma*: deveres relacionados ao Estado, deveres especiais referentes ao chefe de família, e deveres específicos relacionados a cada uma das etapas da vida: a etapa em que a pessoa vive solteira; a etapa em que ela vive casada; a etapa em que ela vive retirada e a etapa em que ela vive renunciada. Assim, por meio do cumprimento dos deveres concernentes ao *dharma* a pessoa pode alcançar o equilíbrio apropriado da vida. E Rāma é conhecido como aquele cujo caráter representa o *dharma*, que na história passa por difíceis dilemas. Sua escolha em relação às possibilidades existentes poderia causar muita tristeza a sua verdadeira mãe e levar seu pai à morte. No entanto, ele realizou-a, para enfatizar a importância da retidão e ficou conhecido também como *jitendriya*, aquele que conquistou os próprios sentidos, o supremo virtuoso. Por outro lado, Ravana, como explica Gregory D. Alles,³⁰⁷ é um arquiinimigo demoníaco de Rāma: esse inimigo abandona o *dharma* para buscar o desfrute na forma de prosperidade material (*artha*) e luxúria carnal (*kāma*), tornando-se cativo dos próprios sentidos, iludido por *mēyē*. Assim, as características desses personagens são estudadas como categorias que se opõem. *Artha* e *kāma* são elementos de *sukha*, prazer, um aspecto de *adharma*, pois na obra, segundo Alles,³⁰⁸ é explicado que o prazer procede de atitudes

³⁰⁶ “Dharmic Choice and the Figure of Lord Rāma”, 1991, p. 20.

³⁰⁷ *The Iliad, the Rāmāyaṇa, and the Work of Religion*, 1994, p. 38.

³⁰⁸ *Idem*, p. 38.

baseadas no *dharma*, e as atitudes de Ravana não só se opõem a essas normas, como também ao código *kātriya*, pelo fato de ele ter raptado esposa alheia.

Assim, Alles define a problemática do *Rāmāyaṇa* em termos dessas duas categorias morais: *dharma* e *sukha*. Seu estudo considera que há uma tensão dialética entre elas: *dharma* define como a pessoa atua, indica o que ela deve fazer e opõe-se a *sukha*, que define não ação, mas experiência: o que quer ser. Ravana, então, deve retirar-se para a floresta, frustrando o que ele quer: ser governante de Kōśala. Como Yudhishthira no *Mahābhārata*, ele não considera nem por um momento sequer negligenciar o dever, o acordo com o código bramânico, em prol do prazer. Não obstante, tal atitude é causa de sofrimento na floresta e no reino.

Esses personagens representam, então, a categoria do *dharma* e os problemas pelos quais eles tiveram de passar são semelhantes: com ambos acontece a situação do exílio na floresta e o rapto da esposa, por exemplo. Peter Scharf³⁰⁹ apresenta comentários a respeito dessas semelhanças, em seu extenso estudo sobre a história do *Rāmāyaṇa* existente no *Mahābhārata*.

De modo semelhante à atitude virtuosa que leva Ravana a exilar-se e causar sofrimentos a entes queridos, a atitude irada de Aquiles – herói dotado de *areté*, considerado virtuoso pelo fato de ser bom na luta, porque consegue realizar seus objetivos, enfim, ele é o “melhor dos aqueus” – também leva-o a retirar-se e causar sofrimentos aos seus companheiros. A semelhança entre esses episódios, então, pode ser observada no fato de ambos os heróis decidirem pela retirada, porém com emoções bem diferentes: atitude pacífica e atitude irada, respectivamente. Também para ambos são dirigidos veementes pedidos para não partirem e os resultados são semelhantes: falha da persuasão, como afirma Alles: “Há, então, semelhanças entre as narrativas da *Iliada* e a do *Rāmāyaṇa*: ambos os poetas apresentam o problema da falha da persuasão em termos da virtude absoluta.”³¹⁰ Há episódios diversos que demonstram essa falha: por exemplo, na *Iliada*, na passagem em que vários companheiros de Aquiles estão tentando persuadi-lo a voltar para a batalha, Ulisses, conhecido por suas palavras inteligentes, enumera os muitos presentes que Agamenão lhe prometeu:

*Salve, Pelida! De lautos banquetes, de fato, não temos
tido carência. Tal como os do filho de Atreu, Agamémnone,*

³⁰⁹ *Rāmopākhyāna - The Story of Rāma in the Mahābhārata*, 2003, pp. 14-17.

*Este que agora nos dá é notável, à vista da grande
variedade de assados. Contudo, em festins não pensamos.
Na expectativa de enormes desgraças, ó aluno de Zeus!
temos receio; é fatal o dilema: ou salvamos as naves,
ou as perderemos, se não te vestires de toda a tua força.*

(*Il.*, IX.225-231)³¹¹

Na partida do personagem Rēna, do RēmyaŠa, acontece uma situação semelhante a essa visita a Aquiles. Seu irmão, Lak māŠa tenta persuadi-lo a ficar:

Pode um homem como você falar desse modo quando ele não sente pânico nem medo de perder o respeito de seu povo por causa de alguma infração referente à retidão? Como pode ser que você não tenha suspeita relacionada àquelas duas pessoas? Você não sabe meu respeitável irmão, que há pessoas falsas apresentando-se como verazes? (Rēm. 2.20.5, 7 / Trad. Alles)³¹²

Diante dessas tentativas de persuasão, no entanto, ambos os heróis não cedem e partem. Tal atitude causa sofrimento em outras pessoas; contudo, em relação à *Iliada*, Alles³¹³ explica que a ira não só é a causa desse sofrimento, como também é causada pelo sofrimento. Assim, a interação cíclica da aflição e da ira centrada em Aquiles é o tema de Homero. Afirma,³¹⁴ então, que esses termos têm função análoga às categorias do RēmyaŠa, *dharma* e *sukha*, mas se diferem pelo fato de terem uma interação cíclica entre si; sendo que entre *dharma* e *sukha* há uma tensão dialética.

Assim, Alles enfatiza o fato de que a *Iliada* e o RēmyaŠa apresentam temas semelhantes, em sua narrativa central: “Quando a persuasão comum falha e não resta possibilidade alguma como recurso, a sociedade entra em colapso. A essa altura, os elementos religiosos intervêm. Na *Iliada* são os deuses que restauram a ordem e no RēmyaŠa, é a suprema virtude de Rēna.”³¹⁵ Com efeito, através das palavras desse personagem, nas partes conclusivas da obra, podemos observar a ênfase na intenção de

³¹⁰ *Op. cit.*, p. 44.

³¹¹ *Op. cit.*, p. 191.

³¹² *Op. cit.*, p. 25.

³¹³ *Idem*, pp. 29-30.

³¹⁴ *Idem*, p. 38.

³¹⁵ *Idem*, p. 12.

cumprir seu dever – seguindo seu *dharma* – de *ksatriya*, que é proteger os sábios, quando ele se dirige a R̥vāṣa. Nessa passagem, R̥vāṣa o denuncia como um transgressor que tem causado sofrimento aos ṛṣi (profetas), pessoas virtuosas, devendo, portanto, ser punido. Tal confronto, então, entre herói virtuoso e transgressor, continua confirmando a isotopia do discurso, referente a essas epopéias, apresentada anteriormente por Montenegro. E R̥vāṣa nessa passagem (*M Bh.*, 3.268.12-13), segundo Scharf,³¹⁶ usa diretamente o termo transgressão (*aparēddha*):

tvayaikenāparēddhā me s...tēharatē balēt;
vadhēnāparēddhēnēmanyē tadbhaviyati
ye tvayē baladarpēbhymēvi~ena vanecarēf;
 ṛṣayo hi sitēf pTMrva devēcēpyavamēnitēf. (Trad. Scharf)

Só você cometeu transgressão contra mim, por tentar apoderar-se de S...tē forçosamente. Essa ação resultará na morte de outros que não cometaram transgressão. Pleno de força e arrogância, vagando pela floresta, primeiramente, você ofendeu videntes e também insultou os deuses.

Esse termo está sendo usado em relação a R̥vāṣa, indicando suas atividades como transgressor. Ele está conjugado na voz passiva: *tvayē...aparēddham me*, do verbo no particípio passado. Indica, então, um agente, R̥vāṣa, como realizador de transgressões.

Em relação às outras duas epopéias, *Odisséia* e *Mahābhārata*, também podemos observar as semelhanças explicadas acima, referentes aos temas “interação cíclica da aflição e da ira”, “falha da persuasão” e “sofrimento causado pela partida dos heróis a seus entes queridos”. Ulisses tem o compromisso de partir para Tróia e deixa sua morada. Sua ausência causa sofrimento a seus entes queridos. Essa ausência é intensificada pela ira de Posidão – que cria muitos obstáculos, impedindo a viagem de Ulisses – causada pela atuação de Ulisses, que ficara irado com Polifemo e o matara. Observamos, então, a presença do ciclo de aflição e ira, que é análogo às categorias *dharma* e *adharma*. Para restaurar a ordem que foi quebrada pela invasão de sua morada, Telêmaco, filho de Ulisses, organiza uma reunião pública em que implora a ajuda dos membros mais idosos da comunidade. Todos os meios persuasivos, porém, falham e a ordem é restau-

³¹⁶ *Op. cit.*, pp. 591-592.

rada através da atuação da deusa Atena, que protege continuamente Telêmaco e Ulisses. No *Mahābhārata*, a ausência dos Pândava causa sofrimento a seus familiares e súditos: mas Yudhishthira se mantém firme em sua decisão de cumprir as regras estabelecidas no jogo de dados que perdera. Portanto, todas as tentativas de persuasão para convencê-lo a mudar de idéia falham. E como Duryodhana também se mantém firme em sua decisão de não devolver a parte do reino pertencente aos Pândava, todas as tentativas de persuasão – envio de emissários diversos – por meio da qual tentam recuperar seu reino, falham. Esse antagonista permanece inflexível e não cumpre sua parte nos acordos assumidos e, assim, a ordem é restaurada através da guerra, cuja vitória é alcançada com a ajuda do deus Krishna. Com efeito, a ordem deve ser mantida porque tem origem divina. Tanto nos épicos gregos quanto nos indianos, ela é estabelecida pelos deuses. Em relação aos épicos indianos, ela é indicada pelo termo *dharma*. Segundo Benveniste,³¹⁷ no sânscrito védico há o termo *dharma-*, neutro *dharman*, que equivale à “lei” e que tem uma formação simétrica a *dheman*, lei e também sede, local. Esse termo, ainda segundo Benveniste,³¹⁸ tem um termo grego correspondente: *thémis*. Ele explica que: “Para além da civilização homérica, encontramos no *dheman* indiano um correspondente preciso de *thémis*: é a ordem da casa e da família, estabelecida por uma vontade divina.”

Assim, em circunstâncias diversas, observamos, nas obras do *corpus*, conflitos em diferentes níveis em que os resultados, de modo geral, têm tendência euforizante, como foi explicado anteriormente através do quadrado semiótico. Com efeito, em relação aos temas expressos nas obras, podemos observar no percurso do herói a orientação para a integração eufórica, como verificamos em relação aos temas universais comentados por Edward: o herói passa por dificuldades diversas, mas sempre retorna para aqueles que deixou. No processo de reintegração, no entanto, o sujeito não encontra um modo específico de anular o peso da transgressão. Assim, a reintegração do herói acontece através do confronto. Tanto no *Mahābhārata* quanto na *Iliada* há a história de uma grande guerra, travada por deuses e homens, na qual um grupo procura punir o outro, pelo fato de esse último ter cometido graves transgressões, tais como usurpação, roubo e insulto. E tanto no *Ramayāna* quanto na *Odisséia*, após as viagens do herói, há um grande conflito que o herói tem de vencer para punir os transgressores e alcançar seus objetivos. Também em todas essas obras há o envolvimento de uma formosa mulher

³¹⁷ *O vocabulário das instituições indo-européias*, 1995, p. 103.

³¹⁸ *Idem*, p. 106.

que corre o risco de ser perdida pelo protagonista, mas que, após a vitória, é reintegrada ao lado do herói.

A participação dos deuses nessas vitórias, atendendo às súplicas dos heróis para restaurar a ordem, contribui de modo especial para a significação moral das obras. E as categorias isotópicas semelhantes dessas obras nos mostram tal significação por meio de configurações significativas. Elementos diversos, então, contribuem para enfatizar, em todas essas obras, os temas triunfais de ordem moral.

Assim, o significado da transgressão pode ser apreendido de episódios complexos e concretos, em que uns personagens transgridem leis e outros tentam puni-los, gerando conflitos diversos e grandes guerras. Todos esses episódios apresentam o resultado comum: mostram que tal transgressão conduz a fins nefastos. Por outro lado, observamos também que o comportamento virtuoso conduz à vitória. Assim, esses elementos diversos que direcionam as obras para a integração eufórica nos levam a considerar a existência de uma unidade subjacente à diversidade, que funciona como um tema mais abstrato em todas essas obras: a afirmação da integração.

3.4.2 – Estudo sobre os motivos narrativos

Em relação às semelhanças de motivos narrativos, precisamos considerar teorias de estudiosos diversos. Por meio de comentários de Brunel,³¹⁹ entendemos que o motivo em primeiro lugar “é um elemento concreto, que se opõe à abstração e à generalidade do tema.” Em seguida, entendemos que os formalistas russos empregam o termo “motivo” para designar as unidades elementares de intriga. Também, Tomachévski chama igualmente, “motivo”, a unidade temática que se encontra em diferentes obras (por exemplo, o rapto da noiva). Por fim, o fato de um casal pertencer a famílias inimigas pode ser um obstáculo ao amor que só a morte permite vencer, como observamos na obra *Romeu e Julieta*. Se essa mesma situação acontecer em duas obras diferentes, provavelmente, ela é uma situação-chave da condição humana. Essa definição é a última dada por Mircea

³¹⁹ *Que é literatura comparada?*, pp. 118-120.

Eliade para “motivo”. Além desses comentários, outra explicação muito importante é a dada por Algirdas J. Greimas e Joseph Courtés em seu *Dicionário de semiótica*; eles propõem que se proceda “à delimitação e à análise dessas unidades figurativas transfrasesais, constituídas em blocos estereotipados; espécies de invariantes suscetíveis de emigrarem quer para narrativas diferentes de um dado universo cultural, quer até mesmo para fora dos limites de uma área cultural, embora persistam, não obstante, as mudanças de contextos e das significações funcionais segundas que os diferentes contextos narrativos possam conferir-lhes. Assim, no conto popular francês, o motivo ‘casamento’ ocupa posições e desempenha funções diferentes (podendo, por exemplo, constituir o objeto da busca de um programa narrativo de base ou, ao contrário, servir de programa narrativo de uso).”³²⁰

Montenegro³²¹ apresenta comentários significativos sobre essas explicações de Greimas e Courtés, explicando que, em relação à mobilidade dos motivos, falta alguma observação, por parte dos autores, a respeito de universos culturais completamente à parte, como seriam os dos povos indo-europeus, por exemplo, em vista de outros como os dos semitas, ou dos ameríndios. Em seguida, comenta sobre as dificuldades relacionadas aos critérios sobre os quais temos que nos fundamentar para identificarmos um motivo determinado. Complementa, então, as conclusões de Greimas e Courtés com estudos de Vladimir Propp, que, como ela apresenta, conclui que: “O motivo só pode ser estudado dentro do sistema do tema, os temas só podem ser estudados em sua recíproca conexão.”

Nos comentários de Montenegro em relação ao *Mahēbhārata*, encontramos informações importantes para o trabalho de comparação entre essas obras. Trata-se do fato de uma das causas da existência de semelhanças entre elas estar no fato de seus autores terem tido contato com um *corpus* geral do mito indo-europeu. Com efeito, tanto ela quanto vários outros estudiosos apresentam tal idéia. Baseando-se em estudos de Louis Renou, ela³²² afirma que a obra contém elementos de caráter indo-europeu. Em relação às obras gregas, Edwards³²³ – baseando-se em M. L. West – afirma que certos temas gregos têm raízes na poesia indo-européia.

Assim, precisamos analisar as semelhanças entre unidades figurativas existentes nessas obras – “espécies de invariantes” como foi explicado acima por Greimas e

³²⁰ *Dicionário de semiótica*, 1979, p. 290.

³²¹ *Op. cit.*, pp. 46-57.

³²² *Idem*, p. 33.

Courtés – dentro de um macro-universo cultural indo-europeu e seguindo os temas mais amplos (tais como: paixão e seus efeitos morais, guerra e paz, deuses e homens), que estruturam essas obras, expostos no item anterior. Certamente é possível definir alguns motivos condutores que se repetem de modo significativo do início ao fim das obras, contribuindo na confecção de sua forma.

As obras, então, conforme comentamos no item anterior, de um modo ou de outro, contêm o tema do conflito em torno de uma formosa mulher, relacionado ao motivo “casamento” e também ao motivo “rapto da noiva”. Em relação ao motivo casamento, elas apresentam situações semelhantes. No *Mahābhārata* há várias cerimônias de casamento, sendo que o modo como foi planejado o casamento de Draupad... e o casamento de S...t€, se assemelha ao modo como estava sendo planejado o casamento de Penélope, antes de ela ficar sabendo que Ulisses estava vivo. Há também na *Iliada* o casamento de Páris com Helena. Em relação às três primeiras estratégias de organização do casamento, há um motivo narrativo semelhante entre elas: os pretendentes têm de se submeter a uma prova para merecer a noiva. Nessas três obras, a prova é semelhante – eles têm de ser capazes de usar um arco de guerra muito especial. No *Mahābhārata*, Arjuna participa dessa prova, tendo que acertar um alvo muito difícil. Ulisses, na *Odisséia*, participa de uma prova semelhante e no *Rāmāyaṇa* Rāma tem de levantar tal arco. Páris também tem de passar por uma prova para obter Helena, mas de modo diferente.

Em relação ao motivo “rapto da noiva”, na *Iliada*, a própria guerra de Tróia começa com o rapto de Helena e esse motivo é repetido nos conflitos relacionados a Criseida e a Briseida, envolvendo sucessivamente a ira de Apolo, Agamenão e Aquiles. No *Mahābhārata*, podemos observar esse motivo em conflitos existentes no início da história central, em que acontece o rapto de três princesas destinadas a serem entregues como esposas para Vicitrav...rya, e esse motivo se repete nos conflitos relacionados a Draupad... e a Subhadra€ envolvendo a ira do rei de Pāndava e de Balarāma. No *Rāmāyaṇa*, a esposa de Rāma, S...t€, é raptada por Rāvaṇa e Rāma fica irado e na *Odisséia*, há um conflito em torno de Penélope, apresentado logo nas partes iniciais dessa obra, quando Telêmaco tenta fazer algo em relação à atitude dos pretendentes à mão de Penélope, sua mãe, organizando uma reunião com o povo. Não consegue ajuda alguma. Os pretendentes se manifestam de modo ainda mais ofensivo. Telêmaco, então, fica irado e parte em busca de notícias sobre seu pai. Esse modelo narrativo dirige a

³²³ *Op. cit.*, p. 16.

maior parte de todas essas obras. Entrelaçado com ele há outro tema significativo: o tema da morte do amigo mais íntimo do herói, seu pesar e subsequente vingança, que está bem representado, na *Iliada*, por meio da morte do personagem Pátroclo; no *Mahābhārata*, com a morte de Abhimanyu e de Karṣa; no *Rāmāyaṇa*, há a morte de Jaṅyu e, na *Odisséia*, há a morte de amigos de Ulisses. Esse fio da história confere às obras uma qualidade trágica. Há também nelas o desenvolvimento do tema relacionado ao destino do corpo do herói morto. Na *Iliada* acontece polêmica em torno do corpo de Heitor, no *Rāmāyaṇa*, em torno do corpo de Kabandha, no *Mahābhārata* em torno do corpo de Karṣa e na *Odisséia* em torno do corpo de Elpenor. E os corpos de todos esses heróis são incinerados em cerimônias fúnebres especiais.

Os motivos, então, relacionados a esses três temas são semelhantes. Eles estão ligados pela repetição dos mesmos modelos. Envolvem tristeza ou ira em relação à perda de um ente querido: na *Iliada*, Helena, Criseida, Briseida, Pátroclo e Heitor; no *Mahābhārata*, Ambā, Ambikā e Ambālikā, Draupad..., Subhadra, Abhimanyu e Karṣa; no *Rāmāyaṇa*, Sītā, Jaṅyu e Kabandha e na *Odisséia*, Penélope e Elpenor. Estão relacionados também à transgressão de normas referentes à honra que tal perda envolve e à necessidade de recuperar o que foi perdido (embora no caso de Pátroclo, Heitor, Karṣa, Abhimanyu, Kabandha e Elpenor, só seja possível recuperar cadáveres). E em relação à maioria desses fatos, a ira e a tristeza conduzem ao desejo de reparação e à vingança.

Outro motivo que, de modo significativo, é recorrente nessas obras, é a súplica. Como explicamos, anteriormente, nos comentários referentes aos aspectos teológicos, há uma atitude de completa dependência dos deuses, por parte dos homens, para obtenção de sucesso. Entre os exemplos apresentados, podemos observar a súplica do líder principal dos gregos, Agamenão, e a súplica de Arjuna, herói do *Mahābhārata*. Richardson³²⁴ situa esse motivo entre os motivos chave da *Iliada*, citando como exemplo a exitosa súplica de Tétis a Hefesto, executada para atender seu filho Aquiles. Explica que esse motivo está bem ligado ao tema do remorso, citando como exemplo a atitude de Agamenão em relação a Aquiles e ao sacerdote de Apolo. Afirma que Agamenão sofreu esse sentimento causado pelo tratamento dado a eles. Assim, segundo ele, esse motivo contribui significativamente para articular o movimento principal do enredo e também para a significação moral do poema.

³²⁴ *Op. cit.*, pp. 18-19.

A lenda de um dilúvio que destrói tudo, exceto alguns habitantes da Terra, segundo Udai Prakash Arora,³²⁵ constitui um motivo em muitas tradições religiosas, tais como a indiana, a mesopotâmica, a egípcia, a persa e a judaica. Essa lenda está presente no *Mahābhārata* e na mitologia grega e, segundo Edwards,³²⁶ o episódio referente ao conflito de Aquiles com o rio Escamandro, no canto 21, pode ser derivado dessa lenda. Outro motivo também presente, nessas obras, refere-se à parte vulnerável. Os personagens Duryodhana e Kṛiṣṇa do *Mahābhārata* e Aquiles, em certas versões da *Iliada*, apresentam apenas uma pequena parte do corpo vulnerável, e morrem através dela.

Assim, estamos verificando que, há diversos motivos semelhantes entre essas obras, cujo conceito, como explica Greimas e Courtés,³²⁷ está ligado ao conceito referente à configuração discursiva. A análise desses motivos, então, certamente nos permitirá entender apropriadamente as semelhanças e diferenças existentes entre essas obras, pois, como explica Fiorin,³²⁸ o conceito da configuração discursiva nos ajuda a estabelecer uma metodologia comparativa rigorosa. Ele afirma que: “Comparando as configurações presentes em textos de diferentes épocas, produzidas em lugares distintos por diferentes atores, podem-se analisar as diversidades culturais e as mudanças culturais com todo o rigor.”

CAPÍTULO 4

Semelhanças e diferenças

Observamos, no capítulo anterior, como as obras apresentam semelhanças em diversos aspectos: procedimentos literários, gênero, temas e motivos. Em relação aos temas desenvolvidos nas obras, apresentamos exemplos diversos referentes às configurações discursivas cujas características semânticas conduzem aos lexemas *dharma* e *adharma*, par antitético que forma a isotopia básica do discurso. Com efeito, um sentido

³²⁵ *Motifs in Indian mythology*, 1981, p.19.

³²⁶ *Op. cit.*, p. 15.

³²⁷ *Op. cit.*, p. 74.

³²⁸ “Para uma análise comparada do discurso”, 1989, p. 786.

básico desses termos, como foi explicado anteriormente, é ordem vs. desordem e a parte principal de todas essas obras refere-se a um empreendimento para o restabelecimento da ordem, que, ao ser concretizado, reintegra o personagem em sua posição original. Assim, vamos agora examinar mais detalhadamente essa semelhança básica existente entre essas obras para concluirmos o estudo relativo às semelhanças e estudarmos algumas diferenças significativas entre elas, com base na construção do sujeito de cada uma.

4.1 – Semelhanças

4.1.1 – O conflito em torno da mulher como causa de desordem

Entre as diversas semelhanças apresentadas, vamos examinar o desenvolvimento do tema mais amplo, referente ao “conflito em torno de uma mulher”, para concluirmos o estudo sobre as semelhanças existentes entre essas obras. Através desse tema e o motivo “rapto”, podemos desenvolver amplas análises que permitem aprofundar as aproximações entre essas obras, apresentadas até agora. Neles estão envolvidas diversas configurações, tais como a “ordem”, “o acordo com o código de honra bramânico e *kātriya*”, e a “manutenção da tradição”. Assim, essas análises ampliarão os estudos sobre as semelhanças desenvolvidos até agora e fornecerão importantes subsídios para a seqüência de nossos estudos, que envolverá os meios básicos conducentes à restauração da ordem.

Antes de começarmos, no entanto, como vamos basear os estudos no motivo “rapto”, precisamos destacar certos aspectos da *Odisséia* que a aproximam, como um todo, daquelas que são – como afirma Stephanie W. Jamison³²⁹ em relação ao *RémēyaŚa* e à *Iliada* – “histórias essencialmente sobre a repercussão de um rapto ilegal.”

Na *Odisséia*, desde o canto 1, podemos observar a insatisfação por parte de Telemaco, em relação ao fato de os pretendentes à mão de Penélope estarem em sua casa usufruindo o que não lhes pertence:

*“Estes aqui só se ocupam com canto e com música, apenas;
coisa bem fácil, porque só consomem alheia fazenda.”*³³⁰

(Od., I.159-160)

³²⁹ “Draupad... on the Walls of Troy: *Iliad* 3 from an Indian Perspective”, 1944, p. 9.

³³⁰ *Op. cit.*, p. 23.

Assim, do início ao fim da obra, acompanhamos paralelamente às aventuras de Ulisses as tentativas de tais pretendentes para se apossarem da esposa de Ulisses, por meio de métodos ilegais, e os limitados esforços de Telêmaco para proteger sua mãe e a honra de Ulisses. No final, porém, os pretendentes sofrem as repercussões de seus atos ilegais. Em relação a elas, acompanhamos os empreendimentos de Ulisses para a restauração da ordem, que derrota os invasores e reintegra Penélope em sua posição. Essa situação de ilegalidade é semelhante às situações ilegais do *RëmËyaŠa* e da *Iliada* em que S...t€e Helena ficam subjugadas pelo domínio de pessoas que não são seus esposos. As conseqüências também são semelhantes, os transgressores são castigados e as heroínas reintegradas em suas posições.

Na estrutura geral do *MahËbhËrata*, também encontramos aspectos semelhantes a esses verificados na *Odisséia*. Desde as partes iniciais da obra, no *Adiparvan*, podemos observar a insatisfação dos PËŠava em relação às atitudes de seus primos. Esses primos, invejosos da prosperidade dos PËŠava, elaboram planos diversos para destruí-los. No *SabhËparvan*, eles organizam um jogo fraudulento em que vão ganhando, gradualmente, toda a riqueza dos PËŠava, culminando na parte de maior destaque, em que tentam se apossar de Draupad.... Ela, então, sofre toda sorte de humilhações. KarŠa fala para ela escolher outro esposo, visto que está sem protetor, e Duryodhana com um gesto lúbrico lhe mostra sua coxa. Tal ilegalidade provoca diversas repercussões e será lembrada no decorrer da obra como um insulto a ser vingado. Com efeito, de imediato, Bh...ma faz o seguinte voto: “*Que V□kodara não vá para as regiões obtidas pelos seus ancestrais, se ele não quebrar essa coxa em uma grande batalha.*”³³¹ (*M Bh.*, II.71.14) A partir desse episódio, a insatisfação e o desejo de vingança vão aumentando gradualmente, permeando toda a história, em cujas partes finais se realiza o juramento proferido por Bh...ma. Assim, o insulto a Draupad... passa a ser considerado como uma das causas da guerra. Esses aspectos estruturais, então, em que os protagonistas, esposos das heroínas do *MahËbhËrata* e da *Odisséia*, lutam para resgatar o domínio sobre sua esposa e se vingar do insulto perpetrado contras elas, assemelham-se ao empreendimento dos esposos protagonistas do *RëmËyaŠa* e da *Iliada*, que também lutam para resgatar suas esposas, heroínas dessas obras.

Esses episódios se referem às estruturas mais amplas das histórias. E, de modo mais limitado, há outros episódios no *MahËbhËrata* relacionados, especificamente, ao

³³¹ *Op. cit.*, Vol. 1, p. 415.

motivo “rapto”. O rapto de Amb€e e suas irmãs, por exemplo, executado por Bh... ma, também provoca efeitos significativos que permeiam a história, concretizando-se nas partes finais. Mas em relação a esse rapto, temos que fazer algumas considerações referentes à afirmação de Jamison citada acima. Ela fez uma diferenciação entre rapto legal e rapto ilegal. Sendo assim, vamos explicar essa diferença tomando como exemplo de rapto legal o rapto executado por Bh... ma. Tal rapto apresenta características profundamente diferentes do rapto ilegal, cujas características examinaremos a seguir, estudando dois episódios, um referente à *Iliada*, a Ticoscopia, e outro ao *Mah€bh€rata*, “O rapto e o resgate de Draupad...”.

Em relação a essa diferença, no *M€navadharmas€tra*,³³² “Leis de Manu”, são descritos oito tipos de casamentos. Para os *k€atriya*, a classe guerreira, está aprovado o sétimo tipo de casamento, denominado *R€kasa*, em que o noivo rapta a noiva. Essa aprovação, no entanto, envolve algumas regras, por parte do noivo, que consistem de três etapas: o rapto deve ser anunciado, testemunhado e realizado por meio de luta. Bh... ma executou todas as três etapas corretamente. Ao se aproximar do local onde se realizava o *svaya€vara*, cerimônia em que a noiva escolhe seu noivo, ele anunciou: “*Eu proclamo a todos os reis aqui reunidos, Bh... ma €tanava apropriou-se dessas donzelas.*”³³³ (*M Bh.*, I.107.11-12) Teve, então, de lutar com todos que o perseguiram. Após a vitória, no entanto, quando Bh... ma pensa em preparar a cerimônia de casamento de Vicitrav...rya, Amb€e, a mais velha das irmãs, lhe diz que já havia estabelecido um certo compromisso emocional com outro rei. Assim, Bh... ma permite que ela atue como desejar, mas Amb€e não consegue mais realizar seus objetivos. Ao procurar esse rei, ele não a aceita, pelo fato de ela ter ficado em casa de outrem. Conseqüentemente, ela fica muito irada e se dedica a organizar uma vingança contra Bh... ma, que se realiza durante a grande guerra.

Em relação às etapas do ritual exigido para esse tipo de casamento, verificamos que Bh... ma executou todas elas. Quando tais exigências são cumpridas, a família tem de aceitar o casamento, que se tornou legal segundo as leis. Por outro lado, o rapto ilegal também fica definido através da existência desse ritual exigido para tornar legal o casamento *R€kasa*. Se o pretendente deixar de executar as etapas do ritual, estará incorrendo em uma dupla ilegalidade, como explica Jamison: “Envolve o perpetrador não

³³² *The Laws of Manu*, 1982, p. 79.

³³³ *Op. cit.*, Vol. 1, p. 150.

apenas na violação das regras sociais relacionadas ao casamento, mas também na transgressão, de modo específico, do código de sua classe.”³³⁴

Assim, tal transgressão traz repercussões, como foi mencionado acima. A parte ofendida – diferentemente do que acontece no rapto legal – pode perseguir o transgressor, como acontece em algumas dessas obras. No *Rāmāyaṇa*, Ravana organiza um exército e persegue Sītā até Laṅkā, no *Mahābhārata* – como vamos observar nas próximas páginas –, os Pāṇḍava também perseguem um raptor e, na *Iliada*, acontece uma situação semelhante à do *Rāmāyaṇa*: Menelau, juntamente com um exército, persegue Páris e Helena até Tróia.

Jamison³³⁵ desenvolveu um estudo detalhado em relação às repercussões do rapto ilegal, cujo empreendimento de retificação ela denomina como *counterabduction*. As etapas para levar a cabo o resgate da noiva, segundo ela, são as mesmas referentes ao ritual para o casamento Rājanāsa. Ela explica todas essas etapas por meio de um episódio do *Mahābhārata*: “O rapto e o resgate de Draupad...” e, em seguida, demonstra como um episódio da *Iliada*, denominado Ticoscopia, “A vista a partir das muralhas”, pode ser explicado de modo semelhante a esse episódio do *Mahābhārata*. Esse episódio acontece quando os Pāṇḍava estavam vivendo na floresta. Certo dia, eles saem para caçar, deixando Draupad... na companhia apenas de uma serva e do sacerdote da família. Acontece, então, de um rei, chamado Jayadratha, passar por ali, juntamente com uma comitiva, e sentir-se atraído por Draupad... Ele se dirige a ela tentando convencê-la a acompanhá-lo, mas, como ela recusa sua proposta, ele a leva recorrendo à força.

