

GUSTAVO HENRIQUE MONTES FRADE

Contingência em Píndaro:
Olímpica 12, Píticas 8 e 10, Nemeias 6 e 11

Belo Horizonte
Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Letras

2012

GUSTAVO HENRIQUE MONTES FRADE

Contingência em Píndaro:
Olímpica 12, Píticas 8 e 10, Nemeias 6 e 11

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre.

Área de Concentração: Estudos Clássicos
Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Orientador: Teodoro Rennó Assunção

Belo Horizonte
Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Letras

2012

Resumo

Este trabalho tenta compreender nas odes de Píndaro, ou, especificamente, nas *Píticas* 8 e 10, na *Olímpica* 12 e nas *Nemeias* 6 e 11, o tema da contingência – conforme Aristóteles, “o que pode ser de outra maneira” – levando em consideração a ode triunfal como gênero e a tradição poética anterior e contemporânea ao poeta. A imagem pindárica do homem como sonho de uma sombra condensa toda uma tradição de caracterização do humano como ser que se transforma conforme as circunstâncias mutáveis e imprevisíveis em que se encontra. Os resultados das ações humanas são incertos, submetidos a fatores além de seu controle. Por isso, o tema é acompanhado constantemente pela afirmação da imprevisibilidade dos acontecimentos e da incapacidade humana de saber o futuro. O trabalho inclui a tradução para o português de cada uma das cinco odes comentadas.

Palavras-chave: Píndaro, contingência, ode triunfal, gnome, poesia grega.

Abstract

This study tries to investigate the theme of contingency – “that which may be otherwise”, according to Aristotle – in Pindar’s odes, or specifically in *Pythian Odes* 8 and 10, *Olympian Ode* 12 and *Nemean Odes* 6 and 11, taking account of the *epinikion* as a genre and also of the Greek poetic tradition. The pindaric image of man as the dream of a shadow condenses a traditional characterization of the human as a being who changes according to unpredictable circumstances. The results of human actions are uncertain, subject to factors beyond human control. Therefore, the theme appears constantly connected to statements about the unpredictability of the events and the impossibility of knowing the future. This study includes a translation into Portuguese of the five odes mentioned above.

Keywords: Pindar, contingency, *epinikion*, gnome, Greek poetry.

Agradecimentos

Ao Teodoro, pela orientação, pela leitura e revisão da dissertação, pelas sugestões, pelas indicações de leitura e pelo incentivo desde a graduação.

Ao Antonio Orlando, por ter acompanhado minhas primeiras tentativas de ler Píndaro e por aceitar fazer parte da banca.

Ao Christian Werner, por também aceitar fazer parte da banca e pela gentileza de enviar bibliografia através do Teodoro.

À Tereza Virgínia, pelas discussões sobre tradução de literatura.

Ao Jacyntho e ao Olimar, pela contribuição no meu aprendizado de língua grega.

Ao Douglas, por se dispor a ler e revisar a dissertação.

A todos os amigos e pessoas próximas que me fizeram companhia e contribuíram para que o mestrado fosse, de modo geral, uma experiência de vida agradável.

Aos que dedicaram seus incertos dias à literatura e à tentativa de conhecer um pouco mais a poesia grega antiga.

Aos que se dedicam à tarefa de distribuir conhecimento apesar de todas as dificuldades.

À CAPES.

Conheci o que os gregos ignoram: a incerteza.
(Jorge Luis Borges, “La Loteria em Babilonia”, em *Ficciones*, 1944)

Sumário

1. Uma Introdução.....	8
2. Píndaro e a Ode Triunfal.....	10
2.1. A classificação alexandrina.....	10
2.2. Dialeto e métrica.....	14
2.3. História da lírica coral e da ode triunfal	15
2.4. A ode triunfal como gênero antes dos alexandrinos.....	20
2.5. Poeta e patrono.....	24
2.6. Estudos pindáricos.....	26
2.7. A <i>performance</i> da ode triunfal.....	29
2.8. Conclusão.....	34
3. O Tema da Contingência.....	35
3.1 Aristóteles.....	35
3.2 Poemas homéricos.....	38
3.3. Hesíodo.....	46
3.4. Arquíloco.....	52
3.5. Semônides de Amorgos.....	54
3.6. Mímnemo.....	56
3.7. Sólon.....	58
3.8. <i>Teognidea</i>	61
3.9. Álcman.....	64
3.10. Alceu.....	64
3.11. Estesícoro.....	66
3.12. Simônides de Ceos.....	67
3.13. Baquíledes.....	70
3.14. Ésquilo.....	74
3.15. Conclusão.....	75

4. Cinco Odes.....	77
4.1. <i>Pítica</i> 10.....	77
4.2. <i>Olímpica</i> 12.....	86
4.3. <i>Nemeia</i> 6.....	96
4.4. <i>Nemeia</i> 11.....	105
4.5. <i>Pítica</i> 8.....	113
5. Conclusão: Gnome e Contingência em Píndaro.....	122
6. Traduções.....	130
<i>Pítica</i> 10 (grego).....	131
<i>Pítica</i> 10 (tradução).....	134
<i>Olímpica</i> 12 (grego).....	137
<i>Olímpica</i> 12 (tradução).....	138
<i>Nemeia</i> 6 (grego).....	139
<i>Nemeia</i> 6 (tradução).....	142
<i>Nemeia</i> 11 (grego).....	145
<i>Nemeia</i> 11 (tradução).....	147
<i>Pítica</i> 8 (grego).....	149
<i>Pítica</i> 8 (tradução).....	153
7. Referências Bibliográficas.....	157

1. Uma Introdução

Não se pode dizer que Píndaro seja hoje um poeta muito lido ou conhecido. Mesmo se houvesse traduções de maior circulação, o eventual leitor não encontraria um texto de assimilação fácil. As imagens e algumas ideias podem ser apreciadas com mais naturalidade, mas parte considerável dos poemas não tem um movimento ou fluxo poético que se revele óbvio ao primeiro contato.

Talvez parte dos valores aristocráticos de Píndaro não seja de todo estranha a um leitor que acredite, por exemplo, no talento inato, no mérito, nas vantagens e confortos das riquezas pessoais e do poder político. Talvez haja alguma estranheza na figura do poeta que trabalha por encomenda e conforme a ocasião, mas mesmo hoje a atividade artística não parece distante das fortunas que por ela podem pagar, nem que seja para obter como retorno algum prestígio ou benefício financeiro.

O pretexto, a comemoração de uma vitória, ainda parece estranho para um poema. Se lembrarmos que essas odes triunfais eram cantadas, é possível vir à mente canções populares que comemoram um campeonato e homenageiam vitoriosos (por exemplo, uma seleção brasileira de futebol campeã de uma Copa do Mundo) e vinhetas cantadas em coro usadas em transmissões de rádio ou televisão. Entretanto, nada que, além da comemoração, inclua considerações sobre a tradição poética e a condição humana.

O humano na literatura grega, de forma geral, é caracterizado essencialmente pela mortalidade. Essa caracterização é apenas o ponto de partida de uma visão complexa sobre a condição humana que se constrói da poesia arcaica de Homero às tragédias clássicas, passando pelo que se chama de poesia lírica, e flui por toda a tradição poética ao longo dos séculos. Dentro dos aspectos diversos dessa representação do homem na poesia, o foco deste trabalho é a contingência – “o que pode ser de outra maneira” – pensada como o espaço da ação humana, que se desdobra nas questões da variação, da alternância de condições, da incerteza, da fragilidade perante a indeterminação do futuro e a limitação de controle em relação ao que sobrevém.

A proposta é uma leitura com o objetivo de observar como Píndaro trabalha o tema da contingência em suas odes, ou, especificamente, em cinco odes – as *Píticas* 8 e 10, a *Olímpica* 12 e as *Nemeias* 6 e 11 – levando em consideração a ode triunfal como gênero e a tradição poética anterior e contemporânea ao poeta.

“Píndaro e a Ode Triunfal” é um apanhado bibliográfico sobre Píndaro e a ode triunfal, que serve como uma breve introdução ao poeta. Inicialmente há a apresentação das discussões da ode triunfal como gênero e de sua história. Em seguida, uma passagem pela história da crítica pindárica, levando em conta principalmente as questões da unidade da ode, de sua estrutura e, finalmente, da ocasião de *performance*.

“O Tema da Contingência” apresenta o assunto principal do posterior comentário às odes. O primeiro momento é a sua conceituação conforme Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. Em seguida, uma leitura do tema na poesia grega anterior e contemporânea a Píndaro. Leitura que não exatamente se aprofunda em cada um dos trechos lidos, mas aponta algum contato com o tema da contingência na tradição com a qual Píndaro se comunica. Inclui a *Iliada*, *Odisseia*, Hesíodo (*Teogonia*, 404 – 452 e *Trabalhos e Dias*), Arquíloco (fragmentos, 16W, 17W, 110W, 111W, 122W, 130W, 131-132 W e 133W), Semônides de Amorgos (1W), Mimnermo (2W), Sólon (13W), *Teognidea* (versos 129 – 130, 133 – 142, 155 – 158, 159 – 160, 215 – 218, 637 – 638, 639 – 640 e 1075 – 1078), Alcman (64 PMGF), Alceu (38 A e 326), Estesícoro (222b PMGF), Simônides de Ceos (PMG 521, PMG 527, PMG 542 e 8W), Baquilides (epinícios 3, 5 e 14), além de uma breve menção à abordagem do problema na tragédia.

“Cinco Odes “traz os comentários a *Pítica* 10, *Olímpica* 12, *Nemeia* 6, *Nemeia* 11 e *Pítica* 8, com foco no tema da contingência. Antes desses comentários, no início da leitura de cada ode, há informações sobre a datação do poema, a ocasião em que foi composto, o vencedor homenageado e o esporte em que ele foi campeão ou o cargo político que obteve, no caso da *Nemeia* 11.

Como conclusão, uma tentativa de reunir as observações que a leitura das odes proporciona sobre o uso do tema da contingência e pensá-las em relação ao gênero da ode triunfal e à tradição poética grega, com atenção para a *gnome*, ou sentença gnômica, parte da ode especialmente relevante para a leitura de seu conteúdo filosófico – ou, melhor dizendo, sapiencial tradicional.

Em anexo final, o texto grego das cinco odes e a tradução completa de cada uma. São traduções de trabalho, sem pretensão poética, mas que podem ser úteis como consulta e buscam transmitir um entendimento dos poemas. As traduções presentes ao longo de todo o trabalho, exceto as da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, são minhas com sugestões de Teodoro Rennó Assunção.

2. Capítulo 1

Píndaro e a Ode Triunfal

2.1. A classificação alexandrina

No período alexandrino, foi estabelecido o famoso cânone dos nove poetas líricos arcaicos. Líricos (λυρικοί) porque suas composições eram feitas para serem acompanhadas por um instrumento de corda (como a lira, a fórminge ou o bárbito). Essa seleção de poetas, um apanhado do século VII à primeira metade do século V, era formada por Alcman, Alceu, Safo, Estesícoro, Íbico, Anacreonte, Simônides de Ceos, Baquilides e Píndaro. Quase todo material que temos hoje de autoria desses poetas foi preservado em fragmentos citados em livros de filósofos ou gramáticos da antiguidade, ou recolhido em papiros que resistiram aos séculos. Entretanto, uma parte da obra de Píndaro, quarenta e cinco odes triunfais organizadas em quatro livros, foi transmitida pela Idade Média por manuscritos que provavelmente remetem à compilação alexandrina de sua obra.¹ O método dos estudiosos helenísticos para organizar esses livros era classificar os textos com critérios de diferenciação – hoje desconhecidos e pouco óbvios – que não apresentassem ambiguidades. Esses critérios eram então projetados ao passado como distinções genéricas relevantes.²

A obra de Píndaro conhecida pelos alexandrinos foi organizada em dezessete livros, um de hinos (genericamente, canto em honra a deuses), um de peãs (cantos em honra a Apolo), dois de ditirambos (cantos em honra a Dioniso), dois de prosódias (cantos de procissão), três de parteneias (cantos corais de moças), dois de hiporquemas (cantos possivelmente voltados para a dança), um de encômios (cantos compostos em homenagem a um homem ou talvez improvisados em banquete), um de trenos (cantos fúnebres) e quatro de epinícios, as odes triunfais, que celebram uma vitória.³ As odes triunfais de Píndaro foram divididas conforme o campeonato em que aconteceu a vitória celebrada no poema: Olímpicas, Píticas, Nemeias e Ístmicas. Outros critérios foram utilizados pelos próprios estudiosos alexandrinos. A classificação por modalidade

¹ Para Rodin, essa transmissão diferenciada das odes triunfais de Píndaro teve o resultado de tornar Píndaro a única contribuição substancial à tradição da poesia lírica europeia. Cf. RODIN, p. 24. Fora desse cânone helenístico, a coleção de elegias arcaicas atribuída a Teógnis também foi transmitida por manuscrito. Para um apanhado da transmissão, estabelecimento e recepção do texto de Píndaro desde a Antiguidade, passando pela Idade Média até o século XIX, Cf. ARAÚJO.

² Cf. ROUSSEAU e RODIN, p. 32.

³ Cf. ROUSSEAU e SILVA, p. 9 nota 6.

esportiva foi usada para os epinícios de Simônides, que aparentemente tinha uma obra mais vasta que a de Píndaro, embora não saibamos seu volume exato e tenhamos hoje apenas fragmentos.⁴ A edição dos poemas de Píndaro é muitas vezes atribuída a Aristófanos de Bizâncio, com reconhecimento da ajuda do trabalho de Calímaco em seus *Pinakes*, e possibilidade de contribuições nas considerações de gênero pelos sucessores Apolônio Eidógrafo e Aristarco.⁵

Uma interessante tentativa de compreensão do trabalho dos editores alexandrinos foi realizada por Lowe no artigo “Epinikian Eidography”.⁶ O nome “epinício” (ἐπινίκιον ou ἐπίνικον) foi usado para identificar o gênero dois séculos após o fim de sua produção, embora o termo apareça no verso 78 da *Nemeia* 4 como adjetivo que caracteriza “odes”:

Θεανδρίδαισι δ' ἀξιγύϊων ἀέθλων
 κάρυξ ἑτοίμος ἔβαν
 Οὐλυμπία τε καὶ Ἴσθμοι Νεμέα τε συνθέμενος,
 ἔνθα πείραν ἔχοντες οἴκαδε κλυτοκάρπων
 οὐ νέοντ' ἄνευ στεφάνων, πάτραν ἴν' ἀκούονεν,
 Τιμάσαρχε, τεῶν ἐπινικίοισιν ἀοιδᾶϊς
 πρόπολον ἔμμεναι. [...]

Para os Teandridas, fui pronto mensageiro
 das competições que fortalecem os membros
 em Olímpia, no Istmo e em Nemeia, como combinado.
 Ali, postos a prova, não vão para casa sem o glorioso
 fruto das coroas, onde ouvimos,
 Timasarco, que tua família é serva
 das odes triunfais. [...]

O termo comum para a ode triunfal nos séculos V e IV era encômio (ἐγκώμιον), mas as edições alexandrinas adotaram esse termo para as composições que no quinto século eram chamadas de escólio (σκόλιον). O termo encômio literalmente seria o canto de um grupo em comemoração (um κῶμος).⁷ No século IV, encômio já significava qualquer trabalho de elogio, em verso ou prosa. Escólio (σκόλιον) pode se referir a dois tipos de poemas de banquete: o primeiro, em que os convivas recitam em alternância e sem acompanhamento musical; o segundo, canções estróficas acompanhadas por instrumento de corda, possivelmente apresentadas por especialistas. A diferença entre

⁴ Cf. ROUSSEAU.

⁵ Cf. ROUSSEAU. Os testemunhos antigos unanimemente consideram Aristófanos o responsável pela organização e publicação. A classificação por campeonato pode ter sido uma proposição de Calímaco nos *Pinakes*. Cf. LOWE, p. 169; p. 171.

⁶ LOWE, p. 167 – 176.

⁷ Etimologia semelhante tem o termo “comédia” (κωμῳδία). Cf. LOWE, p. 168 e CHANTRAINE, p. 606.

escólio e encômio no quinto século era relativa à *performance*, sendo o escólio apresentado em simpósios, enquanto o encômio, em algum tipo de evento público.

Uma edição alexandrina de lírica antiga era organizada em diversas camadas. A edição de Baquilides era dividida em nove livros: epinícios, ditirambos, peãs, hinos, prosódias, parteneias, hiporquemas, encômios e eróticos. São nomes que também aparecem na edição de Píndaro, exceto os eróticos, o que sugere uma nomenclatura padrão do século III. Porém, a organização das odes, assim como no caso de Simônides, não segue o padrão usado para as odes de Píndaro, conforme o campeonato em que a vitória foi obtida, mas um padrão ordenado segundo o vencedor a quem a ode é dedicada. As odes 1 a 7 são aquelas em que um mesmo vencedor foi homenageado mais de uma vez. As odes 8 a 16 são dedicadas a vencedores que só têm uma ode, primeiro os vencedores em jogos pan-helênicos ordenados por modalidade (8 a 13), depois os vencedores de jogos locais e por último a homenagem a Aristóteles de Larissa, provavelmente por uma realização não esportiva.

Também em Píndaro há odes que não comemoram uma vitória esportiva, como a *Nemeia* 11, em homenagem a Aristágoras de Tênedos pela conquista do cargo de prítane. Outras celebram vitórias em jogos locais, sem a importância pan-helênica. *Nemeia* 9 celebra uma vitória em jogos de Sícion e *Nemeia* 10, uma vitória em jogos de Argos. Provavelmente acrescentadas ao fim do volume de *Nemeias* por causa do próprio tamanho do livro, uma vez que o número de odes – e extensão delas – é desigual na divisão entre os quatro jogos pan-helênicos. Outro poema nem sempre foi facilmente reconhecido como epinício, considerado uma espécie de consolação: a *Pítica* 3, em que só há uma rápida alusão a uma vitória do cavalo Ferênico de Hierão nos versos 73 e 74:⁸

εἰ κατέβαν ὑγίειαν ἄγων χρυσεάν κῶ-
 μόν τ' ἀέθλων Πυθίων αἴγλαν στεφάνοις,
 τοὺς ἀριστεύων Φερένικος ἔλεν Κίρρα ποτέ,
 ἀστέρος οὐρανίου φαμί τηλαυ-
 γέστερον κείνῳ φάος
 ἔξικόμαν κε βαθὺν πόντον περάσσαις.

Se cheguei trazendo saúde dourada
 e comemoração para dar brilho às coroas dos jogos Píticos
 que uma vez Ferênico conquistou em Cirra,
 digo que eu, luz que brilha mais
 que uma estrela do céu,
 o alcancei, atravessando o profundo mar.

⁸ Rousseu a considera um legítimo epinício. Cf. ROUSSEAU.

Um escoliasta, comentando a *Pítica* 2, também registra um problema de classificação e divergências quanto ao julgamento da edição atribuída a Aristófanes:

Οἱ μὲν γὰρ οὐδὲ ὅλως ἐπίνικον αὐτὸν εἶναί φασι, Τίμαιος δὲ θυσιαστικὴν, Καλλίμαχος Νεμεακὴν, Ἀμμώνιος καὶ Καλλίστρατος Ὀλυμπιακὴν, ἔνιοι Πυθικὴν, ὡς Ἀπολλώνιος ὁ εἰδογράφος, ἔνιοι δὲ Παναθηναϊκὴν.

Uns dizem que ele absolutamente não é um epinício. Timeu diz que é um poema de sacrifício (tisiástico); Calímaco, uma Nemeia; Amônio e Calístrato, uma Olímpica; alguns, como Apolônio eidógrafo, uma Pítica; outros uma Panatenaica.⁹

A separação em volumes é só um dos momentos na organização dos epinícios de Píndaro. As edições alexandrinas revelam um trabalho editorial cuidadoso de agrupamento e ordenação. Lowe propõe um diagrama dos critérios de classificação das odes que perpassa três níveis (autor, livro e poema), compondo oito etapas. Primeiramente, a identificação por autor: Píndaro, no caso. Em segundo nível, dois supergêneros de poemas: aos deuses e aos homens. As obras dedicadas aos deuses se dividem em gêneros: hinos, peãs, ditirambos, prosódias e parteneias. As obras aos homens, também são divididas em gêneros: hiporquemas, encômios, trenos e epinícios.¹⁰ O quarto nível se aplica ao gênero do epinício. É o critério da ocasião em que ocorreu a vitória: *Olímpicas*, *Píticas*, *Nemeias* e *Ístmicas*. A partir daqui, critérios são estabelecidos para ordenar os poemas no volume – lembrando que no volume de pergaminho enrolado, é muito mais fácil consultar os primeiros poemas. Assim, o quinto nível é o da modalidade. Primeiro, as corridas com animais (carruagem, cavalo, mula), depois esportes de combate, corrida (sem veículo ou montaria) e, por fim, outras modalidades. Dentro desse bloco opera o sexto nível de distinção: se o vencedor é homenageado em uma ou mais de uma ode. Primeiramente, os que receberam múltiplas homenagens, depois os que receberam apenas uma. No sétimo, classifica-se por vencedor (Hierão, Terão, Psaumis) e, por fim, as odes (*Olímpica* 1, *Olímpica* 2, *Olímpica* 3) organizadas da mais importante para a menos importante, talvez de forma arbitrária, seguindo alguma tradição escolar ou conforme a popularidade dos poemas. No final do volume era possível incluir odes que não se encaixavam na sequência

⁹ DRACHMANN, vol 2, p. 31, linhas 10 – 14.

¹⁰ Lowe discrimina apenas “encômios, trenos, epinícios” como obras aos homens e “hinos, peãs etc” como obras aos deuses. Talvez nem todos os dezessete livros precisassem ser sistematicamente encaixados em algum dos dois supergêneros, uma vez que cada volume de gênero separado já representa certa unidade. Cf. LOWE, p. 173.

principal, como aquelas que comemoram vitórias em jogos locais ou não esportivas.¹¹ Isso ajudava a produzir volumes com tamanhos práticos. Uma menção à vitória era o bastante para incluir um poema num volume com o título de “epinícios”.

2.2. Dialeto e métrica

Tradicionalmente, afirma-se que o epinício e a lírica coral em geral, por terem se desenvolvido literariamente primeiro no Peloponeso e na Grécia ocidental, são escritos num dialeto dórico artificial, com empréstimos do jônico antigo da épica homérica e algumas formas eólicas.¹² Entretanto, Pavese e Grinbaum concluíram que o principal componente da língua da lírica coral era caracterizado melhor como protoeólico, enquanto elementos distintivos dóricos são marginais. Para Rodin, as inscrições áticas em hexâmetro que apresentam o alfa (e não o eta jônico) sugerem que mesmo em regiões de fala jônica o dialeto poético arcaizante usado na lírica coral tinha mais impacto na ideia de linguagem elevada do que o homérico. Ele propõe um desenvolvimento que se inicia com o florescimento da poesia proto-eólica, usando formas de dialetos locais. Depois, as apresentações desse tipo de canto nesse dialeto se disseminam e se estabelecem como uma linguagem ritual. Por fim, a tradição coral com base proto-eólica se mantém, mas permitindo acumulação de formas variantes e influência de outras linguagens poéticas, como a homérica.¹³

Quanto às características métricas, as odes triunfais não são simples. Muitas são compostas por uma estrutura triádica formada por uma estrofe e uma antístrofe, que compartilham um mesmo esquema métrico, e um epodo, que apresenta um esquema diferente. Essa tríade pode ser repetida. Outras são monostroficas, formadas por uma estrofe que se repete. Elementos rítmicos menores formam os versos que compõem esses blocos. Conforme Itsumi, o metro de cerca de metade das odes de Píndaro constitui-se principalmente de dátilo-epitrito, a outra metade é constituída de eólico, um tipo mais livre de dátilo-epitrito e um tipo amalgamado.¹⁴

¹¹ Lowe chama a atenção para uma situação no volume de Nemeias que confirma essa proposta de organização. A primeira ode é dedicada a Crômio de Etna, assim como a nona. Entretanto, a *Nemeia* 9 comemora uma vitória em jogos de Sícion. Os critérios de ocasião e modalidade têm prioridade sobre o critério de múltiplas homenagens. Cf. LOWE, p. 174.

¹² Cf. SEGAL, 1989 a, p. 125 – 126; MENDEZ DOSUNA, p. 446.

¹³ Cf. RODIN, p. 71 – 99.

¹⁴ Para um estudo direcionado à métrica de Píndaro, cf. ITSUMI. Há também o apêndice de Nagy, cf. NAGY, 1990.

Nagy propõe uma teoria da distinção dos gêneros na antiguidade. Primeiramente, o que ele chama de CANÇÃO seria qualquer ato de fala – pronunciamento em que a palavra é ação – considerado diferenciado da fala simples cotidiana do ponto de vista de uma dada sociedade. Dentro desse grupo de palavra diferenciada distinguem-se dois grupos, a poesia, recitada, como o hexâmetro datílico, a elegia e o trímetro jâmbico, e a canção, cantada, como as odes de Píndaro. Os metros da poesia recitada são derivados da CANÇÃO e se diferenciam dos metros correspondentes da canção, como a lírica de Píndaro, baseada em dátilo-epitritos, que contém os ingredientes necessários para gerar equivalentes dos hexâmetros datílicos, do dístico elegíaco e do trímetro jâmbico, mas consistentemente os evita.¹⁵

2.3. História da lírica coral e da ode triunfal

A prática do canto coral está presente em Homero, fortemente associada à dança, bem antes da lírica passar a ser registrada por escrito. Segal cita alguns exemplos.¹⁶ Na descrição do escudo de Aquiles, no qual está gravado o mundo e a organização social do homem, há uma festa de casamento, com canto nupcial e acompanhamento de instrumentos musicais e dança (*Il.* 18. 491 – 496):

ἔν δὲ δύο ποιήσε πόλεις μερόπων ἀνθρώπων
καλᾶς. ἐν τῇ μὲν ῥα γάμοι τ' ἔσαν εἰλαπίνας τε,
νύμφας δ' ἐκ θαλάμων δαίδων ὑπο λαμπομενάων
ἠγίνεον ἀνά ἄστυ, πολὺς δ' ὑμέναιος ὀρώρει·
κούροι δ' ὀρχηστῆρες ἐδίνεον, ἐν δ' ἄρα τοῖσιν
αὐλοὶ φόρμιγγές τε βοὴν ἔχον· αἱ δὲ γυναῖκες
ἰστάμεναι θαύμαζον ἐπὶ προθύροισιν ἐκάστη.

Nele fez duas cidades de homens mortais,
belas. Numa havia casamentos e festas.
Levavam as noivas dos quartos sob tochas acesas
pela cidade, e incitavam muitos himeneus.
Jovens dançarinos giravam e entre eles
flautas e fórminges tinham voz. As mulheres
admiravam, todas paradas aos portões.

Na colheita, também há um poema acompanhado de fórminge e dança (*Il.* 18. 567 – 572):

¹⁵ Cf. NAGY, 1990. p. 30 – 45; p. 50.

¹⁶ SEGAL, 1989 a, p. 124 – 125.

παρθενικάϊ δὲ καὶ ἠΐθεοι ἄταλά φρονέοντες
 πλεκτοῖς ἐν ταλάροισι φέρον μελιηδέα καρπὸν.
 τοῖσιν δ' ἐν μέσσοισι πάϊς φόρμιγγι λιγείη
 ἱμερόεν κιθάριζε, λίνον δ' ὑπὸ καλὸν ἄειδε
 λεπταλή φωνή· τοὶ δὲ ῥήσσοντες ἄμαρτη
 μολπή τ' ἰυγμῶ τε ποσὶ σκαίροντες ἔποντο.

Meninas e jovens felizes
 levavam em cestos trançados fruta doce.
 No meio deles, um menino tocava fórminge
 de som limpo, despertando desejo. Cantava com voz suave
 o belo lino. Os outros acompanhavam juntos
 com dança, gritos, batendo os pés.

Há a descrição de uma *performance* de dança e canto por jovens em Cnossus (*Il.* 18.590 – 606). Nela, mais uma vez dançam jovens, dessa vez de mãos dadas e vestindo roupas finas. As mulheres, enfeitadas com coroas, e os homens, com espadas de ouro e cinturão de prata, ora correm em círculo, ora em filas, em direção uns aos outros. No meio deles, dois acrobatas lideram a dança. Há menção ao peã, após o sacrifício e banquete (*Il.* 1. 472 – 474):

οἱ δὲ πανημέριοι μολπή θεὸν ἰλάσκοντο
 καλὸν ἀείδοντες παιήονα κούροι Ἀχαιῶν
 μέλποντες ἑκάεργον· ὁ δὲ φρένα τέρπετ' ἀκούων.

Uns o dia inteiro aplacam o deus com música,
 os jovens aqueus cantando um belo peã
 e dançando para Apolo. Ele se alegrou ao escutar.

Também após a batalha, comemorando a morte de Heitor, diz Aquiles (*Il.* 22, 391 – 392):

νῦν δ' ἄγ' ἀείδοντες παιήονα κούροι Ἀχαιῶν
 νηυσὶν ἐπι γλαφυρήσι νεώμεθα, τόνδε δ' ἄγωμον.

Agora, vamos, jovens aqueus, cantando o peã,
 voltemos às naus côncavas e o levemos [o cadáver].

Embora nem sempre apareça a referência a acompanhamento de instrumentos musicais e dança, é comum a associação do coro aos jovens. Também na *Odisseia*, Demódoco canta a aventura sexual de Ares e Afrodite enquanto jovens feácios dançam (*Od.* 8. 261 - 264):

κῆρυξ δ' ἐγγύθεν ἦλθε φέρων φόρμιγγα λίγειαν
 Δημοδόκῳ· ὁ δ' ἔπειτα κί' ἐς μέσον· ἀμφὶ δὲ κούροι
 πρωθηβαὶ ἴσταντο, δαήμονες ὀρχηθμοῖο,
 πέπληγον δὲ χορὸν θεῖον ποσίν. [...]

Um mensageiro chegou perto trazendo a fôrminge de som claro
para Demódoco. Ele foi para o meio e em volta jovens
na flor da idade se posicionaram, experientes na dança,
e bateram os pés, uma divina dança em coro. [...]