As palavras do sacerdote dirigidas a Jayadratha são significativas para o estudo em questão. Ao invés de dizer para Jayadratha parar com tal atrocidade contra Draupad..., ele diz:

*neyaḥ śakyā tvayā netum, avijitya mahārathēn
dharmaḥ kṣātrasya pauraśam, avekṣasva jayadratha.*³³⁶
(*M Bh.*, III.252.25)

Você não pode se casar com essa mulher, sem enfrentar grandes guerreiros. Observe o antigo *dharma* do guerreiro, Jayadratha. (Trad. Jamison)

³³⁴ *Op. cit.*, p. 9.

³³⁵ *Op. cit.*, *passim*.

³³⁶ *Idem*, p. 10.

O rapto, então, não está sendo condenado pelo sacerdote, mas só será legal se Jayadratha confrontar-se com os protetores de Draupad.... Portanto, afirma Jamison, “o rapto de Draupad... executado por Jayadratha foi ilegal em todos os aspectos: ele não anunciou suas intenções como fez Bh... ma; suas ações não foram testemunhadas; ele não executou atos de heroísmo.”³³⁷

Assim, de modo semelhante às atitudes dos personagens Rêna e Menelau, personagens do *RêmyaŠa* e da *Iliada*, respectivamente, os PŠava perseguem Jayadratha dominados por uma ira crescente. E quando o alcançam, os acontecimentos são bem diferentes do que se poderia esperar. “As ações parecem ficar suspensas, congeladas, durante dezenove versos Tri ũubh, de quatro linhas de onze sílabas, (...) um tipo de verso irregular que pertence ao âmago do texto”, segundo Jamison.³³⁸

Durante o uso desses versos, Jayadratha pede para Draupad... apresentar os PŠava formalmente: (Trad. Jamison)

ÉyÉnt...me pañca rathÉ mahÉnto
manye ca k□□Še patayas tavaite
ÉjÉnat... khyÉpaya naf suke□i
*paraˆ-paraˆ pÉŠ□avÉnÉˆ rathastham.*³³⁹ (*M Bh.*, III.254.3)

Esses cinco grandes guerreiros de quadriga estão vindo para cá, e eu acho que são seus esposos, ó K ŠÉ(Draupad...). Identifica-os, ó pessoa de belos cabelos, anuncia para nós em seqüência cada um dos PŠava posicionados nas quadrigas.

Diante desse pedido, Draupad..., primeiramente, grita para Jayadratha, mas depois concorda em executar essa identificação: (Trad. Jamison)

ÉkhyÉtavyaˆ tv eva sarvaˆ mum™r□or
*mayÉ tubhyaˆ p□□ˆayÉ dharma e□af.*³⁴⁰ (*M Bh.*, III.254.5)

Mas tudo isso deve ser anunciado para alguém prestes a morrer,

³³⁷ *Idem*, p. 10.

³³⁸ *Idem*, p. 10.

³³⁹ *Idem*, pp. 10-11.

por mim a você, visto que foi solicitado a mim. Essa é a lei (*dharma*).

Essa identificação, como foi explicado acima, é um requisito legal, referente à primeira etapa, o anúncio formal do ritual referente ao casamento R̥k̥ asa. Draupad..., de modo cerimonial, dizendo os nomes e destacando as qualidades, identifica os resgatadores que, então, podem legitimamente reivindicá-la como sua esposa. “Ela faz esse anúncio para a pessoa que, de modo ilegal, a mantém em seu poder. Ele, Jayadratha, satisfaz, embora de modo imperfeito, o papel de seu guardião e protetor.”³⁴¹

Segundo Jamison,³⁴² Draupad... executa sua tarefa muito seriamente, apresentando cada um dos P̥ś̥ava com pelo menos dois ou três versos. Eles são introduzidos por um arcaico esquema sintático que é conhecido desde o sânscrito mais antigo: uma oração descritiva – ou mais de uma – seguida(s) por outra pequena, principal, que contém o nome pessoal. Podemos observar esse esquema na primeira identificação feita por Draupad..., em que ela apresenta Yudhi ~hira, notando que a linhagem e o nome desse rei, de modo respeitável, são incluídos no final:

*yasya dhvajēgre nadato m̥da%ogau
nandopanandau madhurau yuktar™pau
etaˆ svadharmērthavini□cayajñāˆ
sadējanēf k□tyavanto ‘nuyēnti
ya e□ajēmb™nada□uddhagauraf
pracaṣˆ□aghoṣas tanur ēyatēk□af
etaˆ kuru□re□ˆhatamam vadanti
yudhi□ˆhiraˆ dharmasutaˆ patiˆ me.*³⁴³ (*M Bh.*, III.254.6-7)

Ele, que tem no topo de seu estandarte as formas de
dois tambores, os melodiosos Nanda e Upananda –

Ele que conhece as decisões concernentes às suas próprias leis e propósitos e a quem as pessoas diligentes sempre seguem.

Que é puro e brilhante como o ouro,

com grande nariz, magro, longos olhos –

³⁴⁰ *Idem*, p. 11.

³⁴¹ *Idem*, p. 11.

³⁴² *Idem*, p. 11.

Que é chamado de o melhor dos melhores dos Kurus,
Yudhi ṭhira, filho de Dharma, meu esposo. (Trad. Jamison)

Desse modo, ela continua, com o mesmo espírito, anunciando seus outros esposos, terminando com uma síntese formal: *ity ete vai kathitēf pēṣṣā uputrēf*, “Assim, foram anunciados esses filhos de Pēṣṣā u.”³⁴⁴ (*M Bh.*, III.254.20 / Trad. Jamison)

Em seguida, conforme comentários de Jamison,³⁴⁵ “os cinco Pēṣṣā ava, sozinhos, atacam e derrotam (...) o grande exército que acompanha Jayadratha. Tal feito é análogo ao requisito existente no rapto legal: os Pēṣṣā ava, os resgatadores, executam o ato de valor, que equivale ao pagamento do preço da noiva (*v...rya-ṣulka*), no casamento Rēkasa, ato que foi omitido por Jayadratha. (...) Esse rei, por sua vez, ao invés de lutar, tenta fugir, vergonhosamente, mas logo é capturado. E os Pēṣṣā ava, ao invés de matá-lo, poupam sua vida, forçando-o a declarar-se seu escravo. (...) Desse modo, como não merecesse nem mesmo morrer em batalha, Jayadratha, que não apenas cometeu uma grave ofensa contra Draupad... e seus esposos, mas também violou o código de sua própria classe guerreira, foi deixado em situação sobremaneira humilhante. Assim, o resgate foi realizado com a cerimônia apropriada – anúncio e ato de bravura –, Draupad... está reunida aos seus esposos e o raptor foi castigado.”

Esse modelo indiano, então, é semelhante ao episódio da Ticoscopia, que mencionamos anteriormente. Segundo Jamison,³⁴⁶ “Se a *Iliada*, em certo sentido, começa como uma extensa narrativa de um resgate, o canto 3 concentra as etapas cerimoniais primárias desse resgate. A Ticoscopia e o duelo são partes estreitamente ligadas de uma narrativa complexa única.”

Nesse primeiro encontro entre gregos e troianos, podemos observar que os acontecimentos, como explica Jamison, são paralelos – etapa por etapa – com o resgate de Draupad.... “A vista a partir das muralhas” corresponde ao anúncio feito por Draupad...; o grande juramento corresponde ao testemunho que é obrigatório tanto em casamentos comuns quanto em casamentos por rapto, e o duelo entre Menelau e Páris corresponde ao combate entre os Pēṣṣā ava e o exército de Jayadratha. Por fim, a sina de Páris é semelhante ao destino de Jayadratha.

³⁴³ *Idem*, pp. 12-13.

³⁴⁴ *Idem*, p. 12.

³⁴⁵ *Idem*, p. 12.

³⁴⁶ *Idem*, p. 13.

Em relação à primeira etapa, embora Helena esteja tranqüila, com humor bem diferente do humor de Draupad... – que estava irada –, Jamison³⁴⁷ afirma que “os dois episódios cumprem o mesmo propósito: apresentam o anúncio e a identificação dos perseguidores que querem resgatar a mulher. A única diferença é que Draupad... fala diretamente a seu raptor original, enquanto Príamo atua como representante de seu filho Páris”, uma situação que é permitida pelas leis de Manu.

A suspensão da ação, comentada acima, também acontece na *Iliada*. Entre o desafio de Páris a Menelau e a realização do duelo há uma interrupção da ação, que produz o mesmo efeito acontecido pelo congelamento da ação, durante o monólogo de Draupad... na quadriga de Jayadratha. As observações de Jamison a respeito dessa semelhança são bastante significativas: “Eu penso que o mesmo acentuado engenho esteja sendo usado em ambos os épicos: uma ação violenta e decisiva é posta em movimento, sendo tanto inevitável quanto iminente e então o movimento pára na sua parte mais dramática, enquanto a lenta voz solene da legalidade, fundamentada na tradição, confere legitimidade à violência que se aproxima.”³⁴⁸

Assim, Helena, atendendo à solicitação de Príamo, identifica seus parentes anteriores, anunciando, primeiramente, Agamenão, depois Ulisses e assim por diante. De modo semelhante a Draupad..., Helena enfatiza que foi solicitada a dar tais informações. “*Eu lhe falarei sobre o que você está me interrogando.*”³⁴⁹ (*Il.*, III.177 / Trad. Jamison) Ainda segundo Jamison,³⁵⁰ “o estilo de sua resposta também é semelhante ao de Draupad...: uma descrição anônima, mas elaborada, seguida perfeitamente pelo nome. Mas, na *Iliada*, ao invés de distribuir essas funções entre orações relativas e principais de um único orador, elas estão divididas em um diálogo de perguntas e respostas entre Príamo e Helena. Príamo descreve e Helena fala o nome da pessoa descrita. A descrição de Príamo é, realmente, elaborada em orações relativas, apesar de sua função interrogativa; assim, a estrutura oração relativa/oração principal teve que ser mantida. Em relação à primeira ordem de Príamo –

*Então, você deve nomear aquele enorme homem, seja quem for aquele homem aqueu, nobre e grandioso.*³⁵¹ (*Il.*, III.166-167 / Trad. Jamison)

³⁴⁷ *Idem*, p. 13.

³⁴⁸ *Idem*, p. 13.

³⁴⁹ *Idem*, p. 14.

³⁵⁰ *Idem*, pp. 14-15.

³⁵¹ *Idem*, p. 15.

– a resposta de Helena é sempre estruturada conforme o estilo de Draupad..., explicado anteriormente. Por exemplo, ‘*Aquele é o filho de Atreu, grande governante, Agamémnone.*’” (*Il.*, III.178 / Trad. Jamison)³⁵²

Devemos mencionar que também no *RĕmĕyaŠa* há uma suspensão de ação, seguida por uma longa seqüência de anúncios, para atender à seguinte interrogação de RĕvaŠa, que, após subir na parte superior de seu palácio e contemplar o grande exército de Rĕna, pergunta aos seus espiões:

*“Quem são os chefes desses macacos? Quem são seus heróis? Quem são seus príncipes? Quem são os conselheiros de Sugr...va e seus oficiais gerais?”*³⁵³

Em suas conclusões, Jamison³⁵⁴ apresenta esclarecedoras comparações. Explica que após o anúncio dos resgatadores, na *Iliada*, acontece, quase imediatamente, o duelo entre Páris e Menelau, assim como o anúncio dos PĕŠava, feito por Draupad..., antecede o ataque feito ao exército de Jayadratha. Mas, interposto na *Iliada*, há um elaborado juramento solene que, em parte, parece refletir a crucial importância do testemunho no casamento por rapto legal, como foi explicado anteriormente. Diferentemente do rapto feito por Páris, sem tal testemunho, no desfecho do resgate tudo acontecerá de acordo com as leis: se, no duelo, Páris conseguir realizar o ato de heroísmo, tornará seu rapto legal, caso contrário tornará legítimo o resgate de Menelau. Como acontece uma intervenção dos deuses, Afrodite leva Páris para seu quarto, onde ele se deita com Helena. Tal resultado pode ser visto como semelhante, em certo sentido, ao fato acontecido com Jayadratha, embora Helena não tenha sido resgatada e nem o raptor castigado diretamente pelo resgatador, como acontece no rapto de Draupad...: a semelhança está no fato de tal resultado ser humilhante para Páris, assim como foi para Jayadratha. Páris também foi humilhado, embora em circunstância luxuosa e prazerosa. Eles não podiam nem ganhar nem perder no campo de batalha. Ambos executaram um rapto ilegal,

³⁵² *Idem*, p. 15.

³⁵³ *Op. cit.*, Vol. 2, p. 230.

³⁵⁴ *Op. cit.*, pp. 15-16.

transgredindo o código referente à conduta do guerreiro e não mereciam morte de guerreiro.

Assim, se relacionarmos essas considerações sobre a ilegalidade das ações de Jayadratha e Páris com as ações de Duryodhana – personagem do *Mahābhārata* –, com as ações dos pretendentes – personagens da *Odisséia* – e também com as ações de Ravana, personagem do *Rāmāyaṇa*, vamos verificar que todos praticaram atitudes ilegais para se apossar de mulher alheia. Nenhum deles executou atos de heroísmo: no *Mahābhārata*, a tentativa de Duryodhana de se apoderar de Draupad..., em que ele reivindicou direito sobre ela, foi resultante de um jogo fraudulento; na *Odisséia*, os pretendentes tentaram matar Telêmaco utilizando meios traiçoeiros para alcançarem suas intenções e Ravana, para raptar Sita, primeiramente enganou Rama e Lakshmana por meio de truques e conseguiu afastá-los do local onde Sita se encontrava. Assim, quando Sita ficou sozinha, ele a levou à força para a sua morada. Por outro lado, os protagonistas executaram atos de bravura: Bhishma³⁵⁵ (*M Bh.*, IX.58.46,47) anunciou publicamente sua intenção de matar Duryodhana para vingar o insulto praticado contra Draupad... e realizou tal intenção em luta formal pública. Ulisses³⁵⁶ venceu a prova do arco e, após anunciar suas intenções, lutou com todos os pretendentes. (*Od.*, XXII.35-41) Rama³⁵⁷ anunciou suas intenções e venceu Ravana e todo o seu exército.

Tendo feito o estudo das semelhanças em relação ao conflito em torno de uma mulher, em que observamos atitudes ilegais por parte dos antagonistas, causadoras de desordens, vamos analisar os meios adotados pelos protagonistas conducentes à ordem.

4.1.2 – A súplica como meio de restauração da ordem

– A construção dos sujeitos.

Conforme comentamos no início deste capítulo, estamos procurando encaminhar o trabalho para as etapas conclusivas, direcionando o estudo através do tópico mais amplo dessas obras, ao qual se ligam diversos outros. Esse tópico, segundo explicamos anteriormente, refere-se ao “conflito em torno de uma mulher”, conflito que causa desordem, gerando de imediato repercussões decisivas. Com efeito, mencionamos exemplos diversos referentes aos empreendimentos retificadores que restabelecem a ordem, apresentando sua eficácia. Outrossim, a eficácia desses empreendimentos está ligada

³⁵⁵ *Op. cit.*, Vol. 5, p. 112.

³⁵⁶ *Op. cit.*, p. 322.

³⁵⁷ *Op. cit.*, Vol. 2, pp. 132-133.

alegoricamente a uma dimensão de vida superior, à atuação dos deuses, seres superiores que ditam as regras aos humanos, englobando, então, uma série de outros pontos, tais como a ordem social, a ética heróica e a honra. A atenção desses seres, por sua vez, é conseguida por meio de atitudes humildes, como foi explicado na parte referente à teologia das obras.

Assim, precisamos agora apresentar explicações para questões que estamos levantando desde o capítulo anterior: a intervenção dos deuses, para atender às súplicas dos heróis, acontece de modo semelhante nessas obras em todos os seus aspectos básicos? A atitude de súplica dos heróis gregos difere da atitude de súplica dos heróis indianos? Há, nas alegorias apresentadas, pontos relevantes em que a mitologia das obras gregas se difere da mitologia dos épicos indianos? Buscando responder tais questões, primeiramente desenvolveremos uma análise referente a aspectos internos das obras.

Nesse estudo, vamos confrontar passagens diversas dessas obras em que acontecem intervenções de deuses, em momentos fundamentais para o restabelecimento da ordem, que foi alterada através do rapto de uma formosa mulher, ou de maus tratos a ela. Nessas passagens, estudaremos as intenções do personagem suplicante e o modo como o deus o atende.

Na *Iliada*, tal intervenção aparece de modo relevante, em primeiro lugar e cronologicamente, antes da partida dos gregos para Tróia. Todos os esforços dos gregos para empreender a viagem, com o propósito de restabelecer a ordem, dependia de que bons ventos impelisses suas embarcações. Esses ventos aparecem como resultante da súplica do soberano Agamenão, que sacrificara sua própria filha a Zeus. Decerto podemos fazer tal inferência baseando-nos na seguinte declaração existente na obra:

*“O próprio atrida Agamémnone, chefe prestante, uma vítima sacrificou de cinco anos ao filho de Crono tortuoso.”*³⁵⁸ (*Il.*, II.402-403)

Com esse sacrifício os gregos obtiveram o apoio de Zeus, como é confirmado, nos versos seguintes, pelo personagem Nestor: (*Il.*, II.350-352)

“Sou de opinião, entretanto, que o filho potente de Crono nos falou certo no dia em que as naves entramos velozes

³⁵⁸ *Op. cit.*, p. 71.

para trazer a estas gentes de Tróia o extermínio e a desgraça.”³⁵⁹

Assim, o projeto dos gregos transcorre por nove anos. No último desses anos, contudo, um desentendimento entre Agamenão e Aquiles quase leva tudo a ser perdido. Ulisses,³⁶⁰ (*Il.*, II.279-282) porém, ajudado por Atena, consegue restabelecer a ordem. Agamenão,³⁶¹ (*Il.*, II.412-418) então, após ouvir conselhos de Ulisses e Nestor faz novas preces a Zeus, suplicando poder invadir Tróia:

*“Máximo Zeus poderoso, que no éter as nuvens cumulas,
dá que não desça o Sol fúlgido, nem sobre nós venha a noite,
sem que eu atire por terra a cumeeira de Príamo, escura
pela fuligem, e às chamas ardentes as portas entregue;
sem que do peito de Heitor rasgue a túnica brônzea com minha
lança, e em redor dele os sócios, também, veja todos de bruços,
uns sobre os outros, na areia amontoados, mordendo o chão duro.”*

Zeus, no entanto, embora aceite o sacrifício, não lhe atende o pedido.

Outro momento, aparentemente decisivo, acontece na luta entre Menelau e Páris. Aquele dirige forte súplica a Zeus, pedindo poder castigar Páris, que foi a causa de sua desonra. Mas tal decisão ainda não acontece. Agamenão, então, menciona sua confiança na proteção de Zeus e de modo determinado estimula todos a lutar. Após algum tempo de luta, acontece nova proposta de decisão, que não é aceita.

A certa altura da luta, quando Heitor, ajudado por Zeus, está prestes a incendiar os navios dos aqueus, Agamenão³⁶² (*Il.*, VIII.236.241) dirige uma fervorosa prece a Zeus – já citada anteriormente no capítulo 3 –, pedindo proteção contra o ataque de Heitor. À vista disso, Zeus envia um sinal, mostrando que os aqueus não serão dizimados. Conseqüentemente, os aqueus voltam revigorados à luta. Mas os troianos, ainda dessa vez, levam vantagem. Agamenão, então, encorajado por Nestor, decide enviar mensageiros a Aquiles, se desculpando, e implora a Zeus que tenha piedade. E quando

³⁵⁹ *Idem*, p. 70.

³⁶⁰ *Idem*, p. 68.

³⁶¹ *Idem*, p. 71.

³⁶² *Idem*, p. 67.

os troianos estão quase incendiando os navios aqueus, Nestor³⁶³ dirige uma forte prece a Zeus:

*“Zeus pai, se algum dos aquivos, em Argos, de trigo abundante
coxas de ovelhas e bois em tuas aras queimou, suplicando
salvo poder retornar, e seus votos, benigno, acolheste,
lembra-te, Olimpo, a promessa, e nos livra do dia funesto,
não sofras serem os dânaos vencidos às mãos dos troianos.”*

(*Il.*, XV.372-376)

Como resposta, Zeus dá um sinal a Nestor: fazendo soar um trovão, promete proteção. A essa altura, Pátroclo entra na luta em lugar de Aquiles. Aquiles, por sua vez, dirige uma súplica³⁶⁴ (*Il.*, XVI.233-248) a Zeus, pedindo proteção para Pátroclo, mas é atendido só em parte. Pátroclo consegue tirar os aqueus do perigo, mas morre na batalha.

O último episódio crucial da *Iliada* refere-se à entrada de Aquiles na batalha. Ele realiza façanhas diversas na luta, e quando fica em perigo dirige súplicas a Zeus – que o atende.³⁶⁵ (*Il.*, XXI.273-283) Ele é salvo de morrer no rio por Posidão e Atena³⁶⁶ (*Il.*, XXI.289-290) e também é ajudado por Atena³⁶⁷ (*Il.*, XXII.275-277) ao lutar contra Heitor. Após a morte de Heitor, os gregos se preparam para o ataque decisivo.

Após a seleção das passagens referentes à *Iliada*, empreenderemos o mesmo trabalho com a *Odisséia*. Logo no início dessa obra, Telêmaco³⁶⁸ (*Od.*, I.116-117) está meditando sobre como expulsar os pretendentes, que invadiram sua casa, interessados na mão de sua mãe. Ele é, então, ajudado por Atena. Embora ainda não tenha dirigido súplica alguma a ela, ele aceita os conselhos dessa deusa.

Numa outra passagem, Telêmaco está falando numa reunião do conselho da cidade e apela aos deuses para conseguir se vingar dos intrusos: (*Od.*, II.143-144)

“Bem, prossegui, que implorar hei de aos deuses eternos do Olimpo.

³⁶³ *Idem*, pp. 308-309.

³⁶⁴ *Idem*, p. 329.

³⁶⁵ *Idem*, p. 418.

³⁶⁶ *Idem*, p. 418.

³⁶⁷ *Idem*, p. 436.

³⁶⁸ *Op. cit.*, p. 22.

Zeus me dará, por ventura, alcançar a vingança almejada.”³⁶⁹

Zeus, então, envia um sinal, que é entendido pelos presentes. Logo em seguida, Telêmaco dirige a seguinte prece a Atena, buscando apoio:

*“Ouve-me, ó deusa, que estiveste no nosso palácio
ontem, e me aconselhastes cruzar num navio o mar fosco,
em busca de informações de meu pai, que, de há muito, está ausente,
se vem de volta. Mas isso os aqueus procuram frustrar-me
e os pretendentes, mormente, malvados e de ânimo altivo.*”³⁷⁰

(*Od.*, II.262-266)

Ela o ajuda. Dando-lhe diversas instruções, o encoraja a empreender viagem na procura de seu pai e também o acompanha.

A próxima passagem, em que os protagonistas recebem ajuda divina, relaciona-se à volta de Telêmaco para Ítaca. Os pretendentes planejam matá-lo, mas Penélope fica sabendo e dirige fervorosa prece a Atena:

*“Ouve-me, filha indomável do deus que a grande égide empunha!
Se em algum tempo o solerte Odisseu em seu próprio palácio
Em honra tua, queimou pingues coxas de bois e de ovelhas,
disso recorda-te agora e não deixes perder-se meu filho,
dos pretendentes o livra, maldoso e cheios de orgulho.*”³⁷¹

(*Od.*, IV.761-765)

Paralelamente aos empreendimentos de Telêmaco para solucionar os problemas em casa, acompanhamos também os esforços de Ulisses para retornar ao lar. Durante sua jornada, cujo fim restabelece a ordem destruída pelos pretendentes, Ulisses passa por muitas dificuldades e consegue superá-las com a ajuda dos deuses. Um dos momentos fundamentais é sua chegada à ilha dos feácios, um povo que tinha capacidade

³⁶⁹ *Idem*, p. 35.

³⁷⁰ *Idem*, p. 38.

³⁷¹ *Idem*, p. 76.

para levá-lo de volta a Ítaca. Após ser recebido por Nausícaa, Ulisses dirige forte prece a Atena: (*Od.*, VI.324-327)

*“Ouve-me agora, ó donzela invencível, de Zeus proveniente!
Dá-me atenção, já que dantes embalde te envia meus gemidos,
Quando me fez naufragar o deus forte, que sacode a terra.
Faze que os feácios de mim se apiedem e amigos se mostrem.”*³⁷²

Atena o ouve e o ajuda. Ele é bem recebido no palácio e, dentre muitas narrativas que apresenta nesse palácio sobre suas viagens, ele conta sobre a ajuda crucial que lhe foi dada por Hermes. Por meio dessa ajuda ele conseguiu resgatar os companheiros, transformados em porcos por Circe, e, depois, que ela o ajudasse a encontrar o caminho de casa. Circe, então, lhe explica que ele deve conseguir informações no Hades, por meio do tebano Tirésias.

Quando Ulisses chega a Ítaca, Atena lhe informa sobre a situação difícil que ele iria encontrar em sua casa. Em vista disso, ele suplica sua ajuda para enfrentar tais dificuldades: (*Od.* XIII.383-387)

*“Pobre de mim! Por sem dúvida a sorte do Atrida Agamémnone
no meu palácio me estava guardada e o destino funesto,
se não me houvesse, ó deusa, informado de toda a verdade.
Ora vejamos um meio de como possamos matá-los.
Fica ao meu lado e no peito me inflama audaciosa coragem.”*³⁷³

Telêmaco, por sua vez, já tinha terminado suas pesquisas em Esparta e Atena lhe conta que ele iria encontrar problemas – uma cilada – em sua viagem de volta, explicando-lhe o que deve fazer para os transpor.

Em relação ao *RêmyaŠa*, são diversas as passagens cruciais em que acompanhamos uma invocação aos deuses com o objetivo de resgatar S...t€ Logo após o acontecimento do rapto, R€na não tem informação alguma referente ao raptor; nessa situação crucial, encontra um ser celestial, Kabandha, e lhe pede ajuda:

³⁷² *Idem*, p. 101.

“*Senhor se conheces a verdade faça-me o grande serviço de nos dizer por quem e para aonde foi levada S...t€?*”³⁷⁴

Kabandha fornece as informações, de que R€na precisa, e aconselha-o a buscar ajuda de macacos poderosos, filhos de deuses. Assim, Lak maŠa, apresentando R€na, dirige-se a Hanumat, representante do rei Sugr...va, do seguinte modo:

“*R€na, filho maior do rei Daaratha, illustre nos três mundos, se refugia como suplicante, ao lado de Sugr...va, o Indra dos vanaras.*”³⁷⁵

Sugr...va, por sua vez, se alia a R€na e o ajuda em todos os aspectos.

Mais duas situações difíceis aparecem como obstáculos ao empreendimento de R€na. Em relação à primeira, Hanumat fora enviado a Laok€ para obter informações sobre S...t€ mas é capturado. Durante as discussões sobre sua morte ou libertação, S...t€³⁷⁶ invoca aos deuses em prol de Hanumat, que consegue se libertar e levar as informações para R€na. A outra situação difícil acontece quando R€na e o exército de Sugr...va chegam ao mar e percebem a dificuldade de cruzá-lo. R€na oferece orações a Sagara, a divindade das águas, pedindo ajuda para construir uma ponte até a ilha de R€vaŠa. Assim, com a ajuda da divindade, R€na atinge seu objetivo. Além dessas relações com uma divindade, é aceito, também, que o próprio R€na é uma encarnação do deus Vi Šu, que veio à Terra sob condição humana. Sua intenção foi atender à solicitação do rei Da aratha,³⁷⁷ que ofereceu um grande sacrifício com o objetivo de ter descendência, atendendo ao interesse da raça.

No *Mah€bh€rata*, a situação é semelhante à do *R€m€yaŠa*. Há uma súplica manifestada pela divindade da Terra³⁷⁸ (*M Bh.*, I, 64.39-42) a Vi Šu, antes do episódio em questão, para que ele venha tomar providências em relação às atrocidades praticadas por reis diversos. No *Sabh€p€rvan*, encontramos o episódio referente ao conflito principal da história em torno de Draupad.... Nesse episódio, em que os Kuru, valendo-se de sua vitória num jogo de dados, insultam Draupad... tentando desnudá-la, observamos, tam-

³⁷³ *Idem*, p. 203.

³⁷⁴ *Op. cit.*, Vol. 1, p. 615.

³⁷⁵ *Idem*, Vol. 1, p. 636.

³⁷⁶ *Idem*, Vol. 2, p. 138.

³⁷⁷ *Idem*, Vol. 1, p. 119.

³⁷⁸ *Op. cit.*, Vol. 1, p. 89.

bém, a fervorosa oração de Draupad... Ela suplica a Kṛiṣṇa que proteja sua dignidade: “Ó Kṛiṣṇa, ó alma do universo, ó criador do mundo, ó Govinda, salva-me, estou aflita, perdendo meus sentidos no meio dos Kuru.”³⁷⁹ (*M Bh.*, II.68.43)

Após ser atendida pela deidade, que a cobriu com roupas intermináveis, ela explica também os significativos aspectos de sua posição:

“Aquele que nunca foi vista, antes, nem mesmo pelo vento e pelo sol, em sua casa, é vista hoje na assembléia e exposta diante de todos os homens.

*O que poderia ser mais angustiante para mim do que essa situação de que embora eu tenha tido elevado nascimento e seja casta, tenha sido trazida diante da assembléia. Onde está o dharma desses reis?”*³⁸⁰ (*M Bh.*, II.69.4,10)

Assim, Draupad... reivindica atenção à lei e às normas morais que sempre vigoraram fortemente e estão sendo quebradas. E além do insulto de quererem desnudá-la, aproveitando-se da situação – o fato de terem ganho no jogo e tornado os Pāṇava seus escravos – os Kuru tentam se apoderar de Draupad..., como podemos observar por meio das palavras de Karṣa:

*“Ó bela dama, selecione outro esposo que não a tornará uma escrava, através de jogo.”*³⁸¹ (*M Bh.*, II.71.4)

Duryodhana, (*M Bh.*, II.71.11-12) por sua vez – estando muito orgulhoso e querendo insultar Bhīma –, dando pleno apoio a Karṣa, descobre sua coxa e a exhibe bem à vista de Draupad....³⁸² E Dufāna, também, querendo humilhar os Pāṇava, exclama:

*“Os esposos de Yñāsen... (Draupad...) são impotentes. Ó Yñāsen..., que alegria você terá vendo esses seus esposos na floresta, vestidos com peles e farrapos e desprovidos de sua riqueza e posses. Selecione outro esposo entre esses presentes.”*³⁸³ (*M Bh.*, II.77.10-11)

³⁷⁹ *Idem*, Vol. 1, p. 410.

³⁸⁰ *Idem*, Vol. 1, p. 413.

³⁸¹ *Idem*, Vol. 1, p. 414.

³⁸² *Idem*, Vol. 1, p. 415.

³⁸³ *Idem*, Vol. 1, pp. 420-421.

Esses acontecimentos demonstram como a tentativa de conquista da esposa do herói é um motivo proeminente da intriga do *Mahābhārata*, assim como a tentativa de conquista de Penélope é um motivo proeminente na *Odisséia* e o rapto de Helena e de S... são motivos proeminentes na *Iliada* e no *Rāmāyaṇa*, respectivamente. E, exceto em relação à Helena, que aceitou partir, todas as outras esposas se sentiram extremamente insultadas, e tal insulto trouxe má sorte para os antagonistas. Nas obras, são mencionados diversos presságios referentes a essa má sorte. Com efeito, em relação ao *Mahābhārata*, o rei Dhṛtarāṣṭra, acatando conselhos de Vidura e outros sábios presentes, que perceberam sinais de maus presságios, censura Duryodhana:

*“Ó Duryodhana, a destruição o alcançou quando você insultou, com essa linguagem, a esposa dos Pāṇava, Draupad...”*³⁸⁴ (*M Bh.*, II.71.25)

Em seguida, é explicado por Vaiśampāyana que, pensando em salvar seus parentes e amigos da destruição, Dhṛtarāṣṭra consolou Draupad..., dizendo: *“Ó Pāṇavi..., peça qualquer favor que desejar. Você é casta e devotada à virtude, você é a mais avançada de minhas noras.”*³⁸⁵ (*M Bh.*, II.71.27) Vidura também explica que a prosperidade dos Kuru acabou, devido a essas ações de Duryodhana, e que os Pāṇava não iriam esquecer tais ofensas a Draupad....

Draupad..., então, pede que seus esposos sejam libertados da escravidão – causada pela perda no primeiro jogo de dados – e Dhṛtarāṣṭra a atende. Mas após perderem no segundo jogo, eles têm de partir para a floresta. Nessa partida, eles manifestam sua insatisfação proferindo promessas de vingança, que causam temor em Duryodhana. Ele, por sua vez, em seus comentários a seu pai, Dhṛtarāṣṭra, afirma: *“Quem entre eles será capaz de esquecer o insulto a Draupad...?”*³⁸⁶ (*M Bh.*, II.74.16)

Com efeito, Bhīṣma³⁸⁷ (*M Bh.*, II.71.14) prometeu quebrar a coxa de Duryodhana numa grande batalha. E quando iam deixando o palácio, Bhīṣma fala para Dufēṣana: *“Por que se vangloriar com riqueza ganha através de meios tolos? Eu lhe digo, que Vikodara não alcance a região bem-aventurada se não abrir seu coração*

³⁸⁴ *Idem*, Vol. 1, p. 415.

³⁸⁵ *Idem.*, Vol. 1, p.415.

³⁸⁶ *Idem*, Vol. 1, p. 418.