Outro tipo de canto coral aparece no canto 24 da *Iliada*. O lamento por Heitor é um treno (*Il.* 24. 720 – 722):

[...] παρὰ δ' εἶσαν ᾠοιδούς
θρήνων ἐξάρχους, οἳ τε στονόεσσαν ᾠοιδὴν
οἱ μὲν ἄρ' ἔθρηνεον, ἐπὶ δὲ στενάχοντο γυναῖκες.

[...] A seu lado sentaram os aedos
que conduzem o treno. Cantaram o lamento,
entoaram treno e depois as mulheres lamentavam.

O lamento ao longo do canto 24 reflete o que seria uma estrutura formal coral: o cantor (aedo) lidera (ἐξάρχει), seguido por uma voz coletiva do coro num tipo de refrão (*Il.* 24. 723, 747, 761, 776, em que se alterna uma voz que lidera os lamentos). Calame considera essa a mais célebre execução coral em Homero e ressalta que os cantores são certamente profissionais, mas nenhum compositor ou autor é mencionado.¹⁷ Rodin acrescenta à lista de Segal dois outros possíveis momentos de coro musical na *Iliada*, ambos envolvendo instrumentos de sopro (σίριγξ e αὐλός). Pastores tocam siringe, apesar de não haver menção a canto ou dança (*Il.* 18. 525 – 6) e Agamêmnon à noite observa e escuta o acampamento que toca e canta (*Il.* 10. 12 – 13):¹⁸

θαύμαζεν πυρὰ πολλά, τὰ καίετο Ἴλιόθι πρὸ
αὐλῶν συρίγγων τ' ἐνοπήν ὄμαδόν τ' ἀνθρώπων.

Impressiona-se com a quantidade de fogueiras acesas diante de Troia
e com o barulho da voz de flautas, de siringes e de homens.

Thomas chama a atenção para o canto 23 da *Iliada*, no qual ocorrem os jogos em honra a Pátroclo. Embora não sejam odes triunfais, ali os atletas vitoriosos nos jogos são já “assuntos dignos de cantos”. Também para os versos 654 a 659 de *Trabalhos e Dias*, em que Hesíodo canta em jogos em homenagem a Anfidamas:¹⁹

ἔνθα δ' ἐγὼν ἐπ' ἄεθλα δαίφρονος Ἀμφιδάμαντος
Χαλκίδα τ' εἰσεπέρησα· τὰ δὲ προπεφραδμένα πολλὰ
ἄεθλ' ἔθεσαν παῖδες μεγαλήτορος· ἔνθα μέ φημι
ὑμῶν νικήσαντα φέρειν τρίποδ' ὠτῶεντα.

¹⁷ CALAME, p. 57.

¹⁸ RODIN, p. 53.

¹⁹ THOMAS, p. 144.

τὸν μὲν ἐγὼ Μούσης Ἑλικωνιάδεσσ' ἀνέθηκα,
ἔνθα με τὸ πρῶτον λιγυρῆς ἐπέβησαν αἰοιδῆς.

Ali, pelos jogos do valente Anfidamas,
atravessei para Cálcis. Os filhos do magnânimo estabeleceram
muitos prêmios anunciados. Ali digo
que com um hino venci e levei a trípode de alças,
que ofereci às Musas do Hélicon.
Ali primeiro me guiaram nas odes de som claro.

O prêmio foi dado pelo hino, mas o assunto desse hino não é explicitado. Poderia ser um hino a algum deus, ou talvez a Anfidamas, mas qualquer suposição nesse sentido seria inverificável. De qualquer forma, as ocorrências nos hexâmetros arcaicos apresentadas anteriormente apoiam a sugestão de Rodin, de que a origem das odes triunfais e de outros gêneros de poesia lírica está relacionada à pré-história da lírica grega arcaica, ou aos gêneros pré-literários que remontam a uma herança da tradição poética protoindo-europeia. A partir desses cantos da tradição oral – gêneros precedentes que provavelmente continuaram a existir, alguns talvez com apresentação informal – novos gêneros de lírica se desenvolveram do fim do século VIII ao início do século V.²⁰

Nos primeiros versos da *Olímpica* 9, Píndaro faz referência a um antigo canto composto por Arquíloco:

Τὸ μὲν Ἀρχιλόχου μέλος
φωνᾶεν Ὀλυμπία,
καλλίνικος ὁ τριπλόος κεχλαδῶς,
ἄρκεσε Κρόνιον παρ' ὄχθον ἀγεμονεῦσαι
κωμάζοντι φίλοις Ἐφάρμώστῳ σὺν ἑταίροις·

A canção de Arquíloco
cantada em Olímpia, o “bom vencedor” exultando três vezes,
foi suficiente a Efarmosto perto da colina de Crono, para liderar
o canto com amigos e companheiros em comemoração.

O canto era feito por um líder do coro (o próprio vencedor) e um coro ou κῶμος de companheiros do vencedor. Não se trata de um poema em homenagem a um vencedor específico, como os epinícios de Píndaro, mas um mesmo poema para qualquer vencedor.²¹ Escoliastas consideram o poema um hino a Hércules, com o refrão τήνελλα imitando as cordas da lira.²² Ainda assim, o hino de Arquíloco é

²⁰ RODIN, p. 24, 53.

²¹ THOMAS, p. 144 – 145.

²² Cf. DRACHMANN, Vol. 1, p. 266 – 269.

possivelmente o primeiro registro de poema cantado para homenagear vencedores atléticos (fr. 324W, 242 Adrados):

Τήνελλα
ὦ καλλίνικε χαῖρ ἄναξ Ἡράκλεες,
τήνελλα καλλίνικε
αὐτός τε καὶ Ἴολαος, αἰχμητὰ δύο.
Τήνελλα
ὦ καλλίνικε χαῖρ ἄναξ Ἡράκλεες.

Ténela,
Ó bom vencedor, salve! Senhor Hércules
Ténela, bom vencedor,
Tu mesmo e Iolau, dois lanceiros.
Ténela,
Ó bom vencedor, salve! Senhor Hércules

Adrados relata a lenda transmitida pelo escoliasta de Aristófanes, de que o hino foi composto por Arquíloco para si mesmo quando venceu um concurso poético em honra a Deméter (Adrados remete a seu fr. 241, o 322W): Δῆμητρος ἀγνῆς και Κόρης τὴν πανήγυριν σέβων. “Honrando a festa da casa de Deméter e de Core”). Alguns, como Wilamowitz, negaram que o hino tenha sido composto por Arquíloco.²³ Bernardini sugere que após esse hino seguia um canto de louvor mais personalizado, talvez cantado em coro e acompanhado com dança. Ele acredita também na hipótese de Adrados, de um estado “pré-literário” de canto improvisado para o vencedor na ocasião da vitória.²⁴ É possível que essas homenagens menos pessoais tenham sido substituídas com o tempo pelas odes particulares, conforme crescia o prestígio de poetas e de grupos aristocráticos pela Grécia.

Para Segal, a composição triádica – estrofe, antístrofe (com mesmo padrão métrico da estrofe) e epodo (com variação métrica) – teria tido início possivelmente com Estesícoro.²⁵ Com Simônides, o epinício já é um gênero bem definido. Tradicionalmente, é considerado dele o mais antigo epinício que podemos datar, o fragmento PMG 4, dedicado a Glauco de Caristo, campeão de πάλη, a luta livre, no ano

²³ ADRADOS, p. 103.

²⁴ BERNARDINI, 1992, p. 968.

²⁵ Segal sugere que essa estrutura mais elaborada também possa ter também uma raiz na épica a partir de fórmulas como ἀμειβόμενοι ὀπι καλῆι, “respondendo com voz bela” (*Il.* 1.604, *Od.* 24.60, *Hino a Apolo*, 1.189), indicando a divisão dessas canções em estrofes com esquema métrico e provavelmente coreografia repetidos. SEGAL, 1989 a, p. 124 – 125. Entretanto, a forma pode ter surgido a partir de outros tipos de cantos pré-literários.

de 520. Os versos não são citados de forma literal, mas a ideia básica é transmitida por Luciano em *Sobre as Imagens*, 19, 26:²⁶

ἀλλὰ πῶς ἐπῆνεσε ποιητῆς εὐδόκιμος τὸν Γλαῦκον, οὐδὲ Πολυδεύκεος
βίαν φήσας ἀνατείνασθαι ἂν αὐτῷ ἐναντίας τὰς χεῖρας οὐδὲ σιδάρεον
Ἀλκμάνας τέκος;

Mas como o famoso poeta elogiou Glauco dizendo que nem a violência de Polideuces ergueria as mãos contra ele, nem o filho de ferro de Alcmena?

Luciano na sequência comenta ironicamente como Simônides e Glauco não receberam punição divina pela afirmação de superioridade aos deuses, e como, ao contrário, ambos mantiveram sempre boa reputação entre os gregos: o atleta por sua força e o poeta por essa canção. Embora não seja possível identificar com certeza Simônides como o inventor do gênero, segundo os escólios, ele foi ao menos o primeiro a ser pago especificamente pelos epinícios, o que mesmo não sendo necessariamente verdadeiro indica o prestígio que esse tipo de composição alcançou antes de Píndaro – cuja primeira ode datável, a *Pítica* 10, é de 498 e a última, *Pítica* 8, de 446. Simônides tinha uma vasta obra conhecida na antiguidade, agrupada por modalidade esportiva e que incluía homenagens a patronos sicilianos. Os fragmentos que temos revelam um estilo bem diferente do elogio de Píndaro, ora mais informal, ora hiperbólico.²⁷ Existe a possibilidade de que três epinícios anteriores a Simônides tenham sido registrados em papiro. Seriam da autoria de Íbico e estão em *P. Oxy. 2735* e *P. Oxy 2637*.²⁸

2.4. A ode triunfal como gênero antes dos alexandrinos

Antes dos alexandrinos, o epinício era diferenciado de outros gêneros por filósofos ou comentadores e no próprio texto. Elogio (ἔπαινος) fazia oposição principalmente à censura (ψόγος). Essa antítese faz parte das formulações de Aristóteles na *Poética*, 1448b 24 a 27, em que distingue dois gêneros poéticos, conforme o objeto de representação:

διεσπάσθη δὲ κατὰ τὰ οἰκεία ἦθη ἢ ποίησις· οἱ μὲν γὰρ σεμνότεροι τὰς
καλὰς ἐμιμοῦντο πράξεις καὶ τὰς τῶν τοιούτων, οἱ δὲ εὐτελέστεροι
τὰς τῶν φαύλων, πρῶτον ψόγους ποιοῦντες, ὥσπερ ἕτεροι ὕμνους
καὶ ἐγκώμια.

²⁶ São fragmentos de epinício os PMG 1 a 13. Possivelmente, também o 14 e o 50.

²⁷ SEGAL, 1989b, p. 184; THOMAS, p. 145 – 146.

²⁸ BERNARDINI, 1992, p. 970; THOMAS, p. 146.

A poesia foi separada conforme seu próprio caráter: os mais nobres representam as ações boas e as ações dos bons. Os sem valor, as dos inferiores, compondo censuras, enquanto os outros, hinos e encômios.

A censura pode ter versos jâmbicos, troqueus, elegíacos, hexâmetros ou mesmo combinações. Ela mostra a relação do *eu* com o mundo contemporâneo em linguagem grosseira e em formatos diversos, como polêmica social e política, descrição bem-humorada de comportamentos ridículos ou do que pode haver de cômico numa profissão ou classe social, anedota ocasional, insulto, invectiva moralizante ou crítica cínica de ideias tradicionais. Embora não seja associada à apresentação coral, Gentili sugere que compartilha com o elogio o clima de festividade do κῶμος, de companheiros ligados por interesses sociais e políticos comuns. Platão, no *Fedro* 267 a, apresenta subdivisões dentro de ἔπαινος e de ψόγος, feita por Eveno de Paros. Seriam o παρέπαινος e o παράψογος, indicando formas indiretas de elogio e censura, sugeridas com estratégias retóricas. As categorias de Eveno, ignoradas por Aristóteles, eram baseadas na prática poética, levando em consideração função, ocasião e audiência esperada para cada discurso.²⁹

Farrell propõe que a associação antiga entre gênero e forma métrica faz do gênero uma expressão de afinidade entre certos indivíduos em imitar certos tipos de ações, derivada de uma similaridade de caráter entre a pessoa que apresenta (ou compõe) e o poeta imitado. A distinção aristotélica dos dois gêneros, o “nobre” e o “inferior”, se vê envolvida por critérios formais, como o metro. Entretanto, a origem dessa distinção pode estar na própria poesia. Píndaro se apresenta como um poeta lírico quando, por exemplo, ao declarar sua intenção de elogiar Terão de Ácragas, invoca os “hinos que comandam a lira” (ἀναξιφόρμιγγες ὕμνοι) (O. 2, 1) e também como um compositor de elogio, contraposto a Arquíloco (P. 2, 49 – 56):

θεὸς ἅπαν ἐπὶ ἐλπίδεσσι τέκμαρ ἀνύεται,
θεός, ὃ καὶ πτερόεντ' αἰετὸν κίχρα, καὶ θαλασ-
σαῖον παραμείβεται
δελφίνα, καὶ ὑψιφρόνων τιν' ἔκαμψε βροτῶν,
ἑτέροισι δὲ κῦδος ἀγήραον παρέδωκ'· ἐμὲ δὲ χρεῶν
φεύγειν δάκος ἀδινὸν κακαγοριᾶν.
εἶδον γὰρ ἕκασ ἐὼν τὰ πόλλ' ἐν ἀμαχανίᾳ
ψογερόν Ἀρχίλοχον βαρυλόγοις ἔχθεσιν
παινόμενον· τὸ πλουτεῖν δὲ σὺν τύχῃ πό-
τμου σοφίας ἄριστον.

²⁹ GENTILI, p. 107 – 110.

Deus leva a termo tudo conforme suas previsões.
 Deus, que ultrapassa até a águia voadora
 e supera o marítimo
 golfinho. Dobra qualquer um dos homens arrogantes,
 mas a outros concede glória que não envelhece. Agora devo
 evitar a cerrada mordida do falar mal.
 Há muito eu vejo Arquíloco, o da censura,
 em dificuldades, inchando com pesadas palavras
 de ódio. O melhor é enriquecer com a sorte
 de sabedoria do destino.

Arquíloco é o arquétipo da poesia de censura, contra o qual Píndaro se coloca como representante da poesia de elogio. Trata-se de uma distinção de gênero, não necessariamente de personalidade. Farrell cita a leitura de Nagy desse trecho, que seria “como praticante de poesia de elogio, há certas coisas que não posso fazer, para não violar as regras do gênero que escolhi seguindo as de outro”. Isso porque, nesse mesmo poema, como em outras odes, há elementos de censura. Eles não causam muitos problemas para as teorias recentes sobre o discurso, mas a teoria da Antiguidade nem mesmo os identificava. Entretanto, se há censura no epinício, ela nunca é obscena ou rancorosa. Se Píndaro pode utilizar algo de ψόγος, ao mesmo tempo em que se aproxima de Arquíloco, ele se afasta para se afirmar como poeta de elogio. De qualquer forma, ao longo das gerações, a ideia de gênero como uma receita a ser seguida passa a ser mais um modelo a ser quebrado e usado como ingrediente de mistura pela prática poética, sem anseios de pureza.³⁰ A teoria implícita na poesia antiga é muito mais sofisticada do que a teoria explícita dos comentários sobre poesia.³¹

Nagy indica como Píndaro usa o ἔπαινος ou αἶνος para se referir a seu texto e estabelecer diferenciações, por exemplo, em relação à épica, que se refere a si mesma como κλέος, “glória”. Segundo Nagy, a palavra αἶνος tem uma aplicação específica e se relaciona mais à função do que à forma. Por ser em essência relacionada à ocasião, ao momento presente, ela se diferencia da épica que tem como assunto os heróis do passado. Entretanto, a glória épica (κλέος) é utilizada pelo epinício: a κλέος do atleta é igualada à dos heróis épicos, de modo que a κλέος desses heróis é também elogiada. Ou seja, as glórias do passado são aplicadas ao presente, fazendo da atividade atlética, do ponto de vista religioso, uma reencenação da prova do herói. O αἶνος é uma afirmação,

³⁰ O que pode ser bem observado posteriormente na Antiguidade, por exemplo, na produção de um poeta romano como Ovídio.

³¹ FARRELL, p. 383 – 384; p. 386 – 388; p. 389; p. 402. Gentili menciona um poema de Timocreon de Rodes sobre Temístocles (fr. 727 P.), que usa metro de elogio para criticar, compondo um ψόγος que é uma paródia de ἔπαινος. Cf. GENTILI, p. 113.

um ato de fala marcado, feito por e para um determinado grupo social, mas que leva uma mensagem aplicável a toda humanidade. Ele restringe e é restrito pela audiência, ao especificar um público de σοφοί, homens que têm habilidade ou engenho para compreender a mensagem do poeta; ἀγαθοί, que são nobres por excelência, criados em padrões éticos apropriados e que correspondem à própria mensagem do poeta; e φίλοι, conectados entre si e ao poeta, para que a mensagem seja transmitida. Nagy afirma que αἶνος pode se referir não só à lírica coral de Píndaro, mas também aos jambos de Arquíloco e às elegias de Teógnis. O termo é encontrado em Hesíodo, no verso 202 de *Trabalhos e Dias*, em que ele mesmo define como αἶνος o trecho que vai até o verso 212:

ἄνδρ' ἀΐνον βασιλεῦσιν ἔρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς·
 ὧδ' ἴρηξ προσέειπεν ἀηδόνα ποικιλόδειρον
 ὕψι μάλ' ἐν νεφέεσσι φέρων ὀνύχεσσι μεμαρπώς·
 ἦ δ' ἑλεόν, γναμπτῶσι πεπαρμένη ἀμφ' ὀνύχεσσι,
 μύρετο· τὴν ὃ γ' ἐπικρατέως πρὸς μῦθον ἔειπεν·
 δαιμονίη, τί λέληθας; ἔχει νῦ σε πολλὸν ἀρείων·
 τῆ δ' εἷς, ἦ σ' ἄν ἐγὼ περ ἄγω καὶ ἄοιδόν ἐούσαν·
 δεῖπνον δ', αἶ κ' ἐθέλω, ποιήσομαι ἢ μεθήσω.
 ἄφρων δ', ὅς κ' ἐθέλη πρὸς κρείσσονας ἀντιφερίζειν·
 νίκης τε στέρεται πρὸς τ' αἰσχεσιν ἄλγεα πάσχει.
 ὧς ἔφατ' ὠκυπέτης ἴρηξ, ταυσιπτερος ὄρνις.

Agora contarei uma fábula aos reis, para que entendam:
 assim disse o gavião para o rouxinol de pescoço colorido.
 Muito alto, entre as nuvens, capturou-o e o levava nas garras.
 Ele, lamentavelmente, perfurado pelas garras curvas,
 chorava. O gavião disse a ele com superioridade:
 “Coitado, por que choras? Agora te detém alguém muito mais forte.
 Para cá ou para lá, sou eu quem te levo, mesmo sendo cantor.
 Se eu quiser, te faço minha janta ou te solto.
 Imbecil quem quer enfrentar os mais fortes.
 Não obtém vitória e sofre dores além da vergonha.”
 Assim disse o gavião que voa rápido, ave de asas largas.

Αἶνος seria não exatamente um gênero, mas um modo de discurso. Estaria presente na fala dos “mestres do discurso” (o modo como Nagy interpreta o dativo plural λογίοισιν em *N.* 6, 45b), que, paralelamente aos aedos, também concedem κλέος e a mantêm, em apresentações públicas, após a morte do indivíduo. O modo marca a transmissão de uma mensagem moral, o que aproxima Píndaro, por exemplo, de Heródoto e Esopo, cujas fábulas, de forma semelhante à que ocorre no trecho de

Hesíodo, são identificadas como αἶνος e têm uma função de elogiar ou censurar, as duas funções potenciais desse modo de discurso.³²

2.5. Poeta e patrono

O costume da ode triunfal, propõe Bernardini, se expandiu rapidamente, como uma moda, movimentando dinheiro, consolidando prestígio aos atletas, mas parando de ser produzida em cem anos.³³ Em 416, 30 anos depois da última ode datável de Píndaro, Alcibíades, ainda como estrategista de Atenas, concorreu em Olímpia com sete quadrigas. Ele conquistou o primeiro, segundo e o terceiro ou quarto lugar e chamou Eurípides para compor um epinício do qual temos apenas poucos versos citados por Plutarco (fr. 755 e 746 P). Séculos depois, Calímaco, o poeta e estudioso helenista, celebraria a vitória de Policles de Egina numa competição local em seu jambo 8 (fr. 98 Pf.) e em dois poemas elegíacos, a vitória de Berenices (fr. 383 Pf. + Suppl. Hell. fr. 254 – 268. Ll. -J. -Pars.) e a de Sosíbio (fr. 384 + 384 a Pf.).³⁴

Para Rodin o epinício pertence a uma categoria de gêneros aristocráticos essencialmente não cívicos.³⁵ O contexto do fim do século VI e início do V favoreceu a relação entre o poeta e um patrono que o financiava. A ascensão dos tiranos sicilianos, a derrota dos persas e cartagineses e o advento da economia monetária baseada no comércio possibilitaram o estabelecimento de uma rica aristocracia disposta a utilizar o trabalho do artista como um recurso para aumentar seu *status* e consolidar sua posição política de destaque. A posse de poesia era um sinal básico de riqueza, poder e prestígio. A ostentação e o desejo de uma classe privilegiada por reconhecimento acabou promovendo a poesia, e outras artes, como a pintura e a escultura.³⁶

O prestígio dos jogos pan-helênicos possivelmente contribuiu para esse reflorescimento da lírica coral na geração de Simônides, Píndaro e Baquilides. Thomas lembra o testemunho de Heródoto (*Histórias*, 5. 71. 1; 6. 35; 6. 103) sobre o prestígio político que um vencedor pan-helênico ganha na cidade, tornando-o uma ameaça à

³² NAGY, 1990, p. 147 – 150; p. 192 – 193; p. 222 – 233; p. 249; p. 314; p. 392.

³³ Thomas lembra que havia outras formas de celebrar a vitória que se desenvolveram paralelamente às odes triunfais, como a estátua, o epigrama e o memorial. Cf. THOMAS, p. 164. Píndaro mesmo, nos primeiros versos da *Nemeia 5* sugere a concorrência das estátuas como formas de homenagear o vencedor: “Não sou escultor para fazer estátuas que ficam estáticas sobre o pedestal”.

³⁴ BERNARDINI, 1992, p. 972; p. 976.

³⁵ RODIN, p. 55.

³⁶ Cf. SEGAL, 1989b, p. 181, GENTILI, p. 115 e NAGY, 1990, p. 158.

ordem estabelecida.³⁷ Os patronos de Píndaro são potenciais tiranos, o que fazia da ode triunfal a situação apropriada para o poeta elogiar o vencedor, mas também avisar sobre o perigo da tirania.³⁸ A glorificação de um indivíduo foi inclusive desencorajada pela *pólis*, como no caso das proibições de apresentações de cantos de elogio nas práticas funerárias e o desenvolvimento da falange, em que o esforço de guerra coletivo se opõe ao feito individual do herói de guerra aristocrata.³⁹ Apesar do caráter em geral particular, se o vencedor era um governante, como Hierão de Siracusa, Terão de Acragas ou Arcesilau de Cirene, as celebrações podiam tomar o status de um grande festival estatal.⁴⁰

A relação entre o patrono e o poeta lembra a representação do aedo homérico, associado também a um patrono em laços de ξενία, hospedagem, uma relação de troca recíproca, ou χάρις. Essa última palavra expressa também a graça do poema, que o faz agradável a quem o recebe.⁴¹ Píndaro apresenta nas odes uma visão idealizada do canto como recompensa e da recompensa pelo canto como algo que transcende o que é apenas material. É o paralelo entre o atleta e o herói épico. A prova do atleta no presente é como a provação, o combate mortal, do herói no passado. Os próprios jogos são compensações religiosas à morte de um herói. Numa ideologia religiosa e poética, o herói que lutou e morreu merece a compensação do canto, e assim também o atleta por seu feito. O canto, por sua vez, merece retribuição da parte do vitorioso e de sua família. Como no poema de Íbico (PMG 1 a , versos 47 e 48):

καὶ σύ, Πολύκρατες, κλέος ἄφθιτον ἔξεις
ὡς κατ' αἰδᾶν καὶ ἐμὸν κλέος.

Também tu, Polícrates, glória imperecível terás,
assim como, pelo canto, a minha glória.

Nessa relação, os poetas devem sua fama a seus patronos poderosos, mas os patronos também, em parte, devem a consolidação de sua fama aos poetas.⁴²

³⁷ THOMAS, p. 143 – 144.

³⁸ NAGY, 1990, p. 186 - 187.

³⁹ NAGY, 1990, p. 152.

⁴⁰ SEGAL, 1989b, p. 181 – 182. Ainda será discutida aqui a ocasião de apresentação da ode.

⁴¹ GOLDHILL, p. 130 – 132.

⁴² NAGY, 1989, p. 138 – 141; p. 151.

2.6. Estudos pindáricos

Apesar de ter entrado no cânone alexandrino de líricos e ter sido citado diversas vezes por Platão, ao longo da história a poesia de Píndaro foi recebida de maneiras diversas.⁴³ No Renascimento, foi considerado um poeta de emoções sublimes, liberdade e inconstância; foi considerado por Dryden um poeta sombrio; apreciado por Goethe e Hölderlin; desprezado por Ezra Pound.⁴⁴ A maior parte dos críticos do século XIX e início do século XX consideravam a lírica coral associada à dança, relacionada a cultos e composta por uma estrutura em que se alternam em transições frouxas e arbitrárias os seguintes elementos: alusão ao vencedor, sua família e seus méritos desportivos; narrativa mitológica, geralmente com um ponto de partida fornecido por circunstâncias da vida do homenageado; *gnome*, a sentença de validade universal; expressões pessoais sobre a tarefa do poeta e religiosidade.⁴⁵ Como observa Bonelli em seu apanhado sobre os estudos pindáricos baseado no trabalho de Young, o pivô das discussões sempre foi o problema da unidade do epinício. Primeiro, ainda no século XIX, com os “unitários”, que com instrumentos críticos insuficientes tentavam encontrar a unidade numa ideia básica. Em seguida, no início do século XX, uma reação “antiunitária”, que em boa parte se identifica com um juízo esteticamente negativo da obra, considerada pouco orgânica e fragmentada. O terceiro momento, dos anos 20 a 60 do século XX, seria a crítica dos antiunitários pela coerência interna do epinício.⁴⁶

O trabalho de Bundy foi especialmente importante para a compreensão do gênero das odes triunfais. Segundo ele, boa parte da crítica cometia erros básicos ao tentar compreender o epinício: ignorar aspectos convencionais da lírica coral e ignorar o fato de que todas as passagens são encomiásticas, designadas a enaltecer a glória do patrono. O canto é uma apresentação oral dedicada ao propósito único de elogiar esses homens.⁴⁷ Motivos comuns de elogio são as façanhas não militares, as habilidades

⁴³ As menções a Píndaro nos diálogos Platão acontecem em *Teeteto* 173.e.5, *Fedro* 227.b.9, *Eutidemo* 304.b.4, *Górgias* 484.b.1 e 488.b.3, *Menon* 76.d.3 e 81.b.1, *República* 331.a.3, 365.b.2 e 408.b.8, *Leis* 690.b.8, 690.c.1 e 715.a.1. Para um catálogo das citações de Píndaro na Antiguidade, cf. ARAÚJO.

⁴⁴ BURNETT, 2005, p. 1 – 3.

⁴⁵ Cf. LESKY, 1995, p. 177 e p. 228.

⁴⁶ BONELLI, p. 31. Cf. YOUNG. Araújo faz um apanhado das discussões sobre Píndaro no século XIX, expondo em resumo as proposições dos principais estudiosos individualmente. Cf. ARAÚJO.

⁴⁷ BUNDY, p. 35. Uma perspectiva que já recupera, de certa forma, a importância da *performance* da ode triunfal.

físicas e mentais, um sentido de justiça nas relações humanas, apreciação de poesia, proezas de guerra, atividades ligadas a serviços para os deuses e riqueza.⁴⁸

A forma básica de organização da ode é um sistema de oposições, utilizando a estrutural do *priamel*, a apresentação de elementos que na sequência serão contrapostos ao elemento que será realçado.⁴⁹ Usando esse recurso, o poeta seleciona seu material e enfatiza a glória do homenageado diante de um elaborado painel de fundo.⁵⁰ A composição é, basicamente, uma escolha de fórmulas, motivos, temas, tópicos e a organização deles em sequência.⁵¹

Greengard também estudou o epinício de Píndaro sob uma perspectiva formal e concluiu que não há um senso de estrutura mais rigoroso do que a transição de tópico a tópico por meio de associação de ideias. O arranjo formal do epinício como um todo seria uma adaptação e derivação – ou um desenvolvimento – da estrutura arcaica da composição em anel, cujos componentes formais são a recapitulação e o quiasmo. Assim, o recurso formal mais utilizado é o que ela chama de “enquadramento”, o uso recorrente de uma palavra ou motivo para fazer a transição entre os blocos de material, com os versos mais importantes marcados por uma organização sintática intrincada e significativa. As alusões e repetições verbais criam relações entre passagens divergentes e dão uma sensação de estrutura unificada para passagens compostas por material temático diverso. A maior parte das odes, então, seria inicialmente composta por proêmio, elogio pré-mito e mito. Depois do mito, o movimento é mais rápido e passa pelo elogio da vitória, aspectos da vida do vencedor, poesia, conselhos pessoais, *gnome* e prece para o futuro. Dentre esses tópicos, normalmente, o elogio ao vencedor é o único que não apresenta essa estrutura de enquadramento. Pela analogia à composição em anel arcaica, seria o sinal convencional de que se trata do tema principal. Os versos têm no poema função tanto temática quanto formal. A progressão temática é estabelecida pela relação entre os tópicos, embora a transição seja mais uma realização

⁴⁸ BUNDY, p. 2 – 3, p. 25.