³⁸⁷ *Idem*, Vol. 1, p. 415.

numa grande batalha e beber o seu sangue.”³⁸⁸ (*M Bh.*, II.77.20-21) Esses desejos de vingança, e também a intenção de reaver seu reino, conduzem os Pãndava à guerra.

Em sua partida, os Pãndava, mesmo estando sem bens, mantêm o desejo de continuar provendo alimento para seus seguidores. Para realizar seus desejos, Yudhishthira ora ao deus do sol:

*“Ó senhor de todo alimento, você deve prover-me de abundância de alimento para eu poder atender todos os meus convivas, com reverência.”*³⁸⁹

(*M Bh.*, III.3.67)

O deus aparece diante dele e lhe concede um vasilhame de cobre, que poderia lhe fornecer alimento ilimitado durante todo o tempo de exílio. Assim, a dignidade real de Yudhishthira foi protegida, como fora sido protegida a dignidade de Draupad....

Yudhishthira, então, sabendo que alguns guerreiros dos Kuru possuíam armas muito poderosas, instrui Arjuna³⁹⁰ (*M Bh.*, III.37.14-16) a conseguir armas semelhantes, buscando o auxílio de Indra. Arjuna, seguindo tais instruções, cruza muitas montanhas praticando ascetismo com muita determinação, até que Indra aparece diante dele. Arjuna, de mãos postas, pede ao deus que lhe dê tais armas: *“Ó pessoa excelsa, esse é o objeto de meus desejos: conceda-me essa bênção, eu desejo aprender contigo o uso de todas as armas.”*³⁹¹ (*M Bh.*, III.37.51)

Diante desse pedido, Indra explica a Arjuna que antes de ver atendido esse desejo, primeiro Arjuna teria que procurar o senhor Riva. Arjuna, então, após dedicar-se a rigorosas práticas de ascetismo, consegue ver o senhor Riva e lhe pede:

*“Ó senhor, se você vai me conceder o que desejo, ó pessoa excelsa, ó Vajradhuja, eu peço aquela imponente arma (...) chamada Brahmastras, (...) a arma, com a ajuda da qual, ó grande deus, eu possa, por meio de sua graça, obter vitória na grande batalha em que lutarei com Karṣa, Bhishma, Kripa e Droṣa.”*³⁹² (*M Bh.*, III.40.8-10)

³⁸⁸ *Idem*, Vol. 1, p. 421.

³⁸⁹ *Idem*, Vol. 2, p. 8.

³⁹⁰ *Idem*, Vol. 2, p. 56.

³⁹¹ *Idem*, Vol. 2, p. 58.

³⁹² *Idem*, Vol. 2, p. 63.

Não só o deus *Ṛiva*, como também diversos outros deuses, tais como Yama, Varuṣa e Indra, concedem suas armas a Arjuna, explicando-lhe que a Terra precisava ser aliviada de seu fardo. Explicam, também, que como Arjuna era bom seguidor dos deveres de *kṣatriya*, iria punir diversos outros guerreiros poderosos enviando-os para as regiões que lhes são destinadas, pelas suas ações: “*Ó Pṛtha, você é o mais avançado dos kṣatriya e é seguidor dos deveres dessa classe.*”³⁹³ (*M Bh.*, III.41.28)

A próxima ajuda divina que os Pāṇava procuraram relaciona-se a um membro de sua própria família: Kṛiṣṇa. Esse rei é aceito, na história, como uma encarnação do deus supremo, Viṣṇu. Assim, podemos verificar a grande confiança que os Pāṇava depositavam nele, quando Arjuna e Duryodhana chegaram ao palácio de Kṛiṣṇa, para pedir-lhe ajuda em relação à guerra iminente. Como Kṛiṣṇa estava dormindo, ambos se sentaram e esperaram: Duryodhana ficou próximo à cabeça de Kṛiṣṇa e Arjuna, próximo aos seus pés. Ao despertar, Kṛiṣṇa viu primeiro Arjuna e, assim, embora Duryodhana reivindicasse o direito de obter a ajuda de Kṛiṣṇa, antes de Arjuna pelo fato de ter sido o primeiro a chegar, Kṛiṣṇa deu o direito de escolha primeiro a Arjuna, apresentando duas propostas: em relação a uma delas, ele ofereceu todo o seu exército, bem equipado e pronto para a luta, e, em relação a outra, ofereceu apenas a sua presença, com a promessa de não lutar. Arjuna, de modo determinado, escolheu a presença de Kṛiṣṇa e comentou³⁹⁴ (*M Bh.*, V.7.35-37) sobre a excelsa posição de Kṛiṣṇa.

Desse modo, Kṛiṣṇa se torna um refúgio para os Pāṇava e sempre os ajuda dando conselhos. Antes de se decidir pela guerra, Yudhiṣṭhira tenta uma última alternativa: (*M Bh.*, V.72.75,77)

*“É certo que o pai, o rei e o idoso devem ser tratados sempre com respeito. Então o que você acha, ó Kṛiṣṇa, que é adequado para essa situação? Através de que meios eu devo, sem desviar da virtude, cumprir os meus deveres para com o bem estar do mundo?”*³⁹⁵

Desse modo, procurando recuperar seu reino e o modo de vida pacífico alterado pelas atitudes dos Kuru, Yudhiṣṭhira pede a Kṛiṣṇa que atue como seu mensageiro, e que visite os Kuru para conversar com eles, pela última vez: (*M Bh.*, V.72.91)

³⁹³ *Idem*, Vol. 2, p. 64.

³⁹⁴ *Idem*, Vol. 3, p. 7.

³⁹⁵ *Idem*, Vol. 3, p. 111.

*“Vá até os Kuru, estabeleça a paz entre os filhos de Bharata, ó senhor, de modo que nós possamos viver com todos eles, com mentes satisfeitas e alegres.”*³⁹⁶

Com essa atitude magnânima, Yudhi ĩhira busca o restabelecimento da paz, aceitando até mesmo o retorno de apenas uma pequena parte de seu reino. Por outro lado, K ĩša se prontifica a ir tentar reatar os laços amigáveis, mas também aconselha Yudhi ĩhira a estar preparado para a guerra. Ele explica que Duryodhana conseguiu aliados e, que por ter Bh... ma, DroŠa e K ĩpa a seu lado, pensa que é mais forte do que Yudhi ĩhira. Portanto, afirma que Duryodhana não tem intenção de devolver o reino dos Pĕava. Salienta ainda que pessoas cujo caráter é semelhante ao caráter de Duryodhana, que juntamente com seus companheiros fez questão de clamar na assembléia que os “Pĕava não possuíam mais nada, nem mesmo seus nomes, devem ser mortos”. Além desses dados sobre esse episódio, os insultos a Draupad... também são destacados nas seguintes passagens: (*M Bh.*, V.71.9-20; 76.17-19; 79.4 – Trad. Van Buitenen)³⁹⁷ Yudhi ĩhira, então, organiza o exército no campo de batalha, estabelecendo líderes diversos para diferentes grupos. Declara que o supremo comando fica com K ĩša: *“Ele, meus irmãos, é a raiz de nossa vitória ou nossa derrota e nossas vidas, nosso reino e nosso sucesso (...) dependem dele.”*³⁹⁸ (*M Bh.*, V.151.35)

Quando os exércitos estão frente a frente, K ĩša aconselha Arjuna a solicitar a ajuda da deusa Durgĕ Arjuna profere fervorosa oração a essa deusa, mas fica emocionalmente abalado ao ver parentes, no grupo inimigo, e fraqueja. Não quer mais lutar. Assim, busca a ajuda de K ĩša, levantando uma série de questões. Explica que não vê sentido em matar parentes e, portanto, não quer a vitória, nem soberania, nem prazer. Por fim, afirma que não poderá ser feliz sendo desprovido da companhia dessas pessoas e, com esses e outros argumentos, baseados em conceitos aceitos tradicionalmente, apresentados para depor suas armas, ele conclui:

³⁹⁶ *Idem*, Vol. 3, p. 111.

³⁹⁷ *The Mahĕbhĕrata*, Vol. II, 1973, pp. 347-355.

³⁹⁸ *Op. cit.*, Vol. 3, p. 208.

*“Estou confuso em relação ao meu dever. Eu lhe peço, diga-me o que seguramente é bom para mim. Eu sou seu discípulo, instrua-me.”*³⁹⁹

(*M Bh.*, VI.26.7)

K Őa, por sua vez, transmite muitas instruções a Arjuna. Primeiramente, comenta sobre as fortes emoções que causavam aflição a Arjuna, relacionadas ao fato de ele ter de matar seus próprios parentes. K Őa explica que a pessoa em si não morre:

*“Apenas o corpo material do eu corporificado, eterno e indestrutível, perece. Portanto, ó Bhŕata, ocupe-se na batalha.”*⁴⁰⁰ (*M Bh.*, VI.26.18)

Em seguida, explica a importância do cumprimento do dever:

“Observando seu próprio dever referente à sua classe, você não deve hesitar, pois não há nada melhor para um kŕatriya do que uma batalha em prol da virtude.

*Felizes são os kŕatriya que obtêm tal batalha para lutar, que aparece de modo espontâneo e é o portão para o mundo celestial.”*⁴⁰¹ (*M. Bh.*, VI.26.31-32)

Arjuna, tendo ouvido as explicações e instruções de K Őa, retoma sua disposição de lutar e a batalha começa. Durante a batalha a atuação de alguns grandes guerreiros colocam os Pŕŕava em situações extremamente perigosas. No momento em que Bh... ma, por exemplo, estava lutando com muito vigor e, com isso, vencia o exército dos Pŕŕava, Yudhi ũhira roga a K Őa:

*“Bh... ma está massacrando nossas tropas. Ó Keŕava, aconselha-me sobre o que pode ser benéfico para mim.”*⁴⁰² (*M Bh.*, VI.108.19,24)

Desse modo, buscando sempre os conselhos de K Őa,⁴⁰³ (*M Bh.*, VI.120.85-86) os Pŕŕava conseguem derrotar Bh... ma e continuam a caminho da vitória: der-

³⁹⁹ *Idem*, Vol. 3, p. 304.

⁴⁰⁰ *Idem*, Vol. 3, p. 305.

⁴⁰¹ *Idem*, Vol. 3, p. 305.

⁴⁰² *Idem*, Vol. 3, p. 452.

⁴⁰³ *Idem, ibidem*, p. 479.

rotam também Droš̌a e Karš̌a, que representavam os maiores perigos, conforme explicamos em nossa dissertação de Mestrado.⁴⁰⁴ Com essa vitória, então, eles conseguem castigar esses guerreiros, que haviam cometido grandes ofensas a Draupad..., e também obtêm seu reino de volta.

Por meio dessas passagens apresentadas, podemos verificar que o relacionamento entre deuses e homens é um aspecto fundamental dessas obras. Faz parte dos valores determinados de antemão pelo destinador sócio-histórico, com os quais o sujeito da enunciação constrói esses discursos. Nessas construções lingüísticas da Antigüidade, há um contrato veridictório proposto e assumido referente à exposição alegórica do poder de atuação dos heróis. Nesse contrato, o enunciatário aceita a proposta de que esse poder é conferido pelos deuses. O sujeito da enunciação se desdobra em enunciador e enunciatário, cujas caracterizações nos permitem ter acesso à enunciação. O primeiro sentido de enunciação é o ato produtor do enunciado. Como explica Fiorin,⁴⁰⁵ citando E. Benveniste, “a enunciação é a colocação em funcionamento da língua por um ato individual de utilização”. E, ainda segundo Benveniste, explica também que “é na linguagem e por ela que o homem se constitui como sujeito, dado que, somente ao produzir um ato de fala, ele se constitui como *eu*.’ *Eu* é aquele que diz *eu*. O *eu* existe por oposição ao *tu*. Dessa forma, o *eu* estabelece uma outra pessoa, aquela à qual ele diz *tu*, e que lhe diz *tu*, quando, por sua vez, toma a palavra. A categoria de pessoa é essencial para que a linguagem se torne discurso.”

Segundo Fiorin, a enunciação é o lugar de instauração do sujeito e esse é o ponto de referência das relações espaço-temporais – o *aqui* é o espaço do *eu* e o *agora* é o momento da enunciação – ela é o lugar do *ego hic et nunc*. E além dessa instância enunciativa que mencionamos, a do enunciador e do enunciatário, existem outras num texto, ainda de acordo com Fiorin. São, basicamente, três as instâncias enunciativas: a primeira é a do enunciador e do enunciatário – para cada *eu* existe necessariamente um *tu*. “Esse primeiro nível é o da enunciação considerada como o ato implícito de produção do enunciado e logicamente pressuposto pela própria existência do dito.”⁴⁰⁶

Assim, quando lemos no início da citação referente à súplica de Agamenão: “*Máximo Zeus poderoso, que no éter as nuvens cumulas*” ou no início do primeiro verso citado referente à súplica de Arjuna: “*Estou confuso em relação ao meu dever. Eu lhe*

⁴⁰⁴ *Op. cit.*, pp. 92-93.

⁴⁰⁵ “Pragmática”, pp. 162-163.

⁴⁰⁶ *Idem*, p. 163.

peço, diga-me o que seguramente é bom para mim”, o enunciador é o *eu* que diz que o narrador deu voz a Agamenão e a Arjuna, em discurso direto. É um *eu* implícito, não projetado no enunciado: (*Eu digo*) “*Súplice a voz levantou Agamémnone, rei poderoso:*” / “*Arjuna disse:*”. O enunciatário é o *tu* a quem ele se dirige. Enunciador e enunciatário correspondem ao autor e leitor implícitos ou abstratos, ou seja, à imagem do autor e à do leitor construídas pela obra. Como explica Fiorin, “O enunciatário, como filtro e instância pressuposta no ato de enunciar, é também sujeito produtor do discurso, pois o enunciador, ao produzir um enunciado, leva em conta o enunciatário a quem ele se dirige.”⁴⁰⁷ Assim, precisamos estudar as características desse enunciatário em relação ao seu contexto sócio-histórico para termos acesso à enunciação, que, como explica Diana Barros, é o conceito chave para a explicação do discurso e de suas relações com as condições sócio-históricas de produção e recepção. Ela afirma que “a enunciação é a mediadora entre o discurso e o contexto sócio-histórico, e um dos meios de acesso a essa instância é a caracterização sócio-histórica do sujeito da enunciação a partir de elementos externos ao texto em questão.”⁴⁰⁸

Por meio das informações acima, podemos localizar, no tempo e no espaço, o produtor e o receptor das obras em estudo: Vyasa e o povo indiano; Homero e o povo grego. Após esses estudos, torna-se necessário encontrar um denominador comum que permita caracterizar o produtor e o receptor do ponto de vista sócio-histórico, no qual se possam acrescentar as demais determinações contextuais. “Acredita-se”, explica Barros, “que se possa obter esse resultado pela definição da classe social ou da fração, categoria ou camada a que pertençam o produtor e o receptor.” Essa definição da classe social, explica ela, teria que considerar vários detalhes importantes (as relações políticas e ideológicas), e não apenas as relações econômicas – e também o fato de que tal classe constitui uma força social.

Com base nessas explicações, podemos procurar dados referentes à classe social de Vyasa, de Vem...ki e de Homero. É Vyasa, no *Mahabharata*, quem conta que a história dos descendentes de Bharata foi contada pela primeira vez por Vai ampayana – seu discípulo – a Janamejaya. Vyasa é o avô dos heróis da epopéia, que ocupavam a posição social mais elevada na época – Yudhi hira consagrou-se rei do mundo. Além disso, esses heróis, apresentados como filhos de deuses e descendentes de grandes reis – tais como Bharata e Peshu – veneram Vyasa como um grande sábio. Há outras obras

⁴⁰⁷ *Idem*, p.163.

que também destacam a sabedoria de Vyṣa. Vṣm...ki, no *Rṣmṣyaṣa*, também é respeitado como um grande sábio. De modo semelhante às obras indianas, nas obras de Homero, os heróis também são apresentados como filhos de deuses e descendentes de grandes reis. Como explica Rostovtzeff, "O elemento dominante em todas as cidades gregas do período homérico é a aristocracia, corporificada em certas famílias que desempenham o papel principal na vida de cada clã. Cada uma dessas famílias traça sua descendência até um único fundador, um deus ou um herói."⁴⁰⁹ Assim, com base nessas informações, certamente podemos considerar que esses autores estão envolvidos com classes que constituem força social.

Após verificarmos esses dados, referentes a Homero e a Vyṣa, por meio do estudo do contexto sócio-histórico, vamos analisar os mecanismos que levam à produção de sentido, referentes ao nível das estruturas discursivas. Apresentaremos a relação de manipulação estabelecida entre Vyṣa (o enunciador) e o povo indiano (o enunciatário); e entre Homero (o enunciador) e o povo grego (o enunciatário), apenas em relação aos contratos propostos e assumidos.

Segundo Fiorin,⁴¹⁰ a representação do mundo é uma construção lingüística, presidida por um contrato veridictório. Assim, em relação aos contratos propostos e assumidos, há, no nível das estruturas discursivas, um contrato de veridicção, que determina o estatuto veridictório do discurso. Como explica Barros: "A verdade ou falsidade do discurso dependem do tipo de discurso, da cultura e da sociedade. O enunciador propõe um contrato que estipula como o enunciatário deve interpretar a verdade do discurso. E o reconhecimento do *dizer-verdadeiro* liga-se a uma série de contratos de veridicção anteriores, próprios de uma cultura, de uma formação ideológica e da concepção, por exemplo, dentro de um sistema de valores, de discurso e de seus tipos."⁴¹¹

Assim, Vyṣa e Homero, com o objetivo de cumprir sua tarefa na função de enunciadores, exercem seu fazer persuasivo para conseguir a adesão do enunciatário, construindo o simulacro de verdade que podemos observar nas passagens selecionadas. Os heróis mencionados são simulacros das virtudes de sua comunidade e representam a imagem do leitor da obra. No *Mahṣbhṣrata*, Vyṣa propõe o contrato de que o povo deve aceitar os ensinamentos apresentados na obra. E, para que o povo reconheça seu *dizer-verdadeiro*, ele retoma valores tradicionais contidos em uma série de contratos de

⁴⁰⁸ Cf. Barros, *Teoria do discurso*, pp. 142-143.

⁴⁰⁹ *Op. cit.*, p. 60.

⁴¹⁰ "A construção discursiva da representação," p. 136.

veridicção anteriores, isto é, ele explica, de outros modos, os temas da literatura védica, que já eram aceitos e cultivados naquela sociedade, mas não estavam acessíveis às classes sociais menos favorecidas. Através da passagem mencionada referente ao personagem Arjuna, podemos observar um exemplo dessa retomada de valores tradicionais. Para esclarecer as questões de Arjuna, Kṛṣṇa, por meio de suas explicações, apresenta a doutrina bramânica. Arjuna, por sua vez, após ser conduzido por Kṛṣṇa a reflexões profundas, fica convencido sobre seu dever e declara:

*sarvam etad aṅta manye
yan mē vadasi keava
na hi te bhagavan vyakti
vidur deva na dnavaf*

“Eu creio em tudo o que você me disse, ó pessoa santa, nem os deuses nem os demônios compreendem suas manifestações.” (M Bh., VI.34.14)

De acordo com Williams,⁴¹² aṅta (acusativo) significa verdade, e manye (verbo, presente do indicativo) significa aceito. Arjuna aceita como verdade o que ouviu, declara que acredita em tudo o que o deus Kṛṣṇa lhe disse e acrescenta que nem os deuses nem os demônios compreendem as manifestações desse deus.⁴¹³

De modo semelhante a Arjuna, Yudhiṣṭhira, quando estava na floresta, ouve histórias contadas por vários sábios, tais como a história de Nala e Damayantī..., mencionada no capítulo anterior, e, após ouvi-las, fica convencido sobre seu dever a ser executado. A construção desses personagens, então, como simulacros de virtudes, fica garantida dentro do jogo persuasório bem elaborado por esses enunciadores. Em relação aos épicos indianos, Fonseca⁴¹⁴ apresenta comentários significativos referentes ao fato de Vyāsa atuar como avô dos heróis, colocando-se na periferia da narrativa, e contar que seu discípulo contou a história para Janamejaya, um bisneto de Arjuna. Explica que tal modo de execução do relato lhe concede uma intenção de afirmação de sua familiaridade, um requisito importante para a persuasão. Além disso, Vaiśampāyana é um brâmane, cuja palavra deve ser respeitada por seu caráter de verdade e Vyāsa é uma

⁴¹¹ *Op. cit.*, pp. 93-94.

⁴¹² *Op. cit.*, pp. 1322-1323.

⁴¹³ *Op. cit.*, Vol. 3, p. 317.

encarnação de Vi Šu (o princípio conservador da Trindade bramânica). Assim, o jogo persuasório fica completo, com os três requisitos das *itiḥsa*: familiar, verdadeiro e fundamental. Em relação ao *RēmyaŠa*, também encontramos esses três requisitos e também a credibilidade do relato fica garantida, mas com outros recursos persuasórios. O autor VṘm...ki também se coloca na periferia da narrativa, e é por meio dele que os filhos de RṘna e S...tṘouvem a história. Sendo ele um brâmane, sua palavra deve ser aceita e o próprio RṘna é uma encarnação de Vi Šu, que para seguir certas exigências estabelecidas na história, tem de atuar na condição de homem. Assim, ele também teve ensinamentos dos sábios durante seu exílio na floresta.

Portanto, a intenção desses autores, referente ao modo de apresentar conhecimento por meio de histórias, foi atrair o povo para as instruções da obra e, conseqüentemente, fortalecer suas crenças. Em relação ao povo indiano, havia uma grande necessidade de que estas crenças fossem fortalecidas porque no século VI a.C., pouco tempo antes da estruturação do *Mahābhārata*, como já foi explicado anteriormente (*vide páginas 44-45*), aparecem o Budismo e o Jinismo na Índia e era preciso não deixar que esses sistemas heterodoxos se sobrepusessem à ortodoxia. E essa intenção foi bem aceita, pois esse modo de discurso, por meio de histórias contadas por sábio, era bem aceito.

De modo semelhante a VyṘsa, Homero propõe, na *Iliada*, o contrato de que o povo deve aceitar os ensinamentos apresentados em suas obras. E, para que o povo reconheça seu *dizer-verdadeiro*, ele também retoma valores tradicionais contidos em uma série de contratos de veridicção anteriores, isto é, ele procurou isolar o elemento comum nas idéias religiosas de toda a Hélade, ajudando os gregos, desse modo, a alcançarem uma concepção nítida da sua unidade nacional e a compreenderem as peculiaridades raciais da sua vida e religião, como foi explicado por Rostovtzeff no capítulo 1. Além disso, o fato de o poeta invocar a musa, pedindo que contasse aquilo que ele não podia saber, indica uma origem divina para o poema.

Em relação às obras gregas, podemos observar nas orações de Agamenão, que ele se apresenta como alguém que sempre ofereceu sacrifícios a Zeus e que sempre foi ajudado por ele. Por fim, seu pedido apresentado na passagem selecionada é atendido. Ulisses também sempre ofereceu sacrifícios, é continuamente ajudado por Atena, e – além disso – também louva as qualidades do aedo que recebe o apoio das musas. E o jogo persuasório que assegura a credibilidade do relato, está relacionado, segundo Eli-

⁴¹⁴ *Op. cit.*, pp. 78-80.

zabeth Minchin,⁴¹⁵ a efeitos produzidos pelas diversas invocações que o poeta faz à musa: seis vezes na *Iliada* e uma na *Odisséia*. Primeiramente, o apelo inicial tem uma função prática: ele anuncia a representação. É o sinal para a audiência parar a conversa pessoal e ouvir uma narrativa extraordinária. Em segundo lugar, a invocação esclarece à audiência os aspectos formais da relação do poeta com sua musa. Por último, o poeta faz diversas alegações em prol da história que vai contar e em seu próprio favor. Conseqüentemente, ele assegura à sua audiência que sua história é de grande valor; a sua fonte divina é a garantia de sua autenticidade e qualidade. Certamente, Homero teve êxito em sua intenção de conscientizar o povo com seus próprios valores de raça e religião, pois como afirma Rostovtzeff: "Homero tornou-se a Bíblia dos gregos, a fonte de onde hauriam suas concepções de divindade."⁴¹⁶

Assim, como alcançam êxito em suas intenções de instruir o povo, os enunciadores dessas obras, por meio de um bem elaborado fazer persuasivo, em que retomam contratos veridictórios da tradição, cumprem sua tarefa, que é obter um fazer interpretativo favorável por parte do enunciatário, como explicam Greimas e Courtés: "Exercido pelo enunciador, o fazer persuasivo só tem uma finalidade: conseguir a adesão do enunciatário, o que está condicionado pelo fazer interpretativo que este exerce, por sua vez: pelo mesmo motivo, a construção do simulacro de verdade, tarefa essencial do enunciador, está igualmente ligada tanto a seu próprio universo axiológico quanto ao do enunciatário e, sobretudo, à representação que o enunciador se faz deste último universo."⁴¹⁷

O segundo nível da hierarquia enunciativa – continuando as explicações de Fiorin mencionadas acima –, é constituído do *eu* e do *tu* instalados no enunciado. No caso do exemplo da *Iliada*, é o *eu* de "Súplice a voz levantou Agamémnone, rei poderoso." A musa (que é a própria inspiração do poeta, como foi explicado anteriormente nas páginas 27-28) conta a história para Homero. E no caso do *Mahābhārata*, é o *eu* de "Arjuna disse." Vai amp;ayana conta a história para Janamejaya. São chamados narrador e narratário.

O terceiro nível da hierarquia enunciativa se instala quando o narrador dá voz a um personagem, em discurso direto. Nas passagens selecionadas observamos os heróis se dirigirem aos deuses em discurso direto. Em relação às obras de Homero, na *Iliada*, é o *eu* que dirige a súplica a Zeus e na *Odisséia* é o *eu* que dirige a prece a Atena. Em

⁴¹⁵ *Op. cit.*, p. 27.

⁴¹⁶ *Op. cit.*, p. 114.

⁴¹⁷ *Op. cit.*, p. 487.

relação aos épicos indianos, no *Mahābhārata* é o *eu* que dirige a súplica a Kṛiṣṇa e no *Rāmāyaṇa* é o *eu* que dirige a súplica a Kabandha. O *eu* e o *tu* desse nível são chamados interlocutor e interlocutário.

Nesses três níveis enunciativos podemos observar um modo de organização do relato que favorece, de modo significativo, as intenções da obra apresentadas nos comentários referentes ao primeiro nível enunciativo. Para atender a essas intenções, há, em todas essas obras, uma complexa organização narrativa que aproxima o enunciador do enunciatário.

A organização básica, como foi explicado anteriormente (*vide páginas 115-116*), é feita por meio da desembreagem enunciativa, com narrador onisciente e delegação interna da voz. Além desses recursos narrativos, há, ainda, outras técnicas sobre as quais mencionamos alguns detalhes no capítulo anterior. Nessas obras, os autores se manifestam, pessoalmente, diversas vezes, por meio de certas técnicas. Em relação à *Iliada*, Edwards⁴¹⁸ descreve três técnicas mais importantes. Em relação à primeira, explica que o narrador se dirige ao leitor diretamente de diversas formas. Ele se dirige ao leitor na segunda pessoa (IV.429): *que ordens transmite; os guerreiros, calados, os seguem; difícil / fora saberdes se aquilo era exército de homens em marcha*, e diretamente como um personagem se dirige a um ouvinte (III.392): *belo de ver, irradiante e vestido a primor; não disseras / que de um combate saiu, senão que ora, cuidadoso, se apresta*. Segundo comentários de Edwards, a mudança de pessoa parece envolver o leitor, colocando-o, com frequência, no meio do perigo. Um outro meio de se dirigir ao ouvinte de modo menos direto, ainda dentro do primeiro tipo de técnica, se refere a expressões relacionadas à existência de um espectador imaginário, na terceira pessoa, que podem ser observadas nas passagens (IV.539 e XIII.343-4)

Outra técnica refere-se à atitude do narrador de dirigir-se à musa. Diversas vezes o narrador se dirige à musa proferindo um pedido ou uma pergunta, geralmente referindo-se a si mesmo na primeira pessoa. Segundo Edwards, além de haver uma reivindicação especial à atenção da audiência nessa atitude do narrador, há também uma ênfase na importância de algumas passagens: I.1-8, o próêmio; II.484-93, a descrição dos navios; II.761-2, a lista dos melhores homens e dos melhores cavalos, etc.

A terceira técnica refere-se ao fato de o narrador se dirigir diretamente a um personagem com uma atitude de simpatia, como ele faz com Pátroclo em passagem menci-

⁴¹⁸ *Op. cit.*, pp. 2-6.

onada anteriormente (*vide página 117*) Essa técnica Edwards afirma ser muito usada também na *Odisséia*, podemos observá-la, por exemplo, na passagem em que o narrador se dirige ao porqueiro Eumeu: (XIV. 55).

O comentário existente a respeito da tolice por parte do personagem Glauco da *Iliada*, que quis trocar sua armadura dourada por bronze (VI.234-6), é, segundo Edwards, o melhor exemplo de expressão da opinião do autor.

Em relação ao *Mahābhārata*, vários cenários fazem parte de sua organização narrativa. Como pano de fundo da história central, cujo resumo apresentamos no início do trabalho, existe uma outra moldura. A história que estamos acompanhando é contada por um bardo chamado Ugrasravas. Esse bardo chegou, certa vez, numa clareira da floresta Naimiśā, onde um grupo de brâmanes estava realizando um sacrifício de doze anos de duração. Nesse local, Ugrasravas foi recebido por um deles, chamado Dhananaka, que pediu que ele recitasse a história de seus ancestrais: a dinastia de Bhishmā. Ugrasravas, em atenção ao seu pedido, disse que ia contar o que ouviu de um discípulo de Kṛiṣṇa Dvaipayana, Vaiśampāyana.

Vaiśampāyana, por sua vez, recitou a história num outro cenário, o reino de Janamejaya. Esse rei realizou um grande sacrifício para matar serpentes, porque seu pai, Parikṣit, fora morto por uma. Durante esse sacrifício, Janamejaya fez perguntas a Vaiśampāyana, que respondeu contando o *Mahābhārata*. Parikṣit, filho de Abhimanyu e Uttara, foi o último descendente dos Pāṇava. Assim, como Parikṣit é neto de Arjuna, a epopéia se fecha num círculo.

Kṛiṣṇa Dvaipayana Vyāsa, como podemos observar, é o detentor da história. Além disso, como é considerado uma encarnação de Viṣṇu, ele confere credibilidade à obra, como explicamos nos comentários sobre o primeiro nível enunciativo. Do mesmo modo, a idéia da presença da musa confere credibilidade às obras gregas. E assim, como há essa presença invocada pelo narrador em momentos significativos da obra, Vyāsa, também, aparece na obra muitas vezes, como personagem, em momentos cruciais da história. Com sua presença ele proporciona mais autoridade à classe bramânica, cuja palavra já é respeitada. Podemos observar esse fato na primeira vez em que ele aparece na história para delegar a função de narrador a Vaiśampāyana. Até esse momento, Vyāsa havia delegado a voz apenas a Ugrasravas. Após Janamejaya pedir que fosse narrada a história sobre os Kuru e os Pāṇava, Vyāsa ordenou que o seu discípulo Vaiśampāyana relatasse exatamente como fora instruído por ele:

“Repita, exatamente como você ouviu de mim, o relato sobre o antigo conflito acontecido entre os Kuru e os Pândava”.

Assim, Vaiśampāyana, não só merece credibilidade por ser um brâmane, mas, também, por estar dotado de poder por uma encarnação de Viṣṇu. Dessa forma, o ouvinte do *Mahābhārata* acompanha dois diálogos simultâneos: um entre Ugrasravas e os sábios presentes na floresta de Naimiśa, encabeçados por Bhaishajana e outro entre o rei Janamejaya e Vaiśampāyana. Além disso, enquanto responde as perguntas de Janamejaya, Vaiśampāyana relata episódios históricos e faz exposições de longas discussões filosóficas. A exposição de histórias intercaladas também acontece no *Rāmāyaṇa* e nos épicos gregos. Além disso, no *Rāmāyaṇa*, Vālmiki também se colocou na narrativa. É ele quem cuida de Sītā quando Rāma a abandona e ensina os filhos de Rāma a cantar a história de Rāma que escrevera.

O fato de que Vyāsa e Vālmiki, ao se colocarem na narrativa como personagens, em terceira pessoa, favorece a credibilidade do relato é fundamentado por meio de diversas explicações de Fiorin. Segundo ele,⁴¹⁹ em relação às categorias da enunciação, a oposição sêmica que está na base de todos os efeitos de sentido é *aproximação* vs *distanciamento*. E “no que concerne à categoria de pessoa, *aproximação* apresenta-se num nível mais superficial como */subjetividade/* e *distanciamento*, como */objetividade/*”. Respectivamente, esses aspectos caracterizam a *debreagem* enunciativa e a *enunciva*.

Como em todas essas obras acontece a *debreagem* enunciativa, para articular uma aproximação com seu ouvinte, os autores adotam estratégias que, na obra de Fiorin, são denominadas como *embreagem* actancial. Ele explica que “uma das formas de realizar macroembreagens, é mudar os actantes de nível narrativo.”⁴²⁰ E afirma, que essa mudança cumpre o propósito da aproximação autor/ouvinte, pois a obra assume caráter enunciativo: “A *debreagem* dá-lhe um caráter referencializado. A *embreagem* desestabiliza essa referencialização, mostrando o texto como enunciação e, portanto, desvelando a ilusão referencial.”⁴²¹

As técnicas explicadas por Edwards, que Homero utiliza, apresentam características relacionadas a essas explicações de Fiorin. Além da passagem de um actante de

⁴¹⁹ *Op. cit.*, pp. 99-100.