⁴⁹ BUNDY, p. 5. O exemplo de *priamel* é o fragmento da Safo A.16(LP) l-4:

οἱ μὲν ἰππῶν στρότον οἱ δὲ πέσδων
οἱ δὲ νάων φαῖς ἐπὶ γᾶν μέλαιναν
ἔμμεναι κάλλιστον, ἔγω δὲ κῆν ὄτ-
τω τις ἔραται.

“Uns dizem que a cavalaria, outros a infantaria,
outros a frota, é sobre a terra negra
o mais belo. Mas eu,
o que alguém ama.”

⁵⁰ BUNDY, p. 39.

⁵¹ BUNDY, p. 92.

de técnica do que de necessidade lógica. Por fim, Greengard ressalta o valor enfático do próemio. A ode não se desenvolve em movimento linear, nem em movimento circular, mas se expande de forma múltipla a partir do próemio. A leitura de Greengard tenta aproveitar a abordagem formal de Bundy e a daqueles que consideram uma ideia ou imagem básica como condutora de todo o poema.⁵²

Crotty também segue o estudo de Bundy e propõe a ode como uma ação que complementa aquela do atleta e o reintegra à sociedade. O poema utiliza estruturas retóricas formais (como elogio de abertura, mito central, *gnome* e elogio final) e convenções encomiásticas (como o *priamel* e a prece), mas não se reduz a elas. As partes convencionais não são apenas blocos de construção alinhados, mas meios que conduzem e estruturam o argumento da ode, podendo cumprir nela funções diversas. Crotty também apresenta dois modelos básicos de ode, que apesar de não abarcarem todas as odes, segundo ele, podem ser aplicados a uma parte considerável delas. Um modelo apresenta o poeta no ato de composição da ode, chamando atenção para o processo de criação que resulta no trabalho final cantado. Outro modelo segue o padrão tese-antítese-síntese em processo de desdobramento. Apresenta na abertura a vitória como realização individual, fruto da própria excelência e determinação. Essa visão é rebatida por outra, na qual a vitória é mostrada como *pathos*, algo que parte dos deuses e sobrevém ao atleta. Os versos finais efetivam uma resolução da oposição e oferecem uma descrição final da vitória, que abarca ambas. Assim, a própria estrutura tem expressividade ao revelar a tensão e ambiguidade dessa questão humana.⁵³

Entretanto, outros consideram que a análise demasiadamente formalista do epinício ignora o contexto em que ele era produzido e a liberdade do poeta na composição. Para Segal, a visão de que a ode tem uma unidade por uma ideia, um pensamento, ou, conforme a visão de Norwood, um símbolo único é estreita demais e frequentemente arbitrária. A abordagem de Bundy, por sua vez, é formular e rígida demais, reduzindo o epinício a uma sequência cuidadosamente estruturada de motivos encomiásticos. Embora Píndaro utilize sequências formulares e temas tradicionais, ele constrói uma unidade orgânica, não mecânica. Ou seja, a progressão de pensamento e significado na ode depende não apenas de uma progressão linear, mas de associações entre imagens, paralelismo entre metáfora e realidade, mito e presente histórico. Além disso, o produto do poeta vai além da glorificação de um atleta particular, partindo dele

⁵² GREENGARD, p. 13 – 17; p. 24 – 25; p. 41; p. 46; p. 89; p. 96; p. 119 – 129.

⁵³ Cf. CROTTY, p. 7 – 8; p. 11; p. 23; p. 27; p. 32.

para tratar de valores – a excelência (ἀρετή) – da sociedade aristocrática. Transcendendo a função encomiástica, a tarefa do poeta é relacionar a vitória aos assuntos definitivos da vida humana, como mudança, sofrimento, deuses, velhice e morte. Ainda assim, Segal admite a importância do estudo formal de Bundy, superando e motivando a releitura crítica da análise histórico-biográfica, como nas leituras de Wilamowitz.⁵⁴

Também esses elementos históricos foram reavaliados pela crítica. Para Gentili, a estrutura interna do epinício era determinada por uma necessidade cerimonial. Entretanto, o poeta tinha liberdade para relacionar as partes de formas variadas e, principalmente, criar uma ligação adequada entre seu conteúdo (mítico-narrativo e gnômico) e as circunstâncias (o vencedor em questão e a história de sua família). A composição do poema era influenciada diretamente pelo cliente e pela ocasião, ou seja, as convenções do epinício não delimitavam o conteúdo e a forma de todos os poemas e havia possibilidade de referências e alusões a realidade histórica ou biográfica.⁵⁵

Bonelli observa duas vertentes principais de estudos pindáricos, uma que segue Bundy e tenta clarear a composição do epinício estudando a função de cada elemento no plano literário, e outra que lembra a necessidade de pressupostos históricos e contingentes que condicionam a atividade do poeta, como a ocasião, o contexto histórico-sociológico e a personalidade do poeta. Diante delas, propõe, na linha dos estudos de Perrotta, uma unidade no epinício que não é lógica, construída por algo como uma ideia ou imagem que permeia todo o poema, mas estética, pelo *continuum* poético. Ou seja, unidade pelo fato de ser uma unidade compositiva, um poema inteiro e completo que apresenta um movimento interno com suas razões fantásticas peculiares.⁵⁶ É uma concepção que se aproxima de considerar a *performance* como elemento que dá essa unidade ao poema, imaginando que se trata de uma apresentação com duração delimitada por um início e um final claros.

2.8. A *performance* da ode triunfal

Ultimamente, mais importância é dada a essa situação de apresentação dos poemas. Como percebe Henriksen estudando a tradição lírica ocidental, a tendência dos

⁵⁴ SEGAL, 1989b, p. 186 – 190.

⁵⁵ Cf. GENTILI, p. 117; p. 126; p. 143.

⁵⁶ BONELLI, p. 35; p. 38; p. 58.

últimos anos é expandir o conhecimento sobre o contexto, as relações entre quem fala, quem escuta, quem escreve, quem publica e quem lê; entender as circunstâncias em que os textos tinham efeito como atos sociais, *performances* e atos de fala. Embora poemas tenham se tornado símbolos do poder de transcender restrições do ambiente de produção (e registros de sons, imagens e pensamentos sem um efeito performático público e sem pressupor uma rede de comunicação), ainda são herdeiros da antiga lírica de *performances* orais para uma audiência, em que uma segunda pessoa escuta o *eu* poético.⁵⁷ Para Rousseau, uma atribuição de gêneros retrospectiva, como a dos filósofos e dos gramáticos alexandrinos, corre o risco de perder uma dimensão pragmática essencial para a compreensão de sua natureza e sentido. As obras eram compostas para serem executadas em eventos particulares e sua forma é condicionada pelo enraizamento em práticas sociais ritualizadas. O público implicado estava familiarizado com a ocasião, com as formas, com os temas e com as regras que só conhecemos pela análise dos textos, arriscando reduzi-las a interpretações das circunstâncias histórico-biográficas ou identificação e classificação de *tópoi* e convenções poéticas do gênero.⁵⁸

Nessa linha, Goldhill afirma que o elogio adequado (e o elogio do que é adequado) é construído pelo processo da *performance*, que liga três elementos: aqueles que a apresentam, o poeta e a audiência.⁵⁹ Calame diferencia três situações de comunicação na literatura grega arcaica. Na primeira, um cantor (enunciador) e também compositor recita diante de um público (enunciatário) acompanhado com a lira e algumas vezes com dança. O enunciatário geralmente coincide com o público reunido na ocasião, como num palácio, em estilo homérico. Na segunda, o poeta, acompanhado de flauta ou lira, canta um poema relativamente curto que ele mesmo compôs com ajuda da escrita. Isso seria o que Platão chama de *monódia*. O enunciatário corresponde a um círculo restrito, seja uma reunião institucional (como no caso de Safo) ou ocasional, como num banquete. Na terceira, o caso da lírica coral e das odes triunfais, não é mais o poeta compositor que canta sua própria composição. A execução é confiada a um coro que canta e dança. Acompanhado por instrumentos, esse coro poderia ser conduzido pelo próprio poeta, mas era mais frequentemente dirigido por um dos membros do coro. O enunciatário da poesia coral é representado pelo público que participa do evento.⁶⁰

⁵⁷ HENRIKSEN, p. 78 – 80; p. 97.

⁵⁸ Cf. ROUSSEAU.

⁵⁹ GOLDHILL, p. 165.

⁶⁰ CALAME, p. 56 – 57.

Entretanto, mesmo a noção básica de que o epinício era apresentado por um coro foi questionada. Lefkowitz observou que os antigos não distinguiam entre poesia monódica e coral. Para ela, a separação em Platão, no livro 6 das *Leis* (764c), seria apenas por motivos de julgamentos em concursos. O texto das odes não apresentaria evidências de que eram apresentados em coro e acompanhados de dança. O *eu*, identificado com o poeta, seria outro indício de apresentação por uma só voz. Por fim, Lefkowitz conclui que também não é aconselhável inferir que a ode coral tenha mais função pública do que qualquer outro poema de apresentação monódica.⁶¹ Um problema para essa proposta é que um poema não necessariamente precisa apresentar em si mesmo as marcas de sua situação de apresentação. Também o uso da primeira pessoa no singular não exclui a possibilidade de canto coral. A possibilidade de apresentação monódica é também cogitada por Clay, que analisa as ocorrências do termo *συμπόσιον* em Píndaro. Para ela, o simpósio pode abarcar tanto festas privadas quanto banquetes públicos, incluindo as gradações possíveis entre os dois. Assim, a escala das *performances* poderia depender do tamanho das festividades. A *performance* coral seria apropriada a ocasiões públicas, enquanto o canto solo seria mais adequado a uma audiência pequena. Pelas *Nuvens* de Aristófanes (versos 1355 – 1356), percebe-se que os epinícios de Simônides poderiam ser reapresentados num simpósio por apenas um cantor solo. Essas ocasiões podiam ser comuns.⁶² Embora as ocorrências de *συμπόσιον* não sejam conclusivas sobre o tipo de ocasião em que o poema poderia ter sido apresentado, é realmente provável essa situação de reapresentação com uma só voz depois de uma primeira apresentação coral.

A apresentação coral, conforme transmitida pelos escólios e filólogos helenísticos, é defendida por Carey. Píndaro se refere frequentemente à comemoração da vitória como *κῶμος*, que inclui canto em conjunto e dança. Além disso, a estrutura triádica ou estrófica é compartilhadas por gêneros como o ditirambo, peã, parteneia, hipoquermas, prosódia, cantos fúnebres, talvez hinos e também os coros das tragédias. Os poemas aceitos como monódicos não apresentam essas características métricas.⁶³

A identidade entre *κῶμος* e “coro”, “ode” ou “procissão” é questionada por Eckerman. Pela análise de formas verbais e nominais associadas a *κῶμος*, ele argumenta que seu significado em Píndaro é de “celebração”, em geral se referindo à

⁶¹ LEFKOWITZ, 1988, p. 1 – 11.

⁶² CLAY, 1999, p. 31 – 33.

⁶³ CAREY, 1991, p. 192 – 194.

primeira festa em que a ode triunfal é apresentada. Essa celebração é composta por um conjunto de atos variados, como a procissão, o festejo, a ode triunfal e a *performance* coral.⁶⁴

Nagy defende a *performance* coral e associa gênero e ocasião – o contexto do ato de fala – uma vez que lírica é uma categoria ampla demais para ser considerada um gênero. Modificando o conceito de Todorov, Nagy define gênero como princípios de reprodução (mimese ou μίμησις) dinâmica do discurso na sociedade, um conjunto de regras que gera um ato de fala. Na poesia, o grupo que celebra a vitória seria identificado pela palavra κῶμος, não χορός. Entretanto, não é o primitivo κῶμος, mas um χορός que reencena esse seu protótipo ancestral. O *eu* da poesia de Píndaro pode se identificar com o coro, mas precisa também se identificar com o poeta porque o programa do epinício impõe seu papel na relação de ξενία: poeta e patrono, hóspede e anfitrião.⁶⁵ Além da coletividade que canta e dança e do autor, o *eu* também representa os personagens dos mitos. A palavra para essa representação é μίμησις, que designa não só a reapresentação de um mito, mas a reapresentação de uma reapresentação anterior.⁶⁶

Diante da falta de informações concretas sobre a apresentação dos coros, Carey faz algumas especulações que parecem prováveis. Nada sabemos sobre a música, além do acompanhamento por instrumentos de sopro e de cordas. Nada sabemos sobre a dança e o coro. Ao contrário do que ocorre nas parteneias, o poema não descreve as vestimentas, menciona apenas coroas, comuns em apresentações corais. Talvez isso faça parte de uma estratégia para facilitar a reapresentação posterior. As informações sobre local preciso também são no máximo sugeridas pelo texto. As odes para os governantes seriam apresentadas em festivais cívicos e algumas odes a não governantes parecem estar ligadas a eventos de culto ou a algum santuário específico. A cidade via sua glória refletida no sucesso do vencedor, enquanto o vencedor ganhava visibilidade, demonstrava sua piedade e, com a festa, exibia sua generosidade. Entretanto, a maior parte das celebrações provavelmente acontecia numa propriedade particular e as proporções do evento dependiam da riqueza do vencedor e de sua família. Eram festas grandes, não simpósios informais. Sobre o tamanho do coro não há informações, talvez

⁶⁴ ECKERMAN, p. 302. Eckerman cita a etimologia de Dunkel, que conecta κῶμος ao védico śámsa-“elogio”, e uma pré-forma kóms-o-. Uma etimologia distante daquela, possivelmente popular, proposta por Aristóteles (*Poética*, 3, 5 – 6, 1448 a30), em que κῶμος é relacionado a κῶμη, “vila”. Cf. ECKERMAN, p. 311.

⁶⁵ NAGY, 1994, p. 11 – 14; p. 22 – 24.

⁶⁶ NAGY, 1990, p. 369 – 373.

também dependesse das proporções de cada evento. Seria formado por jovens do sexo masculino. Na *Ístmica* 8, o verso 66 sugere que o coro seja de ἄλικες, aqueles da mesma idade do vencedor – e trata-se de um campeão na categoria de menores de idade – talvez com alguma relação de amizade com o homenageado. Poderiam contar também com membros de classes sociais mais baixas em busca de alguma retribuição. Não se sabe se havia coros formados por profissionais contratados, mas é bem possível que os instrumentistas eram profissionais. A ode poderia ser rerepresentada em ocasiões posteriores. Inclusive, a *Nemeia* 3 foi escrita pela celebração do aniversário da vitória e a *Ístmica* 2 parece uma celebração póstuma. Carey concorda com a possibilidade dessa rerepresentação não ser necessariamente coral, mas em canto solo ou *performance* de um grupo reduzido sem dança, como sugere a *Nemeia* 4, verso 13 a 16:

[...] εἰ δ' ἔτι ζαμενῆι Τιμόκριτος ἄλιω
 σὸς πατὴρ ἔθαλπετο, ποικίλον κιθαρίζων
 θαμὰ κε, τῶδε μέλει κλιθεῖς
 υἱὸν κελάδησε καλλίνικον

[...] Se seu pai ainda fosse aquecido pelo forte sol,
 tocaria cítara de várias formas e frequentemente
 se inclinaria a esta música
 e celebraria o filho, grande vencedor.

A pretensão máxima era de expandir a fama do vencedor para além de sua cidade natal e apresentar em outras cidades, mas não há como saber a frequência com que isso era realmente praticado.⁶⁷

Recentemente, são feitas algumas ressalvas quanto à relação entre *performance* e gênero. Rodin descreve o epinício como uma soma de tradições centenárias de lírica coral religiosa e discurso inovador e autoconsciente que, reconhecendo sua função social específica, ultrapassa o momento de sua *performance*. Seu conceito de gênero é “um princípio de estruturação que opera dentro de um campo literário, o qual forma parte de um campo de discurso social mais amplo”. Um gênero, então, só pode ser identificado e interpretado em relação a outros gêneros coexistentes e deve ser abordado de maneira diacrônica, como um fenômeno emergente. Uma abordagem que liga intrinsecamente um gênero ao contexto de *performance* prolifera gêneros indefinidamente, estabelecendo distinções genéricas não necessariamente pertinentes, como diferenciação de peãs cantados em batalha de peãs cantados em rituais, e desconsidera outras distinções existentes, uma vez que vários gêneros diferentes

⁶⁷ CAREY, 2007, p. 199 – 210.

compartilham uma mesma situação de apresentação, como o simpósio. Assim, um gênero passa a ser determinado por seu lugar na mentalidade social, associado a um tipo de atitude e ideologia sociopolítica e geralmente relacionado a um *persona* poética particular, como Teógnis ou Anacreonte, incorporada ou reapresentada por aquele que recita ou canta. Algo bem semelhante ao que Farrell havia proposto (o gênero como expressão de afinidade entre certos indivíduos em imitar certos tipos de ações, derivada de uma similaridade de caráter entre a pessoa que apresenta ou compõe e o poeta imitado).⁶⁸ Em Píndaro é possível perceber os dois componentes que definem os gêneros arcaicos: a função ideológica da monodia e a fundamentação no contexto de apresentação da lírica coral. A organização dos gêneros que Rodin propõe, denominando de “sistema poético da Grécia arcaica” é a seguinte: (1) hexâmetro, tradição que vem da tradição de composição oral, apresentado por profissionais; (2) apropriação elitista da poesia cantada solo (mélica); (3) elegia, uma inovação “submélica”, plataforma de contestação ideológica; (4) jambo recitado, com raízes em cultos, e possíveis de serem apropriados de diversas formas dentro do sistema literário; (5) lírica coral autoral, restrita a gêneros de culto; (6) epinício, que combina as características de (2), poesia mélica, e (5), lírica coral para cultos.⁶⁹

Ainda assim, no caso da ode triunfal, a *performance* e a ocasião – considerando que era primeiramente apresentada em coro como parte das comemorações pela vitória e com a possibilidade de apresentação posterior, em situações informais, com canto monódico – parecem ter um papel fundamental na própria construção do poema, na sua função de celebração e também de entretenimento.

2.8. Conclusão

Reduzindo ao básico, o epinício, então, é um poema de elogio em homenagem a uma vitória de um aristocrata, para ser primeiramente apresentado em público por um coro. O poema, como parte da comemoração pela vitória e de um jogo de retribuições que tem algo de ritual, se propõe a ser uma experiência poética de alta qualidade. Embora o essencial seja a menção à vitória, o epinício tem partes tradicionais que incluem prece, narrativa e *gnome*, e se desenvolvem numa rede de oposições e enquadramentos que privilegiam o elogio ao vitorioso.

⁶⁸ Cf. FARRELL.

⁶⁹ Cf. RODIN, p. 2 – 4; p. 33; p. 40 – 41; p. 57 – 60.

3. O Tema da Contingência

3.1. Aristóteles

Antes de comentar o tema da contingência nas odes de Píndaro, é importante defini-lo e mostrar como ele é recorrente na literatura grega posterior e contemporânea ao poeta. Para definir basicamente a contingência, é útil o trabalho de Aristóteles que, apesar de consideravelmente posterior a Píndaro, se utiliza dela para pensar a vida e a ação humana, sobretudo na *Ética a Nicômaco*.

Aristóteles leva em consideração que o homem vive submetido a mudanças diversas, como afirma em *EN* 1100 a 4 – 9: “há muitas transformações e acasos de diversas proveniências ao longo da vida, e é possível a quem prosperou cair, já na velhice, em situações de grande adversidade, tal como se conta acerca de Príamo na épica sobre Troia. Ninguém é feliz quando experimenta tais reveses e acaba por morrer miseravelmente”.⁷⁰ Assim, ao homem cabe considerar como deve agir dentro das suas possibilidades. Essa consideração, conforme explicita Aubenque, é o que Aristóteles chama de φρόνησις, geralmente traduzida por “prudência” ou “sensatez”. É a sabedoria de deliberar e escolher a melhor ação (cf. *EN* 1141 b 10 – 14), reconhecendo o que é realmente vantajoso em cada situação, variável segundo os indivíduos e as circunstâncias. A ação moral deve reconhecer os limites humanos e a imprevisibilidade dos destinos individuais. O contingente é o objeto da φρόνησις, o que é impossível de abarcar completamente e prever exatamente com o saber humano. Aristóteles inclusive opõe a φρόνησις à σοφία, a sabedoria que diz respeito ao necessário e imutável, forma de saber teórica que ultrapassa a condição humana e não se relaciona a noções de moralidade. O que não faz parte do necessário e do imutável, ou seja, o acaso imprevisível que afeta a vida dos homens, é a contingência.⁷¹ É o que Aristóteles define como τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως [ἔχειν], “o que pode ser de outra maneira”, em *EN* 1139b 19 – 23: “todos nós supomos que o que conhecemos cientificamente não pode ser de outra maneira. O que pode ser de outra maneira, caso esteja fora do horizonte de consideração, passa-nos despercebido, e nós nem sequer sabemos se existe ou não”.

⁷⁰ As traduções da *Ética a Nicômaco* são de António de Castro Caeiro, ARISTÓTELES, 2009, p. 32. Também 1100b4: “os reveses da fortuna dão voltas completas à vida de uma pessoa”; em 1100b 25 – 30, admite que acontecimentos proporcionados pelo acaso podem não ter peso na vida ou podem causar grande impacto.

⁷¹ AUBENQUE, p. 23 – 24; p. 52 – 55; p. 103 – 104.

Pouco depois, em *EN 1140 b 2 – 3*, acrescenta: “o que acontece no horizonte da ação pode ser sempre de outra maneira”.⁷² Dessa forma, “tem sensatez aquele que é capaz de ter em vista de um modo correto as circunstâncias particulares em que de cada vez se encontra a respeito de si próprio” (*EN 1141 a 27 – 28*) e “os mais sensatos a respeito da ação são também os mais experimentados nas circunstâncias particulares em que cada vez nos podemos encontrar”, uma vez que “a ação humana é a respeito das situações singulares” (*EN 1141 b 14 – 18*).⁷³

A existência humana se inscreve entre dois limites de ação e conhecimento, porque nada do que já aconteceu poderá ser objeto de decisão e não é possível que o que já aconteceu não tenha acontecido (*EN, 1139 b 5 – 9*), mas o futuro, sobre o qual é possível deliberar, não se revela aos humanos (*EN 1101 a 17 – 18*). No máximo, conforme Aubenque, a deliberação com a φρόνησις combina meios eficazes em vista de fins realizáveis, como uma forma de controle sobre o próprio futuro,⁷⁴ e, como em *EN 1100 b 12 – 20*, a prática da excelência é a realização humana que mais garante estabilidade, por possibilitar suportar de forma mais nobre tudo o que aconteça a respeito do que quer que seja – incluindo lidar bem com a boa sorte (*EN 1124 a 30 – 31*).

Ainda sobre a deliberação, em *EN 1111 b 30*, ela acontece em geral acerca do que é τὰ ἐφ’ ἡμῖν, o que Caeiro traduz como “aquelas coisas que nos dizem respeito e dependem de nós” e explica como “o horizonte específico da ação humana”.⁷⁵ Conforme Nussbaum, cada situação nova pode nos surpreender como diversa de qualquer outra em qualquer aspecto e cada coisa valiosa recebe uma avaliação qualitativa individual. Estamos à mercê de cada novo evento, que se apresenta como um mistério, o que limita nossas tentativas de planejar uma boa vida e executar esses planos. As regras gerais de conduta humana são criticadas em *EN 1109 b 18 – 23* por não serem concretas nem flexíveis. O pré-requisito para a sabedoria prática, a φρόνησις que Aubenque explicita, seria, então, a experiência de vida. É preciso sempre avaliar uma situação presente mutável conforme suas indeterminações, complexidades e particularidades de um modo que princípios preestabelecidos e regras universais não são capazes.⁷⁶ Como Hewitt indica, os homens e aquilo que lhes concerne são marcados

⁷² ARISTÓTELES, 2009, p. 131; p. 133.

⁷³ ARISTÓTELES, 2009, p. 135; p. 136.

⁷⁴ AUBENQUE, p. 182.

⁷⁵ CAEIRO. In: ARISTÓTELES, 2009, p. 61 e p. 256 nota 89.

⁷⁶ NUSSBAUM, p. 266; p. 260 – 263.

pela mutabilidade (EN 1134 b 28 – 31) e há um limite para a precisão que um assunto com tantas indeterminações como a ação humana pode oferecer (EN 1094 b 12 – 15, EN 1104 a 1 – 5). Escolher a melhor ação possível, em meio a eventos contingentes e probabilidades imprecisas, é um exercício de criatividade.⁷⁷

Nussbaum explicita em Aristóteles a lacuna entre ser bom e viver bem, uma vez que para ser de fato bom é preciso que esse bom caráter se manifeste adequadamente na ação, e toda ação humana está sempre vulnerável à falha ou a algum tipo de impedimento. As circunstâncias incontroláveis podem interferir na atividade excelente de quatro maneiras básicas diferentes: 1) Privando de meios instrumentais ou recursos a) que são absolutamente necessários e bloqueiam a atividade excelente; b) cuja ausência restringe ou impede a realização da atividade. 2) Privando do próprio objeto ou receptor da atividade a) bloqueada permanentemente b) impedida temporariamente ou parcialmente. O bem viver humano depende de bens exteriores e, portanto, do acaso (EN 1100 b 9), embora a εὐδαιμονία, em geral traduzida como “felicidade”, não fique completamente dependente da sorte, porque a atividade excelente, mesmo vulnerável, é o que há de mais estável para o humano, por possibilitar suportar tudo da forma mais nobre possível (EN 1100 b 20).⁷⁸ Nussbaum conclui com uma espécie de resumo:

a boa condição de uma pessoa virtuosa não é, por si só, suficiente para a plena bondade do viver. Nossas crenças mais profundas sobre o valor, quando esquadrihadas, demonstram-nos que precisamos de mais. Precisamos que a boa condição encontre sua realização ou plena expressão na atividade, e essa atividade leva o agente ao mundo, de modo tal que ele se torna vulnerável a reveses. Toda concepção de bem viver que consideremos suficientemente rica para ser digna de escolha contém esse elemento de risco. A vulnerabilidade da pessoa boa não é ilimitada. Pois frequentemente, mesmo em circunstâncias reduzidas, a sensibilidade flexível de sua sabedoria prática lhe mostrará um meio de agir bem. Mas a vulnerabilidade é real: e, se a privação e a diminuição são severas ou prolongadas o suficiente, essa pessoa pode ser “desalojada” da própria εὐδαιμονία.

É desse modo, basicamente, que Aristóteles utiliza e conceitua a contingência na *Ética a Nicômaco*. Trata-se, como mostra Nussbaum, de uma negação da concepção de Platão na *República*, que tenta resolver o problema da vulnerabilidade do bem viver humano retirando o valor do que é instável e submetido ao acaso, como amor, sexo, poder e riqueza.⁷⁹ Aristóteles reabilita o valor dos componentes incertos da vida humana

⁷⁷ HEWITT, p. 230; p. 200; p. 150 – 154.

⁷⁸ NUSSBAUM, p. 282 – 283; p. 285; p. 289.

⁷⁹ NUSSBAUM, p. 121; p. 140.

e retoma uma concepção, presente na literatura, de que esses componentes nos submetem a riscos e conflitos.⁸⁰

A palavra “contingência”, utilizada por Aubenque, remete ao verbo latino *contingo*, que tem um primeiro sentido de “ter contato físico com o toque” e, entre outros usos, o de “alcançar” e de “ser dado a alguém como lote” ou “acontecer”.⁸¹ É o verbo que Boécio utiliza em *De interpretatione*, sua tradução do tratado Περὶ Ἑρμηνείας (*Sobre a Interpretação*) de Aristóteles, sobretudo no infinitivo *contingere* e no particípio presente *contingens* para traduzir o ἐνδεχόμενον de Aristóteles – ἐνδεχόμενον que é particípio de ἐνδέχομαι, que pode significar “tomar para si”, “admitir” e “ser possível”. Segundo Craig, Aristóteles emprega quatro “termos modais”, ἐνδεχόμενον, “contingente” (o *contingens* de Boécio, cf. *De Interpretatione*, 12.), δύνατον, “possível” (na tradução de Boécio, *possibile*), ἀναγκάιον, “necessário” (*necessarium*) e ἀδύνατον, “impossível” (*impossibile*). Em *Primeiros Analíticos*, 1.2.25a37-40 e 1.13.32a18-25, Aristóteles discrimina o δύνατον, “possível”, como o antônimo de impossível e o ἐνδεχόμενον, “contingente”, como o que não é impossível nem necessário, de modo que o possível pode ser necessário e o contingente deve ser possível, mas não necessário.⁸²

3.2. Poemas homéricos

Homero será o ponto de partida para uma apresentação do tema da contingência na literatura grega arcaica. É preciso, primeiramente, fazer algumas considerações sobre a ação e deliberação em seus poemas. É bem conhecida a proposição de Lesky, de que deuses e homens sempre agem juntos e de forma inseparável em todo tipo de atividade, ou seja, toda ação e decisão humana seriam reforçadas pela ação conjunta de uma divindade, embora isso não retire a responsabilidade individual do mortal sobre cada ato. O próprio Lesky observa que os deuses respeitariam alguma liberdade, já que os humanos têm a opção de não seguir os avisos e recomendações divinas.⁸³ Entretanto, parece mais adequada uma leitura como a de Adkins, propondo que, apesar de existir um plano de Zeus, os deuses só interferem pontualmente em uma ou outra ação humana, não de forma sistemática e geral em todas as ações de todas as pessoas. Apenas

⁸⁰ NUSSBAUM, p. 308.

⁸¹ Cf. verbete no *Oxford Latin Dictionary*, editado por P. G. W. Glare.

⁸² CRAIG, p. 5.