⁴²⁰ *Idem*, p. 118.

⁴²¹ *Idem*, p. 98.

um nível a outro, Fiorin⁴²² explica também que o fato de o narrador apresentar-se sob a forma de uma pessoa com o valor de outra, também é uma forma de macroembreagem. E uma das possibilidades que acontecem é a de um *tu* com valor de *eu*. Nas epopeias homéricas podemos observar o uso dessa possibilidade. Homero inicia essas obras evocando a musa e referindo-se a si mesmo em primeira pessoa (*Od.*, I.1-2):

*Musa, reconta-me os feitos do herói astucioso que muito
Peregrinou, des que espez as sagradas muralhas de Tróia;*⁴²³

Há traduções – como a de Haroldo de Campos, por exemplo – que não apresentam o pronome referente à primeira pessoa, mas esse pronome é apresentado nas traduções de Carlos A. Nunes e por diversos estudiosos importantes. No estudo de Edwards, que apresentamos, por exemplo, esse pronome é enfocado de modo significativo.

Na seqüência de sua obra, Homero continua narrando em terceira pessoa. Há uma união entre Homero e a musa, que é uma fonte não bem especificada. Como a invocação à musa feita por Homero – com o uso da primeira pessoa para referir-se a si mesmo – acontece diversas vezes durante a obra, essa invocação se torna uma estratégia que favorece à busca de aproximação autor/ouvinte, pelo fato de que a embreagem “é o efeito de retorno à enunciação”, como afirma Fiorin,⁴²⁴ produzido pela neutralização da categoria de pessoa.

Assim, a passagem feita por um actante de um nível narrativo a outro, Fiorin apresenta como macroembreagem. Explica que essa mistura de níveis produz um efeito de sentido de ficção, de liberação das rígidas convenções miméticas. Assim, há uma aproximação entre narrador/ouvinte, que Fiorin, com base em exemplos extraídos das obras de Machado de Assis, explica do seguinte modo: “Os actantes mudam de nível com vistas a criar ilusões enunciativas: a máscara narrativa sob a qual o autor se esconde apresenta fendas sob as quais ele se mostra. Assim, borram-se as nítidas distinções de níveis enunciativos.”⁴²⁵

Nos exemplos selecionados encontramos atos individuais de utilização da linguagem, referentes ao 2º e ao 3º níveis da hierarquia. Em relação à *Iliada*, selecionamos várias passagens, referentes a personagens diversos, para estudarmos como o persona-

⁴²² *Idem, ibidem.*

⁴²³ *Op. cit.*, p. 19.

⁴²⁴ *Op. cit.*, p. 48.

gem Agamenão se constrói como sujeito, quando profere sua súplica aos deuses. Podemos iniciar nossos comentários em relação a isso pelas explicações de Fiorin mencionadas acima, referentes a como a produção do ato de fala indica a constituição do sujeito. Ele afirma que o homem se constitui como sujeito ao produzir um ato de fala. *Eu* é aquele que diz *eu*. E, segundo Greimas e Courtés,⁴²⁶ o enunciado comporta frequentemente elementos que remetem à instância de enunciação: pronomes pessoais, demonstrativos, possessivos, adjetivos, etc. Vamos então assinalar, nas súplicas desse personagem, esses elementos que remetem à instância de enunciação, o lugar de instauração do sujeito. Como exemplo dessas marcas, podemos destacar os pronomes pessoais eu e nós e o pronome possessivo minha na primeira súplica. Na segunda súplica, o pronome pessoal eu e os pronomes possessivos mim e meus. Esses pronomes se referem ao suplicante Agamenão e, quando são ligados aos verbos atirar e ter – por exemplo, “que eu atire” –, indicam seu desejo: destruir Tróia.

Como podemos observar, as súplicas proferidas pelos heróis contêm marcas que remetem à instância enunciativa. E essas preces são apresentadas em todas essa obra, por meio de uma significativa estratégia discursiva: o discurso direto. Assim, vamos encaminhar as últimas etapas de nossas análises, estudando aspectos enunciativos importantes dessas obras, em que as preces dos heróis são elementos fundamentais e têm importância decisiva na realização de qualquer empreendimento.

Certamente poderemos reunir dados importantes pertinentes à enunciação e à instauração do sujeito, pois, como foi explicado por Fiorin anteriormente (*vide página 116*), o discurso direto é um simulacro da enunciação, com dados referenciais e marcas da subjetividade. Em relação a essas passagens da *Iliada*, observamos a existência de duas instâncias enunciativas, dois níveis de *eu*: o do narrador e o do interlocutor, como foi explicado acima. Com efeito, o personagem Agamenão é um interlocutor que profere sua súplica, após o narrador delegar a voz a ele. Os autores dessas obras constroem através do discurso direto, um simulacro da enunciação por meio do discurso do narrador. E ao construir as identidades dos heróis, demonstram um conhecimento profundo de todo o ambiente discursivo da época de produção dessas obras. Assim, nessas estratégias – que fazem parte de uma organização narrativa bem mais complexa, como apresentamos acima – vamos analisar as marcas enunciativas, que são elementos básicos para o estudo das diferenças entre as obras gregas e indianas.

⁴²⁵ *Idem*, p. 68.

⁴²⁶ *Idem*, p. 148.

Esse personagem demonstra estar consciente dos valores culturais correspondentes ao contexto sócio-histórico em que vive. Ele se dirige a Zeus como aquele que cumula nuvens no éter. E na cultura grega, como foi explicado no capítulo 1, o essencial das lendas teogônicas consiste numa série de “substituições” com uma geração sucedendo, pela violência, a geração que a precedera no poder do mundo. Na última geração, Zeus se estabelece como soberano do céu, ficando conhecido como o deus dos fenômenos atmosféricos. Assim, a referência a ele como aquele que cumula nuvens era comum. Podemos observar, também, nas palavras desse personagem, as características de uma pessoa que possui um certo poder. Ele se apresenta como alguém que sempre ofereceu sacrifícios a Zeus, que sempre obteve a sua graça, que tem uma boa nau e o desejo de destruir Tróia.

Assim, Agamenão se instaura como sujeito através de seu ato individual de utilização da língua, produzindo um ato de fala referente ao terceiro nível da hierarquia enunciativa: o narrador dá a voz a esse personagem em discurso direto: “*Desse lugar, para os dânaos, com voz retumbante, assim brada:*”⁴²⁷ (Il., VIII.227) E na segunda súplica: “*Súplice a voz levantou Agamémnone, rei poderoso:*”⁴²⁸ (Il., II.411) E ao mesmo tempo que se instaura como sujeito, Agamenão instaura, também, como sujeito, o *tu*, Zeus. Esses sujeitos são classificados, em tal caso, como interlocutor e interlocutário.

Diversas afirmações de outros personagens contribuem para a composição desse sujeito como um personagem dotado de poder. Na primeira citação, por exemplo, Nestor o qualifica como um soberano: “Agamenão, chefe prestante.” Assim, através desse sujeito ficam estabelecidos certos parâmetros em relação à *Ilíada*. Ele é um soberano com características específicas e um objetivo específico: destruir Tróia. E um deus poderoso concorda em ajudá-lo. As outras orações proferidas por Nestor e Aquiles também estão relacionadas a esse objetivo. Nestor pede para os gregos não serem vencidos; Aquiles, para não morrer nas águas do rio que o persegue, durante sua investida contra Tróia.

Vamos estudar mais detalhes referentes às relações desse objetivo com diversos aspectos do contexto sócio-histórico desse sujeito, cujos dados básicos já foram apresentados no capítulo 1, para realizarmos o confronto com as outras obras. Antes, porém, vamos estabelecer as características e objetivos pertinentes aos sujeitos das outras obras em estudo.

⁴²⁷ *Op. cit.*, p. 175.

Em relação à *Odisséia*, vamos desenvolver o estudo através do personagem Ulisses. Vamos assinalar, nas súplicas desse personagem, os elementos que remetem à instância de enunciação. São eles os pronomes pessoais me, mi e eu, e o pronome possessivo meus, em sua primeira súplica e os pronomes pessoais mim, me, e nós e o pronome possessivo meu referentes à segunda súplica. Esses elementos, então, são marcas enunciativas e, segundo Fiorin,⁴²⁹ elas estão colocadas no interior do enunciado, mas não representam a enunciação propriamente dita, cujo modo de existência é ser o pressuposto lógico do enunciado. Elas formam um conjunto de marcas denominado como enunciação enunciada. Essas marcas, como comentamos em relação ao personagem Agamenão, estão indicando um ato individual de utilização da língua num determinado tempo e lugar, que constitui, desse modo, o personagem Ulisses como sujeito e apresenta seu desejo: matar os pretendentes invasores de seu palácio. As indicações referentes ao espaço e tempo podem ser observadas nos aspectos referentes à cultura da época mencionados por ele. Ele ora à donzela invencível, de Zeus proveniente. Demonstra, portanto, conhecer os deuses adorados na época, Zeus e sua filha Atena.

Ulisses luta, por muito tempo, para alcançar o objetivo de voltar ao seu país e, quando está prestes a alcançá-lo, manifesta um apelo a Atena pedindo ajuda. E na outra súplica, após ter chegado ao lugar onde mora, ele apresenta características pessoais: é um soberano, tem palácio e um amigo que é rei poderoso. Pede, então, ajuda para matar os pretendentes invasores de seu lar e realizar seu objetivo: voltar à sua vida normal junto à esposa. Essas características desse sujeito também são mencionadas, nas passagens selecionadas, por outros personagens. Penélope, por exemplo, em sua prece a Atena, fala sobre sacrifícios de Ulisses realizados no próprio palácio desse herói.

Então, ao mesmo tempo em que Ulisses se constitui como sujeito através de seu ato individual de utilização da língua, ele instaura os deuses como o *tu*. E como, nessas passagens, o narrador está dando a voz aos personagens em discurso direto – “Disse-lhe, então, em resposta Odisseu, o guerreiro solerte.”⁴³⁰ (*Od.*, XIII.382) –, esses sujeitos são classificados como interlocutor e interlocutário.

Em relação ao *RĕmĕyaŠa*, o estudo será desenvolvido em torno do personagem Rĕna. Sua constituição como sujeito, nas passagens citadas, pode ser observada por meio do uso do pronome pessoal me: faça-me, que indica o ato de uso individual da

⁴²⁸ *Idem*, p. 71.

⁴²⁹ *Op. cit.*, 162.

⁴³⁰ *Op. cit.*, 203.

linguagem e, conseqüentemente, a constituição do personagem Ravana como sujeito. Esse personagem também demonstra conhecer valores culturais referentes ao seu contexto sócio-histórico: ele reverencia uma divindade das águas, Sagarā, pedindo-lhe ajuda. Essa divindade é mencionada por Hopkins⁴³¹ em sua obra: “O oceano, Sagarā (Samudra), é personificado como subserviente a Varuṣa. Ele é esposo do Ganges, e é chamado Aikvā Sagarā”.

Algumas características pessoais de Ravana são mencionadas por seu irmão, Lakmaṣa. Quando Lakmaṣa apresenta Ravana ao representante do rei dos homens-macacos, ele diz que Ravana é filho de Daaratha, rei poderoso.

Assim, do mesmo modo como acontece nas epopéias gregas, podemos observar elementos referentes à constituição do herói como sujeito em suas preces – que foram proferidas por meio do discurso direto – e, ao mesmo tempo, a instauração dos deuses como o *tu*, referente ao mesmo nível da hierarquia enunciativa do herói. Conseqüentemente, Ravana e Kabandha são denominados interlocutor e interlocutário.

Em relação ao *Mahābhārata*, o estudo será desenvolvido por meio através do personagem Arjuna. Para observar como esse personagem se constrói como sujeito em relação à súplica como restauração da ordem, vamos considerar aqui algumas informações extraídas do *Ṛ...mad-Bhāgavatam*, um *purāna* que apresenta Kṛṣṇa. Segundo essa obra,⁴³² (X.2.17-18, 29) o personagem Kṛṣṇa é um príncipe, oitavo filho do rei Vasudeva e da rainha Devak..., que teria vindo à Terra cumprir a profecia védica de ser a oitava encarnação do deus Viṣṇu, o mantenedor do Universo. De acordo com tal profecia, Viṣṇu vem ao mundo como o príncipe Kṛṣṇa, a cada início de Kaliyuga (Era de ferro) para matar os demônios que atormentam seus devotos.

Indra e Iva, os dois personagens a quem Arjuna se dirige, também são apresentados nesse *purāna* como semideuses poderosos. Indra é o controlador das chuvas e rei dos planetas celestiais e Iva faz parte da trindade controladora do Universo, juntamente com Brahman e Viṣṇu. Assim, como esse *purāna*, o mais popular na Índia, e também outros apresentam essas posições para esses deuses, podemos aceitar que tal modo de pensar em relação a esses deuses era o mais normal. Esse modo de pensar, então, deve ser manifestado pelos heróis da obra. E segundo Hopkins,⁴³³ Indra fornece chuva a todos e faz chover, regularmente, em qualquer grande evento e em todos os

⁴³¹ *Op. cit.*, p. 121.

⁴³² *The Bhāgavata Purāna*, pp. 1264, 1267.

⁴³³ *Op. cit.*, pp. 122-131.

lugares abençoados. Está na liderança dos deuses, armado com seu raio e uma rede. Pode usar qualquer arma, mas prefere o raio. Ele inventou espada e armadura para usar contra os demônios. Em relação a *Ṛiṣa*, Hopkins⁴³⁴ explica que o objetivo dos poetas posteriores é igualar *Kṛiṣṇa-Viṣṇu* e *Ṛiṣa* como dois aspectos de deus, ao invés de estabelecer uma trindade. Explica também que *Ṛiṣa* recebe alguns nomes, em certos lugares de honra, tais como *Maheśvara* e *Vādhvaja* e que ele possui armas poderosas tais como a *Pāṇḍita* ou *Brahmaśira*, com a qual mata demônios e destrói o mundo. Também, no épico antigo, *Ṛiṣa* é apresentado como um deus asceta, que concede favores como recompensa à prática de ascetismo, e é famoso por alguns grandes atos. Sobre *Kṛiṣṇa*, Hopkins⁴³⁵ explica que ele veio como *Viṣṇu*, é a alma de todos, é o deus de cuja boca o mundo aparece e, como deus supremo, é um parente dos *Pāṇḍita*, chamado *Govinda* e *Janardana*. Ele aparece como filho de *Vasudeva* e *Devaki*..., mata *Kaṁsa* e reinstala seu tio *Ugrasena* no trono. Cumpre ressaltar a importância da informação sobre a prática do ascetismo para a busca de elevação, que era muito comum na Índia, como afirma Ruth Cecily Katz: “A prática do ascetismo, que é tão importante no contexto indiano, é, em última análise, uma atividade individual. Para praticá-la, Arjuna obteve ajuda (...) mas não teve companhia constante.”⁴³⁶

Baseando-nos em todos esses dados, vamos examinar como o personagem Arjuna se constrói como sujeito, quando profere sua súplica aos deuses. Os elementos existentes em seu ato de fala, que remetem à instância de enunciação, são os pronomes pessoais *me* e *eu*; e o pronome possessivo *meu*. O personagem apresenta seu desejo e faz um pedido. Ele demonstra estar consciente dos valores correspondente ao contexto sócio-histórico em que vive. Primeiramente, em relação à explicação de Katz sobre a importância do ascetismo na Índia, observamos que Arjuna praticou ascetismo com determinação. Em seguida, ele se dirige a Indra com uma atitude muito humilde, sabendo que esse deus tinha conhecimento do uso de todas as armas, como foi explicado por Hopkins.

Arjuna demonstra também ter bom conhecimento das características do deus *Ṛiṣa* concebidas pela sociedade da época, como também foi explicado por Hopkins. Ele se dirige a *Ṛiṣa* de modo humilde, chamando-o de *Vādhvaja*, e pede-lhe sua arma, *Brahmaśira*. Nessa prece, podemos observar as características pessoais de Arjuna,

⁴³⁴ *Idem*, pp. 223-231.

⁴³⁵ *Idem*, pp. 212-215.

⁴³⁶ *Arjuna in the Mahābhārata*, p. 94.

quando ele fala para o senhor Krishna que terá de lutar, numa grande batalha, contra os maiores guerreiros da história. Ele pertence, então, à classe guerreira e é muito poderoso. Outros deuses, que conversam com ele, também enfatizam que ele é o *kṛatīya* mais avançado, cumpridor dos deveres concernentes a essa classe.

Arjuna busca, igualmente, a ajuda do rei Kṛiṣṇa – e demonstra ter noções sobre a identidade desse rei como sendo também um deus, ao escolher a presença de Kṛiṣṇa, ao invés de seu exército, quando teve que fazer essa escolha. Tanto ele quanto todos os seus irmãos depositam fé total nesse rei, aceitando-o como líder supremo. O objetivo de Arjuna pode ser observado por meio das instruções de Yudhiṣṭhira, seu irmão mais idoso, a quem ele obedece. Embora os Pandavas desejassem castigar os primos, Yudhiṣṭhira, cujo caráter é muito magnânimo, tenta estabelecer a paz, enviando o próprio Kṛiṣṇa à corte de Dharmarajā para tentar conversar sobre uma proposta de paz. Como não foi possível o estabelecimento da paz, os exércitos se posicionam frente a frente no campo de batalha. Nesse momento, Arjuna fraqueja e é animado por Kṛiṣṇa, que o entusiasma, invocando a noção de dever. Explica que o cumprimento do dever é a porta para o mundo celestial. Arjuna, então, se conscientiza e luta bravamente.

Assim, tal como se passa nas epopéias gregas, no *Mahābhārata* também nós podemos observar, nas súplicas de Arjuna, a sua constituição como sujeito e também a instauração dos deuses como o *tu*, referente ao seu nível de hierarquia enunciativa. E, como a palavra é atribuída a esses personagens em discurso direto, eles são denominados como interlocutor e interlocutário.

Esses personagens, como observamos na seleção de passagens apresentada, proferem preces aos deuses, buscando meios de restaurar a ordem, e, por meio dessas súplicas, se constituem como sujeitos. Como foi explicado acima, cada personagem apresenta, em suas preces, seus objetivos em relação à restauração da ordem. Decerto devemos entender essas manifestações não só como um interesse individual desses personagens, mas sim como um interesse de um grupo social da época. Como explica Diana Barros,⁴³⁷ a teoria da enunciação desenvolvida pelos analistas do discurso de linha francesa não concebe o sujeito como centro do discurso, nem aceita a idéia de liberdade discursiva individual do sujeito sem inconsciente, sem pertencer a uma classe, sem ideologia. “Nessa perspectiva,” afirma ela, “o sujeito deixa de ser o centro da interlocução que passa a estar não mais no *eu* nem no *tu*, mas no espaço criado entre ambos, no texto.

⁴³⁷ “Dialogismo, polifonia e enunciação”, p. 3.

Descentrado, o sujeito divide-se, cinde-se torna-se um efeito de linguagem, e sua dualidade encaminha a investigação para uma teoria dialógica da enunciação.”

Essas teorias são decorrentes – segundo Barros – da concepção bakhtiniana de interação verbal. Segundo Bakhtin,⁴³⁸ a enunciação é o produto da interação de dois indivíduos socialmente organizados. O mundo interior e a reflexão de cada indivíduo têm um auditório social próprio bem estabelecido, em cuja atmosfera se constroem suas deduções interiores, suas motivações, etc. E não só a palavra, como signo, é extraída pelo locutor de um estoque social de signos disponíveis, mas também a própria realização desse signo social na enunciação concreta é inteiramente determinada pelas relações sociais. O indivíduo desenvolve um certo tipo de atividade mental de acordo com a situação social em que se encontra. “Em consequência,” afirma Bakhtin, “todo o itinerário que leva da atividade mental (o “conteúdo a exprimir”) à sua objetivação externa (a “enunciação”) situa-se completamente em território social.”⁴³⁹

A atividade mental tende para uma expressão externa que uma vez materializada exerce um efeito reversivo sobre a atividade mental: ela põe-se então a estruturar a vida interior, a dar-lhe uma expressão ainda mais definida e mais estável. Segundo, então, Bakhtin, “não é tanto a expressão que se adapta ao nosso mundo interior, mas o nosso mundo interior que se adapta às possibilidades de nossa expressão, aos seus caminhos e orientações possíveis.”⁴⁴⁰ Ele denomina, a totalidade da atividade mental centrada sobre a vida cotidiana, assim como a expressão que a ela se liga, ideologia do cotidiano. Nessa atividade, importa para Bakhtin o conteúdo do psiquismo e da consciência, que é totalmente ideológico, determinado por fatores sociológicos. E os sistemas ideológicos constituídos da moral social, da ciência, da arte e da religião cristalizam-se a partir da ideologia do cotidiano, exercem por sua vez sobre ela, em retorno, uma forte influência e dão assim normalmente o tom a essa ideologia. Mas sempre os produtos ideológicos constituídos conservam um elo orgânico vivo com a ideologia do cotidiano. Opera-se na ideologia do cotidiano uma avaliação crítica que é a única razão de ser de toda produção ideológica. Essa avaliação coloca uma obra literária, por exemplo, numa situação social determinada. E é apenas na medida em que essa obra é capaz de estabelecer contatos estreitos com a ideologia cambiante do cotidiano de uma determinada época, que ela é capaz de viver nessa época. Não só a literatura, mas também a imprensa e a ciência se

⁴³⁸ *Marxismo e filosofia da linguagem*, pp. 110-127.

⁴³⁹ *Idem*, p. 117.

⁴⁴⁰ *Idem*, p. 118.

submetem à influência dos níveis superiores dessa ideologia. E o que se chama de “individualidade criadora” constitui a expressão do núcleo central sólido e durável da orientação social do indivíduo. Assim, o centro organizador de toda enunciação, de toda expressão, não é interior, mas exterior: está situado no meio social que envolve o indivíduo. A enunciação enquanto tal é um puro produto da interação social, quer se trate de um ato de fala determinado pela situação imediata, quer se trate de um ato de fala determinado pelo contexto mais amplo que constitui o conjunto das condições de vida de uma determinada comunidade lingüística. E qualquer enunciação, por mais significativa e completa que seja, constitui apenas uma fração de uma corrente de comunicação verbal ininterrupta (concernente à vida cotidiana, à literatura, ao conhecimento, à política, etc.) Mas essa comunicação verbal ininterrupta constitui, por sua vez, apenas um momento na evolução contínua, em todas as direções, de um grupo social determinado. As relações entre a interação concreta e a situação extralingüística tomam formas diversas e os diversos elementos da situação recebem, em ligação com uma ou outra forma, uma significação diferente (assim os elos que se estabelecem com os diferentes elementos de uma situação de comunicação artística diferem dos de uma comunicação científica). A comunicação verbal não poderá jamais ser compreendida e explicada fora desse vínculo com a situação concreta. A comunicação verbal entrelaça-se inextricavelmente aos outros tipos de comunicação e cresce com eles sobre o terreno comum da situação de produção. A enunciação realizada – sendo uma fração dessa comunicação verbal – é como uma ilha emergindo de um oceano sem limites, o discurso interior. As dimensões e as formas dessa ilha são determinadas pela situação da enunciação e por seu auditório. A situação e o auditório obrigam o discurso interior a realizar-se em uma expressão exterior definida.

Assim, como observamos no exame de cada fala dos personagens estudados – Agamenão, Ulisses, Rêna e Arjuna – eles se constroem como sujeitos interlocutores e instauram seus interlocutários, em circunstâncias de interação verbal, segundo esses estudos de Bakhtin. Na fala desses personagens verificamos a existência de elementos pertinentes ao contexto sócio-histórico em que o texto se insere. Assim, como foi explicado nos capítulos 1 e 2 do presente trabalho, nessas civilizações antigas em que foram produzidas essas obras, eram comuns a adoração e os grandes sacrifícios aos deuses. Esses heróis, então, com o intuito de restaurar a ordem, proferem preces e oferecem sacrifícios aos deuses demonstrando conhecer características diversas da vida de sua coletividade. Essas preces desses heróis, portanto, não são manifestações fortuitas ou

impulsos resultantes de desejos oriundos, unicamente, do mundo interior desses personagens. Pelo contrário: tais preces constituem expressões de atividades mentais relacionadas à situação social em que eles vivem. Conforme explicações de Bakhtin mencionadas acima, essas manifestações caracterizam-se como ideologia do cotidiano, pois o centro organizador dessas enunciações está situado no meio social que as envolve. Elas são produtos da interação social em que vivem esses heróis, determinadas pelo contexto do conjunto das condições de vida das comunidades lingüísticas a que pertencem, Grécia e Índia, explicados em nosso capítulo 1. Tais enunciações são, portanto uma fração, explica Bakhtin, de uma corrente de comunicação verbal ininterrupta. E como as relações entre a interação concreta e a situação extralingüística tomam formas diversas, essas enunciações devem ser estudadas juntamente com seu vínculo com a situação concreta de produção. Suas dimensões são determinadas pela situação dessa enumeração e por seu auditório.

Como essas enunciações, então, se originam de modo dialógico, no espaço interacional entre o *eu* e o *outro*, no texto, esses sujeitos perdem o papel de centro, tornando-se sujeitos históricos e ideológicos. Podemos observar, nas histórias, que os personagens estudados são muito estimados por sua comunidade e representam seus ideais. Nas obras indianas o povo quer acompanhar os Pãndava e Rãma em seu exílio; nas obras gregas, Agamenão, embora tenha suas fraquezas, é um grande soberano, chamado de pastor de povos, muito aclamado de modo geral, e defendido como tal por personagens ilustres como Nestor e Ulisses. Esse último também é um soberano respeitável e venerado por seus subordinados. Além disso, eles são protegidos pelos deuses: Agamenão deposita confiança em Zeus, Ulisses é protegido por Atena. Em relação ao *Mahãbhãrata*, os heróis indianos, além de serem filhos de deuses, são netos de Vyãsa. E Vyãsa é aceito como uma encarnação do deus Viãsu, que figura no horizonte da narrativa e no *Rãmãyaãa*, o herói é o próprio Viãsu. Desse modo, esses personagens são os elementos estratégicos do simulacro de verdade criado pelo enunciador. Um simulacro que todo enunciador deve criar em seu fazer persuasivo, como foi explicado por Greimas e Courtés (*vide página 165*). Assim esses heróis representam um sistema ideológico da época de produção dessas obras.

Nessa primeira parte do último capítulo, observamos que, por meio de suas súplicas, os personagens estudados se instauram como sujeitos – 3º nível da hierarquia enunciativa – históricos e ideológicos. E, através desse estudo referente à construção do sujeito, encontramos alguns detalhes – relativos às crenças e às intenções dos person-

gens – que nos levam a perceber algumas diferenças importantes entre as súplicas analisadas. Assim, a última etapa de nosso estudo será um exame desses detalhes.

4.2 – Diferenças

4.2.1. Estudo sobre os sujeitos dos épicos gregos

Em relação à construção dos sujeitos, observamos que cada um dos personagens citados tem um objetivo específico apresentado em suas preces, está situado num momento histórico e manifesta um sistema de crenças. Com efeito, Beth Brait também destaca em Bakhtin esse modo de ver o sujeito: “Todo locutor na construção de seu enunciado é sensível ao ambiente discursivo, integrando em sua fala, uma avaliação da situação do contexto enunciativo, dos enunciados que já estão lá. Assim, o sujeito enuncia e se enuncia, constituindo seu julgamento não como produto unicamente individual, mas como produto de uma comunidade de avaliações existentes no meio social para o qual o discurso se acha destinado.”⁴⁴¹

Vamos encaminhar nossas análises considerando os dados, referentes à construção do sujeito, explicados acima e uma série de outros dados pertinentes ao meio social para o qual as obras foram destinadas. Por meio desses dados, podemos entender que esses sujeitos são sensíveis aos seus respectivos ambientes discursivos e que seus julgamentos são constituídos como produtos de uma comunidade de avaliações existentes no seu meio social. Com esse entendimento, procuraremos desenvolver o estudo baseando-nos nos sistemas religiosos, míticos e políticos predominantes na época.

Em relação às diferenças em questão, então, existentes entre as obras gregas e indianas, desenvolveremos nossas análises retomando os objetivos desses sujeitos e o modo como são atendidos pelos deuses. De modo geral, os objetivos são semelhantes, como foi apresentado no capítulo anterior, houve uma transgressão e para a integração ser alcançada, no empreendimento de restauração da ordem, os sujeitos recorrem aos deuses proferindo súplicas. Iniciaremos, então, esse estudo, analisando os objetivos apresentados nessas súplicas. Em relação a Agamenão, observamos, em suas súplicas, que seus objetivos são matar Heitor e seus seguidores, destruir Tróia e, conseqüentemente, desfrutar do saque. Apenas Menelau menciona diretamente o desejo de castigar Páris por causa do sofrimento referente ao rapto de Helena – e Nestor, de modo mais

⁴⁴¹ “Sujeito e linguagem: a constitutiva alteridade,” p. 81.

indireto, também o faz. Assim, os seguidores de Agamenão esperam muitas recompensas, como podemos observar nas instruções dadas por Nestor em grandes reuniões:

*“Por isso tudo, ninguém mais insista em voltar para a pátria,
sem que, primeiro, haja ao leito subido de espôsa troiana.”*⁴⁴²

(*Il.*, II.354-355)

Na *Odisséia* os objetivos de Ulisses assemelham-se aos objetivos apresentados por Menelau. Ulisses quer castigar os pretendentes e unir-se a sua esposa. Telêmaco e Penélope também proferem preces, ela pede proteção para o filho, e ele, ajuda para vingar-se dos pretendentes.

Embora possa existir alguma diferença entre a personalidade dos heróis da *Odisséia* e a personalidade dos heróis da *Iliada*, ainda assim, o mesmo modo de relacionamento entre deuses e homens pode ser observado em ambas as obras: os deuses atendem aos desejos relacionados aos interesses pessoais dos heróis. Às vezes enviam um sinal, outras vezes conversam pessoalmente com eles. Para entendermos, então, a diferença entre esse modo de relacionamento com os deuses e o modo de relacionamento entre os heróis e os deuses dos épicos indianos, precisamos, primeiramente, considerar a relação das idéias desses heróis com o ambiente discursivo – como foi explicado por Brait – e também inserir esses textos num sistema, como explica Edward Lopes: “Bakhtin afirmava que o modo como um texto é percebido determina-se pelo seu modo de inserção entre vários sistemas, cada um dos quais possui o seu próprio discurso (e.g. político, religioso, etc.) dos quais se entretete o saber de cada cultura.”⁴⁴³ Foi explicado também por Bakhtin que é apenas na medida em que uma obra é capaz de estabelecer contratos estreitos com a ideologia cambiante do cotidiano de uma determinada época, que ela é capaz de viver nessa época.

Assim, vamos relacionar esse modo de pensar, expresso por esses heróis, a conceitos básicos predominantes na época. A atitude básica dos homens em relação aos deuses, então, é de completa dependência. Em seu modo de pensar, o êxito só pode ser alcançado, em qualquer empreendimento, com a ajuda dos deuses, que é obtida através de sacrifícios e orações. Por isso, continuamente o poeta mistura a ação dos deuses com a dos homens, mostrando freqüentes intervenções divinas nas ações humanas. Elas

⁴⁴² *Op. cit.*, p. 70.

acontecem em condições diversas, até mesmo de modo caprichoso, em relacionamentos amorosos, mas vamos nos ater aos objetivos das súplicas proferidas pelos heróis que selecionamos e aos critérios adotados pelos deuses para conceder sua ajuda.

Em relação, então, a essa busca constante do favor dos deuses, há certos conceitos no pensamento religioso grego – bem diferentes dos conceitos referentes ao pensamento religioso indiano – que motivam tal busca, com atitude de veneração e humildade. Segundo Kirk,⁴⁴⁴ juntamente com os notáveis temas referentes aos heróicos aspectos dos mitos gregos, e a proeminência dos deuses, também são muito importantes, no pensamento grego, os assuntos referentes à escatologia e à relação entre mortalidade e imortalidade. Ele⁴⁴⁵ afirma que, embora não tenham tentado explicar a morte, os gregos nos legaram uma elaborada mitologia sobre o além-túmulo em que é apresentada uma triste condição de existência para os mortos. E tais características, segundo ele,⁴⁴⁶ têm sua origem na mitologia mesopotâmica.

Assim, como a religião desse povo não lhe oferece nenhuma esperança em relação à vida além-túmulo, a morte é o grande terror dos heróis homéricos. O destino dos mortos, Hades, é claramente descrito nessas obras. O próprio morto, Pátroclo, volta para dar seu testemunho sobre esse destino. Além disso, ele é descrito diversas vezes nessas obras como um lugar repugnante, em que os mortos não têm mais a aparência que apresentavam durante a vida, pelo contrário, são simulacros, como descreve o fantasma de Aquiles: (*Od.*, XI. 473-496)

*“Filho de Laertes, de origem divina, Odisseu engenhoso,
que nova empresa, infeliz, mais ousada que as outras concebes?
Como até o Hades ousaste baixar, onde os mortos se encontram,
De consciências privados, quais vão simulacros dos homens?”*⁴⁴⁷

Assim, o receio em relação à vida pós-morte conduz a um forte sentimento de valorização da vida. Numerosos heróis pedem clemência à hora da morte:

“Isso pensava, parado; o Troiano, aturdido, achegou-se-lhe

⁴⁴³ “Discurso literário e dialogismo em Bakhtin”, p. 69.