⁸³ LESKY, 1999, p. 389; p. 397; p. 392 – 395.

o narrador e seu público ou leitor têm consciência da presença de um deus. O personagem pode apenas atribuir a responsabilidade pelos resultados aos deuses, sem certeza, como desculpa pelo fracasso. É o que faz Páris em *Il.* 3, 439 - 440.⁸⁴ De qualquer forma, permanece a responsabilidade individual do humano por suas ações e decisões, reiterada também por Gaskin, que acredita ainda em algo mais extremo: as intervenções divinas ajudam sem subverter a autonomia humana e a tomada de decisões em Homero é algo totalmente autoconsciente e autônomo.⁸⁵ Williams comenta que as deliberações aparecem, por exemplo, indicadas com o verbo μερμηρίζω, “estar ansioso ou pensativo”, às vezes em construções com a ideia de estar dividido, como em *Il.* 13, 455 – 59. Ele observa também que os deuses, quando deliberam e chegam a conclusões, têm decisões certamente próprias. Como os deuses de Homero são antropomórficos, as suas decisões são como as decisões de um mortal quando nenhum deus intervém. Mesmo a intervenção dos deuses opera dentro de um sistema que atribui ação e deliberação aos seres humanos, ou seja, ação escolhida por razões. Ao atribuir razões às pessoas, o sistema também lhes atribui desejos, crenças e propósitos.⁸⁶ Pucci já considera que a relação entre a ação de deuses e homens é movida basicamente por interesses narrativos. As decisões, incertezas e dúvidas de um personagem humano como Agamêmnon estruturam a narrativa e complicam a direção da trama, enquanto a decisão divina serve como um instrumento dessa narrativa, correspondendo à necessidade da voz do poeta em vez de considerar as reflexões do personagem humano.⁸⁷

Os personagens atribuem, por exemplo, uma má decisão que proporciona ruína à ἄτη, um bloqueio temporário ou confusão no estado normal de consciência que tem uma origem divina.⁸⁸ Segundo Saïd, sua ligação estreita com o infortúnio sugere que em Homero ela talvez não seja mais do que o próprio infortúnio e o erro que o causou. Poder-se-ia encontrar uma confirmação dessa interpretação em todas as passagens onde a ἄτη não se aplica a erros, mas cobre apenas uma imprudência funesta ou uma fraqueza fatal. Seria mais do que uma desculpa pela decisão ruim. Depois do ato, o personagem, como uma vítima, não compreende como pôde agir assim tão mal. O espírito humano não é apresentado em parte alguma como o agente espontâneo da ἄτη,

⁸⁴ ADKINS, 1960, p. 12 – 13.

⁸⁵ GASKIN, p. 156; p. 167.

⁸⁶ WILLIAMS, p. 29; p. 31; p. 33.

⁸⁷ PUCCI, p. 193 – 198; p. 224.

⁸⁸ DODDS, p. 13.

mas como uma presa passiva. Se o homem se sente nela envolvido, ele não tem de forma alguma consciência de ser seu autor, como mostraria sua linguagem em relação a suas causas diversas.⁸⁹ Também μένος, associado ao aumento do valor combativo de um homem, é considerado como efeito de uma divindade. As mudanças de estado mental ou físico são atribuídas a algum deus, muitas vezes indeterminado. Um δαίμων.⁹⁰

A situação da guerra faz com que os personagens humanos lidem constantemente com a incerteza, seja no âmbito do resultado final como em *Il.* 2, 252 – 253, “não sabemos claramente como resultará essa empreitada. Se nós, filhos dos aqueus, retornaremos bem ou mal”, ou em relação aos combates individuais, como *Il.* 13, 326 – 327, “Quanto a nós dois, segue aqui pela esquerda do exército, para sabermos o mais rapidamente / se daremos motivo de orgulho a alguém, ou alguém nos dará”. Diversas vezes o resultado é atribuído pelos personagens aos deuses. Em *Il.* 7. 291 – 292, Heitor diz: “depois lutaremos. A divindade / nos resolverá e dará a um de nós a vitória”, o que ainda é repetido em *Il.* 7, 377 – 378 e *Il.* 7, 396 – 397. Em *Il.* 13, 741 – 744, Polidamas aconselha: “Então deliberemos / se é melhor ou atacar as naus cheias de bancos, / se um deus quiser nos dar predomínio, ou / voltar das naus ilesos”. Uma imagem que aparece duas vezes é a da balança de Zeus, em *Il.* 8, 68 – 77 e *Il.* 19, 222 – 224, que, ao pender para um lado ou outro, representa a decisão divina sobre quem recebe o peso da morte. Além do resultado em combate, a respeito da vida humana em geral, uma imagem importante aparece em *Il.* 24, 527 – 533, no discurso de Aquiles a Príamo. Zeus tem em sua morada dois jarros, um cheio de bens, outro, de males, que o deus distribui aos mortais. Cada humano pode receber uma mistura de bens e males ou uma porção apenas de males. A imagem contempla o poder divino sobre a vida de um homem e a diversidade que corresponde às possibilidades da vida humana, que exclui uma vida totalmente isenta de sofrimento.

A fala de Menelau após matar Pisandro, *Il.* 13, 631 – 632, traz outra concepção recorrente na *Ilíada*: “Zeus pai, seus desígnios superam os dos outros, tanto homens quanto deuses. Tudo acontece a partir de ti”. O desejo divino, identificado como o resultado das ações, está além da capacidade de conhecimento humana e nem sempre corresponde às expectativas mortais. Uma variação é dita por Aquiles, em *Il.* 18, 328: “mas Zeus não realiza todos os planos dos homens”. Mesmo os deuses também fazem

⁸⁹ SAÏD, 1999, p. 334 – 335.

⁹⁰ DODDS, p. 17 – 19.

comentários sobre a incapacidade humana de ter acesso a esse saber, como Poseidon ao se dirigir a Zeus em *Il.* 7, 446 – 447: “Zeus pais, há algum mortal sobre a terra sem fim que ainda conseguirá dizer o desígnio e astúcia dos deuses?” Retornando ao contexto do combate, em *Il.* 3. 304 – 309, Príamo decide não assistir a luta do filho Páris contra Menelau, porque somente os deuses sabem qual dos dois será morto e ele não suportaria ver a morte do próprio filho. A impossibilidade de saber com antecedência e o poder divino sobre os acontecimentos também são condensados na expressão “isso jaz sobre os joelhos dos deuses”, que aparece na *Ilíada*, *Il.* 17, 514 e *Il.* 20, 435, segundo Corrêa, quando o herói “reconhece a sua inferioridade diante da tarefa pretendida”.⁹¹ Ela se repete na *Odisseia*, *Od.* 1, 267, *Od.* 1, 400, *Od.* 16, 129, poema em que mais de uma vez Odisseu tem dúvidas quanto ao que esperar do futuro, sem saber o que deve fazer nas circunstâncias em que se encontra (*Od.* 5, 465, *Od.* 6, 173 – 174, *Od.* 10, 190 – 193, *Od.* 13, 202 – 6).

Na *Ilíada*, o trecho principal sobre o tema da contingência é o discurso de Nestor a Diomedes, após a queda de um raio lançado por Zeus (*Il.* 8. 132 – 135) que derruba os cavalos do herói filho de Tideu, *Il.* 8, 139 – 144:

Τυδείδη ἄγε δ' αὐτε φόβον δ' ἔχε μώνυχας ἵππους.
ἦ οὐ γινώσκεις ὅ τοι ἐκ Διὸς οὐχ ἔπετ' ἀλκή;
νῦν μὲν γὰρ τούτῳ Κρονίδης Ζεὺς κῦδος ὀπάζει
σήμερον ὑστερον αὐτε καὶ ἡμῖν, αἴ κ' ἐθέλησι,
δώσει· ἀνὴρ δέ κεν οὐ τι Διὸς νόον εἰρύσσαιτο
οὐδὲ μάλ' ἴφθιμος, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτερός ἐστι.

Tidida, vai e fuge com os cavalos de unha única.
Ou não sabes que não te acompanha força vinda de Zeus?
Agora, Zeus Cronida concede a ele a potência de vitória,
hoje. Mas depois dará também a nós, se quiser.
Um homem não pode desviar o desígnio de Zeus,
nem alguém muito forte. Ele ainda é muito superior.

A palavra κῦδος, que traduzo como “potência de vitória”, é um bom começo para ler esse trecho. Como comenta Willcock, os gregos acreditavam que comandar o sucesso não cabe aos humanos. O homem deve se empenhar e lutar, mas se vencer, isso mostra algo mais além de seus esforços: que ele tem o apoio de um deus. Sucesso significa a ajuda divina. Não só o fato do sucesso, mas o momento do sucesso tem algo de divino, um momentâneo *flash* de iluminação ou revelação.⁹² Pucci faz um breve apanhado sobre a leitura do termo: “Steinkopf entendeu κῦδος como pertencente à

⁹¹ CORRÊA, p. 262, nota 37.

⁹² WILLCOCK, p. 411; p. 413.

esfera do ver e do brilhar, Benveniste define como ‘esplendor de glória’ e Redfield resume e ilustra o seguinte significado: um tipo de esplendor ou mana que pertence ao bem sucedido, um tipo de carisma, um engrandecimento da *persona*’.⁹³ A luminosidade do κῦδος é frequentemente visível e percebida pelos humanos que reconhecem que um herói tem o favor de um deus. Contudo, esse esplendor não é permanente. A glória do κῦδος se manifesta no instante da vitória e desaparece.⁹⁴

Conforme Assunção, Nestor marca a oposição entre o presente, em que Zeus concede κῦδος aos troianos, e um possível e incerto futuro no qual ele o daria aos aqueus, sugerindo a mobilidade dessa potência de vitória. Nos versos 143 e 144 é enfatizada a impossibilidade de um guerreiro mudar o curso do que foi decidido por Zeus. Essa consciência da sujeição dos mortais às vicissitudes do combate seria, então, um primeiro ensaio da experiência do possível abandono do herói pelo deus. Por fim, a impossibilidade de uma previsão segura dá importância ao reconhecimento de sinais que revelam as forças divinas atuantes em cada situação e permitem um comportamento adequado a cada circunstância.⁹⁵ É exatamente o que faz Nestor nesse trecho, chamando a atenção de Diomedes para compreender os sinais, aceitar o momento desfavorável e a sujeição humana à vontade divina.

Esses sinais enviados pelos deuses aparecem de formas variadas na *Ilíada*. O exemplo do canto 8 é positivo, com um personagem humano, Nestor, interpretando corretamente o raio, sinal de um deus. No mesmo canto, *Il.* 8, 247 – 252, Zeus envia uma águia como resposta à prece de Agamêmnon, que havia pedido que o deus concedesse aos aqueus escapar sem serem aniquilados pelos troianos (*Il.* 8, 243 – 244). Esse é outro sinal verdadeiro também lido corretamente pelos guerreiros. A águia aparece como sinal verdadeiro e resposta de Zeus em outros momentos, como *Il.* 24, 310 – 316, quando o próprio Príamo pede que lhe envie uma águia como garantia de que é seguro ir até o acampamento dos aqueus. Entretanto, os possíveis sinais divinos, na verdade, não são nenhuma garantia e aparecem de forma ambígua, como no início do canto 2 (*Il.* 2, 5 – 6), quando Zeus decide enviar um sonho enganoso a Agamêmnon, que o leva a comandar o exército de forma desastrada. Para os personagens humanos

⁹³ PUCCI, p. 206.

⁹⁴ PUCCI, p. 206; p. 209.

⁹⁵ ASSUNÇÃO, 2004, p. 22- 24; p. 37. A falta de controle e imprevisibilidade da guerra aparecem também no epíteto de Ares, ἀλλοπρόσαλλος (*Il.* 5. 831, 839) “que vai de um a outro” e pelo epíteto da vitória, νίκην, em *Il.* 8, 171, ἑτεραλκέα, “que muda de campo”, “que dá a vantagem ao lado que antes era vencido”. Cf. ASSUNÇÃO, 2004, p. 27.

não há diferença entre o sinal verdadeiro e o falso, o que os leva inclusive a tentar identificar indicações divinas inverificáveis, que não são confirmadas como enviadas por algum deus pelo narrador do poema, como a águia que deixa a cobra cair da boca, interpretada por Polidamas como um sinal de que o melhor seria recuar (*Il.* 12, 200 – 229). Após Heitor questionar a interpretação, Zeus envia um vento favorável aos troianos, um sinal que de certa forma corrige a conclusão tirada a partir de algo que não seria realmente um sinal enviado por deuses, mas apenas a coincidência de um fato estranho e pouco esperado num momento de tensão. Também mais uma águia não é explicitamente enviada por Zeus, mas é interpretada como bom augúrio em *Il.* 13, 821 – 823. Na *Odisseia*, a águia enviada por Zeus é corretamente interpretada por Haliterses (*Od.* 2, 146 – 176), mas ignorada pelos pretendentes. Estes ainda receberão bizarros sinais em *Od.* 20, 345 – 349, quando já estão enlouquecidos por Atena, antes de serem massacrados por Odisseu. Helena faz uma previsão acertada (*Od.* 15, 172 – 178) com base numa ave não explicitamente enviada por deuses. Em *Od.* 4, 804 – 837, a imagem em sonho se anuncia como enviada por Atena e revela o futuro retorno de Telêmaco, apesar de se recusar a falar sobre Odisseu, um recurso narrativo para não dar certezas prévias ao personagem sobre o retorno do marido. Em *Od.* 19, 535 – 553, o sonho que representa a matança dos pretendentes com a imagem da águia e dos gansos também se anuncia como presságio. Penélope com prudência desconfia de que não necessariamente trata-se de um sinal verdadeiro (*Od.* 19, 560). Mesmo um adivinho como Teoclímeneo sabe que não tem nenhuma clara certeza (*Od.* 17, 153).

A revelação de um deus é algo mais confiável numa relação como aquela entre Tétis e Aquiles. A mãe conta ao herói as duas possibilidades de seu destino, morrer em Troia e receber glória (κλέος) imortal ou voltar para sua terra natal e viver por muito tempo (*Il.* 9, 410 – 416), mas Tétis parece não ter descrito ao filho exatamente as circunstâncias de sua morte caso escolha ficar na guerra. Aquiles recebe de Heitor prestes a morrer, em *Il.* 22, 358 – 359, uma breve previsão sobre os responsáveis por sua morte e o local onde acontecerá, numa aparente manifestação de poder divinatório daquele que está prestes a morrer – considerando que Pátroclo anuncia a Heitor que este será morto por Aquiles (*Il.* 16, 845 – 854). Entre os deuses, Zeus (*Il.* 8, 470 – 483) anuncia a Hera o que acontecerá até o canto 16, mas esta informação é inacessível para os personagens humanos, assim como o futuro de Odisseu até o fim da *Odisseia*, anunciado por Zeus a Hermes em *Od.* 5, 29 – 42. Neste poema, o anúncio do futuro por um deus aos homens acontece com mais frequência, embora nem sempre o deus se

revele como divindade. É o caso de Atena em *Od.* 1, 200 – 205 e *Od.* 2, 281 – 284. As principais previsões na *Odisseia* são a do Velho do Mar para Menelau, *Od.* 4, 561 – 569, e a de Tirésias para Odisseu, *Od.* 11, 100 em diante. Leucotea (*Od.* 5, 344 – 5), Hermes (*Od.* 10, 290 em diante), e até mesmo o Elpenor morto (*Od.* 11, 70) também fazem pequenas previsões.

A ideia que completa a influência do sobre-humano na vida dos mortais é a μοῖρα, que também aparece como αἴσα ou μόρον. Ehnmark a define, seguindo Wilamowitz, como “porção concedida de vida”, o lote do homem, concebido como o conjunto dos eventos que constituem seu destino, com sua cota de felicidades e sofrimento, mas que possibilita ao homem obter porções adicionais de desgraça por causa dos próprios erros, ao tentar transgredir os limites fixos do seu lote e ir além das limitações humanas. A relação entre deuses e destino em Homero representa um ajuste entre as duas principais concepções tradicionais, a crença nos deuses e a crença no destino. Destino é superior aos deuses como o princípio subjacente de suas atividades, mas não é um poder. Por outro lado, é idêntico à vontade e atividade dos deuses, na medida em que se torna operante apenas através da ação dos deuses, que, embora sejam concebidos como independentes e às vezes conflitantes, eram também pensados como um todo unido dominando o universo. A ideia de cooperação divina, então, explica a aparente contraditória concepção dos deuses. Como um corpo coletivo de poder, eles ainda constituem o poder do destino.⁹⁶ Adkins entende a μοῖρα como o destino inevitável que está acima dos deuses, o qual Zeus até poderia contrariar, o que, no entanto, seria vergonhoso (*Il.* 22, 178 – 181). Um deus pode ter o conhecimento do que é μοῖρα ou do que é conforme a μοῖρα, mas na perspectiva de um humano, o que é sua μοῖρα é exatamente aquilo que lhe aconteceu.⁹⁷ Portanto, um homem nunca consideraria que recebeu sofrimentos adicionais, além da μοῖρα, porque não tem conhecimento das forças que atuam além dele, de quando atuam e de quando não atuam, exceto no caso de ter sido avisado por algum deus. Para Clay, a μοῖρα dos deuses é sua esfera de influência, enquanto a μοῖρα do homem é a parte de vida que lhe foi atribuída, definida como a forma de sua vida no intervalo temporal entre nascimento e morte. Frequentemente significa apenas morte, por esta ser o lote inevitável dos mortais. Os deuses, e principalmente Zeus, conhecem a μοῖρα e nisso são superiores aos humanos que não a conhecem. Mas, aparentemente, conhecimento não é poder, porque a

⁹⁶ EHNMARK, p. 359 – 366.

⁹⁷ ADKINS, 1960, p. 17 – 21.

sabedoria dos deuses quanto à μοῖρα parece limitar sua habilidade de interferir na vida dos homens. O próprio Zeus só se comunica com homens através de sinais, presságios ou mensageiros.⁹⁸ De qualquer forma, ao homem é impossível prever o que acontecerá, mesmo numa concepção de que o futuro já tem uma definição mínima.

É importante o discurso de Zeus no início da *Odisseia* (*Od.* 1, 32 – 43):

ὦ πόποι, οἶον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ αἰτιῶνται.
 ἐξ ἡμέων γὰρ φασὶ κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
 σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν,
 ὥς καὶ νῦν Αἰγισθος ὑπὲρ μόρον Ἀτρεΐδαο
 γῆμ' ἄλοχον μνηστήν, τὸν δ' ἔκτανε νοστήσαντα,
 εἰδὼς αἰπὺν ὄλεθρον, ἐπεὶ πρό οἱ εἶπομεν ἡμεῖς,
 Ἑρμείαν πέμψαντες, εὐσκόπον Ἀργεῖφόντην,
 μήτ' αὐτὸν κτείνειν μήτε μνάσθαι ἄκοιτιν·
 ἐκ γὰρ Ὀρέσταο τίσις ἔσσειται Ἀτρεΐδαο,
 ὅππότε ἂν ἠβήσῃ τε καὶ ἦς ἰμείρεται αἴης.
 ὥς ἔφαθ' Ἑρμείας, ἀλλ' οὐ φρένας Αἰγίσθοιο
 πείθ' ἀγαθὰ φρονέων· νῦν δ' ἄθρόα πάντ' ἀπέτεισε.

Como agora os mortais acusam os deuses!
 Dizem que os males vêm de nós, mas eles mesmos
 sofrem além do destinado pela própria insensatez.
 Como também agora Egisto além do destinado
 se casou com a esposa do Atrida e o matou quando retornava,
 sabendo da íngreme destruição, porque falamos com ele.
 Enviamos Hermes, vigilante matador de Argos,
 para não cometer o assassinato nem seduzir a esposa,
 porque a vingança por Agamêmnon viria de Orestes,
 quando crescesse e desejasse sua terra.
 Assim disse Hermes, mas não persuadiu sua vontade
 com boas intenções. Agora ele pagou por tudo.

Esse seria um discurso um tanto deslocado na *Ilíada*, poema em que um deus pode enviar um sinal falso e ter preferências arbitrárias, mas na *Odisseia* funciona como um programa moral que inclusive enfatiza a independência dos homens e sua possibilidade de ter algum controle sobre o próprio destino, mesmo sob a influência da ação divina, ao menos para não sofrer mais do que o necessário por causa de suas próprias ações.⁹⁹ A sabedoria que Zeus espera de um mortal não é muito diferente da que Nestor sugere a Diomedes na *Ilíada*: compreender os sinais divinos e agir conforme as melhores possibilidades em cada circunstância. Esse programa moral se reflete no discurso de Odisseu, disfarçado de mendigo, a Anfíno, um dos pretendentes, em *Od.* 18, 130 – 142:

⁹⁸ CLAY, 1997, p. 154 – 160.

⁹⁹ Cf. RÜTER.

οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο
πάντων, ὅσα τε γαῖαν ἐπι πνεῖει τε καὶ ἔρπει.
οὐ μὲν γάρ ποτέ φησι κακὸν πείσεσθαι ὀπίσσω,
ὄφρ' ἀρετὴν παρέχωσι θεοὶ καὶ γούνατ' ὀρώρη·
ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ λυγρὰ θεοὶ μάκαρες τελέωσι,
καὶ τὰ φέρει ἀεκαζόμενος τετληότι θυμῷ.
τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
οἷον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.
καὶ γὰρ ἐγὼ ποτ' ἐμελλον ἐν ἀνδράσιν ὄλβιος εἶναι,
πολλὰ δ' ἀτάσθαλ' ἔρεξα βίῃ καὶ κάρτει εἴκων,
πατρί τ' ἐμῷ πίσυρος καὶ ἐμοῖσι κασιγνήτοισι.
τῷ μὴ τίς ποτε πάμπαν ἀνὴρ ἀθεμίστιος εἴη,
ἀλλ' ὅ γε σιγῇ δῶρα θεῶν ἔχοι, ὅττι διδοῖεν.

A terra não nutre nada mais frágil do que o ser humano,
de tudo que respira e caminha sobre a terra,
porque num momento não pensa o mal que sofrerá no futuro,
enquanto os deuses fornecem excelência e ele sustenta os joelhos,
mas quando os deuses bem-aventurados realizam coisas deploráveis
ele as leva involuntariamente no coração que suporta.
Tal é a mente dos humanos sobre a terra,
como conduza o dia o pai de deuses e de homens.
Também eu num momento estava para ser próspero entre os homens,
mas cometi muita insensatez com a violência e o poder,
confiando no meu pai e nos meus irmãos.
Que um homem não despreze completamente a lei divina
e se cale ao receber os dons que derem os deuses.

Na fala de Odisseu, a causa da fragilidade humana é a impossibilidade de prever desgraças posteriores num período em que os resultados são positivos e tudo parece bem. Tudo o que ele pode fazer é suportar, quando a situação muda além do controle do homem, como o dia instável ao qual ele está submetido.¹⁰⁰ O homem deve suportar, deve se conter nos seus limites e respeitar os deuses, o que na *Odisseia* parece eficaz, embora a variação de sorte e condição de vida também apareça como acaso não relacionado à má conduta, como na história inventada mas verossímil que Odisseu conta a Eumeu, *Od.* 14, 192 – 395, e na própria história de Eumeu, raptado ainda criança, *Od.* 15, 390, 484.

3.3. Hesíodo

Na *Teogonia* de Hesíodo, o tema da contingência aparece no trecho conhecido como *Hino a Hécate*, considerado problemático por muitos comentadores. Groningen, por exemplo, sugere que o texto que se conservou da obra foi recitado numa festa de

¹⁰⁰ Cf. FRÄNKEL, 1946. A imagem que aparece em *Od.* 18, 137, o dia relacionado à instabilidade e à imprevisibilidade, será bem utilizada na poesia grega posterior.

Hécate e, portanto, Hesíodo teria intercalado o hino para consagrar a obra à deusa.¹⁰¹ Outros comentadores tentam entender esses versos integrados de forma mais orgânica à estrutura do poema. Arthur observa que Hécate pertence à geração dos Titãs e sua influência geral é mantida na geração dos olímpicos, como símbolo da continuidade do poder do antigo regime.¹⁰² Para Stoddard, a passagem de Hécate revela como os homens conseguem aliviar seus infortúnios ganhando os favores de uma deusa benfazeja.¹⁰³ O trecho é o seguinte (*Teogonia*, 404 – 452):

Φοίβη δ' αὖ Κοίου πολυήρατον ἦλθεν ἐς εὐνὴν·
 κυσαμένη δῆπειτα θεὰ θεοῦ ἐν φιλότῃ
 Λητῶ κυανόπεπλον ἐγείνατο, μείλιχον αἰεῖ,
 ἥπιον ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι,
 μείλιχον ἐξ ἀρχῆς, ἀγανώτατον ἐντὸς Ὀλύμπου.
 γείνατο δ' Ἀστερίην εὐώνυμον, ἣν ποτε Πέρσης
 ἠγάγετ' ἐς μέγα δῶμα φίλην κεκληῆσθαι ἄκοιτιν.
 ἣ δ' ὑποκυσαμένη Ἐκάτην τέκε, τὴν περὶ πάντων
 Ζεὺς Κρονίδης τίμησε· πόρην δέ οἱ ἀγλαὰ δῶρα,
 μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.
 ἣ δὲ καὶ ἀστερόεντος ἀπ' οὐρανοῦ ἔμμορε τιμῆς,
 ἀθανάτοισι τε θεοῖσι τετιμένη ἐστὶ μάλιστα.
 καὶ γὰρ νῦν, ὅτε πού τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
 ἔρδων ἱερὰ καλὰ κατὰ νόμον ἰλάσκηται,
 κικλήσκει Ἐκάτην· πολλή τέ οἱ ἔσπετο τιμῆ
 ῥεῖα μάλ', ὧ πρόφρων γε θεὰ ὑποδέξεται εὐχάς,
 καί τε οἱ ὄλβον ὀπάζει, ἐπεὶ δύναμις γε πάρεστιν.
 ὅσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο
 καὶ τιμὴν ἔλαχον, τούτων ἔχει αἴσαν ἀπάντων·
 οὐδέ τί μιν Κρονίδης ἐβιήσατο οὐδέ τ' ἀπήυρα,
 ὅσσ' ἔλαχεν Τιτῆσι μετὰ προτέροισι θεοῖσιν,
 ἀλλ' ἔχει, ὡς τὸ πρῶτον ἀπ' ἀρχῆς ἔπλετο δασμός.
 οὐδ' ὅτι μουνογενῆς, ἦσσαν θεὰ ἔμμορε τιμῆς
 καὶ γεράων γαίῃ τε καὶ οὐρανῷ ἠδὲ θαλάσσει,
 ἀλλ' ἔτι καὶ πολὺ μᾶλλον, ἐπεὶ Ζεὺς τίεται αὐτῆν.
 ὧ δ' ἐθέλη, μεγάλως παραγίνεται ἠδ' ὀνίνησιν·
 ἐν τε δίκη βασιλευσί παρ' αἰδοίοισι καθίζει,
 ἐν τ' ἀγορῇ λαοῖσι μεταπρέπει, ὃν κ' ἐθέλησιν·
 ἠδ' ὅποτ' ἐς πόλεμον φθισήνορα θωρήσσωνται
 ἄνδρες, ἐνθα θεὰ παραγίνεται, οἷς κ' ἐθέλησι
 νίκην προφρονέως ὀπάσαι καὶ κῦδος ὀρέξαι.
 ἐσθλὴ δ' ἰππήεσσι παρεστάμεν, οἷς κ' ἐθέλησιν·
 ἐσθλὴ δ' αὐθ' ὅποτ' ἄνδρες ἀεθλεύωσ' ἐν ἀγῶνι·
 ἐνθα θεὰ καὶ τοῖς παραγίνεται ἠδ' ὀνίνησι·
 νικήσας δὲ βίη καὶ κάρτει, καλὸν ἀέθλον
 ῥεῖα φέρει χαίρων τε, τοκεῦσι δὲ κῦδος ὀπάζει.
 καὶ τοῖς, οἱ γλαυκὴν δυσπέμφελον ἐργάζονται,
 εὐχονται δ' Ἐκάτη καὶ ἔρικτύπῳ Ἐννοσιγαίῳ,
 ῥηιδίως ἄγρην κυδρὴν θεὸς ὧπασε πολλήν,
 ῥεῖα δ' ἀφείλετο φαινομένην, ἐθέλουσά γε θυμῷ.

¹⁰¹ GRONINGEN, p. 269 – 279.

¹⁰² ARTHUR, p. 68.

¹⁰³ STODDARD, p. 13.

ἔσθλη δ' ἐν σταθμοῖσι σὺν Ἑρμῇ ληΐδ' ἀέξειν·
 βουκολίας δὲ βοῶν τε καὶ αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν
 ποιμένας τ' εἰροπόκων οἴων, θυμῶ γ' ἐθέλουσα,
 ἐξ ὀλίγων βριάει κακ πολλῶν μείονα θῆκεν.
 οὕτω τοι καὶ μουνογενῆς ἐκ μητρὸς εἴουσα
 πᾶσι μετ' ἀθανάτοισι τετίμηται γεράεσσι.
 θῆκε δέ μιν Κρονίδης κουροτρόφον, οἱ μετ' ἐκείνην
 ὀφθαλμοῖσιν ἴδοντο φάος πολυδερκέος Ἡοῦς.
 οὕτως ἐξ ἀρχῆς κουροτρόφος, αἱ δέ τε τιμαί.

Febe por sua vez foi ao muito desejável leito de Coio;
 e então a deusa fecundada pelo deus em amor
 gerou Leto de manto escuro, sempre doce,
 gentil aos homens e aos deuses imortais,
 doce desde o princípio, a mais gentil dentro do Olimpo.
 Gerou Astéria de bom nome, a que um dia Perses
 levou a sua grande morada para chamar de querida esposa.
 Ela fecundada pariu Hécate, a quem mais que todos
 Zeus Cronida honrou e deu esplêndidos dons,
 ter parte na terra e no mar infecundo.
 Ela também recebeu parte de honra no céu estrelado;
 e é muito honrada entre os deuses imortais.
 Mesmo hoje, quando quer que algum dos homens sobre a terra,
 oferecendo belos sacrifícios, conforme o costume, propicie os deuses,
 ele invoca Hécate: muita honra o segue
 bem facilmente, àquele de quem a deusa acolhe as preces com boa vontade
 e concede prosperidade, porque seu poder se faz presente.
 De quantos nasceram da Terra e do Céu
 e receberam honra, de todos esses, ela mantém uma parte.
 O Cronida não lhe cometeu violência, nem dela tirou
 o que havia recebido com os Titãs, os deuses anteriores,
 mas ela o mantém, como era desde o início da partilha.
 A deusa, por ser filha única, não recebeu menos honra
 e privilégios na terra, no céu e no mar,
 mas ainda muito mais, porque Zeus lhe presta honras.
 A quem quer, grandemente auxilia e beneficia.
 No julgamento, se senta junto aos reis venerandos,
 e na assembleia, entre o povo, distingue a quem quiser;
 e quando para a guerra destruidora de homens se armam
 os guerreiros, ali a deusa ajuda a quem quiser.
 De boa vontade, concede a vitória e oferece a glória. [439]
 Diligente, entre os cavaleiros ajuda a quem quiser, [434]
 Diligente quando os homens disputam numa competição, [430]
 Ali a deusa também ajuda e beneficia,
 E vencendo, com violência e força, um belo prêmio
 Leva facilmente, se alegrando, e aos pais concede a glória.
 E aos que trabalham o brilhante tempestuoso mar
 e fazem preces a Hécate e ao troante Treme-terra,
 facilmente a deusa gloriosa concede muita pesca,
 e fácil retira a que aparece, se no coração quiser.
 Diligente, no estábulo, com Hermes aumenta o montante:
 rebanhos de gado bovino, extensos rebanhos de cabras
 e rebanhos de ovelhas lanosas, se no coração quiser.
 De poucos faz muito, e de muitos faz pouco.
 Assim, embora seja filha única de sua mãe,

entre todos os imortais é honrada com privilégios.
 O Cronida a estabeleceu como nutriz de jovens, os que junto dela
 com os olhos viram a luz da Aurora que muito vê.
 Assim, desde o início é nutriz de jovens. E são essas as honras.

A leitura que faz Clay parece especialmente esclarecedora.¹⁰⁴ Apesar da principal preocupação da *Teogonia* ser o estabelecimento do poder de Zeus e, portanto, ter um foco nos deuses, nesse trecho os homens aparecem como agentes e o efeito da divindade é considerado especificamente sobre a ação humana. Zeus concede à deusa uma posição única dentro de seu regime, a qual mantém seus privilégios e poderes, mas desarma qualquer potencial ameaça que ela poderia oferecer a sua supremacia. Através do papel adicional de κούροτρόφος, uma protetora dos jovens, virgem e nutriz, mas nunca mãe, Zeus parece desviar os grandes poderes de Hécate dos deuses para o mundo dos homens, onde sua boa vontade e ajuda são cruciais para a realização das ações (cf. versos 440 a 443 e 444 a 447). Os poderes de Hécate são universais, mas não são autônomos. Ainda assim, em cada esfera, sua boa vontade forma um ingrediente essencial para o sucesso, assim como sua ausência leva à falha. Ela não deve ser considerada simplesmente como beneficente ou ajudante, porque esse aspecto constitui só metade de seu poder. O caráter essencial da deusa é o exercício de poder arbitrário sobre o sucesso e a falha em todo empreendimento humano. Hesíodo inclusive atribui a ela a concessão de κῆδος, a potência decisiva de vitória que apareceu em Homero. A vontade de Hécate, impossível de prever, e sua ação são pré-requisitos para a realização bem sucedida de algo. Sucesso vem pela vontade de Zeus ou outra divindade, mas passando pelo papel intermediário decisivo da deusa, que pode ou não receber as preces com boa vontade. O tratamento dado a Hécate na *Teogonia* atesta o entendimento do poeta de sua função de mediadora, presente, por exemplo, no *Hino Homérico a Deméter*. Além de intermediária entre a velha ordem, de Crono, e a nova, de Zeus, seu poder liga as três esferas do mundo (terra, mar e céu), e ela é mediadora crucial entre deuses e homens, uma vez que depois do mito de Prometeu, toda comunicação entre homens e deuses requer a mediação de um sacrifício e prece. Os versos 429 a 447 apresentam a efetividade de Hécate numa espécie de catálogo de atividades humanas que inclui política, guerra, esporte, navegação, pesca e pecuária, ou seja, um conjunto de atividades básicas que representa a ação humana de modo geral submetida a sua imprevisível vontade.

¹⁰⁴ CLAY, 2003, p. 129 – 140.

Clay indica que, em *Trabalhos e Dias*, o controle definitivo é atribuído a Zeus.¹⁰⁵ Isso fica claro mesmo no início do poema (*Trabalhos e Dias*, 3 – 7):

ὄν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε,
 ῥητοὶ τ' ἄρρητοὶ τε Διὸς μεγάλοιο ἔκητι.
 ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει,
 ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει,
 ῥεῖα δὲ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει

[Zeus] pelo qual os mortais igualmente têm fama ou não,
 são falados ou não, pela vontade do grande Zeus.
 Facilmente ele dá força e facilmente enfraquece o forte,
 Facilmente diminui o orgulhoso e engrandece o humilde.
 Facilmente endireita o torto e murcha o arrogante.

A expressão ἔκητι Διὸς, *conforme a vontade de Zeus*, presente no verso 4, revelaria um possível desenvolvimento etimológico das funções de Hécate na *Teogonia*. Entretanto, em *Trabalhos e Dias*, não existe a mediação da deusa, talvez indicando que ela não é observável da perspectiva humana, apenas da perspectiva olímpica.¹⁰⁶ Hesíodo também acrescenta que o poder de Zeus não é compreensível para o mortal e sugere a dificuldade de lidar com o imprevisto, como em *Trabalhos e Dias*, 483 – 484:

ἄλλοτε δ' ἄλλοῖος Ζηνὸς νόος αἰγιόχοιο,
 ἄργαλέος δ' ἄνδρεσσι καταθνητοῖσι νοῆσαι.

Cada hora de um jeito é a mente de Zeus que porta a égide.
 É doloroso para o homem mortal compreender.

Mas na sequência, como observa Clay, o exemplo da impenetrabilidade das intenções de Zeus não é um desastre imprevisto, mas um sucesso. Alguém que ara tarde ainda pode ter uma boa colheita, se Zeus fizer chover o tanto certo no terceiro dia (versos 485 – 90).¹⁰⁷ Ao longo do poema, uma moralidade que talvez se aproxime mais da concepção da Odisseia, em que a piedade e a honestidade são recompensadas, vai dando espaço a uma concepção mais crua, e talvez mais próxima da *Íliada*, da arbitrariedade do poder divino, como em *Trabalhos e Dias*, 665 – 669:

[...] οὐτε κε νῆα
 καυάξαις οὐτ' ἄνδρας ἀποφθείσειε θάλασσα,
 εἰ δὴ μὴ πρόφρων γε Ποσειδάων ἐνοσίχθων
 ἢ Ζεὺς ἀθανάτων βασιλεὺς ἐθέλησιν ὀλέσσαι·
 ἐν τοῖς γὰρ τέλος ἐστὶν ὁμῶς ἀγαθῶν τε κακῶν τε.

¹⁰⁵ CLAY, 2003, p. 143 – 146.

¹⁰⁶ CLAY, 2003, p. 137; p. 143.

¹⁰⁷ CLAY, 2003, p. 146.

[...] não quebrará
o navio e o mar não destruirá seus homens,
se benevolente Poseidon treme-terra
ou Zeus, rei dos imortais, não quiser destruí-los.
Neles está o resultado igualmente do bem e do mal.

E *Trabalhos e Dias*, 717 – 718:

μηδέ ποτε' οὐλομένην πενίην θυμοφθόρον ἀνδρὶ
τέτλαθ' ὄνειδίζειν, μακάρων δόσις αἰὲν ἔόντων.

Nunca ouse repreender um homem pela destrutiva pobreza
que consome o coração, dom dos bem-aventurados que existem sempre.

A relação entre sorte, divindade e riqueza aparecerá também nos versos de Arquíloco, Sólon e Teógnis. Também representará a condição humana na poesia posterior a ambígua ἐλπίς, a espera – a boa esperança de que algo positivo pode acontecer e, ao mesmo tempo, a expectativa que não se realiza, a ilusão – que caracteriza a vida num mundo em que os males inevitáveis enviados por Zeus vão e vêm sem que se possa perceber com antecipação. É o trecho final da história de Pandora, *Trabalhos e Dias*, 90 – 105:

Πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων
νόσφιν ἅπερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνουιο
νούσων τ' ἀργαλέων, αἱ τ' ἀνδράσι κήρας ἔδωκαν.
[αἶψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγηράσκουσιν.]
ἀλλὰ γυνὴ χεῖρεςσι πίθου μέγα πῶμ' ἀφελούσα
ἔσκεδασ', ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρὰ.
μούνη δ' αὐτόθι Ἐλπίς ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν
ἔνδον ἔμεινε πίθου ὑπὸ χεῖλεσιν οὐδὲ θύραζε
ἔξέπτη· πρόσθεν γὰρ ἐπέμβαλε πῶμα πίθου
[αἰγιόχου βουλήσι Διὸς νεφεληγερέταο.]
ἀλλὰ δὲ μυρία λυγρὰ κατ' ἀνθρώπους ἀλάληται·
πλείη μὲν γὰρ γαῖα κακῶν, πλείη δὲ θάλασσα·
νοῦσοι δ' ἀνθρώποισιν ἐφ' ἡμέρη, αἱ δ' ἐπὶ νυκτὶ
αὐτόματοι φοιτῶσι κακὰ θνητοῖσι φέρουσαι
σιγῇ, ἐπεὶ φωνὴν ἐξείλετο μητίετα Ζεὺς.
οὕτως οὐ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι.

Pois antes viviam sobre a terra as tribos dos homens
longe dos males e longe do trabalho duro
e das doenças dolorosas, que aos homens dão mortes.
[Pois rapidamente na desgraça os mortais envelhecem.]
Mas a mulher, tirando com as mãos a grande tampa do jarro,
os espalhou, e aos homens se misturaram os sofrimentos deploráveis.
Sozinha lá a Espera, em indestrutível abrigo,
ficou dentro do jarro sob a boca e não saiu voando
em direção à porta: porque antes lançou em cima a tampa do jarro
[pe los desígnios de Zeus porta-égide que reúne as nuvens.]
Mas incontáveis tristezas erram entre os homens;

pois cheia de males é a terra, e cheio o mar;
 e doenças para os homens sob o dia e sob a noite
 vão e vêm, autômatas, trazendo coisas ruins para os mortais
 em silêncio, porque tirou-lhes a voz o sábio Zeus.
 Assim, ninguém escapa da mente de Zeus.

3.4. Arquíloco

O poeta Arquíloco utiliza o tema de formas diversas. O contexto da guerra, presente na *Iliada*, aparece no fragmento 110W:

†ἔρξω· ἐτήτυμον γὰρ ξυνὸς ἀνθρώποις Ἄρης.

Farei, pois na verdade Ares é comum aos humanos.

Esse fragmento, assim como o 111W, é citado por Clemente de Alexandria em *Stromata*, 6. 6. 1, como imitação de versos homéricos.¹⁰⁸ O 110W retoma *Il.* 18, 309, ξυνὸς Εὐιάλιος, καί τε κτανέοντα κατέκτα, “Eniálio comum, mata também o matador”. West não lê ξυνός com o sentido de que a condição da guerra se faz presente na vida de todos os humanos, mas com aquele de que o deus da guerra é imparcial em relação aos homens.¹⁰⁹ Indicaria, nessa leitura, a imprevisibilidade dos resultados do combate e sua atribuição à decisão de uma divindade. É a insegurança que aparece explícita no fragmento 111W:

καὶ νέους θάρσυνε· νίκης δ’ ἐν θεοῖσι πείρατα.

Encoraja os mais jovens, mas os deuses delimitam a vitória.

Conforme Corrêa, o verso poderia retomar *Il.* 7, 102, νίκης πείρατ’ ἔχονται ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν, “os deuses detêm a definição da vitória” ou a fórmula ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται, “isso jaz sobre os joelhos dos deuses” (*Il.* 17, 514, *Il.* 20, 435, *Od.* 1, 267, *Od.* 1, 400 – 1, *Od.* 16, 129). O poder definidor dos deuses abre uma lacuna entre o esforço e a efetivação da vitória. Essa tensão é constante na poesia grega e aparece em Arquíloco de forma exemplar, em dois fragmentos que se contradizem, o 16W e o 17W:

πάντα Τύχη καὶ Μοῖρα Περικλεες ἀνδρὶ δίδωσιν.

A Sorte e o Destino, Péricles, tudo dão ao homem.

¹⁰⁸ CORRÊA, p. 259.

¹⁰⁹ WEST, 1994, p. 9.

πάντα πόνος τεύχει θνητοῖς μελέτη τε βροτεΐη.

O trabalho e o esforço humano produzem tudo para os mortais.

Essa tensão acontece porque a lacuna entre o esforço e a realização não elimina a necessidade da ação humana, ainda que sem garantias.

Arquíloco também trabalha uma versão dos versos *Od.* 18, 136 – 137, do discurso de Odisseu disfarçado para Anfínomo anteriormente comentado:

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
οἶον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγησι πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε

tal é a mente dos humanos sobre a terra,
como conduza o dia o pai de deuses e de homens.

É o fragmento 131-132 W:

τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, Γλαῦκε Λεπτίνεω παῖ,
γίνεται θνητοῖς, ὅποιον Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγη.
καὶ φρονέουσι τοῖ ὅποιοις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν.

Glauco filho de Leptines, assim vem a ser o coração dos humanos
mortais, conforme Zeus conduza o dia
e pensam conforme a situação com que se deparam.

Como não temos mais do que esses versos, não é possível saber se o contexto correspondia àquele dos versos de Homero ou se apresentava algo diverso. De toda forma, o homem é caracterizado como submetido a condições mutáveis. Elas influenciam ou determinam o modo como pensa; ou, talvez numa perspectiva mais próxima do que será a φρόνησις de Aristóteles, apresentam problemas e situações diversas que fazem com o que uma pessoa tenha que pensar de acordo com aquelas circunstâncias presentes.

O fragmento 130W é um jambo que considera dois tipos de mudança de condição que os deuses podem proporcionar, reerguer um homem acometido por males ou derrubar quem não está em desgraça:

τοῖς θεοῖς τ' εἰθεῖά παντα· πολλάκις μὲν ἐκ κακῶν
ἄνδρας ὀρθοῦσιν μελαίνῃ κειμένους ἐπὶ χθονί,
πολλάκις δ' ἀνατρέπουσι καὶ μάλ' εὖ βεβηκότας
ὑπτίους, κείνοις δ' ἔπειτα πολλὰ γίνεται κακά,
καὶ βίου χρήμηι πλανᾶται καὶ νόου παρήγορος.

Tudo vem dos deuses. Muitas vezes eles endireitam
homens derrubados na terra pelos males,
mas muitas vezes também fazem os que vão bem

cair de costas. Então, muitos males surgem para eles e vagam com necessidade de viveres e a mente perturbada.

Apesar do reconhecimento de que os males não constituem necessariamente uma situação definitiva, a ordem enfatiza a queda em desgraça, caracterizada, no último verso, pelo abalo mental e a extrema pobreza.

O fragmento de jambo 122W (1 – 9) traz o tema de forma aparentemente inovadora, um exagero a partir da situação de que não se pode prever o futuro:

⊗ χρημάτων ἄελπτον οὐδέν ἐστιν οὐδ' ἀπώμοτον
οὐδὲ θαυμάσιον, ἐπειδὴ Ζεὺς πατὴρ Ὀλυμπίων
ἐκ μεσαμβρίας ἔθηκε νύκτ', ἀποκρύψας φάος
ἡλίου λάμποντος, λυγρὸν δ' ἦλθ' ἐπ' ἀνθρώπους δέος.
ἐκ δὲ τοῦ καὶ πιστὰ πάντα κἀπίελπτα γίνεται
ἀνδράσιν· μηδεὶς ἔθ' ὑμέων εἰσορέων θαυμαζέτω
μηδ' ἐὰν δελφίσι θῆρες ἀνταμείψωνται νομόν
ἐνάλιον, καὶ σφιν θαλάσσης ἠχέεντα κύματα
φίλτερ' ἠπείρου γένηται, τοῖσι δ' ὑλέειν ὄρος.

Nada é inesperado, nem impossível,
nem impressionante, desde que Zeus pai dos Olímpicos
fez do meio-dia noite, escondendo a luz
do sol brilhante e o triste medo veio sobre os humanos.
Depois disso, tudo se tornou crível e esperável
para os homens. Que ninguém de nós ainda se impressione ao ver
nada, ainda que feras troquem com os golfinhos o campo
pelo mar, e passem a gostar mais das sonoras ondas do mar
que da terra firme, e eles, da montanha florestal.

O fragmento é citado por Aristóteles na *Retórica*, 1418 b28 e representaria um pai que tem a filha desejada em casamento. Por algum motivo, não seria de se esperar que essa filha ainda tivesse algum pretendente, motivando as palavras de sarcasmo do pai. O casamento só poderia ser explicado pela reversão das leis da natureza.¹¹⁰ Como Zeus, com o eclipse, já deu prova de seu poder de proporcionar o inesperado até mesmo na natureza, o homem apenas deve aceitar o imprevisível.

3.5. Semônides de Amorgos

O tema da contingência está presente também no jambo 1W de Semônides de Amorgos:

⊗ ὦ παῖ, τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος
πάντων ὅσ' ἐστὶ καὶ τίθησ' ὅκη θέλει,

¹¹⁰ BURNETT, 1983, p. 67 – 68.

νοῦς δ' οὐκ ἐπ' ἀνθρώποισιν, ἀλλ' ἐπήμεροι
 ἅ δ' ἄρα βοτὰ ζόουσιν, οὐδὲν εἰδότες
 ὅκως ἕκαστον ἐκτελευτήσῃ θεός.
 ἔλπις δὲ πάντας κάπιπειθείη τρέφει
 ἄπρηκτον ὀρμαίνοντας· οἱ μὲν ἡμέρην
 μένουσιν ἔλθειν, οἱ δ' ἐτέων περιτροπᾶς·
 νέωτα δ' οὐδεὶς ὅστις οὐ δοκεῖ βροτῶν
 Πλούτῳ τε κάγαθοῖσιν ἴξεσθαι φίλος.
 φθάνει δὲ τὸν μὲν γῆρας ἄζηλον λαβὼν
 πρὶν τέρμ' ἴκηται, τοὺς δὲ δύστηνοι βροτῶν
 φθείρουσι νοῦσοι, τοὺς δ' Ἄρει δεδμημένους
 πέμπει μελαίνης Ἀΐδης ὑπὸ χθονός·
 οἱ δ' ἐν θαλάσῃσι λαίλαπι κλονεόμενοι
 καὶ κύμασιν πολλοῖσι πορφυρῆς ἄλῶς
 θνήσκουσιν, εὖτ' ἂν μὴ δυνήσωνται ζόειν·
 οἱ δ' ἀγχόνην ἄψαντο δυστήνῳ μόρῳι
 καύταγρετοὶ λείπουσιν ἡλίου φάος.
 οὕτω κακῶν ἅπ' οὐδέν, ἀλλὰ μυρίαί
 βροτοῖσιν κῆρες κἀνεπίφραστοὶ δύαι
 καὶ πῆματ' ἐστίν. εἰ δ' ἐμοὶ πιθοίατο,
 οὐκ ἂν κακῶν ἐρώμιεν, οὐδ' ἐπ' ἄλγεσιν
 κακοῖς ἔχοντες θυμὸν αἰκίζοίμεθα.

Menino, Zeus trovejante detém o final
 de tudo quanto há e dispõe como quer.

O entendimento não está com os humanos, mas submetidos ao dia

vivem qual gado, sem saber
 como deus realizará cada coisa.

Espera e confiança nutrem todos

os que buscam o irrealizável: uns aguardam
 o dia vir, outros as alternâncias de estações.

Não há nenhum mortal que não pense chegar
 ao ano que vem amigo das riquezas e do que há de bom.

Mas a velhice, nada invejável, se antecipa e o captura
 antes que o termo chegue. A outros mortais, as infelizes
 doenças os consomem. Outros, domados por Ares
 são enviados por Hades para debaixo da terra negra.

Outros, sacudidos no mar pelo turbilhão
 e pelas muitas ondas de mar púrpura
 morrem, quando não conseguem sobreviver.

Outros façam a corda, em um destino infeliz,
 e por escolha própria deixam a luz do sol.

Assim, nada há sem males, mas para os mortais
 inúmeros tipos de morte, sofrimentos inesperados
 e dores existem. Se eu pudesse convencer,

Não desejaríamos os males, nem entre aflições
 ruins tendo o coração, nos torturaríamos.

Para Corrêa, o poema expressa bem o sentimento do homem moldado pelas
 circunstâncias em que se encontra, com visão limitada, incapaz de apreender a realidade
 como um todo e impotente diante dos fatos, em oposição aos deuses capazes de revirar

os destinos humanos.¹¹¹ Entretanto, aqui a limitação de conhecimento em relação ao futuro e a sujeição às vicissitudes do dia preparam o foco principal do poema, não só a frustração da morte que frustra os planos para o futuro, como havia observado Fränkel, mas a impossibilidade de saber o modo como essa morte acontecerá, com exemplos dados num catálogo de tipos de morte: por velhice, doença, combate, naufrágio e suicídio. No verso 6, a espera, que nutre o homem diante das incertezas, lembra Hesíodo (*Trabalhos e Dias*, 90 – 105). A primeira palavra do poema faz dele uma comunicação de experiência de vida para uma nova geração. Nos últimos versos ele ganha características de um conselho com aplicação prática, desviar os pensamentos que trazem infelicidade e aproveitar o que pode haver de bom no presente.¹¹²

3.6. Mimnermo

Morte e tipos diversos de males também se fazem presentes na elegia 2W de Mimnermo:

ἡμεῖς δ', οἷά τε φύλλα φύει πολυάνθεμος ὥρη
 ἔαρος, ὅτ' αἰψ' αὐγῆς αὖξεται ἡλίου,
 τοῖς ἴκελοι πῆχυιον ἐπὶ χρόνον ἄνθεσιν ἥβης
 τερπόμεθα, πρὸς θεῶν εἰδότες οὔτε κακὸν
 οὔτ' ἀγαθόν· Κῆρες δὲ παρεστήκασι μέλαιναι,
 ἥ μὲν ἔχουσα τέλος γήραος ἀργαλέου,
 ἡ δ' ἑτέρη θανάτοιο· μίνυθα δὲ γίνεται ἥβης
 καρπός, ὅσον τ' ἐπὶ γῆν κίδναται ἡλίου.
 αὐτὰρ ἐπὶν δὴ τοῦτο τέλος παραμείψεται ὥρης,
 αὐτίκα δὴ τεθνάναι βέλτιον ἢ βίος·
 πολλὰ γάρ ἐν θυμῷ κακὰ γίνεται· ἄλλοτε οἶκος
 τρυχοῦται, πενίης δ' ἔργ' ὄδυνηρὰ πέλει·
 ἄλλος δ' αὖ παίδων ἐπιδεύεται, ὧν τε μάλιστα
 ἱμεύων κατὰ γῆς ἔρχεται εἰς Ἀΐδην·
 ἄλλος νοῦσον ἔχει θυμοφθόρον· οὐδέ τις ἔστιν
 ἀνθρώπων ὧι Ζεὺς μὴ κακὰ πολλὰ διδοῖ.

Nós, como folhas que a multiflorida estação
 da primavera faz brotar, quando rapidamente crescem
 pelos raios do sol, parecidos com elas durante curto tempo,
 com as flores da juventude alegamo-nos, não conhecendo
 da parte dos deuses o mal nem o bem: as Queres negras estão ao lado,
 a que porta o fim da dolorosa velhice
 e a que porta o outro, o da morte: o fruto da juventude
 vem a ser em pouco tempo, quanto sobre a terra o sol se espalha.
 Mas uma vez que então este fim da estação passar,
 imediatamente, então, estar morto é melhor que a vida.

¹¹¹ CORRÊA, p. 54.

¹¹² FRÄNKEL, 1975, p. 201 – 202.

Muitas desgraças acontecem no coração: um tem o patrimônio dilapidado e restam os trabalhos da pobreza dolorosa.
 Outro, por sua vez, carece de filhos, e intensamente os desejando, desce terra abaixo para o Hades.
 Outro tem uma doença que destrói o coração: não há homem a quem Zeus não dê muitos males.

A elegia retoma uma imagem homérica, do discurso de Glauco a Diomedes em ,
Il. 6, 146 – 149:

οἴη περ φύλλων γενεὴ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.
 φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ' ὕλη
 τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη·
 ὡς ἀνδρῶν γενεὴ ἢ μὲν φύει ἢ δ' ἀπολήγει.

Como a geração das folhas, assim também é a dos homens.
 O vento derruba umas folhas no chão, mas outra árvore
 florescente brota na estação da primavera que vem depois.
 Assim a geração dos homens, uma nasce, mas outra acaba.

Griffith observa como em Homero as folhas servem como símbolo da constante substituição dos homens de geração em geração, marcando assim a curta duração da vida e insignificância do indivíduo em meio ao todo. Em Mimnermo, a preocupação é a mudança ao longo da vida de um indivíduo que, assim como os elementos da natureza, é mero receptor do que os deuses dão.¹¹³ O ponto central da comparação é a rapidez e a brevidade.¹¹⁴ Os males que os deuses dão são uma certeza, mas o tema da contingência se faz presente porque o homem é incapaz de saber a combinação de males que receberá, como pobreza, falta de filhos e doença. Shmiel observa como as Queres já estão presentes na juventude, como futuro certo, apesar da ignorância do homem.¹¹⁵ As divindades ligadas à morte trazem os dois males básicos para o jovem, a morte – talvez a morte ainda cedo – e a velhice, doloroso retardo dessa morte. O aviso de Mimnermo, conforme Fränkel, é que os jovens devem valorizar adequadamente a curta juventude que têm, aproveitando os prazeres dessa florida estação, conscientes das futuras desgraças inevitáveis.¹¹⁶ Como comenta Assunção, é a “sugestão de uma mais completa imersão na imanência do instante que nada garante senão a precária plenitude da experiência”.¹¹⁷

¹¹³ GRIFFITH, p. 76 – 77.

¹¹⁴ ASSUNÇÃO, 1998/1999, p. 166.

¹¹⁵ SHMIEL, p. 284.

¹¹⁶ FRÄNKEL, 1975, p. 210.

¹¹⁷ ASSUNÇÃO, 1993, p. 154.

3.7. Sólon

No poema 13W de Sólon, conhecido como *Elegia às Musas*, o assunto principal é o poder de Zeus e sua influência sobre a vida humana. Na abertura, uma prece pelo benefício de amigos e prejuízo de inimigos e outra por riquezas que não tenham sido acumulados por meios injustos, seguida da seguinte explicação (versos 7 – 15):

χρήματα δ' ἰμείρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι
οὐκ ἔθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη.
πλοῦτον δ' ὄν μὲν δῶσι θεοί, παραγίγνεται ἀνδρὶ
ἔμπεδος ἐκ νεάτου πυθμένος ἐς κορυφήν·
ὄν δ' ἄνδρες τιμῶσιν ὑφ' ὕβριος, οὐ κατὰ κόσμον
ἔρχεται, ἀλλ' ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενος
οὐκ ἔθέλων ἔπεται, ταχέως δ' ἀναμίσγεται ἄτη·
ἀρχῆς δ' ἐξ ὀλίγης γίγνεται ὥστε πυρός,
φλαύρη μὲν τὸ πρῶτον, ἀνιερῆ δὲ τελευτᾷ·

Desejo ter riquezas, mas adquirir injustamente
eu não quero. Com certeza depois vem a justiça.
A riqueza que os deuses dão se mantém com o homem,
fixa, da mais baixa base até o topo.
A que os homens valorizam pela arrogância não vem de forma
apropriada, mas, convencida por ações injustas,
ela, mesmo não querendo, tem sequência e rapidamente se junta à ruína.
De um início pequeno ela torna-se como o fogo:
primeiro, trivial, mas acaba sendo dolorosa.

Há uma garantia de que a riqueza concedida pelos deuses, de forma justa, se mantém com o tempo em qualquer situação, enquanto a que resulta de injustiça traz algum tipo de dolorosa punição futura. Seguem os versos 16 a 28:

οὐ γὰρ δὴν θνητοῖς ὕβριος ἔργα πέλει,
ἀλλὰ Ζεὺς πάντων ἐφοραὶ τέλος, ἐξαπίνης δὲ
ὥστ' ἄνεμος νεφέλας αἴψα διεσκεδάσεν
ἠρινός, ὃς πόντου πολυκύμονος ἀτρυγέτιο
πυθμένα κινήσας, γῆν κατά πυροφόρον
δηιώσας καλὰ ἔργα θεῶν ἔδος αἰπὺν ἰκάνει
οὐρανόν, αἰθρίην δ' αὐτίς ἔθηκεν ἰδεῖν,
λάμπει δ' ἠελίοιο μένος κατὰ πύονα γαίαν
καλόν, ἄτὰρ νεφέων οὐδ' ἐν ἔτ' ἐστὶν ἰδεῖν.
τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίσις· οὐδ' ἐφ' ἐκάστωι
ὥσπερ θνητὸς ἀνὴρ γίγνεται ὀξύχολος,
αἰεὶ δ' οὐκ ἔλεθηε διαμπερές, ὅστις ἀλιτρὸν
θυμὸν ἔχει, πάντως δ' ἐς τέλος ἐξεφάνη·

Pois as ações de arrogância dos mortais não duram muito tempo,
mas Zeus tem em vista o final de tudo e de repente
Como o vento da primavera rapidamente dissipa
as nuvens, revolve o fundo do mar infecundo
cheio de ondas, devasta pela terra que dá trigo

o belo produto do trabalho e atinge a íngreme sede dos deuses,
 o céu, e mais uma vez faz ser visto o céu claro,
 e brilha pela rica terra a força do sol,
 bela, e ainda não se vê nenhuma nuvem.
 Assim é a vingança de Zeus. Não acontece sobre cada um
 como o homem mortal que se enfurece rápido,
 mas nada passa sempre despercebido a ele, continuamente. Quem
 tem um coração maligno, com certeza é revelado no final.