⁴⁴⁴ *Myth*, p. 204.

⁴⁴⁵ *Idem*, pp. 231-232.

⁴⁴⁶ *Idem*, p. 224.

⁴⁴⁷ *Op. cit.*, p. 173.

*com a intenção de abraçar-lhe os joelhos, pois na alma o desejo
ainda afagava de vir a escapar da precipite Morte.*”⁴⁴⁸ (Il., XXI. 64-66)

Todos apresentam um intenso desejo de permanecerem vivos. Ainda que haja tristeza na vida, ela vale mais que a morte. E para conseguir esse objetivo não há outro meio além da ajuda dos deuses. Conseqüentemente, os heróis precisam recorrer à prece, como afirma Aubreton:⁴⁴⁹ “Eis porque a prece também é coisa necessária: ela invoca a piedade dos deuses para com os homens, muitas vezes cegos e que não sabem interpretar a vontade dos deuses. Nada é possível sem a prece, pois só os deuses dão o poder.” E para conseguir, então, seus intentos, os heróis oferecem sacrifícios – hecatombes são freqüentemente mencionadas. Assim, observamos, nessas atitudes, que na Grécia predominam as características de uma religião prática, de trocas contínuas entre os homens e os deuses, em que os heróis lembram suas oferendas passadas, realizam sacrifícios no presente e prometem oferendas futuras. Por meio dessas oferendas, esperam receber, em troca, auxílio e proteção para seus planos. Podemos observar tal atitude de dar e receber, de modo geral, em quase todas as preces da *Iliada*. Na prece de Agamenão que citamos, por exemplo, o personagem pede proteção a Zeus e menciona ter queimado muitas coxas de boi nos altares dessa divindade. E Ulisses que, freqüentemente é ajudado por Atena, jamais menciona diretamente sua oferenda em suas preces, mas na prece de Penélope que citamos, tais oferendas são mencionadas. Ela ora a Atena pedindo que se lembre das oferendas de Ulisses e salve seu filho: “*Em honra tua, queimou pingues coxas de bois e de ovelhas.*”

Além das passagens citadas, referentes aos momentos cruciais das obras, apresentaremos mais algumas, proferidas não só pelos protagonistas, mas também pelos antagonistas, para termos mais elementos de análise. A prece seguinte e a maioria das preces que aparecem nas epopéias homéricas apresentam características semelhantes às preces proferidas por Agamenão: desejo de derrotar o inimigo, gozar a vida desse mundo, etc., essa prece refere-se a Diomedes, que fora ferido e roga a Atena, suplicando poder matar seu inimigo:

*“Ouve-me, Atena, donzela indomável de Zeus poderoso!
Se há, em verdade, ajudado a meu pai nas batalhas cruentas,*

⁴⁴⁸ *Op. cit.*, p. 413.

*mostra-te – ó deusa – também generosa no transe em que me acho.
Faze que com minha lança consiga atingir o indivíduo
Que me asseteou em primeiro lugar e, ora, ufano, assevera
que a luz fulgente do sol eu não hei de gozar muito tempo.”*

(*Il.*, V.115-120)⁴⁵⁰

Ulisses também roga a Atena, pedindo para ter sucesso numa missão em que tinha de espionar o acampamento inimigo, à noite, junto com Diomedes:

*“Ouve-me, filha de Zeus poderoso, que em tôdas as minhas
dificuldades me assistes, a quem não se ocultam meus passos,
Palas Atena! Ora mais do que nunca propícia me ajuda.
Dá que possamos, cobertos de glória, voltar para as naves,
pós grande feito acabarmos que há de lembrar sempre os Teucros.”*

(*Il.*, X.278-282)⁴⁵¹

Em outra prece de Diomedes, podemos continuar observando o aspecto do relacionamento de trocas estabelecido com os deuses:

*“Ouve-me, Atena, também, nobre filha de Zeus poderoso!(...)
graças a ti, grande deusa, que sempre o amparaste benévola.
Sê-me propícia, igualmente e cuidadosa, ao meu lado te ponhas.
Hei de imolar-te vitela de um ano, de fronte espaçosa,
E não domada jamais por ninguém, nem vergada no jugo;
hei de ofertar-te uma assim, após ter-lhe dourado os dois chifre!”*

(*Il.*, X.283)⁴⁵²

Além das preces dos gregos, as preces dos troianos também apresentam as mesmas características, embora a ênfase dessas preces seja em defender-se do inimigo. No templo consagrado a Atena, existente dentro da cidade, as mulheres proferem preces e fazem promessas:

Ó venerável Atena, defesa de nossa cidade,

⁴⁴⁹ *Op. cit.*, p. 195.

⁴⁵⁰ *Op. cit.*, p. 118.

⁴⁵¹ *Idem*, p. 212.

*quebra do forte Diomedes a lança, ou o derruba tu própria
das portas Céias em frente, de braços no solo fecundo,
que doze vacas ao templo, sem mora, viremos trazer-te,
ainda indomadas, apenas de um ano, se fores benigna
para a cidade, as esposas dos Teucros e nossos filhinhos!”*

(*Il.*, VI.305-310)⁴⁵³

O próprio Heitor, tomando seu filho nos braços, profere fervorosa prece a Zeus:

*“Zeus poderoso, e vós outros, ó deuses eternos do Olimpo,
que venha a ser o meu filho como eu, distinguido entre os Teucros,
de igual vigor, e que em Ílio, depois, venha a ter o comando.
E que, ao voltar dos combates, alguém diga, ao vê-lo: ‘É mais forte,
ainda, que o pai!’ Possa a mãe veneranda à sua vista alegrar-se
pós ter matado o inimigo, pesado de espólios cruentos!”*

(*Il.*, VI.476-481)⁴⁵⁴

Em relação à *Odisséia*, podemos observar idéias semelhantes às acima – além das preces de Ulisses – na seguinte prece de Nestor, a quem Telêmaco fora pedir informações:

*“Sê-nos propícia, rainha, concede-nos inclita glória,
não só a mim, mas aos filhos, também, como à esposa pudica.
Hei de imolar-te vitela de um ano, de fronte espaçosa
nunca domada por homem nenhum, nem vergada no jugo.
Em sacrificio ta oferto, depois de dourar-lhe os dois chifres.”*

(*Od.*, III.380-384)⁴⁵⁵

Assim, por meio de um relacionamento prático, os heróis apresentam suas ofensas, esperando realizar seus objetivos. Agamenão, como mencionamos, quer matar

⁴⁵² *Idem*, pp. 212-213.

⁴⁵³ *Idem*, p. 147

⁴⁵⁴ *Idem*, pp. 151-152.

Heitor e seus companheiros, destruir Tróia, e, conseqüentemente, desfrutar do saque e das esposas troianas, como foi enfatizado por Nestor. Ulisses, por sua vez, quer unir-se a sua esposa. Com a ajuda dos deuses, alcançam seus objetivos. Agamenão arrasa Tróia e Ulisses, após derrotar todos os pretendentes, une-se a Penélope:

“Os dois esposos, no entanto, aos prazeres do amor se entregaram e aos inefáveis encantos de longo e agradável colóquio”⁴⁵⁶

(*Od.*, XXIII.300-301)

Com a promessa de ter uma vida mais tranqüila em breve: (*Od.*, XXXIII.286-287)

“Se uma velhice assim calma, de fato, te foi prometida, é de esperar que consigas vencer todos esses trabalhos.”⁴⁵⁷

Assim, como o Hades é um local de sofrimento, todos querem buscar o prazer na vida presente. Conforme estamos observando, então, há nessas trocas entre os homens e os deuses, uma moral prática de aventureiros em que acontecem também o rapto de mulheres e o roubo de rebanhos. Todos os objetivos estão voltados para o mundo terrestre. Como explica Aubreton,⁴⁵⁸ não há a noção de dever, consciência, mérito ou falta. É a moral da sociedade aquéia, moral de honra bem adaptada a um meio aristocrático. Aubreton destaca, em relação a esses pontos, que devemos nos lembrar que se trata de obrigações que resultam das lendas utilizadas pelo poeta.

Muitas lendas e mitologias antigas, oriundas da mistura dos povos pré-helenos e aqueus eram, em sua origem, literatura religiosa, de hinos, que foi muito influenciada pelo meio sacerdotal. Homero utiliza toda essa tradição e faz surgir uma obra original deixando-se influenciar pelo meio. Ele, então, nos apresenta deuses sem critérios elevados, juntamente com o objetivo do herói selecionado. Os deuses não apresentam qualidades elevadas; pelo contrário, na verdade, apresentam atitudes decepcionantes, tais como manifestações de ódio e de risos diante da enfermidade física ou sofrimento alheio⁴⁵⁹ (*Il.*, I.599-600). Seus poderes existem em função dos mortais, há muitos con-

⁴⁵⁵ *Op. cit.*, p. 66.

⁴⁵⁶ *Op. cit.*, p. 343.

⁴⁵⁷ *Idem*, p. 342.

⁴⁵⁸ *Op. cit.*, p. 196.

⁴⁵⁹ *Op. cit.*, p. 58.

flitos em seu meio. Assim, seus critérios na *Iliada*, para apoiar os heróis são caprichosos, não dependem do mérito dos mortais. Agamenão é apoiado como chefe supremo, mas é uma pessoa sem firmeza, que fala em retirada. Homero nos mostra um chefe poderoso que contrasta com sua fraqueza de alma.

Assim, como explica Aubreton,⁴⁶⁰ é para um meio aristocrático, militar, que Homero compõe. Uma sociedade fiel à velha organização aquéia e à sua concepção religiosa. É à imagem dessa sociedade hierarquizada que Homero concebe o mundo dos deuses. Zeus, embora tenha se afirmado como o senhor todo-poderoso e ameace os recalcitrantes com castigo exemplar, prefere às vezes entrar em acordo com seus subordinados, pois reconhece e – relativamente – respeita o poder deles. Desse modo, Homero humaniza os deuses, transforma-os em seres como nós.

Joaquim L. Carvalho⁴⁶¹ apresenta comentários semelhantes aos comentários de Aubreton apresentados acima, que muito contribuem para a compreensão dos critérios dos deuses. Ele desenvolve seus argumentos, apresentando a seguinte citação: “Aos olhos da aristocracia guerreira, deuses e homens formavam juntos uma sociedade construída na base duma vincada distinção social, nos moldes da própria sociedade humana. Os deuses corporificavam a mais elevada classe aristocrática, a sua relação com a humanidade inteira era sensivelmente a mesma que a do rei ou chefe (*basileus*) para com as classes inferiores, e a analogia entre *basileus* e deuses torna-se vantajosa ao considerarmos questões de relações mútuas, de obrigações, de moralidade.” Em relação a esse comentário. Carvalho afirma que ele postula que a chave da compreensão das relações entre deuses e homens reside na estruturação da sociedade homérica.

Essa estruturação foi apresentada no capítulo 1, em que mencionamos como a *pólis* alcançou controle sobre tudo, e que os festivais religiosos foram transformados para atuar como suportes do sistema político. Nesse capítulo apresentamos também os estudos antropológicos de Humphreys que decerto elucidam ainda mais a colocação de Carvalho acima sobre relações entre deuses e homens. Foi explicado que a sociedade era considerada segundo o ponto de vista dos nobres. A troca de presentes e cortesias é muito freqüente nas obras de Homero. O poeta ri dos deuses, mas respeita os valores da aristocracia. Essa atitude indica uma insatisfação com a autoridade tradicional que leva a um impulso transcendental definido como um desafio implícito a essa autoridade. Humphreys nos indica também a estratégia adotada pelos poetas para alcançarem êxito:

⁴⁶⁰ *Idem*, p. 112.

eles eram muito respeitados porque sua inspiração era divina, as musas é que os ensinaram e inspiraram.

Assim, as inserções das obras – seguindo as fundamentações teóricas de Bakhtin citadas por Brait e Lopes – nesses contextos referentes a crenças antigas e sistema político nos ajudam a compreender as idéias apresentadas através dos personagens selecionados, que se constroem como sujeitos dentro desses contextos.

Os intelectuais, então, apoiados na autoridade da musa, utilizando elementos diversos referentes a uma mitologia com longa tradição, nos apresentam um mundo psicológico. Por meio de um mundo divino, assinalam estados de alma. Assim, nas passagens selecionadas, os heróis se dirigem aos deuses, cujo mundo Homero concebe de acordo com a sociedade hierarquizada mencionada acima, para alcançarem seus interesses – que estão bem ligados ao mundo terrestre. A súplica, então, que é o recurso básico nessas obras para que a restauração da ordem seja alcançada, dentro dessa estrutura mitológica, está funcionando como um programa de uso, na linguagem semiótica.

Assim, após essas considerações relacionadas às súplicas dos heróis gregos, vamos analisar as súplicas dos heróis indianos, apresentando as diferenças que encontrarmos. Como explicamos acima, os heróis gregos buscam a ajuda dos deuses para alcançar interesses pessoais diversos voltados para o mundo terrestre. Suas atitudes caracterizam uma religião prática, de trocas contínuas entre os homens e os deuses. Uma forte razão para tais atitudes encontra-se em sua concepção em relação ao mundo além-túmulo, que é entendido como um local de sofrimento. Os deuses da *Iliada*, por sua vez, ajudam os homens sem apresentarem critérios fundamentados – e na *Odisséia* há uma certa ênfase relacionada à virtude. Mas de modo geral, como mencionamos na página anterior, o comportamento dos próprios deuses não são virtuosos. Nesses estudos sobre as súplicas dos heróis gregos há três fatores significativos, através dos quais podemos organizar a comparação com as súplicas dos heróis indianos: o objetivo dos heróis, as causas relacionadas a esse objetivo e o tipo de relacionamento existente entre homens e deuses.

4.2.2. Estudo sobre os sujeitos dos épicos indianos

Vamos desenvolver, então, um confronto entre as obras gregas e indianas, seguindo as seguintes etapas: analisaremos primeiramente os objetivos dos heróis e, em

⁴⁶¹ *Op. cit.*, p. 17.

seguida, as causas para as atitudes conducentes a tais objetivos. Como última etapa, confrontaremos o tipo de relacionamento que os heróis estabelecem com os deuses. Em relação à primeira etapa, podemos notar nas súplicas de Arjuna a Indra e a iva, grandes diferenças em relação às preces de Agamenão, que pediu para matar Heitor e seus companheiros e destruir Tróia. De modo diferente, no pedido de Arjuna, não observamos a intenção de ver a cidade destruída, nem os adversários nobres destruídos. Como tinha necessidade de vencer, sem dúvida, ele também manifestou o desejo de derrotar seus adversários e especificou alguns deles sem virtude, tais como os Rkasa e aqueles que são perversos. Como desejo principal (*M Bh.*, III.40.14),⁴⁶² ele enfatizou que queria ser capaz de lutar com os adversários, mais nobres, tais como Bhishma e Droṣa e obter a vitória. Ele não demonstrou desejo de matar esses adversários, pelo contrário, mostrou respeito por eles e reverenciou-os após derrotá-los. Além desses detalhes, podemos verificar as diferenças notórias entre a atitude de súplica de Arjuna e de Agamenão, observando que todos os interesses e atividades de Arjuna se situam dentro de certos critérios relacionados a sua posição social. Ele não atua segundo seus interesses próprios. Por causa da importância dessa posição social que ele ocupa, os deuses considerados protetores do mundo⁴⁶³ (III.41.17), desejaram conceder-lhe suas armas. iva⁴⁶⁴ (*M Bh.*, III.40.17) por exemplo, ao outorgar-lhe sua arma, explicou-lhe que essa arma não poderia ser usada sem a existência de uma razão justa. Outros deuses, também, como será explicado mais adiante, comentam sobre a posição social de Arjuna. De modo semelhante a essas atitudes, no *Rmġyaṣa*, Rma pede apenas informações sobre S...t e apoio do rei Sugr...va. Assim, embora exista o fato de nas obras indianas a prece também ser necessária para que os heróis alcancem seus objetivos, eles manifestam apenas o objetivo de reparar uma injustiça. Com efeito, podemos observar que Rma, após derrotar Rvaṣa, entrega o reino ao irmão de Rvaṣa. Não destrói nada, nem saqueia ou leva mulheres. E o comportamento dos Pġava é semelhante ao comportamento de Rma. Arjuna aceita seu irmão Yudhiṡhira como sua autoridade, e esse rei, procurando meios de manter a paz, antes de declarar a guerra, pede ao antagonista Duryodhana que devolva o reino pertencente aos Pġava ou pelo menos parte dele. E quando vencem a batalha, não matam Dhrtara, não saqueiam nada nem se apossam de mulheres.

⁴⁶² *Op. cit.*, Vol. 2, p. 63.

⁴⁶³ *Idem, ibidem*, p. 64.

⁴⁶⁴ *Idem, ibidem*, p. 63.

Assim, vamos examinar os conceitos básicos do pensamento religioso do povo indiano, seguindo os fundamentos teóricos, apresentados anteriormente, em que nos baseamos para analisar as obras gregas. Como já foi explicado, as obras indianas em questão estão inseridas no sistema doutrinário do Bramanismo, que engloba pontos de vista diversos, mas todos enfatizam não uma condição triste de existência para os mortos; pelo contrário, enfatizam uma condição de libertação. Com efeito, como foi afirmado por Weber anteriormente (*vide página 47*), “o interesse da sociedade indiana com o estudo desse texto é alcançar a salvação, sair desse mundo.” Kirk⁴⁶⁵ apresenta comentários, semelhantes aos de Weber, referentes ao pensamento indiano. Explica que por meio de toda a mitologia indiana há a lição de que os afazeres desse mundo não são importantes em relação à totalidade do tempo e que o homem renasce.

Esses conceitos conduzem os heróis indianos a atitudes bem opostas às atitudes apresentadas pelos heróis dos épicos gregos. Enquanto esses últimos querem ficar na Terra e temem o “além”; aqueles, pelo contrário, querem se libertar dela, valorizam e depositam grande esperança no “além”. Com certeza podemos fazer essas afirmações referentes aos heróis da *Iliada* e da *Odisséia*, embora também exista na cultura grega a idéia de um paraíso, denominado Campos Elísios. Segundo o *Diccionario Del Mundo Clásico*, (p. 582), essa idéia refere-se a um lugar em que todos gozam de plena felicidade, é a “terra dos prazeres e da felicidade”, para todos que vão para lá. Porém, nessas epopéias, não é nessas condições que se encontram os heróis mortos: nem os guerreiros comuns, nem os grandes heróis, tais como Pátroclo, Aquiles e Agamenão. Todos estão em condições lamentáveis, conforme comentamos (*vide página 181*). Assim, mesmo para os grandes guerreiro, a morte não aparece como uma recompensa por sua bela carreira, para levar o herói para um paraíso onde encontraria a felicidade e a glória de seus trabalhos guerreiros. De modo geral, os guerreiros suplicam para não morrer e vão para o Hades chorando, como acontece com Pátroclo: (*Il.*, XVI.856-857 / Trad. Aubreton)⁴⁶⁶

*A alma levanta seu vôo longe dos membros, vai para o Hades
Chorando sobre sua sorte, deixando força e juventude.*

Por outro lado, nas epopéias indianas há o aspecto da morte como recompensa. Em relação à morte de Bh... ma, por exemplo, (*M. Bh.*, VI.CXX.58-59) podemos ob-

⁴⁶⁵ *Op. cit.*, p. 211.

servar sintomas de alegria ao invés de desespero. Esses detalhes são explicados, quando ele é ferido por Arjuna:

“Assim, atingido por flechas pontiagudas pelo portador do G-Ś ...va, Bh... ma se dirigiu a Duf Śana sorrindo e disse: essas flechas com toques semelhantes ao raio, vindo ininterruptamente em minha direção, foram disparadas por Arjuna, seguramente elas não são de @ikhaŠ in.”⁴⁶⁷

Bh... ma, então, continuou feliz, mesmo após ser atingido e estar ciente de que ia morrer. As condições e os sentimentos desse personagem do *Mahābhārata* são também apresentados no *Bhāgavata Purāṣa* (I.9.39-43).⁴⁶⁸ Assim, com essa passagem, verificamos a existência de uma significativa diferença entre o destino dos heróis gregos e o destino dos heróis indianos, apresentados nessas epopéias.

Com efeito, na literatura indiana existem freqüentes referências a mundos superiores, cujas características celestiais se tornaram metas para o povo indiano. Conseqüentemente, como observamos no juramento de Bh...ma, citado para convencer os presentes no local do jogo de dados sobre a importância de suas intenções, ele fundamenta suas palavras nesse elemento, aceito como algo muito valioso para todos: o seu objetivo de ir para um mundo superior. E também K Śa, para fundamentar seus argumentos elaborados com o objetivo de iluminar Arjuna, explica sobre as atividades conducentes ao mundo celestial. Como um fundamento para essa referência a esses mundos, há, num verso que citaremos mais adiante, o vocábulo *dhīman*. Segundo Ferreira,⁴⁶⁹ “Esse vocábulo, pejado de significações, expressa, primariamente, a “sede”, o “sítio” (particularmente, dos deuses).” Conseqüentemente, para alcançar seus objetivos superiores esses heróis têm de adotar certos critérios de comportamento determinados pela doutrina bramânica que tem como base os conceitos de *karman* e *mēyē*.⁴⁷⁰ Os heróis, então, procuram evitar atividades que possam impedi-los de atingir seus objetivos de alcançar esses mundos. Arjuna apresenta claramente essa preocupação na conversa que teve com K Śa pouco antes da batalha, quando quis evitar a luta. Com efeito, o

⁴⁶⁶ *Op. cit.*, p. 199.

⁴⁶⁷ *Op. cit.*, Vol. 3, p. 478.

⁴⁶⁸ *Op. cit.*, p. 80.

⁴⁶⁹ *Op. cit.*, p. 111.

⁴⁷⁰ Em nossa dissertação de mestrado apresentamos um estudo bem amplo sobre esses conceitos, pp. 43-68.

comportamento do indivíduo é fundamental para o alcance desses mundos, como afirma Hopkins:⁴⁷¹

“Os mundos dos abençoados são muitos, opostos aos mundos maus, dos transgressores. (...) De acordo com Kṛyapa, os mundos dos perseverantes são os mais elevados.”

“No mundo da lua vivem pessoa gentis e não há tristeza nele; no mundo do sol, vivem aqueles que mantêm seus votos (...) O ‘brilhante mundo dos heróis’ está unido ao mundo de Indra. Quando um herói morre em batalha, milhares de ninfas e moças-gandharvas competem entre si pela honra de se tornarem sua esposa.”

Conseqüentemente, o tema sobre *dharma* é o mais enfático nessas obras. E Kṛṣṇa se baseia na importância do cumprimento do dever para convencer Arjuna a retornar a luta. E em relação a essa noção de dever há pontos divergentes entre esses épicos. Nos épicos indianos, essa noção é fundamental e, nos épicos gregos, não há o objetivo de alcançar outros mundos e, conseqüentemente, nem regras de bom comportamento e deveres que poderiam levar a eles. Por outro lado, sendo a personalidade do *dharma*, Yudhiṣṭhira enfatiza essa noção durante toda a obra: ele discute exaustivamente sobre *dharma* em situações diversas, e dirige o comportamento de Arjuna e de todos os seus irmãos. Assim, em relação ao *Mahābhārata*, o objetivo dos heróis está relacionado à noção de dever. Há a organização social e dentro dela Arjuna está posicionado como *kṣatriya* e tem seu dever que é enfatizado juntamente com seu objetivo apresentado nas passagens selecionadas: os deuses lhe deram armas poderosas porque ele é bom cumpridor dos deveres pertinentes à classe *kṣatriya* e iria aliviar o fardo da Terra. E embora Arjuna esteja lutando sob as ordens de Yudhiṣṭhira – que dirige o grupo representante do *dharma* –, e conseqüentemente os antagonistas – sob as ordens de Duryodhana – representem o *adharma*, não há uma situação maniqueísta na obra, segundo Biardeau,⁴⁷² pois tal situação não era conhecida na Índia. Mesmo no lado antagonista há personalidades respeitadas pelos Pāṇava, tais como Bhīma e Droṣṇa.

Após a apresentação dos temas básicos do *Mahābhārata* através das passagens selecionadas, vamos apresentar exemplos da reiteração das idéias apresentadas, em outras passagens que se somam aos exemplos relacionados aos momentos cruciais da obra

⁴⁷¹ *Op. cit.*, p. 60.

e reforçam-nos, quantitativamente. Diversos outros personagens dessa obra também apresentam atitudes semelhantes às dos PŃava em relação aos deuses, para alcançar seus objetivos. Apresentaremos apenas a atitude de súplica por parte do herói, considerando que o ambiente referente às condições de produção da obra já foi explicado quando comentamos sobre as atitudes de súplica dos PŃava.

Antes da apresentação de preces de outros heróis, primeiramente, apresentaremos mais algumas preces dos PŃava. Arjuna, após receber as armas de Ńiva, recebe, também, armas de vários outros semideuses e não é mencionada sua prece para cada um deles. Mas está explicado que ele adorou-os, conjuntamente, de modo apropriado: *“Logo após, o muito fulgurante Arjuna adorou apropriadamente os protetores reunidos com palavras, água e frutas”* (*M Bh.*, III.41.47). Além dessa adoração a esses semideuses, como foi mencionado nas passagens selecionadas, Arjuna recebeu instruções de KŃša. Além das preces mencionadas há muitas outras que Arjuna profere, buscando esclarecer suas dúvidas:

*“Por favor, fala-me de modo incondicional sobre suas emanações divinas, por meio das quais você penetra todos esses mundos. Ó pessoa de poderes místicos, como devo conhecê-lo por meio da meditação constante em você? Em qual entidade particular eu devo meditar em você? Ó Janardana, declara para mim seus poderes e emanações, eu não me canso de ouvir essas ambrosias. (M Bh., VI.34.16-18)”*⁴⁷³

KŃša, por sua vez, começa a explicar detalhadamente sobre seus poderes. Durante essa exposição, em diversas partes, Arjuna glorifica KŃša e faz novas perguntas, tais como, por exemplo, ns versos: 11.36-46; 12.1; 13.1-2; 17.1; 18.1, do mesmo *parvan*, o *G...tĕ*. E Yudhi Ńhira, como foi citado anteriormente (*vide páginas 158-159*), estabeleceu KŃša no comando supremo do exército. Assim, como os deuses protetores do mundo proporcionaram poderes aos PŃava concedendo-lhes suas armas, o deus KŃša proporcionou poderes a eles concedendo-lhes sua companhia. Em todas as circunstâncias perigosas, ele os salva por meio de conselhos, tais como nas passagens: *M Bh.*, VI.120.85-86)⁴⁷⁴; *M Bh.*, VII.191.47-49⁴⁷⁵; *M Bh.*, VIII.91.1-14,17⁴⁷⁶ e também por

⁴⁷² *Op. cit.*, p. 1041.

⁴⁷³ *Op. cit.*, Vol. 3, p. 317.

⁴⁷⁴ *Idem, ibidem*, p. 479.

meio de atitudes práticas em que apresenta atos milagrosos. Quando Arjuna tinha que cumprir a promessa de matar Jayadratha – que fora a causa da morte de Abhimanyu – até o fim do dia, Krishna cria a ilusão de que o dia termina para ajudar o trabalho de Arjuna: “*Aquela cortina de escuridão foi apenas uma ilusão causada pelo filho de Vasudeva*” (*M Bh.*, VII.146.133).⁴⁷⁷ Além disso, havia alguns critérios referentes ao modo como Jayadratha deveria ser morto e Krishna explica esses critérios a Arjuna, detalhadamente (*M Bh.*, VII.104-120). Outro ato milagroso executado por Krishna, refere-se ao fato de ele ter revivido o filho de Abhimanyu, que fora assassinado por Arjuna quando ainda estava no ventre. Krishna explica que a arma lançada mataria essa criança, mas que ela seria revivida por ele (*M Bh.*, X.16.16).⁴⁷⁸

Outro exemplo significativo de adoração aos deuses semelhante ao de Arjuna, também com esperança de ida para mundos celestiais, pode ser observado nas atitudes de Karṣaṇa⁴⁷⁹ (*M. Bh.*, 299.24-37). Ele realizava cerimônias de adoração ao deus Sol e estava pronto a doar qualquer coisa que possuísse quando alguém viesse solicitar-lhe algo. Aproveitando-se desse modo de proceder de Karṣaṇa, Indra – disfarçado de brâmane – veio pedir-lhe sua armadura, que lhe era de vital importância na batalha em que iria participar. Karṣaṇa, no entanto, não fraquejou, manteve-se determinado a continuar com seu voto mesmo diante dessa situação difícil. Em suas palavras, observamos referências diretas aos mundos celestiais – como também observamos nas palavras de Bhishma no salão de jogos. Karṣaṇa explica sua determinação em manter seu voto ao deus Sol, que viera conversar com ele, tentando convencê-lo a não atender o pedido de Indra:

“Eu obterei importante renome nesse mundo e acesso ao céu mais elevado no próximo. Saiba que é minha solene determinação que eu preservarei minha fama mesmo se depender do sacrifício de minha própria vida” (*M Bh.*, 299.38).⁴⁸⁰

Ó deus, ó senhor de raios resplandecentes e ardentes, você está ciente de que sou seu adorador (...) Em virtude da reverência que sempre sinto por você,

⁴⁷⁵ *Idem*, Vol. 4, p. 340.

⁴⁷⁶ *Idem, ibidem*, p. 561-562.

⁴⁷⁷ *Idem*, Vol. 4, p. 248.

⁴⁷⁸ *Idem*, Vol. 5, p. 155.

⁴⁷⁹ *Op. cit.*, Vol. 2, p. 431.

⁴⁸⁰ *Idem, ibidem*, p. 432.

“você é, ó senhor de esplendor, mais querido a mim do que minha esposa, filhos eu mesmo e meus amigos (M Bh., 301-1.2).⁴⁸¹

Há, também, exemplos de heróis das histórias contadas a Yudhi ĩhira, durante seu exílio. Em uma delas, é narrado o episódio sobre o rei Bhag...ratha, que proferiu súplicas à deusa G%oga, em prol de seus parentes, que haviam falecidos e não tinham obtido lugar nos mundos celestiais:

“Ó doador de bênçãos, ó poderoso rio, meus antepassados foram enviados para a morada de Yĕma por Kapila, sessenta e seis mil filhos do ilustre Sagara. Ó poderosa e sublime pessoa, ó famoso rio, conduza meus ancestrais, os filhos de Sagara ao céu. Eu estou suplicando a você em prol deles” (M. Bh., III.108.16-17, 20).⁴⁸²

A deusa, em resposta, lhe diz:

“Ó grande rei, decerto eu agirei como você fala. Mas meu impulso terá de ser sustentado quando eu cair do céu para a terra” (M Bh., III.108.22).⁴⁸³

Além das histórias contadas a Yudhi ĩhira, há também histórias contadas a outros personagens. Uma delas, refere-se a Para urĕna, que fora convocado pelo senhor @iva para derrotar os inimigos dos deuses. Almejando conseguir cumprir seu dever, ele ora a esse deus:

“Ó senhor dos seres celestiais, que poder posso obter, eu que sou totalmente incapaz de manejar todas as arma para matar todos os Danava? Eles são, não só muito bem instruídos no uso de armas, mas também quase invencíveis no campo de batalha” (M Bh., VIII.34.136).⁴⁸⁴

Na resposta do senhor @iva, podemos notar uma ênfase no cumprimento do dever:

⁴⁸¹ *Idem, ibidem*, pp. 432-433.

⁴⁸² *Idem, ibidem*, pp. 166-167.

⁴⁸³ *Idem, ibidem*, p. 167.

“Sendo dirigido por mim, comece imediatamente. Você matará esses inimigos e tendo subjogado todos esses inimigos, seguramente você obterá inumeráveis virtudes excelentes” (M Bh., VIII.140).⁴⁸⁵

Por fim, todos os ideais apresentados pelos personagens citados: cumprimento de deveres para alcançar, após a morte, mundos celestiais e relacionamento com a divindade, podem ser observados no momento da morte de alguém que teve sucesso no cultivo desses ideais, o avô Bh... ma. Quando esse personagem estava prestes a morrer, ele proferiu uma fervorosa oração ao deus Kṣā, suplicando ser abençoado por esse deus e que pudesse ir para os mundos celestiais após deixar a Terra. Kṣā, por sua vez, explica que Bh... ma teve um bom comportamento e que iria ter uma posição no mundo celestial. Bh... ma se dirige a Kṣā, orando:

– “Ó pessoa santa, ó deus de todos os deuses?, tu és adorado por todas as divindades e Asura. (...) Ó pessoa de olhos de lótus, salva-me, ó principal de todos os seres. Tu dás permissão, ó Kṣā, de eu partir desse mundo, ó felicidade suprema (...) Tu és Vāsudeva, tu és o criador (...) tu és a alma suprema e eterna (...).”

Tu, ó Kṣā, permita-me partir. Eu devo renunciar meu corpo. Por tua concessão, eu devo alcançar a meta mais elevada.