Zeus tem conhecimento total e sua punição, apesar de não imediata, é inevitável. Como o vento da tempestade que faz seu estrago na terra, no mar e no céu e se dissipa, ele é capaz de mudar a situação de vida do homem em todos os aspectos possíveis, proporcionando uma variação extrema num curto período de tempo. Nos versos seguintes, 29 a 32, entretanto, há uma concessão:

ἀλλ' ὁ μὲν αὐτίκ' ἔτεισεν, ὁ δ' ὕστερον· οἱ δὲ φύγῳσιν
 αὐτοί, μηδὲ θεῶν μοῖρ' ἐπιούσα κίχῃ,
 ἤλυθε πάντως αὐτίς· ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν
 ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἑξοπίσω.

Mas alguns pagam imediatamente, outros depois. Outros ainda fogem
 eles próprios, e o destino dos deuses que sobrevém não os alcança.
 Com certeza, vem de novo depois. Inocentes pagam pelas ações,
 ou os filhos deles ou a geração seguinte.

Até então, apenas os injustos estavam submetidos à possibilidade de uma mudança extrema de condição. Agora a proposição moral de Sólon se torna ao mesmo tempo mais cruel e realista, porque assume a possibilidade de que o injusto nunca seja punido e tenha uma vida boa; e que quem nunca cometeu injustiça viva na desgraça. Conforme Leão, Sólon não acusa os deuses de incorrerem em justiça, mas apenas demonstra a veracidade de uma lei mais ampla usando dados da experiência.¹¹⁸ Nessa condição, o Zeus de Sólon continua efetivando um tipo de justiça, com os males que não podem ser atribuídos a uma punição por má conduta justificados pelos erros de algum ancestral familiar. Assim, as garantias iniciais não são totalmente seguras, como mostram os versos 33 a 36:

θητοὶ δ' ὧδε νοέομεν ὁμῶς ἀγαθός τε κακός τε,
 εὖ ρεῖν ἢν αὐτὸς δόξαν ἕκαστος ἔχει,
 πρὶν τι παθεῖν· τότε δ' αὐτίς ὀδύρεται· ἄχρῃ δὲ τούτου
 χάσκοντες κούφαις ἐλπίσι τερπόμεθα.

¹¹⁸ LEÃO, p. 431.

Assim pensamos nós, mortais, tanto o bom quanto o mau:
 cada um tem a opinião de que flui bem
 antes de sofrer. Nessa hora, lamenta mais uma vez. Até aí,
 pasmados, temos prazer com as leves esperanças.

Não é possível saber quando o bom momento se transforma em sofrimento e isso acontece repetidas vezes ao longo da vida humana, como indica o αὐτίς, “mais uma vez”, no verso 35. De novo aparece ἐλπίς, a espera, caracterizada como insubstancial. Seguem exemplos de diferentes possibilidades de vida humana, que Leão resume como exemplos de falsas expectativas que os homens alimentam (versos 37 a 42) e certas profissões em que se ocupam (versos 43 a 62).¹¹⁹ O poema termina assim (versos 63 a 76):

Μοῖρα δέ τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἠδὲ καὶ ἔσθλόν,
 δῶρα δ' ἄφυκτα θεῶν γίγνεται ἀθανάτων.
 πᾶσι δέ τοι κίνδυνος ἐπ' ἔργμασιν, οὐδέ τις οἶδεν
 πῆι μέλλει σχήσειν χρήματος ἀρχομένου·
 ἀλλ' ὁ μὲν εὖ ἔρδειν πειρωμένος οὐ προνοήσας
 ἐς μεγάλην ἄτην καὶ χαλεπὴν ἔπεσεν,
 τῶι δὲ κακῶς ἔρδοντι θεὸς περὶ πάντα δίδωσιν
 συντυχίην ἀγαθὴν, ἔκλυσιν ἀφροσύνης.
 πλοῦτου δ' οὐδὲν ἔρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται·
 οἳ γὰρ νῦν ἡμέων πλεῖστον ἔχουσι βίον,
 διπλάσιον σπεύδουσι· τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας;
 κέρδεά τοι θνητοῖς ὥπασαν ἀθάνατοι,
 ἄτη δ' ἐξ αὐτῶν ἀναφαίνεται, ἣν ὁπότε Ζεὺς
 πέμψηι τεισομένην, ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.⊗

O Destino leva o mal e o bem aos mortais
 e são inevitáveis os dons dos deuses imortais.
 Há perigo em toda ação. Ninguém sabe
 como terminará algo iniciado.
 Quem tenta agir bem, não prevê
 cair em grande ruína e dificuldade.
 Para quem age mal, deus dá em tudo
 uma boa sorte, liberação da insensatez.
 Nenhum limite de riqueza se mostra aos homens,
 porque, entre nós, os que hoje mais têm víveres
 se esforçam o dobro. Quem se satisfaria completamente?
 Os imortais concedem ganhos aos mortais,
 mas a ruína aparece a partir deles, quando Zeus
 a envia para vingança. Ela toma ora um, ora outro.

Segundo Leão, os versos 63 e 64 resolvem o dilema existencial que Sólon expõe. Tudo provém dos deuses e não se pode escapar do legado divino.¹²⁰ Toda ação tem um resultado imprevisível, então sempre há risco. A relação entre resultado e moralidade

¹¹⁹ LEÃO, p. 432.

¹²⁰ LEÃO, p. 433.

aparentemente é descartada, mas volta no último verso, com a ruína que Zeus envia como vingança, embora o deus também possa livrar de qualquer dano aquele que age mal. O mundo e a experiência humana não confirmam um ideal de que a injustiça é punida e a boa ação consciente é recompensada. As variações imprevisíveis provocam relações diversas entre resultado e moralidade, que resultam nessa tensão que perpassa o poema de Sólon.

3.8. *Teognidea*

As variações de condição financeira também aparecem no corpo de elegias atribuídas a Teógnis (*Teognidea*, 155 – 158):

Μήποτε τοι πενίην θυμοφθόρον ἀνδρὶ χολωθεῖς
μηδ' ἀχρημοσύνην οὐλομένην πρόφερε·
Ζεὺς γάρ τοι τὸ τάλαντον ἐπιρρέπει ἄλλοτε ἄλλωι,
ἄλλοτε μὲν πλουτεῖν, ἄλλοτε μηδὲν ἔχειν.

Irritado com um homem, nunca mencione sua pobreza destruidora do coração nem a destrutiva falta de dinheiro.
Zeus inclina a balança cada hora para um lado,
Ora para ficar rico, ora para não ter nada.

As expressões formadas com ἄλλοτε ou ἄλλος aparecem desde Homero com o sentido de alternância e variação e são usadas recorrentemente pela poesia posterior se referindo às mudanças e diferenças de situação da vida humana (como em Arquíloco 13W, 7; Mimnermo 2W, 11 – 15; Sólon 13W, 76). A imagem da balança, em Homero relacionada ao resultado final do combate (*Il.* 8, 68 – 77 e *Il.* 19, 222 – 224), agora representa a situação financeira, contexto inclusive mais próximo do uso comercial do instrumento. Como a oscilação depende de fatores externos, o conselho é pedir boa sorte (*Teognidea*, 129 – 130):

Μήτ' ἀρετὴν εὐχου, Πολυπαΐδη, ἕξοχος εἶναι
μητ' ἄφενος· μούνον δ' ἀνδρὶ γένοιτο τύχη.

Polípedes, não faça preces para se destacar na excelência
nem nas riquezas. Que um homem tenha apenas sorte.

Nenhuma prece pode conceder ao homem aquilo que apenas o incerto acaso proporciona. A maior formulação de Teógnis sobre o tema está em *Teognidea*, 133 – 142:

Οὐδείς, Κύρν', ἄτης καὶ κέρδεος αἴτιος αὐτός,
 ἀλλὰ θεοὶ τούτων δώτορες ἀμφοτέρων·
 οὐδέ τις ἀνθρώπων ἐργάζεται ἐν φρεσὶν εἰδώς,
 ἐς τέλος εἴτ' ἀγαθὸν γίνεται εἴτε κακόν.
 πολλάκι γὰρ δοκέων θήσειν κακὸν ἐσθλὸν ἔθηκεν,
 καὶ τε δοκῶν θήσειν ἐσθλὸν ἔθηκε κακόν.
 οὐδέ τωι ἀνθρώπων παραγίνεται, ὅσα θέλησιν·
 ἴσχει γὰρ χαλεπῆς πείρατ' ἀμηχανίης.
 ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν·
 θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον.

Ninguém, Cirno, é ele mesmo causa de seu ganho ou ruína,
 mas ambos são os deuses quem dão.
 Nenhum homem trabalha sabendo no coração
 se por fim acontecerá o bem ou o mal.
 Muitas vezes pensando fazer o mal, faz o bem,
 e pensando fazer o bem, faz o mal.
 Não acontece aos humanos o que eles querem:
 impedem-no os limites da difícil falta de recursos.
 Nós humanos acreditamos em vão, sem nada saber,
 mas os deuses realizam tudo conforme o plano deles.

O poder definitivo dos deuses e a impossibilidade humana de prever resultados aparecem com o detalhe de que os humanos nem mesmo sabem se suas intenções, boas ou ruins, correspondem à direção real de suas ações. A sorte, τύχη, do trecho anterior, que proporciona ou impede a excelência e riqueza, pode ser associada ao plano divino imprevisível. Outro trecho da coletânea utiliza uma variação da imagem do verso 140, os desconhecidos limites da impotência, e acrescenta a imagem do futuro como escuridão, o que não é possível enxergar e, portanto, conhecer (*Teognidea*, 1075 – 1078):

Πρήγματος ἀπρήκτου χαλεπώτατόν ἐστι τελευτήν
 γνῶναι, ὅπως μέλλει τοῦτο θεὸς τελέσαι·
 ὄρφη γὰρ τέταται· πρὸ δὲ τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι
 οὐ ξυνετὰ θνητοῖς πείρατ' ἀμηχανίης.

É muito difícil saber o resultado de uma ação
 não realizável, como um deus a realizará.
 A escuridão se estende. Antes do futuro acontecer,
 não é inteligível para os mortais os limites da falta de recursos.

Torna-se necessário, então, na tentativa de ter um mínimo controle sobre a própria vida, tentar se adaptar como possível às sempre mutáveis situações (*Teognidea*, 215 – 218):

πουλύπου ὄργην ἴσχε πολυπλόκου, ὃς ποτὶ πέτρῃ,
 τῇ προσομιλήσῃ, τοῖος ἰδεῖν ἐφάνη.
 νῦν μὲν τῇδ' ἐφέπου, τότε δ' ἄλλοῖος χροά γίνου.
 κρέσσων τοι σοφίη γίνεται ἀτροπίης.

Toma a disposição do polvo todo dobrado, que se mostra
 como o rochedo em que se prende.
 Agora, segue assim, mas outra hora muda de cor.
 A habilidade é melhor que a inflexibilidade.

Esse trecho é lido como um conselho político prático, recomendando adequar-se a cada situação política específica como meio de defesa. Possivelmente, é direcionado a nobres diante do crescente poder dos novos ricos que ameaçavam a hegemonia da aristocracia.¹²¹ A política integra, com a guerra e o trabalho, um conjunto principal de atividades humanas suscetíveis à falha.

Ainda no conjunto atribuído a Teógnis, há alguns dísticos elegíacos gnômicos em que o tema da contingência aparece. Em *Teognidea*, 159 – 160, outra imagem tradicional, o dia imprevisível, usado para recomendar uma postura de moderação:

Μήποτε, Κύρν', ἀγορᾶσθαι ἔπος μέγα· οἶδε γὰρ οὐδεῖς
 ἀνθρώπων ὅ τι νύξ χημέρη ἀνδρὶ τελεῖ.

Nunca, Cirno, profere palavras grandiosas. Nenhum dos humanos
 sabe o que a noite e o dia realizam para o homem.

A ambiguidade da espera, ἐλπίς, também aparece em dois dísticos da coletânea, 637 – 638 e 639 – 640:

Ἐλπίς καὶ κίνδυνος ἐν ἀνθρώποισιν ὁμοιοί·
 οὗτοι γὰρ χαλεποὶ δαίμονες ἀμφότεροι.

Esperança e perigo são semelhantes entre os homens:
 Eles ambos são divindades traiçoeiras.

Πολλάκι πᾶρ δόξαν τε καὶ ἐλπίδα γίνεται εὖ ρεῖν
 ἔργ' ἀνδρῶν, βουλαῖς δ' οὐκ ἐπέγεντο τέλος.

Muitas vezes, ao contrário do suposto e esperado, ações
 de homens fluem bem, mas não se cumpre o resultado para as intenções.

Qualquer expectativa inclui o risco de frustração. Como divindades, colocam-se além do controle humano. Essa frustração pode acontecer no final, mesmo quando tudo parece correr bem. A associação da espera com o fluir bem das ações e o resultado negativo apareceram também nos versos de Sólon 13W, 33 a 36.

¹²¹ ONELLEY, p. 53.

3.9. Álcman

Entre os fragmentos da lírica coral de Álcman, há uma genealogia para a Τύχη, a sorte, associada ao destino e à atribuição de sucessos e fracassos. É o fragmento 64 PMGF, citado por Plutarco em *De fortuna Romanorum*, 318.A.6 a 318.A.9, segundo o qual Τύχη seria:

Εὐνομίας <τε> καὶ Πειθῶς ἀδελφὰ
καὶ Προμαθήας θυγάτηρ

Irmã da Boa Ordem e da Persuasão
e filha da Providência.

Considerando que as relações genealógicas são significativas, como na *Teogonia* de Hesíodo, Álcman, otimista nesse fragmento, estaria enfatizando a capacidade humana de criar para si mesmo condições favoráveis, através de uma boa organização coletiva, da habilidade em lidar com pessoas e do planejamento.

3.10. Alceu

Em Alceu, no fragmento 38 A, de difícil leitura, há um relato mitológico sobre planos frustrados:

πῶνε[...] Μελάνιππ' ἄμ' ἔμοι. τι[...]
†ὄταμε[...]διννάεντ' Ἀχέροντα μεγ[
ζάβαι[ς ἀ]ελίω κόθαρων φάος [
ὄψεσθ', ἀλλ' ἄγι μὴ μεγάλων ἐπ[
καὶ γὰρ Σίσυφος Αἰολίδαις βασίλευς[
ἄνδρων πλεῖστα νοησάμενος [
ἀλλὰ καὶ πολυίδρις ἔων ὑπὰ κᾶρι[
διννάεντ' Ἀχέροντ' ἐπέραισε, μ[
αὐτῶι μόχθον ἔχην Κρονίδαις βα[
]μελαίνας χθόνος. ἀλλ' ἄγι μὴ τα[
]τα βάσομεν αἶ ποτα κᾶλλοτα[
]ην ὄττινα τῶνδε πάθην τα[
ἄνε]μος βορίαις ἐπι[

[...] Melanipo comigo [...]
[...] tendo atravessado [...] o Aqueronte com redemoinhos [...]
[...] a pura luz do sol [...]
vereis, mas vá, não [...] de coisas grandiosas [...]
porque Sísifo, rei dos Eólidas [...]
dentre os homens planejando mais coisas [...]
mas também sendo sábio [...]
atravessou o Aqueronte com redemoinhos [...]

O Cronida a ele ter sofrimento [...]
 da terra negra. Mas vá, não [...]
 [...] passaremos outras coisas em outra hora [...]
 [...] um sofrimento qualquer destes [...]
 Bóreas [...]

O fragmento provavelmente faz referência a um dos relatos míticos que envolvem Sísifo, em que ele, depois de ter enganado a Morte, Θάνατος, engana também Hades e volta à vida, mas depois é condenado ao castigo eterno. Com um exercício de criatividade, é possível imaginar que a questão do fragmento, além da mortalidade, era a necessidade de ter consciência dos limites humanos e a possibilidade de sofrimentos inesperados no futuro, mesmo para alguém habilidoso e, sobretudo, para quem tem planos grandiosos. Desconsiderando essa conjectura, ainda assim o verso 11, “passaremos outras coisas em outra hora” e a expressão ὅτινα τῶνδε πάθην, “um sofrimento qualquer destes” no verso 12, podem sugerir a variedade da experiência humana.

O fragmento 326 provavelmente usava as imagens náuticas como representação do funcionamento político de uma cidade. A palavra στάσις, que costuma ser usada para identificar a situação de conflito social, aparece no primeiro verso se referindo à situação do vento que dificulta o governo do navio:

ἄσυννέτημι τῶν ἀνέμων στάσιν·
 τὸ μὲν γὰρ ἔνθεν κύμα κυλίνδεται,
 τὸ δ' ἔνθεν, ἄμμες δ' ὄν τὸ μέσσον
 νᾶϊ φορήμεθα σὺν μελαίνα,
 χεῖμωνι μόχθευτες μεγάλῳ μάλα·
 περ μὲν γὰρ ἀντλος ἰστοπέδαν ἔχει,
 λαῖφος δὲ πᾶν ζάδηλον ἤδη
 καὶ λάκιδες μεγάλαι κατ' αὐτο·
 χόλαισι δ' ἄγκυλαι

Não entendo o conflito dos ventos:
 a onda rola de um lado
 e de outro, e nós no meio
 somos levados em nossa nau negra,

penando muito na grande tempestade.
 A água da sentina já chega ao pé do mastro,
 a vela já toda esfarrapada
 e com grandes rasgos nela;
 cordas afrouxam

Considerando o uso de στάσις suficiente para associar o navio em meio à tempestade à situação de uma cidade, temos a representação da incerteza e instabilidade da atividade política. As circunstâncias e o imprevisível jogo político brincam com a

direção do navio. Diante da possibilidade do naufrágio, o cidadão sofre sem entender e sem ter controle do leme, apenas observando os danos que o navio-cidade já recebeu e percebendo que ele não parece capaz de ainda resistir muito.

3.11. Estesícoro

O fragmento 222b PMGF de Estesícoro apresenta uma reflexão de Jocasta sobre as possibilidades da vida humana e o destino. Davies o edita dentre os fragmentos de poemas incertos e duzentos versos precederiam estes que serão citados.¹²²

ἐπ' ἄλγεσι μὴ ποίει μερίμνας,
μηδέ μοι ἐξοπίσω
πρόφαινε ἐλπίδας βαρείας.

Οὔτε γὰρ αἰὲν ὁμῶς
θεοὶ θέσαν ἄθανατοι κατ' αἶαν ἱράν
νεῖκος ἔμπεδον βροτοῖσιν
οὔδε γὰρ μὲν φιλότατ', ἐπὶ δ' ἄ... αννόον ἀνδρῶν
θεοὶ τιθεῖσι.
μαντοσύνας δὲ τεὰς ἀναξ' ἐκάεργος Ἀπόλλων
μὴ πάσας τελέσσαι.

αἱ δὲ με παίδας ἰδέσθαι ὑπ' ἀλλάλοισι δαμέντας
μόρσιμόν ἐστιν, ἐπεκλώσαν δὲ Μοίρα[ι],
αὐτίκα μοι θανάτου τέλος στυγερο[ιο] γέν[οιτο],
πρὶν πόκα ταῦτ' εἰσιδεῖν
ἄλγεσ<σ>ι τολύστονα δακρυόεντα [- - ,
παίδας ἐνὶ μεγάροις
θανόντας ἢ πόλιν ἀλοίσαν.

Além das dores, não me crie preocupações
nem me revele,
posteriormente, esperas pesadas.

Porque os deuses imortais não dispõem sempre da mesma forma
pela terra sagrada
ódio constante para os mortais,
e nem amor. Sobre [...] insensata dos homens
os deuses dispõem.
Que o senhor Apolo que atinge à distância
não cumpra todos as tuas profecias.

Mas, se ver meus filhos dominando um ao outro
é o meu destino e as Moiras o teceram,
que eu imediatamente tenha o fim detestável da morte,
antes que eu um dia possa ver
estas coisas muito lamentáveis e lacrimosas, com dores,

¹²² DAVIES, p. 213.

filhos mortos
nos quartos ou a cidade destruída.

A expectativa pela realização de um futuro determinado são preocupações desnecessárias. O que os deuses concedem ao homem é a variação, nem totalmente negativa, nem totalmente positiva. Ciente de um oráculo ruim, ainda é possível se ater ao desconhecimento humano do que realmente acontecerá. Jocasta, prestes a ver a concretização de um oráculo terrível, não quer se apegar a uma falsa esperança e faz uma prece para que nem tudo ocorra da pior forma. Essa aceitação da condição do homem precede o rumo mais desesperado que toma sua fala, em que ela prefere a morte a viver os sofrimentos de uma condição extrema. Ou seja, apesar de dizer que não deseja cultivar esperanças que não se realizarão, ela desde já não aceita o pior resultado possível.

3.12. Simônides de Ceos

A contingência é levada em consideração por Simônides de Ceos em sua formulação moral no fragmento PMG 542 (adotando aqui o novo texto proposto por Beresford).¹²³

ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι
χαλεπὸν χερσίν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ
τετράγωνον, ἄνευ ψόγου τετυγμένον·
θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας· ἄνδρα δ' οὐκ
ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι
ὄν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλη·
πράξας γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός,
κακὸς δ' εἰ κακῶς, <οὐς
δ' οἱ θεοὶ φιλέωσιν
πλείστον, εἰς ἄριστοι.>

οὐδ' ἐμοὶ ἔμμελέως τὸ Πιπτάκειον
νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰ-
ρημένον· χαλεπὸν φάτ' ἔσθλόν ἔμμεναι.
<ἐμοὶ ἀρκέει> μήτ' ἄγαν ἀπάλαμνος εἰ-
δὼς τ' ὄνησίπολιν δίκαν
ύγιης ἀνὴρ· οὐ μὲν ἐγὼ
μωμήσομαι· τῶν γὰρ ἠλιθίων
ἀπείρων γενέθλα.
πάντα τοι καλὰ, τοῖσιν
τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται.

¹²³ Cf. BERESFORD.

τοῦνεκεν οὐ ποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι
 δυνατὸν διζήμενος κενεὴν ἐς ἄ-
 πρακτον ἐλπίδα μοῖραν αἰῶνος βαλέω,
 πανάμωμον ἄνθρωπον, εὐρυδέος ὅσοι
 καρπὸν αἰνύμεθα χθονός·
 ἐπὶ δ' ὑμῖν εὐρῶν ἀπαγγελέω.
 πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω,
 ἐκὼν ὅστις ἔρδη
 μηδὲν αἰσχρόν· ἀνάγκη
 οὐδὲ θεοὶ μάχονται.

Um homem ser realmente bom
 é difícil: perfeito como um quadrado nas mãos, nos pés
 e na mente, feito sem falha.
 Apenas um deus teria esse privilégio. Um homem
 não tem como não ser ruim,
 se o abatem circunstâncias contra as quais não há recurso.
 Todo homem é bom quando vai bem
 e mau quando vai mal. Aqueles
 mais amados pelos deuses
 são os melhores.

Não considero certo o dito de Pítaco,
 embora seja de um homem sábio.
 Ele diz: “é difícil ser bom”.
 Para mim é suficiente não ser sem lei demais
 e conhecer a justiça útil à cidade;
 um homem são. Nele eu não
 apontarei falhas, porque a raça
 dos estúpidos é sem fim.
 Tudo é bom, tudo aquilo com que
 o que é vergonhoso não se mistura.

Então, eu nunca jogarei
 o lote do meu tempo de vida para uma vazia esperança
 irrealizável, em busca do que não é possível,
 um homem totalmente irrepreensível
 entre todos que colhemos o fruto da ampla terra.
 (Eu vos avisarei se encontrar.)
 Todos elogio e aprecio,
 quem quer que, por conta própria, não faça
 nada vergonhoso. Com a necessidade,
 nem os deuses lutam.

Como explica Beresfold, a proposta de Simônides é de que não é difícil ser um homem basicamente bom, decente e que eticamente tenta fazer o melhor, ainda que de vez em quando falhe.¹²⁴ É suficiente o homem bom dentro das limitações humanas, o que só faz o mal diante de pressões impossíveis e dificuldades. Não se deve buscar mais do que isso. Os humanos têm defeitos, a vida é imprevisível e sempre pode haver situações em que mesmo um homem bom faz algo de que se arrepende e se envergonha,

¹²⁴ BERESFOLD, p. 245.

ainda que tenha sido forçado pelas circunstâncias.¹²⁵ Ou seja, Simônides discorda de Pítaco porque propõe uma classificação de homem moralmente bom menos exigente. A imagem da esperança vazia mais uma vez aparece, associada a uma μοῖρα, no caso o lote de tempo destinado à vida, que seria desperdiçada em busca de um ideal inalcançável para um homem.

Proposições sintéticas se encontram nos fragmentos de trenos, como o PMG 521, em que a velocidade da mudança imprevista na vida humana é superior à velocidade de voo da mosca:

ἄνθρωπος ἔων μὴ ποτε φάσις ὅ τι γίνεται ἄριον,
μηδ' ἄνδρα ἰδὼν ὄλβιον ὅσον χρόνον ἔσσειται·
ὡκεία γὰρ οὐδὲ ταχυπτερύγου μυίας
οὕτως ἅ μεταστάσις.

Sendo um humano, nunca digas o que acontecerá amanhã,
ou vendo um homem próspero, por quanto tempo o será.
Nem a mudança da mosca alada
é rápida assim.

O fragmento de treno PMG 527 propõe que, se o homem deve esperar algo, que seja a desgraça, mais uma vez enfatizando a rapidez das alterações de condição:

οὐκ ἔστιν κακὸν
ἀνεπιδόκητον ἀνθρώποις· ὀλιγωὶ δὲ χρόνῳ
πάντα μεταρρίπτει θεός

Não há mal
inesperado para os homens: em pouco tempo
um deus revira tudo.

A elegia 8W utiliza a imagem homérica que também aparece reconstruída em Mimnermo para tratar do assunto:

ἔν δὲ τὸ κάλλιστον Χίος ἔειπεν ἀνὴρ·
“ οἴη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.”
παῦροί μιν θνητῶν οὔασι δεξάμενοι
στέρνοις ἐγκατέθεντο· πάρεστι γὰρ ἐλπίς ἐκάστωι
ἀνδρῶν, ἢ τε νέων στήθεσιν ἐμφύεται.
θνητῶν δ' ὄφρα τις ἄνθος ἔχη πολυήρατον ἥβης,
κούφον ἔχων θυμὸν πόλλ' ἀτέλεστα νοεῖ·
οὔτε γὰρ ἐλπίδ' ἔχει γηρασέμεν οὔτε θανεῖσθαι,
οὔδ', ὑγιῆς ὅταν ἦι, φροντίδ' ἔχει καμάτου.
νήπιοι, οἷς ταύτη κείται νόος, οὐδὲ ἴσασι
ὡς χρόνος ἔσθ' ἥβης καὶ βιότου ὀλίγος
θνητοῖς. ἀλλὰ σὺ ταῦτα μαθὼν βιότου ποτὶ τέρμα
ψυχῆι τῶν ἀγαθῶν τλήθι χαριζόμενος. ⊗

¹²⁵ BERESFOLD, p. 254.

Um coisa belíssima disse o homem de Quios:
 “Como a geração das folhas, assim também é a dos homens”.
 Poucos mortais que a receberam em seus ouvidos
 guardaram no peito, porque está presente em cada homem,
 a espera, que nasce no peito dos jovens.
 Enquanto alguém tem a muito desejada flor da juventude,
 Com o coração leve, faz planos que não se realizarão,
 porque não espera envelhecer nem morrer,
 e enquanto tem saúde não se preocupa com o cansaço.
 Ingênuos, a mente deles é assim. Não sabem
 que o tempo da juventude e da vida é curto
 para os mortais. Mas tu, sabendo disso, até o fim da vida
 suporta, alegrando a alma com o que é bom.

Como observa Assunção, Simônides de Ceos – se o aceitarmos como o autor desse fragmento – apenas cita literalmente o verso de Homero (*Il.* 6, 146), ao contrário de Mimnermo, que utiliza a imagem homérica para elaborar uma nova.¹²⁶ Para Adkins, o ponto principal é a insensatez dos homens de não escutar o conselho dos últimos versos (167). A última palavra, χαριζόμενος, “alegrando”, é inesperada. É como se todo o poema levasse o expectador a um rumo pessimista, para quebrar a expectativa no último momento.¹²⁷ Essa quebra reflete o que havia sido anunciado no próprio poema, a espera que não se realiza – ἐλπίς, que define a condição humana desde Hesíodo – embora no poema seja uma quebra positiva. Essa guinada positiva no final lembra uma menos brusca, a do jambo 1W de Simônides de Amorgos. Ainda assim, a única expectativa que se realiza, conforme Simônides, é o envelhecimento e a morte, que são necessários. Os “planos que não se realizarão” mostram a variação e incerteza dos empreendimentos humanos ao longo de seu tempo de vida, enquanto envelhece e ainda não morreu.

3.13. Baquilides

Baquílides, o sobrinho de Simônides, explora o tema em três de suas odes triunfais. No epinício 3,¹²⁸ entre os versos 73 e 84, depois de um trecho gnômico, um deus faz uma recomendação a um mortal:

...]νος ἐφάμερον α[
 ...]α σκοπεῖς· βραχ[ύς ἐστιν αἰών·]

¹²⁶ ASSUNÇÃO, 1998/1999, p. 164.

¹²⁷ ADKINS, 1985, p. 167; p. 172.

¹²⁸ Os textos de Baquilides são da edição de Irigoin. Cf. BAQUÍLIDES.

[πτε]ρόεσσα δ' ἔλπις ὑπ[... [νόημα]
 [ἐφαμ]ερίων· ὁ δ' ἄναξ Ἀπόλλων]
 ...] λος εἶπε Φέρη[τος υἱί·]
 »Θνατὸν εὖντα χρῆ διδύμους ἀέξειν
 γνώμας, ὅτι τ' αὔριον ὄ-
 ψεαι μῦνον ἀλίου φάος,
 χῶτι πεντήκοντ' ἔτεα ζω-
 ἂν βαθύπλουτον τελείς.
 "Οσια δρῶν εὐφραϊνε θυμόν· τοῦτο γὰρ
 κερδέων ὑπέρτατον.»

[...] efêmero [...]
 [...] vê: o tempo de vida é curto.
 A espera alada [...] o pensamento
 dos efêmeros. O soberano Apolo
 [...] disse ao filho de Feres:
*Como és mortal, debes desenvolver dois
 pensamentos: que amanhã será o único dia
 em que verás a luz do sol,
 e que cinquenta anos viverás
 e cumprirás uma vida profundamente rica.
 Alegra o coração agindo conforme o que é sagrado, porque esse
 é dos ganhos o superior.*

Mais uma vez presente a imagem do dia, variável e curto, contida na palavra ἑφάμερον, “efêmero” ou, conforme Fränkel, “submetido às vicissitudes do dia”.¹²⁹ Também reaparece a instável ἔλπις, embora não seja possível ler claramente no texto qual a sua ação sobre o pensamento dos homens. Lourenço sugere “a esperança alada deslassa o pensamento dos efêmeros mortais”.¹³⁰ O conselho de Apolo a Admeto concentra a impossibilidade de saber o que acontecerá em duas possibilidades que representam um extremo negativo, morrer amanhã, e um extremo positivo possível, levar uma vida confortável por cinquenta anos. O deus conclui sugerindo ao mortal se contentar em não infligir os preceitos da tradição moral, mas sem que isso proporcione qualquer mudança em relação às condições de sua vida e morte futuras.

No epinício 5, versos 50 a 55, Baquílides credita o sucesso humano a um dom de deus e retoma a cota de males que há em toda a vida humana:

[...]”Ὀλβιος ὥτινι θεὸς
 μοῖράν τε καλῶν ἔπορευ
 σύν τ' ἐπιζήλω τύχῃ
 ἀφνεὸν βιοτᾶν διάγειν·
 οὐ γὰρ τις ἐπιχθονίων
 πάντα γ' εὐδαίμων ἔφυ.

¹²⁹ Cf. FRÄNKEL, 1946.

¹³⁰ LOURENÇO, p. 83.

[...] Próspero aquele a quem deus
fornece um destino de belezas
para, com invejável sorte,
levar uma vida abundante:
Não há entre os humanos sobre a terra
quem seja feliz em tudo.

Em seguida, começa o relato do mítico do encontro de Hércules com o fantasma de Meleagro no Hades, em que este conta como teve a morte causada pela mãe após matar por acidente os irmãos dela num combate contra o javali monstruoso. O acidente é contado nos versos 129 a 135:

[...] οὐ
γὰρ καρτερόθυμος Ἄρης
κρίνει φίλον ἐν πολέμῳ,
τυφλά δ' ἐκ χειρῶν βέλη
ψυχᾷς ἐπι δυσμενέων
φοιτᾶ θάνατόν τε φέρει
τοῖσιν ἂν δαίμων θέλη.

[...] Ares,
coração forte, não
distingue amigo na guerra.
Das mãos os dardos vão e vêm
cegos contra a vida dos inimigos
e levam a morte
àqueles a quem a divindade quiser.

Ao escapar das mãos humanas, as lanças têm destino incerto e incontrolável. O resultado do combate é decidido pela vontade da divindade, o que não impede Meleagro de ser punido pela mãe que castiga, estranhamente, o filho com a morte. Hércules chora pela primeira vez na vida e conclui que o melhor para os mortais é não nascer (versos 160 a 163).

Do epinício 14, para Cleoptólemo da Tessália, vencedor da corrida de carruagem nos Jogos Pétreos, chegaram-nos 24 versos:

Εὐ μὲν εἰμάρθαι παρὰ δαίμ[ονος ἀν]θρώ-
ποις ἄριστον·
[σ]υμφορὰ δ' ἐσθλόν <τ'> ἀμαλδύ-
[νει β]αρύτλ[α]τος μολοῦσα
[καὶ τ]ὸν κακ[ὸν] ὑψιφανῆ
τεύ[χει κ]ατορθωθεῖσα· τι-
μὰν [δ' ἄλ]λος ἀλλοίαν ἔχει·
[μυρί]αι δ' ἀνδρῶν ἀρε[ταί,] μία δ' ἐ[κ πα-]
[σᾶ]ν πρόκειται,
[ὅς τὰ] παρ χειρὸς κυβέρνα-

[σεν δι]καίαισι φρένεσιν.
 [Οὐτ' ἐ]ν βαρυπενθέσιν ἀρ-
 μό[ζει μι]άχαις φόρμιγγος ὁμ-
 φά [καὶ λι]γυκλαγγεῖς χοροί,

[οὐτ' ἐ]ν θαλίαις καναχά
 [χαλκ]όκτυπος· ἀλλ' ἐφ' ἐκάστῳ
 [καιρός] ἀνδρῶν ἔργματι κάλ-
 λιστος· [ε]ὔῃ ἔρδοντα δὲ καὶ θεὸς ὁ[-]
 Κλεοπτολέμῳ δὲ χάριν νῦν
 χρῆ Ποσειδᾶνός τε Πειτρ[αί-]
 ου τέμενος κελαδῆσαι
 Πυρρίχου τ' εὐδοξον ἰππόνικ[ον υἰόν,]

ὅς φιλοξείνου τε καὶ ὀρθοδίκου [-]

Receber de alguma divindade um bom destino
 é o melhor para os homens.
 As circunstâncias, quando vêm pesadas,
 diminuem quem é bom
 e fazem famoso quem é mau,
 sem falhar. Honra,
 pessoas diferentes têm de tipos diferentes.

Milhares as virtudes dos homens, mas uma dentre
 todas fica em primeiro:
 Aquele que pilota o que está à mão
 com intenções justas.
 Não se encaixa em batalhas
 pesadas de dores a voz divina da lira
 nem os coros de som claro;

nem em festas, o barulho
 do bronze se chocando; mas, quanto a cada
 obra humana, o momento certo
 é o mais belo: um deus [faz prosperar] também quem faz bem.
 Em gratificação a Cleoptólemo,
 agora é necessário cantar o santuário
 de Poseidon Pétreo
 e o glorioso cavaleiro vencedor [filho] de Pírrico,
 do hospitaleiro e justo

A ação benévola da divindade é o ponto de partida do êxito e a melhor situação possível para um homem. Baquílides atribui às circunstâncias infalíveis, que vão e vêm, duas ações: diminuir o bom, fazendo com que a excelência própria por si só não seja o bastante para proporcionar valorização e reconhecimento; e fazer famoso quem é mau, ou seja, possibilitar o reconhecimento sem excelência. Entretanto, apesar da dependência em relação a forças que ultrapassam o homem, o poeta não abandona a excelência humana. Existem diversas formas de honra e também muitas virtudes. Essa

virtude principal que se destaca é dirigir seus assuntos com justiça. Embora não seja garantia de reconhecimento, a virtude humana ainda tem o seu valor e o homem deve, na medida do possível, tentar controlar sua vida de forma justa, embora justiça seja aqui um valor positivo sem definição específica. Partindo desse resgate da excelência, Baquílides conduz o poema para a questão da adequação da ação à situação. Para isso, ele apresenta duas situações inapropriadas envolvendo a poesia. A guerra é comparada de diversas formas à atividade esportiva nas odes para atletas, mas aqui ela recebe uma classificação negativa, como as circunstâncias ruins em que as realizações não se efetivam. A “voz divina da lira” e as “danças de som claro” são dois elementos que aqui definem a ode coral, que não é apropriada ao momento do combate. Nos versos 15 e 16 aparece a outra situação de inadequação. O barulho do bronze se chocando, característico da batalha, não é adequado às festividades, propícias à apresentação de poesia. O mais importante em cada ação humana é a sua adequação. Isso é essencial para o homem que dirige o que pode com justiça: deve-se aproveitar o momento de prazer com a festa e lutar quando a necessidade da batalha se apresenta. No verso 18, Baquílides retoma a influência divina. A prosperidade ou realização agora vem de uma ação conjunta do homem que faz bem e da divindade. O tom parece diferente daquele do início da ode, mas não é tanto. A divindade pode proporcionar sucesso a quem faz as coisas direito e a quem faz mal. É a tensão causada pela tentativa de dar valor à excelência humana numa perspectiva realista, na qual não existem garantias.

3.14. Ésquilo

Por fim, nas tragédias de Ésquilo também há um envolvimento direto e constante de forças divinas na ação humana, como comenta Saïd. Os deuses aparecem em cena para atuar de forma central e, mesmo quando não presentes, suas mensagens chegam como presságios, oráculos, sonhos e profecias. Os deuses desenvolvem a trama de forma misteriosa, com desígnios que não podem ser capturados pelos homens. As ações e decisões humanas são realizações que cooperam com esses desígnios. O passado determina o futuro pela ideia de justiça como retaliação e mesmo o julgamento das *Eumênides*, que dá fim ao ciclo de vingança, não é uma ruptura radical com o passado.¹³¹ Para Adkins, personagens como a Clitemnestra na tragédia *Agamênon* usam o que seria um plano

¹³¹ SAÏD, 2005, p. 223 – 226.

divino, ou um suposto conhecimento de como o futuro deveria ou poderia ser, para justificar as próprias ações, adaptando as próprias intenções conforme a sequência da maldição, numa tentativa de retirar a própria responsabilidade pessoal.¹³²

Nussbaum comenta que a tragédia grega mostra pessoas boas sendo arruinadas por fatos que simplesmente acontecem a elas, além de seu controle. Alguns casos são “mitigados pela presença de um constrangimento físico direto ou da ignorância desculpável”, mas no caso mais enfatizado, e que passou a ser chamado de “conflito trágico”, a ação errada é cometida “sem nenhuma compulsão física direta e em pleno conhecimento de sua natureza, por uma pessoa cujo caráter ou compromissos éticos disporiam, do contrário, a rejeitar o ato”. O agente quer duas coisas, mas “em virtude das contingências da circunstância”, não pode buscar ambas.¹³³ Ésquilo não mostra a solução do problema do conflito prático, mas indica que o mais próximo de uma solução é descrever e observar o conflito de forma clara e reconhecer que não há saída. O melhor que o agente pode fazer é aceitar seu sofrimento, a expressão natural de sua bondade de caráter e não reprimir essa resposta com base num otimismo desorientado. O melhor que os expectadores (e o Coro) podem fazer por ele é respeitar seu impasse, respeitar as respostas que expressam sua bondade e pensar sobre seu caso como algo que evidencia uma possibilidade para a vida humana em geral.¹³⁴

3.15. Conclusão

Assim aparece a contingência relacionada à ação humana na poesia grega anterior e contemporânea a Píndaro. A indeterminação e o risco sempre acompanharam essas ações, que pressupõem a imprevisível e incompreensível vontade de alguma divindade para transformar as tentativas em realizações. Há uma tensão entre a ideia de que o sucesso é definido por forças que estão além, seja a Sorte, Zeus ou destino, e aquela de que ele é definido pela conduta humana, pelo trabalho, esforço ou moralidade. De todo modo, é recorrente a noção de que as esperanças são ilusórias porque precedem as frustrações e de que é impossível se prever o que acontecerá no futuro, exceto pela necessidade da morte, que também pode ocorrer de formas e condições diversas e imprevisíveis. A variação é, dessa forma, característica da vida humana, que contém as possibilidades diversas de

¹³² ADKINS, 1960, p. 121.

¹³³ NUSSBAUM, p. 21 – 23.

¹³⁴ NUSSBAUM, p. 42.

mistura de coisas ruins e coisas boas, que podem, num extremo negativo, ausentar-se por completo.

4. Cinco Odes

4.1 *Pítica* 10

O vencedor homenageado nesta ode é Hipócleas da Tessália, campeão da modalidade chamada de δίσυλος, corrida dupla a pé, que correspondia a ida e volta na pista do στάδιον, ou seja, duas vezes uma distância de pouco menos de duzentos metros.¹³⁵ Hipócleas competiu entre os παῖδες, espécie de categoria juvenil que separava os menores de idade da competição com os adultos.¹³⁶ Posteriormente, venceu mais duas vezes em Olímpia (492 e 488) e seu pai, Frícias, teria uma vitória em Jogos Píticos e duas em Olímpicos, estas no ὄπλιτοδρόμος, a corrida com armadura, em 508 e 504.¹³⁷ Os estudiosos alexandrinos tinham as listas de vencedores apenas dos jogos olímpicos e píticos.¹³⁸ Dentre as odes datáveis, a *Pítica* 10 é a mais antiga, composta em 498.¹³⁹ O poeta, com cerca de vinte anos, trabalhava comissionado por uma poderosa família de outra cidade, o que pressupõe já algum reconhecimento.¹⁴⁰ A organização da celebração e contratação do poeta provavelmente foram realizadas por Tórax de Larissa (*P.* 10, 64 – 66), chefe da família dos Alevadas, que, da cidade de Larissa, dominava a Tessália desde a última década do século VI. A política dos Alevadas se aliava à Esparta do rei Cleômenes e usava como propaganda uma origem comum que remete a Hércules como antepassado comum.¹⁴¹ Consciente disso, Píndaro abre a ode com (*P.* 10, 1 – 3):

Ὀλβία Λακεδαίμων,
μάκαιρα Θεσσαλία. πατρὸς δ' ἀμφοτέραις ἔξ ἑνός
ἀριστομάχου γένος Ἡρακλέος βασιλεύει.

Próspera Lacedemônia
e feliz Tessália! Sobre as duas reina
a raça vinda de um só pai: Hércules, o melhor nos combates.

¹³⁵ MILLER, 2004, p. 215; p. 231. O στάδιον correspondia a uma medida de 600 pés antigos. O pé antigo variava, conforme o lugar, de 0,296m a 0,320m.

¹³⁶ MILLER, 2004, p. 70. Cf. Pausânias, 6. 14, 1 – 2.

¹³⁷ BERNARDINI in PÍNDARO, 1995, p. 263. Segundo Miller, o ὄπλιτοδρόμος correspondia à distância percorrida no δίσυλος, a corrida dupla, e os competidores corriam de capacete e portando o escudo (nos primeiros anos da competição também utilizavam caneleiras que foram depois retiradas). Cf. MILLER, 2004, p. 220.

¹³⁸ FINLEY, p. 27.

¹³⁹ BERNARDINI in PÍNDARO, 1995, p. 263.

¹⁴⁰ CAREY, 2007, p. 201; p. 209.

¹⁴¹ BERNARDINI in PÍNDARO, 1995, p. 263 – 264.

Essa menção à terra natal é um recurso recorrente para preparar o anúncio do vencedor homenageado.¹⁴² A ode é composta por quatro tríades e Bernardini divide sua estrutura em três partes: uma primeira (*P.* 10, 1 – 29) que passa pelos temas do momento atual de vitória (*P.* 10, 1 – 9), prece a Apolo (*P.* 10, 10 – 26) e gnome (*P.* 10, 27 – 29); a segunda parte é o mito central (*P.* 10, 29 – 50); a última, após o mito, retorna à atualidade (*P.* 10, 51 – 72).¹⁴³

Após os versos 4 a 9, em que o vencedor e sua vitória são anunciados, há a invocação a Apolo (*P.* 10, 10 – 12):

Ἄπολλον, γλυκὸν δ' ἀνθρώπων τέλος ἀρχά
 τε δαίμονος ὀρνύντος αὐξεται·
 ὁ μὲν που τεοῖς τε μήδεσι τοῦτ' ἔπραξεν,
 τὸ δὲ συγγενὲς ἐμβέβακεν ἴχνεσιν πατρός

Apolo, docemente o fim e o começo dos humanos
 se tornam grandes, quando uma divindade impulsiona.
 Ele, em alguma medida, realizou isso com teus planos,
 mas o que é congênito segue as pegadas do pai

No verso 10, observa-se que o fim, τέλος, aparece antes do início, ἀρχά, uma vez que o êxito final é a marca definitiva da benevolência divina e da felicidade humana.¹⁴⁴ Um início e um final que se tornam grandes constituiriam um pequeno esboço de vida feliz, que começa e termina bem. Bundy lê início e fim como termos universalizantes.¹⁴⁵ Significariam, no caso, a totalidade da ação ou da vida de alguém, e preparam a sequência da ode, em que Píndaro comentará a impossibilidade da felicidade constante. O pré-requisito para a condição boa é a ajuda direta de alguma divindade. Assim, no verso 11, a realização de Hipócleas acontece em conjunto com a deliberação de Apolo, patrono dos Jogos Píticos. A necessidade de impulso de um deus não exclui de todo a importância da potência humana, retomada no verso 12 como um aristocrático valor congênito. Do verso 13 ao 16, as vitórias passadas de Frícias, pai de Hipócleas, são lembradas como prova dessa excelência congênita que é transferida ao filho junto com o elogio das proezas do pai.¹⁴⁶ Em seguida, retoma a relação entre humanos e deuses com votos para um futuro agradável (*P.* 10, 17 – 26):

¹⁴² BUNDY, p. 38.

¹⁴³ BERNARDINI in PÍNDARO, 1995, p. 265.

¹⁴⁴ BERNARDINI in PÍNDARO, 1995, p. 625.

¹⁴⁵ BUNDY, p. 24 nota 56.

¹⁴⁶ BOEKE, p. 42.

ἔποιτο μοῖρα καὶ ὑστέραισιν
ἐν ἀμέραις ἀγάνορα πλούτον ἀνθεῖν σφίσιν·

τῶν δ' ἐν Ἑλλάδι τερπνῶν
λαχόντες οὐκ ὀλίγαν δόσιν, μὴ φθονεραῖς ἐκ θεῶν
μετατροπίαῖς ἐπικύρσαιεν. θεὸς εἴη
ἀπήμων κέαρ· εὐδαίμων δὲ καὶ ὕμνη-
τὸς οὗτος ἀνὴρ γίνεται σοφοῖς,
ὃς ἂν χερσὶν ἢ ποδῶν ἀρετᾶ κρατήσας
τὰ μέγιστ' ἀέθλων ἔλη τόλμα τε καὶ σθένει,

καὶ ζώων ἔτι νεαρόν
κατ' αἴσαν υἱὸν ἴδῃ τυχόντα στεφάνων Πυθίων.

Que o destino siga e nos dias
seguintes floresça para eles a riqueza viril.

Recebendo uma parte nada pequena
dos prazeres na Grécia, que não encontrem invejosas
reviravoltas dos deuses. Que deus seja
propício de coração. Este homem se torna feliz e
é cantado pelos hábeis,
aquele que, prevalecendo com as mãos ou excelência dos pés,
conquista os maiores dos prêmios pela ousadia e força

e, ainda vivo, vê o filho novo
obtendo, conforme o destino, coroas píticas.

O homem aparece numa situação de dependência em relação a forças que estão além de seu controle, os deuses e o destino. Esse destino, ou a distribuição do que é vivido por cada pessoa, identificado pelas palavras μοῖρα ou αἴσα, está presente no primeiro e no último verso da prece. Os pedidos são o que Carne-Ross chama de avisos sobre a vicissitude.¹⁴⁷ O primeiro é para que nos próximos dias, ὑστέραισιν ἐν ἀμέραις, a riqueza floresça. O uso de uma expressão com “dias” nessa prece pode ser justificado pela possibilidade de uma rápida mudança de condição, que poderia acontecer mesmo num futuro próximo. Bernardini nota que, como a família de Hipócleas e dos Alevadas já era rica, o verbo florescer, ἀνθεῖν, indicaria continuar constante, ou seja, não mudar para a situação de escassez.¹⁴⁸ Algo como o desabrochar constante das flores numa estação e nas estações subsequentes e não o desabrochar de uma só flor que logo em seguida murcha. Para Bernardini τερπνῶν, no verso 19, refere-se a glórias atléticas,¹⁴⁹ mas esses prazeres podem ser bens humanos que tornam a vida agradável em geral, incluindo aí, além do sucesso nos jogos, a própria riqueza e o

¹⁴⁷ CARNE-ROSS, p. 165.

¹⁴⁸ BERNARDINI in PÍNDARO, 1995, p. 627.

¹⁴⁹ BERNARDINI in PÍNDARO, 1995, p. 627.

poder político que tinham os Alevadas. O pedido que se segue evidencia a influência divina nas mudanças de sorte na vida dos homens, porque a inveja divina pode provocar essas reviravoltas, mudança para qualquer situação pior e que acontece mesmo nos momentos de presente boa fortuna em que vivem os vencedores. A boa vontade divina, como nos versos 10 a 12, se faz necessária e o tema da inveja traz uma sugestão de aceitação dos limites da condição humana evitando a sedução dos excessos.

Do verso 22 ao 25, Píndaro volta a falar de felicidade, que havia aparecido nos primeiros 2 versos, “próspera Lacedemônia e feliz Tessália”. Agora, propondo que feliz (e digno do canto dos poetas) é o homem que, tendo ajuda divina e capacidade, além de obter o sucesso ainda vê seu filho também vitorioso. Nos versos seguintes, a sentença gnômica e a ligação com o relato mítico posterior (*P.* 10, 27 – 30):

ὁ χάλκεος οὐρανὸς οὐ ποτ' ἀμβατὸς αὐτῶ·
 ὄσας δὲ βροτὸν ἔθνος ἀγλαΐαις ἀ-
 πτόμεσθα, περαίνει πρὸς ἔσχατον
 πλόον· ναυσὶ δ' οὔτε πεζὸς ἰὼν κεν εὐροῖς
 ἔς Ἵπερβορέων ἀγῶνα θαυμαστὰν ὁδόν.

O céu de bronze jamais será escalável para ele,
 mas quanto esplendor nós, raça mortal,
 podemos alcançar, ele realiza até a extrema
 navegação. Nem com naus, nem a pé encontrarias
 o maravilhoso caminho para a reunião dos Hiperbóreos.

Para todos os seres humanos a felicidade tem limitações. O céu de bronze já aparece em Homero, *Il.* 17, 425, possivelmente associado ao brilho e força da casa dos deuses.¹⁵⁰ Representa também incorruptibilidade e perenidade.¹⁵¹ Assim, é preciso se contentar com a inconstante felicidade alcançável, dada a impossibilidade de uma felicidade contínua.¹⁵² O céu inalcançável deixa também fora de alcance para os humanos a extrema intensidade da felicidade. No caso do pai do vencedor, é preciso que aceite que já atingiu esse limite definitivo. O que seria a felicidade máxima para um homem é o sucesso recorrente, mesmo que não constante, representado no caso pela situação de ser vitorioso e ver o filho também vitorioso. É a manifestação possível do início e do fim que se desenvolvem de forma doce. Mais do que isso já extrapola o espaço dos homens, avançando para uma realidade acessível apenas aos deuses, o que sugere mais uma vez a aceitação das limitadas possibilidades humanas. Os Hiperbóreos,

¹⁵⁰ GERBER, p. 46.

¹⁵¹ BERNARDINI in PÍNDARO, 1995, p. 629.

¹⁵² CROTTY, p. 39.

povo mítico situado “além de Bóreas, o Vento Norte”,¹⁵³ aparecem aqui como contraste à condição dos homens, o que será desenvolvido ao longo do relato mítico (*P.* 10, 29 – 50).

Na narrativa, Perseu, ancestral de Hércules, visita os Hiperbóreos e mata a Górgona, levando à conclusão de que mesmo coisas maravilhosas, que parecem impossíveis, podem ser realizadas com a ajuda divina. A descrição do modo de vida dos Hiperbóreos acontece em *P.* 10, 31 – 44:

παρ' οἷς ποτε Περσεὺς ἑδαίσατο λαγέτας,
 δώματ' ἔσελθών,
 κλειτὰς ὄνων ἑκατόμβας ἐπιτόσσαις θεῶ
 ῥέζοντας· ὧν θαλίαις ἔμπεδον
 εὐφαιμίαις τε μάλιστ' Ἀπόλλων
 χαίρει, γελᾷ θ' ὄρων ὕβριν ὀρθίαν κνωδάλων.

Μοῖσα δ' οὐκ ἀποδαμῆι
 τρόποις ἐπὶ σφετέροισι· παντᾶ δὲ χοροὶ παρθένων
 λυρᾶν τε βοαὶ καναχαί τ' αὐλῶν δονέονται·
 δάφνα τε χρυσεὰ κόμας ἀναδήσαν-
 τες εἰλαπινάζουσιν εὐφρόνως.
 νόσοι δ' οὔτε γῆρας οὐλόμενον κέκραται
 ἱερᾶ γενεᾶ· πόνων δὲ καὶ μαχᾶν ἄτερ

οικέοισι φυγόντες
 ὑπέρδικον Νέμεσιν. [...]

Com eles uma vez Perseu, o líder do povo, compartilhou a mesa
 e entrou em sua morada.

Encontrou-os realizando para o deus excelentes hecatombes
 de burros. Continuamente, Apolo
 se alegra ao máximo com as festas e louvores deles
 e ri vendo a violência ereta das bestas.

A Musa não se ausenta
 do modo de vida deles. Por toda parte coros de moças,
 gritos de liras e sons de flautas se agitam.
 Com louro de ouro prendem os cabelos
 e se banqueteam com felicidade.
 Nem doenças nem velhice destruidora se misturam
 à raça sagrada: sem trabalhos e batalhas

vivem, tendo escapado
 da justa Nêmesis.

A primeira caracterização do modo de vida dos Hiperbóreos é a proximidade e bom relacionamento com o deus Apolo, que se diverte. O dado seguinte é a festividade

¹⁵³ Segundo Gerber, a mítica localização geográfica dos Hiperbóreos no extremo norte é usada para indicar os limites da realização humana, como os pilares de Hércules (*O.* 3.43-45; *N.* 3.20-21; *I.* 4.11-13). Cf. GERBER, p. 75. Píndaro os situa na nascente do Danúbio em *O.* 3, 14.

da qual participam Apolo e as Musas com dança e música – elementos do canto coral, que talvez se mostre ali presente – em meio ao banquete. Esse é o elemento da boa vida dos Hiperbóreos que pode fazer parte da vida de um humano. Entretanto, os demais aspectos constituem uma existência inacessível aos homens. Duchemin nota a incorruptibilidade, característica dos deuses, presente mesmo em detalhes, como o ouro usado pelos Hiperbóreos.¹⁵⁴ Eles não chegam à velhice, não têm doenças, não precisam trabalhar para sobreviver e não fazem guerra. Esses elementos que não atingem os Hiperbóreos representam os males comuns da vida do homem, desgraças tradicionais que desde a poesia arcaica fazem parte da condição humana. Não é mencionada a morte, o que faz dos Hiperbóreos mortais. A condição desse povo mítico é comparável à raça de ouro de Hesíodo (*Trabalhos e Dias*, 109 – 119), também livre dos males que afetam os homens, mas sem a imortalidade dos deuses.¹⁵⁵

O detalhe final é estarem livres de Nêmesis, a vingança divina aos mortais. Para Burnett, ela personifica o ressentimento divino já mencionado nos versos 21 e 22 com a prece “que não obtenham invejosas reviravoltas dos deuses” e trabalha para punir o excesso vergonhoso.¹⁵⁶ Em Hesíodo, Nêmesis aparece no relato da raça de ferro, junto com Αἰδώς, o Respeito, deixando tristes dores para os homens, males inelutáveis (*Trabalhos e Dias*, 200 – 201). Em *Teogonia*, 223, aparece caracterizada como πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι, sofrimento para os mortais, em meio ao catálogo de filhos da Noite que, como observa Ramnoux, caracteriza o homem através de potências que operam na vida humana.¹⁵⁷ O estudo de Brown sobre Nêmesis e os Hiperbóreos explora essa relação com as contingências às quais os humanos estão submetidos.¹⁵⁸ O mito retoma o tema da felicidade que aparece desde “feliz Tessália” no verso 2. Os Hiperbóreos inclusive são um povo do norte como os próprios tessálios. Como se encontram além de um “caminho incrível”, os Hiperbóreos são isentos das vicissitudes que afetam a vida dos homens. Nêmesis é uma figura que se assemelha às Moiras, que distribuem porções, ao mesmo tempo em que se assemelha às Erínias, pela punição, e todas parecem ser figuras ctônicas que distribuem o destino. Ela não só protege as leis divinas, mas também mantém as alterações de fortuna e circunstância que caracterizam a vida humana. A ação de Nêmesis seria uma reversão como a que ocorre a Creso em

¹⁵⁴ DUCHEMIN, p. 225 – 228.

¹⁵⁵ BROWN, p. 101.

¹⁵⁶ BURNETT, 2005, p. 211.

¹⁵⁷ RAMNOUX, p. 64 – 66.

¹⁵⁸ Cf. BROWN, p. 95 – 107.

Heródoto (e é inclusive a palavra usada pelo historiador em 1. 34. 1), rei que se julgava a salvo das vicissitudes que afetam os mortais e se vê prestes a perder tudo. Assim, fora da ação de Nêmesis e das possibilidades humanas, os Hiperbóreos não apenas são livres das limitações da existência mortal,¹⁵⁹ eles vivem numa constância impossível para os homens. Por outro lado, os tessálios, sujeitos às reversões provocadas pelos deuses, não podem ser continuamente felizes. No limitado tempo de felicidade que corresponde ao momento da vitória, eles alcançam o ponto mais alto possível dentro de sua condição.
160

Assim, embora não seja possível alcançar uma felicidade ideal como a dos Hiperbóreos, que exclui a velhice, as doenças, os trabalhos, as guerras e, por fim, as alterações constantes da sorte, os homens ainda têm a possibilidade de felicidade em momentos específicos que, embora não duradouros, podem acontecer com uma frequência agradável, como a realização recorrente do pai do vencedor homenageado.

Se, seguindo a análise de Brown, a vida humana é caracterizada aqui pela inconstância e mudança, também assim são as próprias odes triunfais e o trabalho de composição, que aparecem quando Píndaro retorna ao presente elogio (*P.* 10, 51 – 54):

κώπαν σχάσον, ταχὺ δ' ἄγκυραν ἔρεισον χθονί
 πρῶραθε, χοιράδος ἄλκαρ πέτρας.
 ἔγκωμίων γὰρ ἄωτος ὕμνων
 ἐπ' ἄλλοτ' ἄλλον ὥτε μέλισσα θύνει λόγον.

Solta o remo! Rápido! Empurra a âncora da proa para a terra,
 proteção contra o rochedo na superfície.
 A fina flor dos hinos de elogio
 ora a um assunto, ora a outro, se lança, como uma abelha.