– “Você tem o meu consentimento para partir, ó Bh... ma, (...) você vai alcançar o status dos Vasu, ó pessoa de grande esplendor, Você não é culpável de uma única transgressão nesse mundo. Ó nobre sábio, você é devotado ao seu pai. Você é como um segundo Mṛkaśya. É por isso que a morte está sujeita a seu prazer como uma escrava” (M Bh., 167.37-40, 46-48).⁴⁸⁶

Em relação ao *Rmġyaśa*, apresentaremos, agora, algumas passagens referentes aos resultados do sacrifício realizado pelo rei Daratha que mencionamos, anteriormente, no início deste capítulo. Nessas passagens, encontramos fatos relacionados aos elementos-chave que proporcionaram a restauração da ordem na história: a vinda de Viṣṇu ao mundo dos mortais. Os deuses reunidos, suplicaram por ajuda divina para parar

⁴⁸⁴ *Idem*, Vol. 4, p. 451.

⁴⁸⁵ *Idem, ibidem*, p. 451

⁴⁸⁶ *Op. cit.*, Vol. 7, pp. 349-350.

as opressões causadas pelo rei Rāṣa, que obtivera alguns poderes concedidos pelo senhor Brahman. Primeiramente, suas súplicas foram dirigidas ao senhor Brahman:

*“Ó Bem-aventurado, (...) esse perverso odeia àqueles que estão em níveis superiores a ele; procura prejudicar a Rāṣa, o rei dos trinta. Os devas, (...) os brâmanes (...) são pisoteados por esse ser insuportável (...) deverias encontrar um meio de fazer ele desaparecer”.*⁴⁸⁷

Após ouvirem instruções do senhor Brahman em que foi explicado que Rāṣa, segundo as graças que recebera, não podia ser morto por nenhum ser do reino celestial. Considerando esse fator, os deuses proferiram preces ao deus Viśṇu, pedindo-lhe que encarnasse como ser humano e matasse Rāṣa:

*“Viemos, com os ascetas, pedir a morte desse Rāṣa. Siddha, Gandharva e Yakṣas imploram sua proteção, ó deus destruidor de seus inimigos! Tu és o supremo abrigo de todos nós. Para derrotar os inimigos dos deuses, tu decides vir ao mundo dos homens”.*⁴⁸⁸

Essa última prece dos deuses é semelhante a um verso do *G...tē*, que será citado mais adiante (*vide páginas 201-202*) que se refere ao deus Kṛṣṇa do mesmo modo, enfatizando que ele vem ao mundo dos homens para protegê-los contra os malfeitores. Com efeito, de modo semelhante à atitude desse deus, Rāṣa é reverenciado como um ser especial em todos os lugares que percorre. Quando esteve exilado na floresta ele foi reverenciado por muitos sábios que buscaram refúgio nele. Além das passagens citadas nas partes iniciais desse capítulo, referentes ao fato de Rāṣa buscar ajuda dos homens-macacos, há vários episódios em que a posição superior de Rāṣa é enfatizada. E nessa posição, ele recebe as preces e as atenda. Assim, como Rāṣa ajuda diversos personagens a solucionar suas dificuldades, a súplica está servindo de meio da restauração da ordem tanto em relação ao tema mais amplo da história, como também em relação aos episódios menores referentes às histórias intercaladas.

O próprio personagem a quem Rāṣa pediu ajuda, Kabhanda, para obter informações sobre S...tē também pede a ajuda de Rāṣa e conta sua história. Somente Rāṣa

⁴⁸⁷ *El Rāmayaṣa*, p. 127.

tinha o poder de ajudar Kabhanda a recuperar sua forma original. Assim, ele rogou a R̥na do seguinte modo:

*“Tu és R̥ma! Sê bendito, outro além de ti, R̥ghava, não conseguiria me matar (...) quero pôr a minha inteligência a seu serviço. (...) te indicarei o que aconteceu com ela quando for queimado e ter obtido a minha verdadeira forma”.*⁴⁸⁹

Outro personagem que também buscou a atenção de R̥na foi @arabhaŠga. Ele desejava ver R̥na apenas para estar em sua companhia por alguns momentos. Quando se encontraram, R̥na interrogou o asceta sobre uma conversa que @arabhaŠga estava tendo com o deus Indra pouco antes desse encontro. @arabhaŠga lhe explicou que esse deus queria levá-lo para o céu mais elevado dentro desse Universo:

*“Esse deus (...) deseja conduzir-me a Brahmaloĳa, adquirido graças a meu rude ascetismo que permanece inacessível àqueles que não são donos de si mesmos. Sabendo (...) que tu estavas nas imediações, eu não quis ir a Brahmaloĳa sem haver gozado de tua amável presença em meu eremitério. Após haver conversado contigo (...) ó príncipe magnânimo!, subirei primeiramente aos três céus inferiores, depois, ao mais elevado. Eles são de uma formosura imperecível.”*⁴⁹⁰

Após ter preparado o fogo de sacrifício e cantado *mantra*, @arabhaŠga entrou nele, saiu com um corpo jovem e brilhante e subiu pra Brahmaloĳa, onde foi recebido pelo avô. O avô, ao vê-lo lhe disse cheio de alegria: “Seja bem vindo”⁴⁹¹

Após a partida de @arabhaŠga, um grupo de ascetas procurou R̥na a quem apresentou a seguinte súplica:

“Da raça de Ik̄v̄ĳku e da Terra inteira, tu, guerreiro do grande carro, tu és o defensor e o chefe como Maghavat é dos deva. Tu tens fama nos três mundos, por tua glória e tua bravura. (...) Senhor (..) si velas por todos que habitam se reino como sobre sua própria vida, como sobre filhos que lhe são muito

⁴⁸⁸ *Idem*, p. 127.

⁴⁸⁹ *El R̥m̄yaŠa*, p. 615.

⁴⁹⁰ *Idem*, p. 491.

*queridos (...) adquires uma glória duradoura. Nós não podemos suportar mais a terrível situação em que nós eremitas somos colocados por esses rēkasa realizadores de ações cruéis. Por essa razão, nos refugiamos sob sua proteção; defende-nos, ó Rēma!, contra esses vagueadores da noite, que nos matam. Não temos outro refúgio além de ti na Terra, valoroso príncipe: salva-nos dos rēkasa”!*⁴⁹²

Essas citações muito contribuem para elucidar os estudos sobre as passagens selecionadas, referentes aos momentos cruciais apresentadas anteriormente neste mesmo capítulo, divididos em três etapas. Em relação às obras indianas, podemos observar que os desejos de todos os heróis dessas passagens são semelhantes aos de Arjuna: estão relacionados a uma atitude de serviço, de cumprimento de deveres e de glorificação à divindade. Em relação aos deveres, alguns personagens procuram cumprir deveres de *katriya*, outros, deveres relacionados à vida ascética e bramânica. Em relação às causas e ao tipo de relacionamento com os deuses, nessas passagens, as intenções de ir para os mundos celestiais míticos e se relacionar com as divindades adoráveis continuam bem evidentes. Assim, as diferenças entre as passagens das obras gregas e das obras indianas se tornam mais notórias.

Essas análises relacionadas ao *Mahābhārata* fornece-nos elementos que nos permite perceber diferenças significativas entre o importante aspecto dessas obras, referente ao relacionamento entre homens e deuses. As intenções dos heróis manifestadas nas súplicas deixam transparecer essas diferenças: nas súplicas dos heróis indianos há a idéia de cumprimento de deveres, manifestada tanto por Arjuna quanto por Yudhiṣṭhira – fundamentada no conceito de *dharma*. Por outro lado, nas súplicas dos heróis gregos há apenas a idéia de matar o inimigo e se apossar de suas riquezas e mulheres. Assim, decerto poderemos adquirir uma boa compreensão referente aos relacionamentos entre deuses e homens dessas obras por meio de estudos das diferenças entre as manifestações dessas súplicas que têm importância significativa nesses relacionamentos, como afirma Benveniste, a súplica: “É a parte ‘prática’ dessa relação entre homem e divindade”.⁴⁹³ Ele tece comentários sobre os termos correspondentes ao termo “prece”, oriundos de

⁴⁹¹ *Idem*, pp. 491-492.

⁴⁹² *Idem*, pp. 492-493.

⁴⁹³ *Op. cit.*, p. 246.

diversas línguas, que têm uma raiz comum: *PREK-. Essa raiz segundo ele⁴⁹⁴ refere-se a um pedido oral, dirigido a uma autoridade superior e em latim há a raiz *PREX, que é um pedido exclusivamente verbal dirigido aos deuses para obter o que se espera deles. Em relação a termos gregos, Benveniste⁴⁹⁵ apresenta *lite* (prece, súplica) e *hiko*, *hikáno* (chegar). Sobre esse último, ele explica que há a noção de que aquele que “chegar” – a tocar os joelhos de outrem para suplicar – deve ser respeitado, de acordo com as regras. Por outro lado, segundo Williams⁴⁹⁶ o termo sânscrito correspondente ao termo súplica, *prarthana*, que é usado no *Mahābhārata* apresenta, também, além do sentido de pedido, a noção de oração, adoração à divindade. A seguir essas análises continuarão sendo desenvolvidas no *Rāmāyaṇa*.

Em relação ao *Rāmāyaṇa*, como já foi explicado anteriormente (*vide páginas 128-131*), o conceito de *dharma* também funciona como isotopia do discurso. E não só Rāma, mas também seus irmãos e companheiros se esforçam de modo significativo para cumprir deveres. Lakṣmaṇa abandona tudo para seguir Rāma ao exílio, porque, segundo a ética indiana, há princípios referentes aos membros de uma família, segundo os quais deve-se respeitar e seguir os membros mais idosos. Entre seus irmãos, Rāma era o mais idoso e Lakṣmaṇa o seguia tanto baseado na ética, quanto baseado apenas na afeição fraterna. Além disso, todos aceitam que Rāma é o mais qualificado para a posição de rei. Diante de difíceis dilemas ele sempre enfatiza o cumprimento do dever, seguindo as leis (*dharma*). E em prol desse ideal, para manter a atitude exemplar que deve apresentar como rei, abandona a própria esposa, em quem sempre confiou, por causa dos comentários – desfavoráveis sobre Sītā – proferidos pelo povo. Para explicar a amplitude do conceito de *dharma*, Buck, com base nessa obra, afirma que o conceito se refere aos deveres diversos do indivíduo para com a sociedade e sua família. Buck também considera essa obra um tipo de *dharma* *śāstra*. e explica a palavra *svadharma* (“o dever individual de cada pessoa”). Com base em exemplos do *Rāmāyaṇa*, afirma que a busca do *svadharma* nunca pode ser uma atitude casuísta, mas sim existencial. Em cada existência a pessoa deve buscar a ação correta que contribua para a manutenção dos valores centrais.⁴⁹⁷

⁴⁹⁴ *Idem*, p. 161.

⁴⁹⁵ *Idem*, pp. 247, 253.

⁴⁹⁶ *Op. cit.*, 708.

⁴⁹⁷ “Dharmic Choice and the Figure of Lord Rāma”, p. 25.

Assim, podemos observar nessas obras a apresentação enfática do tema referente à execução do dever. Estudiosos diversos corroboram tal afirmação. Renou⁴⁹⁸ se refere ao *Bhagavadgītā*, como sendo uma apologia da ação, além de um manual de *yoga*. E, numa entrevista realizada na Índia, Sri Karan Kandeya⁴⁹⁹ enfatiza a importância das descrições dos deveres religiosos (*dharma*) relacionados ao comportamento humano, apresentadas no *Mahābhārata*.

Esse objetivo era muito importante para os brâmanes, pelo fato de sua doutrina estar sendo ameaçada pelo aparecimento do Budismo e do Jainismo. Com efeito, como foi explicado no capítulo 1, esses sistemas heterodoxos surgiram por volta do século VI e tiveram boa aceitação do povo. Tiveram até mesmo o apoio do grande imperador Aśoka. As circunstâncias políticas, então, levaram os brâmanes a adotarem, nessas obras, como estratégia, o recurso à encarnação de Viśnu e a enfatizarem o cumprimento do dever como a mais importante tarefa do homem. Podemos encontrar um outro comentário significativo sobre as estratégias dos brâmanes nas memórias de Hiouen-Thsang, apresentadas no *JOURNAL ASIATIQUE*.⁵⁰⁰ Segundo ele, em relação ao *Rāmāyaṇa*, é explicado que através do herói Rama é resgatada uma cultura bem antiga. Ele é o protótipo do rei bramânico, no espírito da doutrina vaiśnavita. Assim, seria o meio de oposição para fazer a contraparte do valor ideal de um Aśoka. É enfatizado, então, que a obra apresenta o antigo estilo épico de modo muito belo, com um fundo mítico e histórico, motivado por motivos religiosos e políticos. Do mesmo modo o *Mahābhārata*, que é uma grande *enciclopédia* com objetivo didático, objetiva a construção da idade heróica antiga e também apresenta modelos diversos de reis.

Após essas exposições acima, podemos concluir as duas primeiras etapas do confronto que estamos desenvolvendo. Através dessas exposições, podemos observar notórias diferenças entre os objetivos dos heróis gregos e os objetivos dos heróis indianos, apresentados em suas respectivas súplicas, e também entre conceitos que podem ter levado esses heróis a esses objetivos, tais como a concepção referente à vida após a morte. O estudo sobre essa concepção nos conduziu à noção de dever e através dessa noção vamos analisar a última etapa do confronto: o tipo de relacionamento que os heróis estabelecem com os deuses.

⁴⁹⁸ *Op. cit.*, tomo I, par. 794.

⁴⁹⁹ Entrevista pessoal gravada na Índia com Sri Karan Kandeya, PhD em sânscrito, em 11/96.

⁵⁰⁰ *Journal Asiatique*, vol. X, pp. 507-510.

Como foi explicado acima, em relação aos épicos gregos, esse relacionamento se caracteriza por trocas contínuas em que os heróis oferecem sacrifícios e pedem auxílio e proteção para a execução de seus planos, que são todos voltados para o mundo terrestre. Em relação aos épicos indianos, por outro lado, também já explicamos que os planos dos heróis estão voltados para um mundo celestial. E esse tipo de objetivo conduz a um tipo de relacionamento bem diferente do relacionamento existente entre os heróis gregos e seus deuses.

Iniciaremos o estudo desse relacionamento apresentando alguns comentários de Zimmer sobre esse assunto. Ele⁵⁰¹ também comenta a importância da execução do dever e aprofunda ainda mais esse estudo. Explica que Krishna, o salvador, desce ao mundo dos mortais para proteger o princípio do dever, sempre que esse princípio se debilita e acontece um aumento da injustiça. Em relação ao *Mahābhārata*, os versos comentados por ele são os seguintes:

*“Ó Bhārata, sempre que há um declínio da virtude e predomínio da transgressão, eu apareço. Venho milênio após milênio para proteger os virtuosos, aniquilar os perversos e para estabelecer os princípios da verdadeira religião.”*⁵⁰² (*M Bh.*, VI. 28,7-8)

Podemos observar, então, nessas afirmações, que a divindade apresenta seus planos para a organização da vida do mundo dos mortais. E os heróis indianos, ao invés de pedirem ajuda à divindade para realizar planos concernentes a interesses pessoais terrenos – como acontece nos épicos gregos –, pedem que a divindade explique o que deve ser feito. Yudhishthira, como foi explicado (*vide páginas 158-159*), pede que Krishna explique o que é mais adequado para a situação e como ele deve cumprir seus deveres de rei para o bem-estar do mundo; fala também que a vida de todos depende dele. Arjuna se rende e, de modo humilde, pede instruções: tanto ele quanto Yudhishthira são instruídos em relação aos seus deveres.

Esses pedidos de Yudhishthira e Arjuna conduzem o raciocínio desse relacionamento entre os heróis indianos e seus deuses a uma dimensão mítica que apresenta aspectos bem diferentes dos aspectos observados no relacionamento entre os heróis gregos e seus deuses. Com efeito, ao invés de demonstrarem planos e ideais referentes aos do-

⁵⁰¹ *Op. cit.*, p. 271.

mínios humanos, os heróis aceitam as instruções de Kṛiṣṇa, que – por meio de muitas orientações apresentadas no *G...tĕ* – procura conduzir os ideais de seus seguidores a uma outra esfera de vida. Em relação à organização do mundo dos mortais e do mundo divino, há uma apresentação bem diferente da organização apresentada nos épicos gregos. Nestes ocorre humanização, o mundo divino é organizado segundo à imagem da hierarquia social dos mortais; naquele, o mundo divino tem características próprias diferentes das características observadas no mundo dos mortais – e a sociedade humana, por sua vez, é organizada em função do objetivo de alcançar o mundo divino. Esse mundo é descrito como um lugar bem diferente da Terra e de qualquer outro planeta, considerados como lugares de sofrimento. No mundo do deus Kṛiṣṇa não há morte e renascimento, como em todos os outros; a perfeição máxima da vida é alcançar esses mundos, como Kṛiṣṇa explica nos versos seguintes:

*“Os homens mais espiritualmente dotados, que atingem a mais elevada perfeição e me alcançam, não obtêm outro nascimento, que é situação temporária de sofrimento. Todos os seres de todos os mundos, ó Arjuna, desde o mundo de Brahman, têm de renascer. Mas, para aquele que me alcança, ó filho de Kunt..., não há renascimento.”*⁵⁰³ (*M Bh.*, VI. 32.15-16)

Assim, nessa mitologia há a crença nesses outros mundos que os heróis apresentam como suas metas e a organização social apresentada por Kṛiṣṇa conduz o povo a alcançar tais metas. Com efeito, o *Bhagavadg...tĕ*, segundo estudiosos diversos, tais como Enrico Pappacena,⁵⁰⁴ contém uma lógica significativa e pode ser considerado como o evangelho da Índia. E nessa obra, os deveres correspondentes às castas, que têm como autoridade na hierarquia, os brâmanes, propagadores do conhecimento filosófico/religioso, são assim apresentados:

“Tranqüilidade, auto-controle, penitência pureza, indulgência, retidão, conhecimento, experiência e fé. Esses são os aspectos característicos de um brâmane.

⁵⁰² *Op. cit.*, Vol. 3, p. 309.

⁵⁰³ *Idem*, Vol. 3, p. 315.

⁵⁰⁴ *Arte antiga e scienza moderna*, pp. 85-87.

“Bravura, energia, firmeza, habilidade, firmeza na batalha, generosidade e liderança, são os aspectos característicos dos kṣatriya.

“Agricultura, proteção às vacas e o comércio são os deveres dos vaiśya. O dever natural do śūdra é o serviço.”⁵⁰⁵ (M Bh., VI.42.42-44)

Em seguida está explicado que, para obter sucesso na execução desses deveres, a pessoa deve adorar a divindade:

“Ele é a fonte de todos os seres e está em toda parte do Universo, penetrando tudo. Adorando-o através da execução de seu próprio dever, seguramente o homem alcança a perfeição.”⁵⁰⁶ (M Bh., VI.42.46)

Essa afirmação demonstra que nessa estrutura social há um aspecto bem diferente das características da estrutura social grega. Como foi afirmado acima, essa estrutura social serve de modelo para a organização do mundo divino, que é humanizado. Sendo assim, esse mundo não é um ideal a ser alcançado como acontece com os indianos. Na sociedade indiana há a tentativa de espiritualizar o homem para que ele alcance o mundo divino. No item referente a procedimentos literários, apresentamos os estudos de Dumézil, que, através da teoria referente à ideologia das três funções, mostra como os Pēśava procuravam imitar os deuses, seus pais. E os ensinamentos do *G...tē* estimulam o homem a buscar o mundo divino. Antes de explicar sobre a organização social geral, a divindade já havia apresentado declarações profundas referentes ao caminho trilhado pelo homem sábio. Foi explicado que esse homem crê que a divindade é a origem de tudo e que é dela que vem o conhecimento:

“Tal homem, fixando sua mente em mim, devotando sua vida a mim, instruindo uns aos outros e conversando sobre mim, são sempre contentes e felizes. A esse homem eu dou o conhecimento através do qual ele pode me alcançar.”⁵⁰⁷ (M Bh., VI.34.9-10)

⁵⁰⁵ *Op. cit.*, Vol. 3, p. 328.

⁵⁰⁶ *Idem*, Vol. 3, p. 328.

⁵⁰⁷ *Idem*, Vol. 3, p. 317.

Na concepção desses indivíduos, a divindade controla tudo, é a fonte de todos os mundos e também o destruidor deles. A divindade tem seus planos e o ser vivo pode fazer parte deles, como Arjuna é instruído no verso seguinte:

*“Eu sou (agora) a manifestação plena da morte, o destruidor dos mundos. Todos esses guerreiros, posicionados em diferentes divisões, cessarão de existir, mesmo se você não matá-los. Portanto, levante-se e alcance a vitória. Conquiste o inimigo e obtenha esse grande reino. Todos esses homens já foram aniquilados por mim. Seja apenas meu instrumento.”*⁵⁰⁸ (M Bh., VI.35.32.33)

Arjuna, por sua vez, aceita totalmente fazer parte dos planos da divindade, afirma sua crença e descreve a grandiosidade de Krishna:

*“Tu és o brahman supremo, o supremo abrigo, a pureza suprema, o ser divino eterno, o primeiro entre os deuses, não-nascido, o grande senhor. Todos os rishis, como também os sábios divinos Nārada, Asitṛi, Devala explicam isso. Eu acredito em tudo o que tu me disseste, ó pessoa divina. Ó melhor de todos os seres, criador de todas as coisas, deus dos deuses, senhor do universo, apenas tu te conhece a ti mesmo.”*⁵⁰⁹ (M Bh., VI.34.12-15)

Assim, essas declarações da divindade e a aceitação de Arjuna caracterizam uma dimensão divina de existência cuja estrutura se amplia ainda mais com as informações sobre as posições anteriores dos heróis e seus destinos no final da obra. Com efeito, em relação às suas posições anteriores, como foi explicado por Biardeau (*vide página 128*), Krishna e Arjuna são os deuses Nara e Narayana que vivem num mundo celestial. E em relação ao Rama, como foi explicado anteriormente por Fonseca (*vide página 164*), o próprio Rama é uma encarnação do deus Vishnu, que vive num mundo celestial. Em ambas as obras há passagens diversas que explicam essas posições anteriores dos heróis. E o destino apresentado no final das obras é que os heróis de ambas vão, junto com a encarnação do deus a que servem, para esses mundos celestiais de onde o deus veio.

Se confrontarmos, então, esse contexto referente aos épicos indianos, com o contexto que observamos nos épicos gregos, verificaremos que há notórias diferenças

⁵⁰⁸ *Idem*, Vol. 3, p. 320.

entre eles. Os deuses – tanto nos épicos gregos quanto nos épicos indianos – moram num mundo celestial eterno. Eles descem ao mundo terreno e estabelecem um certo tipo de relacionamento com os mortais. Em relação aos épicos gregos, foi explicado anteriormente que essa relação é de trocas contínuas e que os deuses atendem aos interesses terrenos dos heróis. Outro dado importante para estabelecermos o confronto, em sua terceira etapa, com os épicos indianos, é que os heróis gregos não podem ir para o mundo dos seus deuses.

Em relação aos épicos indianos, o relacionamento entre deuses e heróis é bem diferente. Os deuses instruem os heróis quanto ao modo de agir e os heróis aceitam seguir os planos da divindade, ao invés de pedir recursos para realizar planos próprios. Arjuna aceita ser instrumento de Kṛṣṇa; Yudhiṣṭhira recebe longas instruções de Bhīṣma na presença de Kṛṣṇa, sobre como deve governar. Rāma atua sempre de acordo com códigos religiosos e seus companheiros aceitam suas instruções. E o objetivo desses planos e instruções em ambas as obras é justamente apresentar o conhecimento que pode conduzir à salvação, isto é, levar a pessoa para esses mundos celestiais, eternos, onde moram os deuses. Essa doutrina da salvação é explicada por meio dos conceitos de *karman* e *saṁsāra* por estudiosos diversos, tais como Weber,⁵¹⁰ que afirma ser o *G...tē* a expressão do pensamento ortodoxo indiano; Macdonell,⁵¹¹ que afirma ser o objetivo dessa doutrina pôr um término no processo de transmigração; Basham,⁵¹² que apresenta as diferentes correntes de pensamento, existentes na Índia, como meios de explicar essa doutrina. Analisando esse relacionamento tanto entre o deus Kṛṣṇa e os heróis do *Mahābhārata* quanto entre Rāma e os outros heróis do *Rāmāyaṇa* em relação a essas correntes, esse relacionamento é explicado como sendo o “caminho da devoção” (*bha-kṛti-mārga*).

Como grandes preceptores dos ensinamentos referentes a esse caminho, Basham apresenta Rāmaṇuja e Madhva, cujos ensinamentos enfatizam idéias diferentes da doutrina de Śaṅkara, o grande expositor da escola Vedānta. Em nossa dissertação de mestrado⁵¹³ desenvolvemos estudo histórico detalhado sobre as correntes diversas do pensamento indiano, para apresentar o posicionamento dos épicos dentro desse contexto.

⁵⁰⁹ *Idem*, Vol. 3, p. 317.

⁵¹⁰ *Op. cit.*, pp. 167, 182, 183-189.

⁵¹¹ *Op. cit.*, pp. 330-331.

⁵¹² *Op. cit.*, pp. 323-333.

⁵¹³ *Op. cit.*, pp. 43-63.

Esse “caminho da devoção” é explicado nas partes do *Mahābhārata*, denominadas como didáticas, e principalmente no nono capítulo do *G...tĕ*, em que é descrita a atitude de *bhakti* do devoto. O ensinamento do *G...tĕ*, segundo Zimmer. “Tornou-se a expressão mais autorizada, popular e memorizada, dos princípios básicos que norteiam a vida religiosa indiana.”⁵¹⁴ Ele⁵¹⁵ explica que o deus Kṛṣṇa desceu a terra e além de desempenhar o papel de mentor espiritual de seu amigo aproveitou o momento dramático para proclamar a toda a humanidade a sua doutrina da salvação do mundo. O *G...tĕ* é um documento clássico que representa o pensamento bramânico bem equipado para absorver não apenas as personalidades divinas do panteão védico primitivo, mas também as formulações filosóficas e devocionais, mais complexas, da tradição nativa. As argumentações da tradição bramânica eram facilmente compatíveis com a primitiva mitologia dos *Veda*.⁵¹⁶

Assim, na Índia, a adoração aos deuses antigos não terminou – como aconteceu na Grécia com a atuação dos filósofos de Mileto, que adotaram uma postura racionalista. Pelo contrário, ao invés de serem depostas as deidades guardiãs do mundo foram incorporadas a uma visão mais ampla e profunda com atuação dentro do controle universal de um senhor mais poderoso. Segundo Zimmer: “Elas permaneceram como símbolos úteis cheios de significado e interesse, mediante os quais se podia conceber e lidar com as forças sempre presentes. Serviam de guias e, além disso, era possível alcançá-las por meio dos antigos ritos sacrificiais, com seus inalteráveis textos, bem como através de práticas individuais de devoção emocional (*bhakti*).”⁵¹⁷

Essas explicações de Zimmer nos ajudam a fundamentar os confrontos que apresentamos. Ele afirma que as figuras simbólicas da antiga imaginação mítica continuam a serem cultuadas, embora de modo diferente; assim, o modo de atuar dos heróis pode ser entendido como esse modo diferente de culto. O conhecimento é transmitido através de histórias, os heróis desejam apenas a justiça, cumprir o dever (*dharma*), ser instrumento – que são atitudes relacionadas às práticas de devoção mencionadas por Zimmer – e ir ao mundo celestial dos deuses. Portanto a súplica, em relação a tais atitudes, além de ser um meio de restabelecer a ordem, não está servindo apenas como um programa de uso, como acontece com a súplica dos heróis gregos cujos objetivos estão voltados para o mundo terrestre. Pelo contrário, os heróis indianos almejam sair do mundo terrestre,

⁵¹⁴ *Op. cit.*, p. 266.

⁵¹⁵ *Idem, passim.*

⁵¹⁶ *Idem*, 244.

buscam um estado mítico de perfeição e os mundos celestiais. Assim, podemos observar, nas súplicas desses heróis, aspectos característicos de um programa de base, porque para alcançar o mundo celestial – que é uma tarefa muito complexa – eles têm de realizar, antes, outras atividades: seguir leis e cumprir deveres, dentre os quais eles devem ser instrumentos do deus K Ǻ para o restabelecimento da ordem no mundo. Essas atividades, então, são denominadas como programa de uso, em relação à atividade mais complexa, como explica Barros: “Os programas são, em geral, complexos, constituídos por mais de um programa, hierarquizados: um programa narrativo de base, que exige a realização prévia de outros programas pressupostos, denominados programas narrativos de uso e cujo número depende da maior ou menor complexidade da tarefa a ser executada.”⁵¹⁸ Outro comentário que também contribui para a comprovação dessa diferença entre as atitudes desses heróis que estamos demonstrando é apresentado por Antonio Vicente Seraphim Pietroforte. Em seu estudo sobre o discurso da tradição esotérico-religiosa,⁵¹⁹ ele mostra que os paradigmas do homem moderno estão fortemente marcados pelo pensamento religioso, seja em sua filosofia, seja em sua política e seja até mesmo em seu pensamento científico. E ele nos mostra que esse pensamento religioso é mais que um discurso das crenças religiosas; devendo ser, essas crenças, a atualização específica de um padrão mais amplo e formal que permite que dados religiosos diferentes sejam percebidos como tais além dessas diferenças. Ele procura, então, demonstrar que há algo no discurso religioso, independentemente de sua manifestação histórico-etnológica, que o determina como tal. Afirma que é possível constatar uma unidade que é passível de ser demonstrada.

Assim, Pietroforte desenvolve uma comparação entre as religiões mais destacadas do mundo contemporâneo e apresenta um modelo semiótico para o discurso religioso. Nesse modelo, encontramos princípios que contribuem para nossos estudos. Com efeito, esse modelo está fundamentado no sentido da palavra religião, que Pietroforte apresenta como religar o ser humano ao ser divino. Passemos a palavra a ele: “Não é inútil relembrar a etimologia da palavra religião que possui a mesma raiz da palavra religar, que no caso ganha a conotação de religar uma suposta natureza humana com uma suposta natureza divina. Apresentando em sua atualização essa dicotomia, toda religião deve necessariamente refletir uma metafísica como lugar da natureza divina,

⁵¹⁷ *Idem*, 244.

⁵¹⁸ *Op. cit.*, p. 33.

⁵¹⁹ *O discurso da tradição esotérico-religiosa: uma abordagem semiótica*, pp. 11-13.

uma cosmologia como lugar onde há a existência da natureza humana e uma ontologia como lugar do ser enquanto ação atualizante do essencial divino no humano.”⁵²⁰

As religiões, de modo geral, apresentam esse objetivo de buscar a união com um deus durante a vida presente e também após a vida terrena. No Ocidente, essa idéia é indicada pela palavra *religare* e na Índia, pela palavra *yoga*. Segundo Williams,⁵²¹ a palavra *yoga* tem como um dos seus sentidos, o ato de unir/união e aparece no *Mahābhārata* e no *Bhāgavata Purāṇa* com esse sentido. O sentido de “união” para o termo *ioga* aparece como sentido principal em diversos dicionários brasileiros tais como no dicionário de Caldas Aulete,⁵²² e no dicionário de Antonio Geraldo da Cunha.⁵²³ O Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa apresenta a seguinte etimologia para o termo *ioga*: sâns. *yoga* ‘união, conexão; união com Deus’.

Certamente, essa idéia é um fundamento significativo na doutrina bramânica. Nessa doutrina há a propagação da atividade do sacrifício, que, segundo ela, é o modo de o ser humano alcançar a união com a natureza divina; caso contrário, ele ficará atado ao mundo material, como está afirmado no *G...tē*⁵²⁴ (*M Bh.*, VI.27.9) e também no dicionário sânscrito de Williams⁵²⁵ através da palavra *karma-bandhana*. Além disso, no *Bhāgavata Purāṇa*, essa atividade é apresentada de modo bem amplo. Depois de ser afirmado que qualquer atividade não direcionada para a divindade ata o ser humano à natureza material, está explicado nessa obra que o tempo cósmico se divide em quatro eras e que cada uma delas tem características peculiares referentes à sua duração e à capacidade do ser humano – seu tempo de vida e sua habilidade de auto-controle. Assim, em cada uma dessas eras o ser humano executa uma atividade de sacrifício específica: por exemplo, na primeira, chamada *satya*, a atividade era *tapas* (meditação)⁵²⁶ (*Bhāgavata Purāṇa*, 11.5.22) – na segunda, denominada *trētā*, (*Bhāgavata Purāṇa*, 11.5.24-25) a atividade era a execução de cerimônias descritas nos *Veda*.

Os comentários relacionados aos termos *religar* e *yoga*, apresentados acima, são elementos significativos para a compreensão do valor que os heróis atribuem à prece. E podemos aprofundar ainda mais essa compreensão, se analisarmos as atitudes desses

⁵²⁰ *Idem*, p. 39.

⁵²¹ *Op. cit.*, p. 856.

⁵²² *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*, p. 2012.

⁵²³ *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*, p. 445.

⁵²⁴ *Mahābhārata*, Vol. 3, p. 307.

⁵²⁵ *Op. cit.*, p. 259.

⁵²⁶ *Op. cit.*, p. 1924.

heróis por meio dos estudos de Jean-Marie Floch. Ele⁵²⁷ propõe uma tipologia dos modos de valorização utilizados pela propaganda publicitária, que pode nos ajudar muito na fundamentação das nossas idéias relacionadas às súplicas dos heróis. Utiliza essa tipologia de valorizações na análise de propaganda de automóveis, estabelecendo as características atribuídas aos veículos responsáveis por quatro tipos de valorização:

- a valorização prática corresponde aos valores de uso, concebidos como contrários aos valores de base (são os valores utilitários, como o manuseio, o conforto, a potência,...);
- a valorização utópica corresponde aos valores de base, concebidos como contrários aos valores de uso (são os valores existenciais, como a identidade, a vida, a aventura,...);
- a valorização lúdica corresponde à negação dos valores utilitários (a valorização lúdica e a valorização prática são contraditórias entre si; os valores lúdicos são o luxo, o refinamento, ...)
- a valorização crítica corresponde à negação dos valores existenciais (a valorização crítica e a valorização existencial são contraditórias entre si; as relações qualidade/preço e custo/benefício são próprias dos valores críticos).⁵²⁸

Decerto essa tipologia de valorizações pode ser aplicada em quaisquer outros tipos de discurso, já que ela foi deduzida a partir de um modelo semiótico comum a todos eles. No percurso da ação do esquema narrativo semiótico, há dois tipos de programas narrativos: os programas de base e os programas de uso. Nos programas de base, o objeto sobre o qual são estabelecidas as junções com o sujeito é um objeto descritivo, contrariamente aos programas de uso, nos quais o objeto é modal.

Esses dois modos de definir um objeto, em um programa de uso ou em um programa de base, determinam dois tipos contrários de valorização: uma valorização prática – para os programas de uso – e uma valorização utópica – para os programas de base. Articulados em um quadrado semiótico, esses dois modos contrários de valorização geram outros dois modos, subcontrários: uma valorização lúdica, que nega a valorização prática; e uma valorização crítica, que nega a valorização utópica. Assim, há quatro tipos de valorização, que Floch utiliza acima na análise de propagandas de automóveis. E

⁵²⁷ *Sémiotique, marketing et communication*, pp. 119-152.

utópico aqui, segundo Floch não quer dizer ilusório, mas relativo a uma meta final.

Vamos, então, relacionar essa tipologia às nossas conclusões acima, em que afirmamos que as súplicas dos heróis indianos devem ser vistas como um programa de base e as súplicas dos heróis gregos como um programa de uso. Trabalharemos com os dois primeiro tipos de valorização.

Em relação aos heróis gregos, cujas atitudes de súplica foram denominadas programas de uso, teríamos uma valorização prática; e em relação aos heróis indianos, cujas atitudes de súplica foram denominadas programa de base, teríamos uma valorização utópica. Com efeito, os heróis indianos apresentam em suas atitudes as características atribuídas por Floch para esse tipo de valorização. Eles se identificam como devotos do deus Kṛṣṇa e desejam se unir a ele em seu mundo. Nessa vida aceitam-no como sua autoridade, glorificaram-no como o deus supremo e procuram atuar como seu instrumento. Eles manifestam o desejo de obter armas e querem a vitória na batalha para estabelecer a justiça porque esse é o plano do deus Kṛṣṇa, que veio ao mundo terreno para “restabelecer os princípios da verdadeira religião,” (*dharmasya*) *dharma*, segundo Williams,⁵²⁹ como está declarado no verso citado (*vide páginas 201-202*). Com efeito, atuando desse modo, eles estão cumprindo seus deveres e também atendendo às instruções diretas desse deus apresentadas a Arjuna: foi dito para ele alcançar a vitória, conquistar o inimigo e obter o reino. Conseqüentemente, ao cumprir seus deveres e atender às instruções diretas desse deus, eles estão sendo bons instrumentos dele e estão começando sua relação de união com ele nesse mundo – e terão a segurança de obter essa união nos mundos celestiais. Há muitos versos no *G...tĒ* que dão essas orientações.

Por outro lado, os heróis gregos apresentam, em suas atitudes, características semelhantes às características atribuídas por Floch para o primeiro tipo de valorização. Eles utilizam a súplica para alcançar seus interesses – todos ligados ao mundo terreno, tais como conseguir riqueza e conforto.

Assim, por meio dos objetivos desses heróis, que são elementos estratégicos do fazer persuasivo do enunciador, podemos observar essas diferenças significativas entre as epopéias gregas e as indianas: os objetivos dos heróis gregos estão voltados para o mundo terrestre e os objetivos dos heróis indianos estão voltados para o mundo celestial. Entendemos, portanto, que apenas os heróis indianos se situam entre aqueles que buscam a união analisada acima por Pietroforte e também nos estudos relacionados aos

⁵²⁸ *Idem*, pp. 130-131.

universos axiológicos da época (do enunciador e do enunciatário) em que estão situadas essas obras. Como foi explicado por Barros, eles são sujeitos descentrados pertencentes a uma classe ideológica – guerreiros pertencentes à classe aristocrática concernente a cada obra. Em relação à Índia, a maneira de pensar dessa classe estava fundamentada nos princípios bramânicos – cujo princípio básico é buscar a união com a divindade –, princípios que, por estarem dominando na época de produção dessas obras toda a atividade mental popular, bem como a expressão que ela se ligava, estão de acordo com a denominação, atribuída a esse tipo de ideologia por Bakhtin, de ideologia do cotidiano. A mesma denominação cabe à atitude ideológica dos heróis gregos, que está fundamentada nas lendas utilizadas por Homero. Porém, não muito tempo após o aparecimento dos épicos de Homero, houve uma transformação no modo de pensar grego e sinais dessa transformação, segundo estudiosos diversos, podem ser observados nesses épicos.

Certamente uma breve observação dessa transformação contribuirá para ampliarmos nossa visão referente a essas ideologias. Após o estudo baseado em aspectos internos dessas obras, vamos agora desenvolver um estudo com base em aspectos externos relacionados a elas com o objetivo de obtermos mais elementos que contribuam para corroborar a idéia sobre as diferenças entre os épicos gregos e indianos que apresentamos. Aubreton,⁵³⁰ então, destaca nas obras gregas o fato de os deuses serem apresentados como seres inferiores aos humanos quanto ao valor moral embora sejam eles que fazem os homens agirem. Com efeito, enquanto em momentos diversos o caráter decepcionante dos deuses é exposto, por outro lado, Homero, em diversas passagens manifesta admiração pela inteligência de Ulisses, de Nestor e outros. Em Nestor, são destacadas a calma e a sabedoria; em Menelau, a vontade e o coração que o torna corajoso. Além disso, é destacada também a inteligência capaz de remediar os sofrimentos humanos e curá-los por meio de remédios que não são mais receitas sagradas. Assim, analisando algumas passagens da *Iliada*, Aubreton afirma: “Provavelmente se vêem na *Iliada* alusões ao despertar da ciência médica na Grécia (...) na época homérica, quando se pensa que, mesmo entre os deuses, é com pós que Ares é curado.”⁵³¹

Decerto não podemos dizer a mesma coisa em relação à transformação referente ao modo de pensar indiano e aos épicos indianos. A habilidade de heróis diversos tam-

⁵²⁹ *Op. cit.*, p. 510.

⁵³⁰ *Op. cit.*, p. 266.

⁵³¹ *Op. cit.*, p. 206.

bém é enfatizada: Yudhi ĩhira é sábio; Arjuna, um grande arqueiro; Bh...ma, muito forte. No grupo antagonista, KarŠa, além de grande guerreiro, é generoso; o patriarca Bh... ma é venerado por todos; DroŠa também é venerado como o mestre da maioria. Porém, acima de todos, K Ša é glorificado pelos heróis e por Bh... ma. Em passagens diversas podemos constatar esse fato, como na parte referente ao maior dos sacrifícios, o RĒasTMya, em que K Ša é escolhido para ser honrado em primeiro lugar, na presença de todas as personalidades mais importantes. Além disso, K Ša se revela como um deus quando profere o *Bhagavadg...tĒ*, e, após essa revelação, Arjuna, no verso anteriormente citado (*vide página 204*), proclama de modo eloquente a glória desse deus.

Assim, como foi explicado acima por Zimmer, o pensamento filosófico bramânico incorporou aspectos mitológicos antigos. As deidades guardiãs foram incorporadas a uma visão mais ampla. Em ambas as civilizações, então, ocorreram, logo após Homero, muitas mudanças, tanto intelectuais quanto sociais. Apresentamos, no capítulo 2, muitos aspectos semelhantes entre elas, relacionados à mitologia, à filosofia, a estudos científicos diversos e às características sociais. Como foi explicado por Campbell, os motivos básicos de uma antiga filosofia mitológica apareceram em novas formas, tanto na Índia quanto na Grécia. Mas houve uma diferença significativa no encaminhamento que essas civilizações deram para essas novas formas em que apareceram esses motivos. Enquanto na Grécia já em Homero podemos perceber sinais de aceitação de uma ciência independente – que a partir do século VI começa a abandonar totalmente os conceitos mitológicos –, na Índia os conceitos mitológicos nunca foram abandonados, estudiosos diversos afirmam que a ciência na Índia ficou muito tempo contribuindo para a religião. Com certeza aspectos peculiares diversos dessa cultura conduziram a isso. Como foi explicado por Widemann e Durant, também no capítulo 2, antes do domínio persa já existiam na Índia a escrita, a cunhagem de moedas e uma fé organizada sistematicamente, que não sofreu com a interferência dos conquistadores persas, mesmo com a mistura dessas culturas acontecida em Tak a il. Esses conquistadores professavam uma fé baseada no *Avesta*, e há muitas semelhanças entre essa obra e o *Ēgveda* indiano.

Assim, quando Alexandre, após vencer Dario, chega à Índia, depara com essa tendência indiana de manter seus princípios religiosos acima de tudo. Com efeito, como foi narrado por Campbell, no item 2 do capítulo 2, quando Alexandre chegou em Tak a il e tentou convidar alguns filósofos para comparecerem a sua mesa e ensina-

rem seus conhecimentos, eles se recusaram, dizendo que os gregos não estavam qualificados para aprender filosofia. No entanto, acontece um diálogo entre Alexandre e esses homens, em que podemos observar um ponto de vista de Alexandre que contribui para a compreensão de nossas análises referentes às diferenças entre as atitudes dos heróis gregos e as atitudes dos heróis indianos. A atitude de Alexandre é semelhante à atitude de exaltação do homem apresentada por Homero e, conseqüentemente, bem diferente da atitude de Vyasa, que apresenta os heróis glorificando um deus acima de tudo. Nessa conversa, Alexandre manifesta a esses homens o desejo de ser deus, como é explicado por A. J. Festugière.⁵³² Há muitas versões referentes a essa conversa segundo ele, e em seus comentários, ele explica que Alexandre faz algumas perguntas enigmáticas a esses homens, sob a condição de que quem apresentasse a pior resposta seria o primeiro a morrer, e depois os outros. Entre perguntas diversas, então, tais como: “Quem são mais numerosos, os vivos ou os mortos?”; “Qual o melhor meio para uma pessoa fazer que outros gostem dela?”, cujas respostas foram: “Os vivos, porque os mortos não existem mais” e “Ser potente e não causar temor”, respectivamente, Alexandre perguntou também: “O que uma pessoa precisa fazer para ser Deus?” Para julgar a pior resposta, Alexandre havia escolhido um indiano idoso, que respondeu: “Mais mal um que o outro.” Diante de tal resposta, Alexandre resolve matar a todos, mas eles questionam tal decisão, declarando que se Alexandre o fizesse teria mentido quando fez a afirmação referente a sua condição. Alexandre resolve, então, libertar todos e oferece-lhes presentes.

Após essas considerações referentes a esse fato histórico, vamos continuar apresentando outras análises em que podemos observar alguns detalhes referentes ao modo como gregos e indianos aproveitaram o intercâmbio ocorrido entre eles. Vamos agora apresentar alguns fatos referentes a esse aproveitamento através dos épicos indianos. É importante lembrar, contudo, que a diferença mencionada acima, referente ao procedimento do povo grego e o procedimento do povo indiano, em relação ao encaminhamento do pensamento científico, acontece mesmo após os indianos terem tido contatos significativos com valores gregos, como foi explicado por D’Alviela anteriormente. E, segundo os comentários anteriores de Widemann, foi o “milagre” grego que proporcionou bases científicas para a cultura antiga. Eles herdaram múltiplos patrimônios e usaram-nos para direcionarem sua evolução, através de sua incomparável originalidade. Um fato significativo referente ao intercâmbio entre essas civilizações, que podemos

⁵³² “Trois rencontres entre la Grèce et l’Inde”, pp. 34-36.

Renou⁵³⁶ também menciona a idéia de um núcleo histórico e afirma ser preciso admiti-la. Não parece sustentável a idéia de um *Mahābhārata* apenas mítico. Os heróis do *Bhārata* são antepassados imediatos do rei Janamejaya, filho do rei Par...k it, cujos nomes são mencionados em vários outros textos. A matéria épica se desenvolve em torno dessa dinastia, cujos antecedentes tinham alguma aparência de historicidade.

Esse núcleo da obra, porém, foi recoberto por muitos acréscimos, por novos episódios, por digressões e por outros poemas dentro do poema original. Desse modo, o material original foi sendo transformado e, atualmente, representa apenas uma pequena parte da obra inteira. Tais acréscimos foram realizados pelos sacerdotes que conferiram à obra um caráter religioso. Renou destaca relatos míticos diversos que criam esse caráter. Explica que muitos desses relatos estão inseridos na descrição do sacrifício das serpentes realizado por Janamejaya e que há ciclos diversos, relacionados a diferentes relatos.

É importante que essa menção ao sacrifício seja destacada, porque o sacrifício é uma atividade de grande interesse bramânico que proporciona a dimensão mítica relacionada às súplicas dos heróis, que estamos estudando. Com efeito, segundo Benveniste⁵³⁷ o termo *yajña*, (sacrifício), origina-se na raiz YAJ- que significa “honrar o deus, solicitar seu favor e reconhecer seu poder por meio de oblações.” Katz⁵³⁸ desenvolveu um estudo bem amplo sobre essa atividade, relacionando-a à guerra de *Kurukṣetra*. Suas análises enfocam a atuação do personagem Arjuna. Ela explica que nele se encontram, de modo relevante, os aspectos predominantes em seus dois irmãos Yudhiṣṭhira e Bhīma: o bramânico e o *kṣatriya*, respectivamente. Já apresentamos características referentes ao seu aspecto bramânico no início deste capítulo, quando comentamos sobre sua viagem em busca de armas. A presença de tais características nesse herói acompanha seu próprio antecedente familiar. Esse fato corrobora as teorias de Dumézil, apresentadas no capítulo 3, sobre a transposição de mitologia antiga para a epopéia, que propõe que o comportamento dos *Pitṛas* é semelhante ao comportamento dos seus pais divinos. Com efeito, Indra, pai de Arjuna, é um guerreiro por excelência, mas também é conhecido como *Atakratu*, realizador de cem sacrifícios importantes; de modo semelhante, Arjuna é o guerreiro mais importante e também é realizador de sacrifícios. Nesse aspecto de Arjuna, podemos observar detalhes fundamentais referentes à dimen-

⁵³⁶ *Op. cit.*, par.(s). 775, 776.

⁵³⁷ *Op. cit.*, 223.

⁵³⁸ *Op. cit.*, *passim*.

são mítica existente na obra. Segundo Katz, no *Mahābhārata* há muitas referências à guerra de *Kurukṣetra* como a metáfora de um sacrifício. Karṣa, por exemplo, prediz o iminente cataclismo numa conversa com Kṛṣṇa e descreve detalhadamente diversos participantes da batalha relacionando-os a funções sacrificais. Em sentido amplo, há aspectos diversos na narrativa que contribuem para essa imagem de guerra como sacrifício: Dhṛiṣṭadyumna, o general do exército dos Pāṇava, encarna o fogo sacrificial e Droṣa, o sacerdote necessário (embora esteja atuando como guerreiro). Essa metáfora envolve o sentido central do épico no nível heróico que é construído através da oposição estrutural dos termos ordem e desordem, representados pelo fogo e pelo sacrifício. Ordem seria o sacrifício corretamente executado e desordem, o incorretamente executado. E em *Kurukṣetra*, que é o campo de ordem mundial, *dharmakṣetra*⁵³⁹ (*M Bh.*, VI.23.1) (“campo do *dharma*”), a preservação da ordem é enfatizada.

Essa metáfora do sacrifício pode ser relacionada a fatos diversos que permeiam toda a obra. Por exemplo, as recitações da obra aconteceram em sacrifícios: no sacrifício das serpentes organizado pelo rei Janamejaya e no sacrifício executado pelos brâmanes na floresta de Naimiśa; Arjuna realiza uma façanha queimando a floresta *Khāṣava* como um esforço sacrificial em prol do deus Agni. No sacrifício *rĕjasTMya*, em que acontece a coroação de Yudhiṣṭhira, acontece também o sentimento invejoso de Duryodhana – que o leva a promover o jogo de dados e, conseqüentemente, a provocar a guerra. No livro X da obra, encontramos o ataque noturno realizado por *Avatthānan*, que para obter poder se ofereceu a *Īiva* como um sacrifício. Após a guerra, Yudhiṣṭhira, seguindo instruções de Vyāsa, para se sentir perdoado pelo fato de ter sido a causa da morte de tantos parentes, realiza um sacrifício do cavalo (*aśvamedha*).

Assim, Arjuna, em cujo nascimento uma voz celestial profetizara que ele iria “oferecer três sacrifícios”, apresenta uma atuação tão heróica no campo de batalha, que o leva a ser caracterizado como um perfeito executor de sacrifício. Tal qualificação está indicada em seu próprio epíteto, “*Phalgunā*”, segundo Margaret e James Stutley.⁵⁴⁰ De acordo com esses estudiosos, esse termo tem ligação com o termo referente ao deus celestial, Indra, que é um símbolo de generoso heroísmo e denomina um dia especial de adoração ao deus Kṛṣṇa. O exemplo mais direto e significativo desse personagem como um sacrificador está no *Aśvamedhikaparvan*, livro XIV, onde encontramos sua

⁵³⁹ *Op. cit.*, Vol. 3, p. 301.

última ação heróica na obra. Nessa passagem, Arjuna é escolhido para acompanhar o cavalo destinado a ser oferecido no sacrifício de Yudhiṣṭhira e apresenta uma atuação ativa de guerreiro, defendendo o cavalo durante o período em que ele vaga. Arjuna vai, em todas as direções, demarcando o império de Yudhiṣṭhira. Segundo Katz o sacrifício de cavalo é uma recapitulação da grande guerra, pois durante esse sacrifício Arjuna encontra muitos parentes dos guerreiros que foram seus oponentes formais em Kurukṣetra. Assim, o papel heróico de Arjuna no épico pode ser visto de acordo com o ponto de vista de uma atividade sacrificial. Por fim, ela afirma que no *Svargarohaparvan* os personagens, após passarem por infernos, voltam para lugares celestiais, em que há deuses, demônios e outros seres sobrenaturais, através dos quais eles surgiram.

Esses estudos de Katz, então, proporcionam elementos significativos para a compreensão das idéias que apresentamos, idéias referentes à prevalência de uma dimensão mítica nos épicos indianos. Além desses estudos, Katz também faz comentários sobre o “caminho da devoção” que mencionamos anteriormente nesse mesmo capítulo. Em relação a esse ensinamento do *G...tĕ* é importante entendermos o fato de que, nessas obras, a execução do dever é um ponto crucial. Assim, como no *G...tĕ* (*M Bh.*, VI.42.68) o deus Kṛṣṇa fala diretamente que o meio seguro de alcançá-lo é a atitude de devoção, seus devotos procuram executar seu trabalho com devoção. Mas essa característica pertence a uma etapa elevada – antes dessa afirmação o deus menciona, de modo específico, o sacrifício:

yajñarthĕt karmaṢo 'nyatra
loko 'ya^ karma-bandhanaḥ
tad-artha^ karma kaunteya
*mukta-sangaḥ samĕcara*⁵⁴¹ (*M Bh.*, VI.27.9)

“O mundo está em ligação estreita com as leis relacionadas às ações, exceto às ações de sacrifício. Portanto, ó filho de Kunt..., execute ações livres de apego.”

Como estamos verificando, a narrativa religiosa predomina nesses épicos, e comentários de estudiosos diversos indicam a prevalência de uma dimensão mítica nessas obras, contribuindo, desse modo, para confirmar as demonstrações de nossas análises

⁵⁴⁰ *A Dictionary of Hinduism*, p. 225.

referentes às súplicas dos heróis. Conseqüentemente, nessa cosmovisão, em que predominam objetivos voltados para um mundo mítico, há uma tendência à discriminação em relação a quem desconhece esse lado mítico da vida. Vamos, então, apresentar alguns fatos históricos relacionados a essa mundividência, que certamente favorecem o entendimento das diferenças entre as atitudes dos heróis gregos e as atitudes dos heróis indianos.

Como os brâmanes continuavam com poder, os conceitos religiosos predominavam em relação à organização social. Na literatura, esse fato pode ser observado, por exemplo, no modo como eram tratados aqueles que não estavam ligados à religião bramânica. No *Mahābhārata*, é mencionado um poderoso rei chamado Bhagadatta, que, segundo D'Alvilela⁵⁴² é o equivalente sânscrito para o nome grego Apollodotus. Embora tenha sido um rei poderoso, ele é classificado na obra como *yavana*, que, como sabemos, é um termo que primeiramente designava os gregos e depois passou a ser usado para se referir a qualquer povo estrangeiro. Além disso, segundo o *Bhāgavata Purāṇa*⁵⁴³ (IV.28.11,13,25) e Winternitz,⁵⁴⁴ esse termo designava uma classe de pessoas que era considerada inferior a classe bramânica. Outro comentário semelhante a esses, referentes ao termo *yavana*, é apresentado por Gauranga Nath Banerjee.⁵⁴⁵ Segundo ele, há referência aos gregos no *Mahābhārata* como pessoas inteligentes e também como pessoas de classe inferior. Ele também identifica os reis Dattamitra e Bhagadatta do *Mahābhārata* como sendo os reis gregos Demetrius e Apollodotus, respectivamente.

Outro termo significativo, referente ao Ocidente, que aparece no *Mahābhārata* e está relacionado à designação de *yavana*, é o termo Roma. Esse termo aparece na tradução inglesa de van Buitenen como Rome, (*M Bh.*, II.28.45).

O sábio guerreiro conquistou-os todos (...) As cidades Saṅjayant..., Pichāṅga e Karahāṅka, ele sujeitou por meio de emissários e exigiu que pagassem tributo. Do mesmo modo, por meio de emissários, também, ele subjogou e tornou tributários os Pēṅya e os Tamil, juntamente com os Coṅra e Kerala, os śndhras e Talavana, os Kalinga e Uṅrakarṅika, Antioquia e Roma e a cidade dos gregos.

⁵⁴¹ *Idem*, Vol. 3, p. 307.

⁵⁴² *Op. cit.*, p. 7.

⁵⁴³ *The Bhāgavata Purāṇa*, p. 598.

⁵⁴⁴ *Op. cit.*, p. 524.

⁵⁴⁵ *Hellenism in Ancient India*, pp. 228-233.

Por outro lado, na tradução de outra edição feita por M. N. Dutt, no mesmo livro – e capítulo e verso equivalentes aos anteriores – aparece apenas o termo *yavana* para se referir aos romanos e a outros povos vizinhos:

*Ele subjogou a atrativa cidade de Atavi e também a cidade dos yavana por meio do envio de mensageiros e de exigência de tributo. (M Bh., II.31.72)*⁵⁴⁶

Em relação à Edição Crítica, segundo Lad,⁵⁴⁷ ele aparece nela como Rom€no *adhy€ya* 28 do *Sabh€parvan* (v. 50).

Esses fatos históricos contribuem para a compreensão das diferenças entre a cosmovisão grega e a indiana observada nas obras. Como foi comentado nos capítulos 1 e 3, enquanto entre os gregos acontecia uma evolução científica durante o período de composição dos épicos indianos, entre os indianos aconteciam indagações religiosas e filosóficas. Assim, certamente, o modo de classificação social por parte dos indianos existia, porque era interesse dos brâmanes reviver crenças védicas autóctones e manter a hegemonia de sua própria casta – casta que sempre foi uma elite dominante em todos os períodos históricos da Índia antiga. Esse período, então, em que estamos verificando que há um predomínio de características míticas nos épicos indianos, é denominado épico-bramânico. Nele os homens questionavam no plano político-filosófico-religioso o lugar do individual (*€tman*) e no coletivo (*brahman*), como foi explicado por Fonseca anteriormente, no capítulo 3.

Assim, há a essa diferença entre a cosmovisão grega e indiana e alguns sinais dela que encontramos nos épicos contribuem para a compreensão de nossos estudos. Enquanto nos épicos gregos percebemos sinais de admiração pela ciência, alusões relacionadas ao despertar da ciência, nos épicos indianos encontramos sinais relacionados a uma postura calcada no mítico. Com efeito, tal postura também pode ser observada em outras áreas de conhecimento. Romesh C. Dutt,⁵⁴⁸ afirma que muitas descobertas científicas acontecidas na Índia tiveram boa aceitação mundial. Não obstante, explica que todos os ramos de conhecimento indiano estão conectados com a religião e ritos religiosos da Índia antiga de modo tão estreito que se tornou difícil para os estudiosos delimitarem onde as especulações terminam e onde a ciência e a filosofia começam. Assim, essa postura estabelece a superioridade religiosa em sua organização social e é essa

⁵⁴⁶ *Op. cit.*, Vol. 1, p. 365.

⁵⁴⁷ *Op. cit.*, p. 71.

⁵⁴⁸ *The Civilization of India*, pp. 32.

classe de pessoas que dirige a composição da obra, como afirma Montenegro: “Sob o disfarce de personagens da realeza, é o discurso sacerdotal que fala e é onde o *dharma* readquire sua estrutura mítica herdada dos antigos textos védicos e bramânicos.”⁵⁴⁹

Nos diversos aspectos desse estudo, então, referente às transformações culturais ocorridas nessas civilizações, podemos observar elementos que demonstram, de modo significativo, as diferenças existentes entre o pensamento grego e o pensamento indiano na época de produção dos épicos em estudo. Como foi apresentado acima, no pensamento indiano predominam características míticas. Por outro lado, em relação ao pensamento grego, há sinais de valorização da ciência, que teve seu início nessa civilização, não muito tempo após a produção das obras de Homero. Conseqüentemente, com o início da ciência, em pouco tempo os gregos abandonam totalmente os conceitos mitológicos. Assim, esse estudo contribui para corroborar a demonstração que apresentamos anteriormente referente às diferenças existentes entre as atitudes de suplica dos heróis, concluída na página 211. Como podemos observar, as diferenças observadas nesse estudo com base em fatos históricos, correspondem às diferenças apresentadas em nossa demonstração em que verificamos que as súplicas dos heróis indianos apresentam características relacionadas a um mundo mítico e as súplicas dos heróis gregos apresentam características concernentes ao mundo terreno. Outrossim, vamos acrescentar o critério científico básico para se determinar a diferença entre o enfoque científico e o enfoque religioso segundo conceitos atuais, analisando o seguinte verso do *Mahābhārata*:

*tad viddhi praśip̄tēna pariprañ̄nena sevayē
upadek̄yanti te jñ̄na^jñ̄ninas tattvadar̄inaf*⁵⁵⁰ (*M Bh.*, VI.28.34)

Para desenvolver conhecimento, cumprimenta de modo reverente os sábios, apresenta-lhes questões e sirva-os. Os possuidores do conhecimento, que conhecem a verdade irão lhe dar conhecimento.

tattva, segundo Williams⁵⁵¹ e N. Stchoupak⁵⁵², significa verdade, realidade, indica uma realidade que tem como oposição *mēyē*, ilusão de acordo com o dicionário de

⁵⁴⁹ “*Dharma e adharmā*, na narrativa épica sânscrita,” p. 27.

⁵⁵⁰ *Op. cit.*, Vol. 3, p. 310.

⁵⁵¹ *Op. cit.*, p. 432.

⁵⁵² *Dictionnaire Sanskrit-français*, p. 274.

Williams,⁵⁵³ *tat*, é o dêitico isso; *tvam* significa qualidade de ser, corresponde ao nosso sufixo dade. A declinação *dar*□*inas*, genitivo plural, indica os vedores, aqueles que vêem, “aqueles que consideram que isso é isso”. Esse termo está indicando o sujeito. *Upadek*□*yanti* significa *eles irão instruir*. *Upa* é um prefixo que indica direção, *dek* é uma raiz verbal que tem o sentido de instruir. *Sya* indica futuro e *nti* indica a 3^a. pessoa do plural, eles. *Jñēna* significa conhecimento e no acusativo torna-se *jñēna*ˆ. *Jñēninas* indica um possuidor do conhecimento.

Assim, *tattva-dar*□*inaf* refere-se àqueles que têm visão da verdade. Esse tipo de discurso que pretende explicar o sentido da vida, explicar para onde vamos, por que sofremos, enfim, explicar a origem de tudo, caracteriza-se, segundo Fiorin, como discurso religioso. A ele deve-se aderir pela fé. Por outro lado, a característica da ciência é outra. Ele explica: “O discurso científico constrói modelos que explicam parte da realidade. Por isso, ele não chega à verdade absoluta e eterna, mas a consensos parciais sobre as explicações que dá para certos fenômenos. Ele é sempre uma aproximação da realidade.”⁵⁵⁴

CONCLUSÃO

Nessa parte conclusiva, queremos primeiramente reafirmar que nossa intenção principal neste trabalho consistiu em proceder a um estudo comparativo entre as epopéias gregas e indianas e destacar semelhanças importantes entre elas, com o intuito de apontar algumas diferenças que nos chamaram a atenção, durante seu estudo, entre as atitudes de súplica dos heróis gregos e as atitudes de súplica dos heróis indianos. Nesse empreendimento a tarefa básica foi desenvolver um estudo da construção dos sujeitos de cada obra, analisando como se inscrevem no mundo e a visão de mundo referente a cada autor. Segundo Norma Discini Campos,⁵⁵⁵ o estudo relacionado ao autor refere-se ao ator da enunciação, que tem um corpo, enquanto *ethos*, isto é, tem um modo de dizer e uma certa corporalidade, que se manifestam na enunciação enunciada. Para analisar, então, o corpo do ator da enunciação é preciso depreender o autor implícito a uma totalidade, enquanto um sujeito que reorganiza figurativamente (o mundo) a seu modo. E

⁵⁵³ *Op. cit.*, p. 811.

⁵⁵⁴ “Prefácio,” *op. cit.*, pp. 7-8.

⁵⁵⁵ *Estilo e semiótica*, pp. 44-45.

como essas obras apresentam certa complexidade, pelo fato de estarem calcadas no mitológico e no religioso, tivemos de realizar uma série de etapas antes de executarmos essa tarefa. Sendo assim, no desenvolvimento de nossas conclusões vamos fazer, também, um breve retrospecto dessas etapas.

Entre essas obras, conforme apresentamos, podemos observar notórios aspectos semelhantes. Em nossas análises referentes ao capítulo 3, estudamos essas semelhanças a partir dos procedimentos literários relacionados a sua origem, sua composição e sua autoria. Assim, analisamos métodos alegóricos sobre os quais elas estão estruturadas; várias características concernentes ao gênero épico, tais como a atitude dos autores relacionadas ao desejo de interpretar o Cosmos e encontrar explicações metafísicas para o comportamento humano, o tempo passado situado numa época heróica hipotética, o narrador onisciente e a debreagem enunciva. Em seguida, verificamos que o plano de conteúdo de todas essas obras tem como primeira etapa de sua construção de sentido, a oposição semântica mínima integração vs. transgressão, que são desenvolvidas no nível discursivo sob a forma de temas, tais como os temas universais relacionados ao mito do eterno retorno, o tema da honra, da fama, do conflito em torno de uma bela mulher e da dependência dos deuses por parte dos heróis. Nesse estudo, então, observamos semelhanças entre temas diversos que apresentam uma reiteração na dimensão total do discurso, formando a isotopia ordem vs. desordem com o direcionamento para a ordem, a integração eufórica.

Na etapa seguinte, procuramos sistematizar um estudo referente a elementos diversos integrantes desses temas, tais como honra, fama, paixão, guerra, disputa, etc. Seguindo conceitos da teoria greimasiana, encontramos no lexema *dharma* um modo de unificar todos esses elementos e também de indicar o aspecto da intervenção divina nas obras. Nesse termo colocamos tudo o que está “de acordo com a norma” e, por outro lado colocamos no termo *adharm*a tudo o que demonstra “ruptura dessa norma.” Além disso, através do termo *dharma*, que tem um termo grego correspondente, *thémis*, estudamos o tema que selecionamos entre as várias semelhanças analisadas: o tema do conflito em torno da mulher e o motivo rapto. Nesse estudo apresentamos detalhes diversos referentes àqueles que atuam de acordo com as normas e também detalhes diversos referentes aos antagonistas que rompem as normas, causando desordem.

Após esses estudos, concentramo-nos na análise do meio de restabelecimento da ordem, cujo enfoque foi na atitude de súplica apresentada pelos heróis. Nesse estudo, procuramos sistematizar as semelhanças apresentadas até então, referentes aos traços

reiterativos existentes nos protagonistas e antagonistas, representantes dessas partes. Desse modo, através de teorias greimasianas referentes à enunciação, organizamos elementos necessários para o estudo da construção do sujeito e do contrato fiduciário entre o enunciador e enunciatário.

No estudo referente ao contrato fiduciário, examinamos mais profundamente alguns procedimentos que funcionam de modo semelhante nessas obras. Como explica Fiorin: “Há procedimentos que determinam o estatuto de verdade ou de mentira do texto, de realidade ou de ficção. Esses procedimentos variam de cultura para cultura, de grupo social para grupo social.”⁵⁵⁶ Assim, em relação a todas as obras, apresentamos detalhadamente o trabalho de persuasão do enunciador e os efeitos de sentido diversos que indicam o parecer verdadeiro em relação ao contrato de veridicção assumido. Em relação a esse contrato, enfocamos o ponto chave referente à consciência mítica da Antigüidade: a dependência dos deuses por parte dos heróis. A atitude apresentada pelo povo, de busca de relacionamento com deuses, era um aspecto que permeava todos os campos da atividade humana. No capítulo 1, apresentamos detalhadamente esse fato em relação a ambas as civilizações; no capítulo 2, apresentamos relações históricas acontecidas entre elas no nível político e sócio-cultural. Assim, essa consciência mítica predominava na Antigüidade, como confirmam também os manuais modernos de filosofia (Maria L. Aranha e Maria H. P. Martins): “O mito se constitui um discurso de tal força que se estende por todas as dependências da realidade vivida; não se restringe apenas ao âmbito do sagrado (ou seja, da relação entre a pessoa e o divino), mas permeia todos os campos da atividade humana.”⁵⁵⁷ Nas epopéias gregas e indianas, então, que retomam temas de tradição mais antiga, a “convenção fiduciária” entre enunciador e enunciatário determina como “verdade” a exposição alegórica do poder de atuação conferido aos heróis pelos deuses.

Assim, após apresentarmos aspectos semelhantes diversos entre essas obras, passamos a analisar certos aspectos que nos chamaram a atenção, relacionados à diferenças significativas, entre elas, concernentes aos relacionamentos entre deuses e homens. Nosso trabalho consistiu, então, em demonstrar essas diferenças. Para nossas análises relacionadas ao restabelecimento da ordem concentramo-nos, primeiramente, no modo de instauração da desordem, figurativizado em todas as obras através do rapto ou insulto às heroínas: Helena, Draupad..., S...t€ e Penélope. Em seguida, através das súplicas

⁵⁵⁶ *Op. cit.*, p. 35.

proferidas pelos personagens: Agamenão, Arjuna, Ravana e Ulisses, examinamos as atitudes apresentadas por esses heróis e seus empreendimentos em prol do restabelecimento da ordem, figurativizados na *Iliada* como um ataque conjunto por parte dos diversos grupos de gregos a Tróia; no *Mahābhārata*, como tentativas de paz fracassadas que resultam numa grande batalha que Arjuna e seus irmãos vencem; no *Rāmāyaṇa*, como um ataque a Lanka em que Ravana consegue a ajuda de um grupo de homens-macacos e na *Odisséia* como um ataque planejado por Ulisses, seu filho e amigos, contra os pretendentes à mão de Penélope. Essas comparações, estudadas por meio do motivo raptó, em que, reunimos traços diversos referentes às posturas dos heróis, através da observação das marcas existentes nos enunciados, tais como sua posição social e ambição, demonstraram que Homero e Vyāsa deixam transparecer a especificidade de tempo e de lugar por meio da universalidade desse motivo, com um tom de discurso capaz de comunicar um *ethos* e uma visão de mundo particulares.

Juntamente com essas análises, verificamos como as atitudes apresentadas pelos heróis, em suas respectivas obras, são fruto de interação social e representam os ideais de suas comunidades; também vimos como, através de suas súplicas, esses heróis conseguem a ajuda dos deuses para a restauração da ordem. Em seguida, a etapa final do trabalho consistiu em estabelecer confrontos entre os estudos referentes às obras gregas e os estudos referentes às obras indianas e analisar como essas súplicas acontecem – de modo específico – em cada cultura, e como os deuses as atendem. Mesmo considerando as semelhanças existentes nelas, que de modo notório chamam nossa atenção, procuramos analisar certas diferenças relevantes entre essas obras, porque essas civilizações apresentam características sociais e culturais diferentes desde épocas remotas e, assim, era de se esperar que esses povos diferentes apresentassem manifestações artísticas com visões de mundo diferentes, como explica Fiorin: “Cada sujeito da enunciação possui uma competência cultural – que não é senão um estoque de configurações e seu modo de emprego. Cada cultura, numa dada época, preservando o núcleo estável da significação atualiza determinadas possibilidades sêmicas, ou seja, alguns percursos narrativos temáticos e figurativos e não outros. (...) Um sujeito de enunciação considerado individualmente não é senão um sujeito delegado do sujeito de enunciação ‘real,’ o grupo social.”⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ *Filosofando*, p.72

⁵⁵⁸ *Op. cit.*, p. 787.

Assim, no desenvolvimento de nossas análises, quando estudamos as obras em relação aos sistemas religiosos da época em que elas se inserem, percebemos diferenças importantes entre as obras gregas e indianas. Essas diferenças demonstram que essas obras englobam fatores – sociais, religiosos e mitológicos – bem distantes de nossos valores culturais modernos, mas que as epopéias gregas estão bem mais próximas desses valores do que as epopéias indianas. Essas últimas apresentam aspectos mais difíceis do que aquelas, de serem apreendidos pela mente ocidental moderna, como explica Fonseca⁵⁵⁹ em uma palestra proferida na Biblioteca Municipal de São Paulo: “O poema privilegia os brâmanes e os *kṛatriya*, porque trata da cultura bramânica e dos guerreiros que a protegem. Em relação a essa cultura, é focado o conceito de *dharma*, deveres referentes a cada classe social. Cada classe tem de seguir um modo específico de comportamento para a manutenção da ordem social, caso contrário ocorre *adharma*, desordem. Essa oposição referente a *dharma* vs. *adharma* é o fio básico que conduz a história, mas envolve idéias bem mais complexas, difíceis de serem assimiladas pelo pensamento ocidental, acostumado à polarização entre o Bem e o Mal originária da Pérsia. De modo diferente, na Índia ninguém é completamente bom nem completamente mau. O julgamento é relativo à variáveis; certas variáveis que envolvem o conceito de *mēyē*, a medida das coisas.”

Assim, nas análises referentes à construção dos sujeitos, estudamos os conceitos religiosos, míticos e filosóficos concernentes a cada obra, como também fatores sócio-políticos e antropológicos, relacionados ao contexto da época. Através desses estudos encontramos dados conceituais que originaram as diferenças que percebemos. Por exemplo, verificamos que certas diferenças existentes entre as atitudes dos heróis gregos e as atitudes dos heróis indianos, em relação ao objetivo da vida, estão relacionadas ao fato de existirem alguns conceitos religiosos bem diferentes entre as suas respectivas civilizações. Conseqüentemente, enquanto nas obras gregas é apresentado um lugar de muito sofrimento em relação ao destino após a morte, nas obras indianas, é apresentado um lugar celestial de paz e felicidade em relação a esse destino. Esses dados nos conduziram a detectar aspectos, referentes aos relacionamentos entre deuses e homens, que surgem de modos diferentes nessas obras. Em todas elas, há constantes manifestações de preces demonstrando dependência dos deuses por parte dos homens para o alcance do sucesso em qualquer empreendimento. Mas os desejos e intenções apresentados em

⁵⁵⁹ Palestra proferida na Biblioteca Municipal de São Paulo, em 26/03/2003.

tais súplicas são diferentes. Nas epopéias gregas todos esses desejos estão relacionados ao mundo terrestre e os heróis usam a súplica para satisfazer esses desejos. A intenção final do empreendimento na *Iliada*, por exemplo, é saquear Tróia, e é realizada. Por outro lado, nas epopéias indianas observamos que os desejos dos heróis estão relacionados à justiça e com uma dimensão mítica: eles procuram atender instruções dos deuses e aceitam ser seus instrumentos. Sua intenção final refere-se ao relacionamento com os deuses e seus mundos, e também é realizada. Esses dados demonstram, então, que os relacionamentos com deuses pertinentes a gregos e indianos seguem programas semióticos diferentes.

Algumas afirmações que apresentamos, com base em estudos antropológicos, estudos relacionados ao fato da estrutura social dessas civilizações terem relação com a estruturação da sociedade celestial dos deuses contribuem para confirmar essa demonstração. Segundo esses estudos, os deuses gregos corporificam a mais elevada classe aristocrática. A sociedade dos deuses apresenta uma acentuada distinção social e é construída nos moldes da sociedade humana. Por outro lado, ao iniciar o capítulo 3 observamos – nos estudos de Dumézil e Wikander – que a organização social épica dos heróis indianos imita a estrutura dos deuses seus pais, que representam um grupo de divindades equivalentes a um outro grupo mitológico do período védico. Além disso, os heróis assumem as suas posições sociais numa estrutura organizada com a finalidade de alcançar objetivos mitológicos. Assim, enquanto nos épicos gregos há uma tendência para a humanização – para o conhecimento racional –, nos épicos indianos observamos uma tendência para a dimensão mítica.

Após fazermos essas comparações – em que verificamos em várias passagens dessas obras algumas diferenças relacionadas às posturas de alguns personagens, aos seus desejos e às suas intenções – consideramos, também, alguns dados históricos significativos que confirmam essas diferenças. Esses dados se referem à mudança no modo de pensar grego, ocorrida com os estudos realizados pelos filósofos pré-socráticos, que abandonaram as crenças nos mitos olímpicos e estabeleceram bases para o início do pensamento científico. E pouco mais de um século antes dessa mudança, nos épicos gregos, já se podiam observar aspectos conducentes a uma visão de mundo antropocêntrica: neles, o homem é glorificado e o comportamento dos deuses é decepcionante. Por outro lado, embora na Índia também tenham ocorrido mudanças significativas, em seus épicos observamos aspectos conducentes a uma visão teocêntrica: nesses épicos, o homem também é glorificado, mas há deuses com bom comportamento e posições superi-

ores aos heróis, que continuam a serem adorados. Embora tenham ocorrido muitos intercâmbios entre gregos e indianos, provocados pela invasão de Alexandre e intensificados por seus seguidores, conforme apresentamos através de dados históricos e arqueológicos, o aproveitamento desses intercâmbios aconteceu de modos diferenciados por parte dessas civilizações. Enquanto os gregos abandonam a visão mítica e direcionam o novo modo de pensar para uma evolução científica, na cultura indiana a cosmovisão mítica permaneceu – embora também tenham acontecido descobertas científicas importantes. Em seus épicos, tal fato pode ser observado através da grande quantidade de narrativa religiosa que predomina em relação à artística. E a atividade de sacrifício, que constitui a base do pensamento religioso bramânico, tem destaque principal. Os comentários de Benveniste e Katz, apresentados no capítulo 4, enfatizam esse fato. Além disso, outro ponto que demonstra esse fato é o tipo de tratamento dado aos gregos pelos indianos. Estudamos esse ponto através dos termos *yavana* e Roma, existentes nos épicos indianos, e verificamos que há nesse tratamento uma intenção de desqualificar os gregos. Essa atitude, que não valoriza o progresso desse povo, indica outra escala de valores, calcada no mítico. Em relação a essa atitude, foi explicado que a cosmovisão mítica não privilegia os consensos parciais dos modelos – que explicam parte da realidade – construídos pelo discurso científico, porque pretende explicar a origem de tudo e chegar à verdade absoluta.

Assim, também pretendemos, com nosso trabalho, contribuir para uma maior compreensão dessas obras-primas antigas que provavelmente ainda contêm muitos segredos, embora tenham suscitado, em todos os tempos, um número incalculável de estudos. Com efeito, todas elas, aparecendo em épocas diferentes, apresentam um passado suntuoso e ainda misterioso, e também um profundo estudo psicológico, dos deuses e dos homens, que inspirou grandes mestres ocidentais. No entanto, as obras indianas ainda parecem bem estranhas à mentalidade ocidental e esse estudo decerto contém elementos que contribuem para diminuir esse estranhamento. A apresentação de tantas semelhanças estruturais pode suscitar a curiosidade de estudá-las e as diferenças apresentadas demonstram que tanto as obras indianas quanto as gregas apresentam uma ideologia religiosa calcada no mitológico. Por outro lado, o estudo relacionado às diferenças demonstra, também, a existência de sinais referentes a uma evolução científica nos épicos gregos, e que os épicos indianos não apresentam sinal algum relacionado a semelhante evolução, permanecendo na dimensão mítica. Em relação a esse ponto, gostaríamos de acrescentar que esse detalhe não diminui sua importância como uma obra de

valor nacional e universal, com a qual “o povo indiano tem aprendido a pensar”, como foi afirmado por Dandekar. E, também, esse detalhe não caracteriza o povo indiano como possuidor de um pensamento não filosófico como o faz Hegel ao afirmar que o pensamento indiano tem de ser excluído da história da filosofia. Ele apresenta tal conclusão após explicar que o pensamento desse povo ainda não é livre e que vive numa atmosfera de despotismo. Essas conclusões, no entanto, são questionáveis. Segundo Fonseca,⁵⁶⁰ a afirmação de que o passado indiano foi o de uma sociedade sem mudanças, estática, dominada por governantes despóticos se refletiu em várias filosofias da história, mas é uma afirmação que se assentava na noção errônea de que não existia propriedade privada da terra na Índia pré-histórica, uma crença baseada na incompreensão do sistema agrário do império mongol por parte de alguns estudiosos. Em seus comentários, ele apresenta outras informações que comprovam a existência da propriedade particular de terras na Índia antiga e que seu gerenciamento mudou significativamente ao longo dos séculos.

De modo diferente de Hegel, Zimmer⁵⁶¹ afirma que “existe e tem existido na Índia algo que de fato é filosofia, uma aventura tão intrépida e assombrosa como a mais arriscada que tenha já empreendido o mundo ocidental.” Ele apresenta amplos comentários para fundamentar essa afirmação, com base nos *Upanisad* e no sistema organizacional da vida indiana, estruturado em quatro metas: *dharma*, *artha*, *kēma* e *mokṣa*. E, de modo semelhante a diversos outros estudiosos, menciona que o *Bhagavadgītā* combina vários sistemas de pensamentos. Mas a dimensão filosófica do pensamento indiano é tema para um outro trabalho.

⁵⁶⁰ “Índia, uma história crítica”, pp. 4-8.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLES, Gregory D. – *The Iliad, The RêmyaŠa, and the Work of Religion*. Pennsylvania, Univesity Press, 1994.

ARISTÓTELES, YEBRA, Valentin Garcia (trad.) – *Poética..* Madrid, Editorial Gredos, 1974.

ARORA, Udai Prakash – *Motifs in Indian Mythology*. New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt., 1981.

AUBRETON, Robert – *Introdução a Homero*. São Paulo, Imprensa Universitária, 1956.

AULETE, Caldas – *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Delta, 1970.

BANERJEE, Gauranga Nath – *Hellenism in Ancient India*. New Delhi, Mittal Publications, 1995.

BARROS, Diana Luz Pessoa de – *Teoria do discurso*. São Paulo, Atual, 1988.

----- “Dialogismo, polifonia e enunciação.” Em: BARROS, Diana Luz Pessoa de e FIORIN, José Luiz (orgs.) – *Em torno de Bakhtin*. São Paulo, EDUSP, 1994, pp. 1-9.

BASHAM, A. L. – *The Wonder that was India*. New York, Grove Press, 1977, 21^a ed.

⁵⁶¹ *Op. cit.*, p. 35.

- BAKHTIN, M. – *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. São Paulo, Hucitec, UNESP, 1988.
- *Estética de la creación verbal*. México, Siglo Veinteuno Editores, 1985.
- BENVENISTE, Émile – *Vocabulário das instituições indo-européias*. Campinas, UNICAMP, 1995.
- BESSELAAR, José Van Den – *Introdução aos estudos históricos*. São Paulo, EDUSP, 1974.
- BIARDEAU, Madeleine – *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. Paris, Flammarion, 1981.
- *Le Mahābhārata*. Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- BRAIT, Beth – “Sujeito e linguagem: a constitutiva alteridade.” *Cadernos de estudos lingüísticos*, 35 (1998), pp. 77-93.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins – “Primórdios do Épico: A Ilíada.” Em: APPEL, Myrna Bier e GOETTEMS, Miriam Barcellos (orgs.) – *As formas do épico*. Porto Alegre, 1992 pp. 40-55.
- “A adivinhação no mundo helenizado do segundo século”. *CLÁSSICA* 4 (1991), pp. 103-119.
- BRANDÃO, Junito de Souza – *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- BRUNA, Jaime – *A poética clássica*. São Paulo, Cultrix, 1981.
- BRUNEL, P. – *Que é literatura comparada?* São Paulo, Perspectiva, 1990.
- BÜHLER, G. (trad.) – *The Laws of Manu*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1982.
- BUCK, Harry M. – “Dharmic Choice and the Figure of Lord Rama.” Em: Thiel-Horstmann, Monika – *Rāmāyaṇa and Rāmāyaṇas*. Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1991.
- BURN A. R. – *Alexandre e o império helênico*. Rio de Janeiro, Zahar, 1963.
- CAMPBELL, Joseph – *The Masks of God*. New York, 1962.
- CAMPOS, Norma Discini – *Estilo e Semiótica*. Tese de doutorado, São Paulo, USP, 2001.
- CARVALHO, Joaquim Lourenço – “Poemas homéricos e graus de civilização.” Em: *Classica* 1, Lisboa (Janeiro/1977), pp. 7-52.
- CORNFORD, F. M. – *Principium sapientias: as origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, s.d..
- CORRÊA, Paula da Cunha – *Armas e varões na lírica de Arquíloco de Paros*. Tese de doutorado, São Paulo, USP, 1995.

- CORSTIUS, Jan Brandt – “Para o estudo comparativo de literatura.” Em: COUTINHO, F. C. e CARVALHAL, T. F. – *Literatura comparada*. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.
- CUNHA, Antonio Geraldo da – *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, nova Fronteira, 1987.
- D’ALVIELLA, Goblet – *Ce que l’Inde doit à la Grèce*. Paris, Paul Geuthner, 1926.
- DANDEKAR, R. N. – *The Mahābhārata Revisited*. New Delhi, Sahitya Akademi, 1990.
- DANIÉLOU, Alain – *Shiva e Dioniso*. São Paulo, Martins Fontes, 1989.
- DUMÉZIL, Georges – *Mythe et épopée*. Paris, Gallimard, 1971.
- EUGENIO Trías (trad.) – *Mito y epopeya*. Barcelona, Seix Barral, 1997.
- DURANT, Will – *Nossa herança oriental*. Rio de Janeiro, Record, 1963.
- DUTT, Romesh C. – *The Civilization of India*. New Delhi, Asian Education Services, 1995.
- EASTERLING, P. E. e KNOX, B. M. W. – *The Cambridge History of Classical Literature*. New York, Cambridge, 1985.
- EDWARDS, Mark W. – “Composition by theme.” Em: KIRK, G. S. – *The Iliad: a Commentary*. New York, Cambridge University Press, 1995, pp. 11- 23, Vol. V, livros 17-20.
- ELIOT, T. S. – *On Poetry and Poets*. London, Faber and Faber, 1957.
- ERRANDONEA, Ignacio – *Diccionario Del Mundo Clásico*. Madrid, Labor, 1954.
- FERREIRA, M. – *A "palavra" no Rgveda*. Monografia de mestrado, São Paulo, USP, 1988.
- FESTUGIÈRE, A. J. – “Trois rencontres entre la Grèce et l’Inde.” *Revue de l’histoire des religions* 125 (1943), pp. 32-57.
- FIORIN, José Luiz – *As astúcias da enunciação*. São Paulo, Ática, 1999.
- *Elementos de análise do discurso*. São Paulo, Contexto/EDUSP, 1989.
- “A construção discursiva da representação.” *Anais do 50º seminário do GEL*, 2002. Caderno de resumos, p. 16.
- “Para uma análise comparada do discurso.” Em: *Anais do IV Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística (ANPOLL)*, 1989, pp. 786-788.
- “Pragmática.” Em: José Luiz Fiorin (org.) – *Introdução à Linguística*. São Paulo, Contexto, 2003, pp. 161-185.

- FLOCH, J. M. – *Sémiotique, marketing et communication*, 2ª ed. Paris: PUF, 1955.
- FONSECA, Carlos Alberto da – "A literatura épica sânscrita." *BHĀRATA*, Cadernos de cultura indiana 4 (1991), pp. 55-67.
- "Índia, uma história crítica." *Organon* 27, Vol.13, 27, 1999, pp. 207-219.
- e FERREIRA, Mário – "Adivinhação na Índia antiga: algumas notas". *Classica* 4 (1991), São Paulo, pp. 81-101.
- "Literatura sânscrita: formas e formalizações". *BHĀRATA*, Cadernos de cultura indiana, 4 (1991), 55-67.
- "Procedimentos retóricos na literatura sânscrita clássica." Em: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (org.) – *Retóricas de Ontem e de Hoje*. São Paulo, Humanitas, 1977, pp. 55-83.
- "Rede de imagens: o Sânscrito pensado no período védico." *BHĀRATA*, Cadernos de cultura indiana, 7 (1992), pp. 31-38.
- "Um pouco da vida cotidiana védica." Em: FONSECA, Carlos Alberto da – *Vacas vermelhas da aurora*. Araraquara, UNESP, 1998, pp. 7-8.
- FOX, R. J. Lane – "The Itinerary of Alexander: Constantins to Julian". *The Classica Quarterly*, Oxford University Press, XLVII, 1 (1977).
- FRYE, Northrop – *Anatomia da crítica*. São Paulo, Cultrix, 1957.
- GARDINER, Patrick – *Teorias da História*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- GREIMAS, A. J. e FONTANILLE J. – *Semiótica das paixões*. São Paulo, Ática, 1993.
- GREIMAS, A. J. e COURTÉS, Joseph – *Dicionário de semiótica*. São Paulo, Cultrix, 1979.
- GRIMAL, Pierre – *A mitologia grega*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- GUYARD, Marius-François – "Objeto e método da literatura comparada." Em: CONTINHO, F. C. e CARVALHAL, T. F. (orgs.) – *Literatura comparada*. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.
- HAROWITZ, Franklim E. – "Greek *skhétlios*, sanskrit *kṣatriyaf*, and the indo-european image of the warrior." *Studia Linguistica* XXIX, 1975, pp. 99-109.
- HAVELOCK, Eric A. – *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. Tradução de Ordep Serra. São Paulo, Edunesp/Paz e Terra, 1982.
- HEGEL – *Introdução à história da filosofia*. Coimbra, Armênio Amado, Editor, 1952. Tradução de Antonio P. Carvalho.
- "O belo artístico ou o ideal". Em: HEGEL – *Estética*. Lisboa, Guimarães Editores, 1964. Trad. Orlando Vitorino.

- HERÓDOTO, SCHRADER, Carlos (trad.) – *Historia*. Livros I-II, Madri, Gredos, 1983.
- HESÍODO, ADELAIDE e SÁNCHEZ, Maria A. M. (trad.) – *Teogonia*. Madri, Aliança Editorial, 1986.
- HOPKINS, E. Washburn – *Epic Mythology*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1986.
- *The Great Epic of Índia*. New Delhi, Motilal Banarsidass, 1933.
- HOMERO, NUNES, Carlos Alberto da (trad.) – *Iliada*. Rio de Janeiro, Editora Tecno-print, s.d.
- CAMPOS, Haroldo de (trad.) – *Iliada*. São Paulo, Arx, 2004.
- NUNES, Carlos Alberto da (trad.) – *Odisséia*. São Paulo, Edições Melhoramentos, 1962.
- HUMPHREYS, S. C. – *Anthropology and the Greeks*. London, Routledge & Kegan Paul, 1978
- JAMISON, Stephanie. W. – “Draupad... on the Walls of Troy: Iliad 3 from an Indic Perspective.” *Classical Antiquity* 13; 1 (1944), pp. 5-16.
- JENKINS, Keith – *A História repensada*. São Paulo, Contexto, 2004.
- KATZ, Ruth Cecily – *Arjuna in the Mahābhārata*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1989.
- KIRK, G. S. – *Los poemas de Homero*. Tradução de Eduardo Prieto. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1968 (1.a ed. 1962).
- *Myth*. California, Cambridge University Press, 1970.
- KLABUND – *História da literatura*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1936.
- LAD, Gouri – *Mahābhārata and Archaeological Evidence*. Poona, Deccan College Post-graduate and Research Institute, 1983.
- LESKY, Albin – *Historia de la literatura grega*. Madrid, Gredos, 1968.
- LOPES, Edward – “Discurso literário e dialogismo.” Em: BARROS, Diana Luz Pessoa de e FIORIN, José Luiz (orgs.) – *Em torno de Bakhtin*. São Paulo, Edusp, 1994, pp. 63-81.
- LÖWITH, Karl – *O Sentido da História*. Lisboa, Edições 70, 1977.
- MACDONELL, Arthur Anthony – *A History of Sanskrit Literature*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1990.
- *Vedic Mythology*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1974.
- BUHLER, G. (trad.) - *The Laws of Manu*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1982.
- MINCHIN, Elisabeth – “The poet appeals to his Muse: Homeric invocations in the context of epic performance.” *The Classical Journal*. 91.1 (1995), pp. 25-33.

- MOISÉS, Massaud – *A criação literária*. São Paulo, Cultrix, 1987. 2.a ed.
- MOLINO, J. – “Les genres littéraires.” *Poétique*, III. 1993, pp. 3-27.
- MONIER-WILLIAMS, Monier – *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1976.
- MONTENEGRO, Lilian Proença de Menezes – “*DyTMta, "Dharma" - Dever divino, glória guerreira*. Aspectos lingüísticos e semânticos no *DyTMtaparvan* do *Mahābhārata*. Dissertação de Mestrado, USP, 1984.
- Disfarce e intertextualidade no Virātaparvan, do Mahābhārata* - Tese de Doutorado, USP, 1992.
- Dharma e adharma na narrativa épica sânscrita*. BHARATA, Cadernos de cultura indiana, 1 (1990), pp. 21-27.
- MÜLLER, MAX – *Mitologia comparada*. Barcelona, Vision libros, Gráficas Porvenir, s.d.
- MURRAY, Gilbert – *The Rise of the Greek Epic*. London, Oxford University Press, 1934.
- OSWYN, Murray – “Cities of Reason”. Em: OSWYN, Murray - *The Greek City*, Oxford, Clarendon, 1991. pp. 1-23.
- OTTO, Walter F. – *Las Musas*. Buenos Aires, Editorial Universitária de Buenos Aires, 1981.
- PAPPACENA, Enrico – *Arte antiga e scienza moderna*. Gualdi, Carpi, s.d.
- PESSANHA, Nelly Maria – “Características básicas da epopéia clássica”. Em: MYRNA Bier Appel e MIRIAM Barcellos Goettemms (orgs.) – *As formas do épico*. Porto Alegre, Movimento, 1992, pp. 30-39.
- PIETROFORTE, Antonio Vicente Seraphim – *O discurso da tradição esotérico-religiosa: uma abordagem semiótica*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 1997.
- PINAULT, GEORGES-JEAN – “Parole articulée et vérité”. Em: AUROUX, Sylvain – *Histoire des idées linguistiques*. Liege, Pierre Mardaga, 1990.
- PIRES, Francisco Murari – “Ájax, Atená e os (des)caminhos da *métis*.” *Classica* 7/8, 1994/1995), pp. 195-209.
- RENOU, L. e FILLIOZAT, J. – *L’Inde Classique*. Manuel des études indiennes. Tomo I. Paris, Payot, 1948.
- REY, Abel – *La science orientale avant les grecs*. Paris, Éditions Albin Michel, 1942.

- RICHARDSON, Nicholas – “Structure and themes.” Em: KIRK, G. S. – *The Iliad: a Commentary*. New York, Cambridge University Press, 1966, Vol. VI, pp. 1-19.
- ROCHA, Roberto do Carmo – *Mahābhārata & Contradições: um estudo à luz do conceito de mēyē*. Dissertação de Mestrado, USP, 1999.
- ROSE, Herbert Jennings – *A Handbook of Greek Literature*. London, Methuen, 1948.
- ROSTOVTZEFF M. – *História da Grécia*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1973.
- SARIAN, Haiganuch – “A escrita alfabética grega: uma invenção da *pólis*? A contribuição da arqueologia.” *Classica* 11/12, 1998/1999.
- SCHARF, Peter – *Rāmopākhyāna - The Story of Rāma in the Mahābhārata*. New York, Routledge Curzon, 2003.
- SILVA, Vitor Manuel de Aguiar – *Teoria da literatura*. Coimbra, Livraria Almeida, 1968.
- SIMPSON, William Kelly – *The Literature of Ancient Egypt*. New Haven, Yale University Press, 1973.
- STCHOUPAK, N., NITTI, L, e RENOUE, L. – *Dictionnaire Sanskrit-François*. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1959.
- STUTLEY, Margaret e James – *A Dictionary of Hinduism*. London, Routledge & Kegan Paul, 1977.
- TAGARE, Ganesh Vasudeo (Trad.) – *The Bhāgavata Purāṣa*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1988.
- TATIT, Luiz – “Abordagem do texto.” Em: FIORIN, José Luiz (org.) – *Introdução à lingüística*. São Paulo, Contexto/Edusp, 1989, pp. 187-209.
- THAPAR, Romila – *A History of India*. London, Penguin, 1990.
- THSANG, Hiouen – “Mémoires.” *Journal Asiatique*, Vol. X, 1857, pp. 507-510.
- TORRANO, J. A. A. – “O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo.” Em: Marilza A. Silva e Elizabeth S. S. Oliveira (orgs.) – *A posteridade do pensamento antigo*. Boletim do CPA, 4, jul/dez-1997.
- “Mito e culto de Musas.” *Folha de São Paulo*. Folhetim, São Paulo, (564), B-8-10, 11/1987.
- *Teogonia, a origem dos deuses*. São Paulo, Iluminuras, 1991.
- VAIDYA, P. L. – “The Mahābhārata: Its History and Character”. Em: RADHAKRISHNAN, S. – *Cultural Heritage of India*, Calcutá, Institute of Culture, 1969, pp. 51-70.

- VŠLMŸKI – *El R€m€yaŠa*. Madrid, Clássicos Bergua, 1963. Trad. Juan B. Bergua.
- VARGAS, Maria Valéria A. Mello – “Construção do mito do herói no romance sânscrito clássico.” *Bh€rata*, Cadernos de cultura indiana, 7 (1992), pp. 135-142.
- VERNANT, Jean-Pierre – *As origens do pensamento grego*. São Paulo, Difel, 1986.
- “O universo, os deuses, os homens.” São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- VOLOCHINOV, V. N. – *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo, Hucitec, 1955, 7ª ed.
- VYASADEVA, DUTT, M. N. (trad.) – *Mahabharata*. New Delhi, Parimal, 7 Vols., 1994.
- VAN BUITENEN, J. A. B. (trad.) – *The Mah€bh€rata*. Chicago/London. The University of Chicago Press, 1973.
- WEBER, Max – *The Religion of India*, 2ª ed. New York, Glencoe, 1960.
- WIDEMANN, François – *Phases et contradictions de la colonisation grecque en Asie Centrale et en Inde du Nord-ouest*. Torino, Edizioni A.I.T, 2001.
- WINTERNITZ, Maurice – *A History of India Literature*. Calcutta, Munshiram Manoharlal Publishers, 1991.
- ZIMMER, Heinrich – *Filosofias da Índia*. São Paulo, Palas Athena, 1986.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, João Ferreira de (trad.) – *A Bíblia sagrada*. Rio de Janeiro, Sociedade Bíblica do Brasil, 1956.
- AYMARD, A. e AUBOYER, J. – *O Oriente e a Grécia Antiga*, 2ª ed. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1961.
- BLOIS, L. e SPEK R. J. – *An Introduction to the Ancient World*. London and New York, Routledge, 1997.
- BUCK, William – *R€m€yaŠa*. São Paulo, Círculo do Livro. 1976.
- CARREIRA, José Nunes – *História antes de Heródoto*. Lisboa, Cosmos, 1993.
- CLAY, Jenny Strauss – *The Wrath of Athena*. New York, Rowman & Littlefield, 1977.
- DUBOIS, Jean (org.) – *Dicionário de Lingüística*. São Paulo, Cultrix, 1978.
- ELIADE, Mircea – *Aspects du mithe*. Paris, Gallimard, 1963.

- FERNANDES, Rogério (trad.) – *O sagrado e o profano*. Lisboa, Livros do Brasil, s.d.
- FIORIN, José Luiz – *Linguagem e ideologia*. São Paulo, Ática, 1995.
- FONSECA, Carlos Alberto da – “Literatura sânscrita: formas e formalizações.”
BHARATA, *Cadernos de cultura indiana*, 4 (1991), pp. 55-67.
- HEIDEL, Alexander - *The Gilgamesh Epic*. Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- MACQUEEN, J. G. - *The Hittites*. London, Thames and Hudson, 1986.
- HOMERO – *Iliada*. (trad. Pe M. Alves Correia) Lisboa, Livraria Sa da Costa, 1945.
- *Odisséia*. (trad. Antonio Pinto de Carvalho) São Paulo, Abril, 1978.
- NARAIN, A. – *The Indo-Greeks*. Oxford, Clarendon Press, 1957.
- POWELL, Anton – *The Greek World*. New York, Routledge, 1997.
- RENOU, Louis – *Hinduísmo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1964.
- SANTOS, Estela - "Las literaturas antiguas del Cercano Oriente". *Historia de la literatura mundial*. Argentina, Centro Editor de América Latina, 1971.
- SIMPSON, William Kelly – *The Literature of Ancient Egypt*. New Haven, Yale University Press, 1973.