Píndaro mostra que o poeta conduz sua ode como o capitão de um navio, e deve saber o momento certo de mudar o curso para garantir o bom andamento da viagem e evitar o desastre. Em seguida, faz um comentário programático sobre a necessidade de variação de assunto na poesia encomiástica,¹⁶¹ que chama de *ἐγκωμίων ὕμνων*, “hino de elogio”. A imagem da abelha é associada ao trabalho, como em *Teogonia*, 594 – 599, mas esse trabalho de composição poética sugere o produto agradável do poema relacionável ao mel. As imagens da navegação e da abelha propõem que quem compõe um epinício deve respeitar a pluralidade de temas consagrados pela tradição e

¹⁵⁹ Como observa CARNE-ROSS, p. 169.

¹⁶⁰ BROWN, p. 95 – 107.

¹⁶¹ MILLER, 1991, p. 161.

solicitados por quem financia a composição.¹⁶² Além disso, sugere o movimento rápido de mudança de assunto.¹⁶³

Na sequência, a retomada do elogio ao vencedor, que leva a uma passagem gnômica (P. 10, 55 – 63):

ἔλπομαι δ' Ἐφυραίων
 ὅπ' ἀμφὶ Πηνεῖον γλυκεῖαν προχεόντων ἐμάν
 τὸν Ἴπποκλέαν ἔτι καὶ μᾶλλον σὺν ἀοιδαῖς
 ἕκατι στεφάνων θαητὸν ἐν ἄλι-
 ξι θησέμεν ἐν καὶ παλαιτέροις,
 νέαισιν τε παρθένοισι μέλημα. καὶ γὰρ
 ἑτέροις ἑτέρων ἔρωτες ἔκνιξαν φρένας·

τῶν δ' ἕκαστος ὀρούει,
 τυχῶν κεν ἄρπαλέαν σχέθοι φροντίδα τὰν πὰρ ποδός·
 τὰ δ' εἰς ἐνιαυτὸν ἀτέκμαρτον προνοῆσαι.

Espero que quando os Efireus,
 ao redor do Peneu, verterem minha voz doce,
 com as odes façam Hipócleas ainda mais
 admirável por suas coroas entre seus
 coetâneos e entre os mais velhos,
 e objeto de cuidado para as garotas virgens, pois
 desejos excitam as mentes de pessoas diferentes de coisas diferentes;

que cada um lute por elas
 e, quando alcançar, que mantenha o atraente objeto de desejo aos pés.
 Mas não há sinal para prever as coisas daqui a um ano.

Segundo Day, Píndaro espera que o *status* do vencedor cresça com a *performance* da ode.¹⁶⁴ Para Miller, o futuro marcado por ἔλπομαι e θησέμεν (“espero” e “farão”) sugere a possibilidade de uma vitória (ἕκατι στεφάνων, “por coroas”) e celebrações (σὺν ἀοιδαῖς, “com odes”) além dessa comemorada na ode presente, o que incluiria a passagem entre aquelas em que o poeta mostra uma esperança, desejo ou prece para o contínuo sucesso do atleta nas competições e para que possa de novo compor para ele no futuro.¹⁶⁵ Entretanto, a preocupação parece ser principalmente com o presente ou um futuro próximo, conforme os versos seguintes que mais uma vez recuperam o tema da variação e da imprevisibilidade das mudanças.

Para Bernardini, o par formado pelos coetâneos e os mais velhos é um totalizante que sugere todos os homens, ao qual se acrescentam as mulheres solteiras com idade para se casarem. Os desejos, ἔρωτες, aparecem como uma força externa,

¹⁶² BERNARDINI in PÍNDARO, 1995, p. 641.

¹⁶³ GREENGARD, p. 5.

¹⁶⁴ DAY, p. 55.

¹⁶⁵ MILLER, 1991, p. 162 – 163; p. 165.

que causa desconforto físico – o verbo κνίζω, “excitar”, tem um sentido de raspar ou inflamar – e emocional, representação tradicional na poesia lírica.¹⁶⁶ À imagem do pensamento amoroso segue a dos desejos que afetam a mente humana, o que inclui o desejo do atleta pela vitória.¹⁶⁷ O que caracteriza o interesse das pessoas, assim como a própria vida delas, é a variação. A expressão πὰρ ποδός, literalmente “junto ao pé”, significa “no presente”,¹⁶⁸ mas parece indicar proximidade e, no contexto de uma ode em homenagem a um vencedor de corrida, fazer referência ao meio como ele obteve a vitória, esse atraente objeto de desejo.

Por fim, a sentença gnômica que retoma a condição dos homens, em oposição à situação estável dos Hiperbóreos e dos deuses. O momento em que se obtém algo desejado deve ser aproveitado com a consciência de sua instabilidade e das imprevisíveis mudanças de sorte.¹⁶⁹ Mesmo quando se tem o que se deseja, não é possível saber se ainda o terá no futuro. Ele é ἀτέκμαρτον, não oferece sinais ou indicações, portanto, é impossível prever as variações possíveis, principalmente em longo prazo.

O homem é marcado pela variação, pela instabilidade e pela incapacidade de prever as mudanças. Porém, a perspectiva não é de todo negativa, uma vez que a fragilidade dessa condição é amenizada pela possibilidade de alguma felicidade, ainda que também esta, como tudo relacionado ao homem, seja inconstante e de curta duração. Essa diversidade do que é relacionado ao homem se reflete em seus interesses, incluindo a poesia, que deve refletir a mudança da própria experiência humana.

¹⁶⁶ CROTTY, p. 94.

¹⁶⁷ BERNARDINI in PÍNDARO, 1995, p. 642 – 643.

¹⁶⁸ BERNARDINI in PÍNDARO, 1995, p. 643.

¹⁶⁹ BUNDY, p. 77; BERNARDINI in PÍNDARO, 1995, p. 643

4.2. Olímpica 12

Ergóteles venceu na modalidade chamada de δόλιχος, a corrida a pé de longa distância. A distância percorrida é incerta, mas é provável que fosse cerca de cinco mil metros.¹⁷⁰ A datação da *Olímpica 12* não é totalmente segura e comentadores oscilam entre 470 e 466.¹⁷¹ Barrett compara a lista de vitórias de Ergóteles em Pausânias (6. 4. 11), o que pode ser lido da inscrição de sua estátua de vencedor olímpico (SEG [Supplementum epigraphicum graecum] II. 1223 a = CEG [Carmina epigraphica Graeca] 393) e os escólios, para propor que os estudiosos alexandrinos se enganaram pelo poema mencionar primeiro a vitória olímpica. A ode, na verdade, seria em comemoração a uma vitória pítica, em 466.¹⁷²

Dois fatos políticos são relevantes para o entendimento do contexto em que a ode foi apresentada. O primeiro é mencionado diretamente na ode, o exílio do vencedor de sua terra natal, Cnossos, e acolhida em Himera. Barrett propõe que Ergóteles recebeu a cidadania de sua nova cidade em 476 ou 475, conforme a história política de Himera narrada por Diodoro (9.48.6 a 9.49.3), quando Terão teria concedido a cidadania aos estrangeiros que a desejassem, após ter esvaziado a cidade num massacre de opositores.¹⁷³ O segundo fato é a libertação política de Himera, que estava até 470 sob domínio de Trasideu de Ácragas e depois, até 466 ou 465, dominada por Trasíbulo da Siracusa.¹⁷⁴

Crotty resume a estrutura da ode em prece – gnome – elogio do vencedor.¹⁷⁵ Bundy a descreve da seguinte forma: a estrofe é um priamel terminando em gnome de oposição, em forma de invocação. A antístrofe explica a gnome e o epodo usa as

¹⁷⁰ MILLER, 2004, p. 216.

¹⁷¹ Cf. FINLEY, p. 147; VERDENIUS, 1987, p. 89; DES PLACES, p. 16.

¹⁷² BARRETT, p. 24 – 27. Segundo Pausânias (6. 4. 11) “Ergóteles filho de Filánor venceu duas vezes a corrida de longa distância em Olímpia e a mesma quantidade em Delfos, no Istmo e em Nemeia. Dizem que ele não era originário de Himera, conforme a inscrição em sua estátua, mas cretense de Cnossos. Banido de Cnossos por inimigos políticos, foi para Himera, recebeu cidadania e ainda encontrou outras honras. É razoável então que acabe sendo aclamado como nativo de Himera nos jogos”. Talvez a fonte de Pausânias sobre a vida política de Ergóteles seja a própria *Olímpica 12*. Conforme Barrett, conferindo a lista de vencedores dos *papiros de Oxirrinco* (P. Oxy. 222 = F. Gr. Hist. 415), não há como datar as vitórias ístmicas e nemeias, mas as olímpicas são de 472 e 464, e as píticas de 470 e 466. O epigrama inscrito em bronze diz: “Ergóteles me dedicou [...] vencendo os gregos na corrida de longa distância duas vezes na Pítia, duas vezes em Olímpia, duas vezes no Istmo e duas vezes em Nemeia, sendo para Himera uma memória imortal de excelência”. Cf. THOMAS, p. 159.

¹⁷³ BARRETT, p. 23 – 24.

¹⁷⁴ BARRETT, p. 30 – 31.

¹⁷⁵ CROTTY, p. 11.

vicissitudes da estrofe e da antístrofe para mostrar a mudança de sorte de Ergóteles no sucesso esportivo.¹⁷⁶

A estrofe, a prece a Τύχα, é a seguinte (*O.* 12, 1 – 6b):

Λίσσομαι, παῖ Ζηνὸς Ἐλευθερίου,
 Ἰμέραν εὐρυσθενέ' ἀμφιπόλει, σώτειρα Τύχα.
 τὴν γὰρ ἐν πόντῳ κυβερνῶνται θοαί
 νᾶες, ἐν χέρσῳ τε λαιψηροὶ πόλεμοι
 κάγοραὶ βουλαφόροι. αἶ γε μὲν ἀνδρῶν
 πόλλ' ἄνω, τὰ δ' αὖ κάτω
 ψεύδη μεταμῶνια τάμνοισαι κυλίνδοντ' ἐλπίδες·

Rogo, filha de Zeus Libertador,
 Sorte salvadora, cuida de Himera de ampla força.
 Porque por ti, no mar, são governadas as velozes
 naus e, na terra, ágeis guerras
 e assembleias deliberativas. As esperanças dos homens,
 muitas para cima, outras para baixo,
 se revolvem, cortando mentiras de vento.

Τύχα, a quem a prece é dirigida, só aparece no final do segundo verso. É o poder divino imprevisível que faz as coisas acontecerem do modo como acontecem (τυγχάνειν).¹⁷⁷ Conforme Race, Píndaro representa Τύχα em seus epinícios sempre com um papel positivo, de boa sorte enviada pela divindade.¹⁷⁸ Antes da menção ao nome, a primeira caracterização que recebe é a de “filha de Zeus Libertador”. Embora um culto local não seja necessário para a invocação funcionar no poema, Barrett sugere a possibilidade de um culto a Ζεὺς Ἐλευθέριος em Himera, paralelo ao festival anual que comemora o aniversário de destronamento de Trasíbulo em Siracusa. Lá chegaram inclusive a erigir uma estátua de Zeus Libertador.¹⁷⁹ A relação de parentesco, um recurso para relacionar ideias abstratas desde Hesíodo, insere a Τύχα no mundo ordenado por Zeus.¹⁸⁰ Antes de justificar a prece com a explicitação do poder da Sorte e depois relacionar com a história de vida do vencedor homenageado, Píndaro a associa a Zeus e à libertação política de Himera, uma vez que Ζεὺς Ἐλευθέριος, como indica Burnett, está diretamente ligado à autonomia e liberdade de uma cidade em relação ao domínio estrangeiro.¹⁸¹ O adjetivo que antecede seu nome é σώτειρα, “salvadora”, para

¹⁷⁶ BUNDY, p. 51 – 52; p. 36 nota 6.

¹⁷⁷ VERDENIUS, 1987, p.91; SILK, p. 183.

¹⁷⁸ RACE, 2004, p. 373 – 394.

¹⁷⁹ BARRETT, p. 35. Cf. Diodoro, 9, 72, 2.

¹⁸⁰ VERDENIUS, 1987, p. 89 – 90.

¹⁸¹ BURNETT, 2005, p. 112 – 113.

Verdenius também com conotações políticas.¹⁸² Além dessa possível conotação, antecipa a relação com o campeão e a mudança de sorte ao longo de sua vida.

A partir do terceiro verso aparece o motivo da invocação a Τύχᾱ e uma pequena lista que representa sua esfera de ação. Ela pilota as naus velozes no mar e, na terra, as ágeis guerras e as assembleias deliberativas. Bundy nota como mar e terra funcionam aí como pares universalizantes.¹⁸³ Para Barrett, a navegação, o combate em terra e as assembleias são elementos que fazem parte da libertação da cidade.¹⁸⁴ Mais uma vez uma possível conotação política. A guerra e a assembleia fazem parte das relações políticas entre os homens. A navegação é associada não só aos combates navais, mas também à atividade comercial.¹⁸⁵ Esses elementos parecem aqui representar a atividade humana em geral. Os versos seguintes dão suporte a essa leitura, trazendo a ἐλπίς, uma palavra-chave da abordagem tradicional da condição de vida humana na poesia grega. Isso permite a relação que faz Clay entre a função de Τύχᾱ na *Olímpica 12* e da Hécate na *Teogonia*, o exercício de um poder arbitrário sobre o sucesso e a falha de cada ação humana.¹⁸⁶ A consequência é a importância de Τύχᾱ para descrever a relação entre o vencedor e a vitória.¹⁸⁷ Como observa Verdenius, embora a sorte determine o resultado das atividades humanas, as considerações prévias do homem sobre essas atividades são instáveis e, como mostram os versos seguintes, a alternância entre boa e má sorte enfatiza a fragilidade dos empreendimentos humanos.¹⁸⁸ Como observa Race, do verso 5 ao final da estrofe há um hipérbato – figura de linguagem em que um sintagma composto por duas palavras é separado por outras palavras ou sintagmas entremeados, que não pertencem a ele – em que doze palavras (ou 13, contando com o δ') estão entre o artigo αἴ, no verso 5, e o substantivo ἐλπίδες, no fim da estrofe. Até a última palavra, o sujeito da oração permanece um mistério.¹⁸⁹ Esse hipérbato sugere a própria espera que circunda as incertezas. Conforme Burnett, Píndaro segue a tradição de representar a instabilidade e o engano da esperança, embora ela seja uma resposta

¹⁸² VERDENIUS, p. 90.

¹⁸³ BUNDY, p. 24 nota 56.

¹⁸⁴ BARRETT, p. 35.

¹⁸⁵ Semelhante à Τύχᾱ filha de Zeus Libertador, nos primeiros cinco versos da *Pítica 8*, Ἡουχία, a Calma, filha da Justiça – a quem é pedido que aceite a vitória do vencedor homenageado – tem as chaves supremas das assembleias (βουλᾶν) e das guerras, o que abarca a política interna e externa, em situações de guerra e paz. Nos versos 6 e 7, Píndaro acrescenta que a Calma sabe assumir uma atitude passiva ou ativa de forma adequada, o que é pertinente quanto à esfera política, mas abre a possibilidade para a ação humana em geral, incluindo a atividade esportiva.

¹⁸⁶ CLAY, 2003, p. 135.

¹⁸⁷ CROTTY, p. 65.

¹⁸⁸ VERDENIUS, 1987, p. 93; p. 50.

¹⁸⁹ RACE, 2002, p. 21; p. 27.

comum a uma situação de sofrimento e, acrescento, ao objetivo incerto da superação atlética (como em *P.8*, 90).¹⁹⁰ As esperanças rolam ora para cima, ora para baixo e cortam mentiras de vento. O adjetivo que caracteriza mentiras, μεταμώνια, tem o sentido de “o que é levado pelo vento” e, portanto, vão,¹⁹¹ reforçando a falta de substância e a inconstância dessas mentiras. Comentaristas como Silk chamam atenção para as imagens relacionadas ao mar, iniciadas pelo governo da Τύχη sobre as navegações no verso 3, e com os verbos justapostos: τάμνοισαι, usado para barcos que singram o mar e κυλίνδονται, para o rolar das ondas.¹⁹² Verdenius reconhece em κυλίνδονται o movimento irregular em contraste com o controle representado pelo verbo κυβερνῶνται no verso 3, embora não considere o verbo necessariamente ligado à imagem da onda.¹⁹³ Ainda assim, o mar associado a incertezas e vicissitudes não parece uma imagem improvável na literatura grega, considerando sua representação na *Odisseia*, como lugar em que Odisseu sofre e se perde, e em *Trabalhos e Dias*, como lugar de atividades mais incertas e perigosas do que a agricultura.

A caracterização das ἐλπίδες Crotty considera formada por uma expressão de incerteza (muitas para cima, outras para baixo), uma de frustração (mentiras de vento) e uma de falta de rumo ou objetivo (rolam).¹⁹⁴ A expressão πόλλ' ἄνω, τὰ δ' αὖ κάτω já foi muito discutida por comentaristas. Bundy a inclui em sua lista de expressões de alternância.¹⁹⁵ Verdenius sugere que o sentido de “para cima” e “para baixo” não é correto, por não ser característico do movimento de um navio que perde seu curso. O correto seria uma expressão como “para cá” e “para lá”, de movimento horizontal, que seria o movimento sugerido pelo verbo κυλίνδομαι.¹⁹⁶ Race considera que esse significado só seria possível com as duas palavras justapostas ou conectadas por (τε) καί. Além disso, “para cá” e “para lá” teria um sentido de movimento vacilante ou sem rumo, enquanto “para cima” e “para baixo” têm conotações de sucesso e falha, como em *P. 8*, 92 – 94.¹⁹⁷ Silk considera que não se trata de uma expressão sobre as vicissitudes e a sorte humana, mas apenas negativa, com o uso de ἄνω e κάτω para designar

¹⁹⁰ BURNETT, 2005, p. 111 – 112. Burnett enumera outras passagens além de *O. 12*, 6 em que Píndaro caracteriza assim a ἐλπίς: *O. 13*, 83, *P. 3*, 23, *N. 8*, 45.

¹⁹¹ VERDENIUS, 1987, p. 94.

¹⁹² SILK, p. 185.

¹⁹³ VERDENIUS, 1987, p. 95.

¹⁹⁴ CROTTY, p. 9.

¹⁹⁵ BUNDY, p. 7 nota 23.

¹⁹⁶ VERDENIUS, 1987, p. 93.

¹⁹⁷ RACE, 2004, p. 379 – 380.

confusão em assuntos diversos.¹⁹⁸ A conotação de fracasso e sucesso parece interessante numa ode a um atleta, assim como a ideia de variação de condição parece estreitamente ligada à ἐλπίς e Τύχα.¹⁹⁹ O homem, portanto, singra sem muita certeza, jogado por um mar de engano e ilusão.

Na antístrofe, uma sequência gnômica que explica as imagens da estrofe (*O.* 12, 7 – 12b):

σύμβολον δ' οὐ πώ τις ἐπιχθονίων
πιστόν ἀμφὶ πράξιος ἔσσομένας εὕρεν θεόθεν·
τῶν δὲ μελλόντων τετύφλωνται φραδαί.
πολλὰ δ' ἀνθρώποις παρὰ γνώμαν ἔπεσεν,
ἔμπαλιν μὲν τέρψιος, οἱ δ' ἀνιαραῖς
ἀντικύρσαντες ζάλαις
ἔσλὸν βαθύ πήματος ἐν μικρῷ πεδάμειψαν χρόνῳ.

Sinal confiável de deus a respeito de uma ação futura
nunca ninguém sobre a terra encontrou:
as indicações são cegas para o que acontecerá.
Muitas coisas ocorrem aos humanos além de seu juízo,
contra o prazer. Mas alguns, em dolorosos
turbilhões se encontrando,
trocam o sofrimento por um profundo bem em curto tempo.

Escólios sobre essa passagem entendem σύμβολον como “presságio”, embora literalmente seja “sinal de reconhecimento” ou “marca de identificação”.²⁰⁰ No caso, trata-se de um sinal confiável sobre o futuro. Θεόθεν, que indica a origem divina do sinal e, portanto, o conhecimento dos deuses quanto ao futuro, é a última palavra do verso 8, estabelecendo um contraste com os humanos habitantes da terra, assim identificados pela última palavra do verso 7, que nunca têm acesso a esse tipo de conhecimento. O adjetivo πιστόν, “confiável”, é significativo, porque pressupõe a existência de sinais falsos, como os enganos provocados pela esperança. Verdénus e Silk comentam que os sinais divinos são ocultos ou obscuros e por isso não confiáveis.²⁰¹

Pensando nos sinais que deuses enviam na *Ilíada* e *Odisseia*, eles podem não ser confiáveis por serem propositalmente enganosos ou por serem tentativas humanas de considerar algum acaso qualquer como sinal divino. O verbo εὕρεν pode ter o significado de achar por acaso, por simplesmente se deparar com algo notável, mas

¹⁹⁸ SILK, p. 185.

¹⁹⁹ Mas se é necessário corresponder também ao movimento do navio da imagem, poderia se pensar no movimento vertical do mar revolto.

²⁰⁰ SILK, p. 186; VERDENIUS, 1987, p. 95

²⁰¹ VERDENIUS; 1987, p. 96; SILK, p. 186.

também o de encontrar como resultado de uma busca. Mesmo que os homens tentem, tudo o que for considerado sinal divino não pode ser verificado pela mente humana. O pensamento ou juízo humano (γνώμα) é insuficiente.

Assim, o verso 9 é quase uma repetição do que já foi dito: a expressão τῶν δὲ μελλόντων se refere ao futuro e τετύφλωνται φραδαί, à incapacidade de conhecê-lo. Acrescenta, porém, uma metáfora. Race indica que a palavra φραδαί aqui tem uma interpretação tradicional de “percepção” ou “conhecimentos” seguindo um escólio que parafraseia o verso assim: ἀπροόρατοί εἰσιν αἱ γνώσεις καὶ ἀφανεῖς αἱ ἀποβάσεις, “os meios de se conhecer não dão previsão e os resultados não são visíveis”, mas a palavra costuma significar “conselho” ou “aviso”, especialmente aqueles dados por um deus, como os sinais do verso 7.²⁰² O verbo τετύφλωνται significa “cegar” ou “estar cego”. Como Silk explica, o significado de “estar cego”, é aplicado à mensagem (a indicação ou aviso), em vez de àqueles que a recebem.²⁰³ Sinais ou avisos não antecipam com clareza a visão do que ainda não aconteceu.

A consequência, nos versos 10 e 11, é que muitas coisas acontecem de modos que não correspondem àquilo que um homem julgaria acontecer, contrárias a um prazer ou resultado positivo esperado. Isso retoma o tema da ἐλπίς e completa a relação entre a incerta esperança e a impossibilidade de conhecer o que acontecerá. Day, entretanto, propõe que em Píndaro o tema da ἐλπίς não é totalmente negativo, correspondendo à espera por tornar a proeza realizada imortal através da memória da poesia.²⁰⁴ Essa positividade aparece na *Olímpica* 12 a partir do verso 11, com o οἱ δ’ marcando o início de uma adversativa que muda o curso das considerações sobre a imprevisibilidade do futuro, até então relacionada à insegurança e frustração: alguns homens, encontrando-se em dolorosos turbilhões, em pouco tempo trocam o sofrimento por um profundo bem. Para Greengard, esses versos reforçam a imagem marítima da estrofe, principalmente pela correspondência métrica.²⁰⁵ Para Verdenius, a palavra ζάλαις, “turbilhões” ou uma “agitação violenta”, mas, sobretudo, de ondas, não é o bastante para formar uma imagem marítima recorrente, porque na *República* de Platão (486d7), é usada para uma situação de tempestade em terra.²⁰⁶ Ainda assim, é uma imagem de água em movimento violento. A mudança de condição ocorre ἐν μικρῷ χρόνῳ, “em curto tempo”,

²⁰² RACE, 2004, p. 381.

²⁰³ SILK, p. 186 – 187.

²⁰⁴ DAY, p. 51.

²⁰⁵ GREENGARD, p. 21.

²⁰⁶ VERDENIUS, 1987, p. 97.

realçando a velocidade da transformação. O bem, ἔσλόν, que se opõe ao sofrimento, πῆματος, é caracterizado como βαθὺ, “profundo”, enfatizando que a mudança não é apenas rápida, mas ainda ocorre entre condições extremas. Embora seja um adjetivo de muitos usos, Silk sugere que βαθὺ, pela proximidade de ζάλαις, evoca águas profundas, o que também faz parte do jogo de imagens marítimas construído na ode.²⁰⁷ A guinada para uma visão positiva das variações da sorte, como observa Barrett, corresponde principalmente ao próprio caso de Ergóteles, vitorioso após a derrota em Cnossos, e também ao de Himera, livre depois de duas tiranias.²⁰⁸

Assim, Píndaro construiu o momento adequado para introduzir na ode o vencedor homenageado e concluí-la com sua vitória pessoal (*O.* 12, 13 – 19b):

υἱὲ Φιλάνορος, ἦτοι καὶ τεά κεν
 ἔνδομάχας ἄτ' ἀλέκτωρ συγγόνω παρ' ἐστία
 ἀκλεῆς τιμὰ κατεφυλλορόησεν ποδῶν,
 εἰ μὴ στάσις ἀντιάνειρα Κνωσίας σ' ἄμερσε πάτρας.
 νῦν δ' Ὀλυμπία στεφανωσάμενος
 καὶ δις ἐκ Πυθῶνος Ἴσθμοῖ τ', Ἐργότελες,
 θερμὰ Νυμφᾶν λουτρά βαστάζεις ὀμι-
 λέων παρ' οἰκείαις ἀρούραις.

Filho de Filánor, com certeza também,
 como um galo que briga em casa, junto ao congênito lar
 tua glória dos pés perderia as folhas, sem fama,
 se a guerra civil que opõe os homens não te despojasse da pátria Cnossos.
 Mas agora que em Olímpia foste coroado
 e duas vezes em Pítion e no Istmo, Ergóteles,
 exaltas os banhos quentes das ninfas,
 habitando terras próprias.

O vencedor aparece primeiro como o filho de Filánor, conforme a tradição de prestar homenagem à família, e, finalmente, como Ergóteles, após sua realização plena com as vitórias. Com uma construção condicional, o epodo mostra o efeito inesperadamente positivo da Τύχᾱ na vida do atleta. O bem atual é consequência imprevista da desgraça inicial.

No verso 14, aparece a imagem do galo. Rinhas eram comuns em toda Grécia,²⁰⁹ mas Hamilton observa que o galo era cunhado nas moedas de Himera e, com o estabelecimento da democracia, passaram a ser cunhadas uma carruagem e uma ninfa

²⁰⁷ SILK, p. 188. Silk também compara a escolha de palavras de Píndaro no verso 12 a um verso da *Ilíada*, parte do encontro entre Aquiles e Príamo, brevemente parafraseado e comentado aqui no capítulo 2: ἄλλοτε μὲν τε κακῶ ὅ γε κύρεται, ἄλλοτε δὲ ἐσθλῶ, “alguém ora encontra o mal, ora o bem”. O tema da alternância de condição está presente nos dois trechos. Cf. SILK, p. 187 – 188.

²⁰⁸ BARRETT, p. 35.

²⁰⁹ VERDENIUS, 1987, p. 99.

com um banhista, imagem semelhante à do verso 19, de modo que seria mais um detalhe a representar a mudança positiva da condição da cidade e da vida de Ergóteles.²¹⁰ O verso 15 completa a imagem, “tua glória dos pés perderia as folhas, sem fama”. Perder as folhas é uma alusão à coroa dada ao campeão e se opõe a στεφανωσάμενος, “coroadado”, no verso 17.²¹¹ Alguns comentadores relacionaram essa imagem das folhas à de Homero em *Il.* 6, 146 – 149, mas o único ponto de contato possível entre a imagem da *Ilíada* e a de Píndaro seria o desfolhar como perda ou fim, em Homero da vida humana e, em Píndaro, da glória. Ainda assim, na *Olímpica* 12 não há a indicação de renovação.²¹² O galo é o lutador doméstico, como o atleta poderia ter sido apenas um competidor doméstico; a glória dos pés do vencedor, ou o valor de sua habilidade como corredor, é a árvore que teria perdido suas folhas.²¹³ Se Ergóteles não tivesse que abandonar sua terra natal, sua glória não teria reconhecimento (ἀκλεῆς τιμᾶ), porque feitos de um vencedor local têm apenas uma repercussão limitada, como os de um galo que só briga no quintal de casa.

O verso 16 é a prótase da condicional, trazendo o passado negativo do campeão. A guerra civil (στάσις) é ἀντιάνειρα, ou seja, faz os homens lutarem uns contra os outros, e como resultado Ergóteles precisa deixar sua terra natal. Race observa que a condicional estabelece uma conexão lógica na estrutura do poema entre dois eventos aparentemente não relacionados e torna a expulsão da terra natal um fato essencial para o sucesso de Ergóteles.²¹⁴ A breve menção à história é usada para proporcionar um contraste máximo com o verso seguinte. Com νῦν δ’, “mas agora”, Píndaro volta ao presente e ao motivo da celebração, a vitória nos jogos, o profundo bem após o turbilhão de sofrimentos. No verso 19, há o encerramento da ode com a agradável situação atual do vencedor e a imagem dos então famosos banhos quentes (θερμὰ λουτρὰ) de Himera, que funcionam como metonímia para a cidade.²¹⁵ Hamilton mostra como o verbo βασιτάζεις já foi interpretado de variadas formas por comentadores diversos, seja seguindo a indicação de escoliastas, com um sentido metafórico de erguer e aumentar a fama de Himera – conhecida pelas fontes termiais –

²¹⁰ HAMILTON, p. 263 – 264.

²¹¹ VERDENIUS, 1987, p. 99.

²¹² Cf. VERDENIUS, 1987, p. 99 – 100; SILK, p. 190. Os dois comentadores não acham a comparação pertinente, uma vez que a imagem de Homero se refere à alternância de gerações e insignificância do indivíduo.

²¹³ HOEY, p.247 – 248.

²¹⁴ RACE, 2004, p. 384.

²¹⁵ SILK, p. 194.

ou num sentido literal, de erguer a água para tomar um banho (θερμὰ λουτρά entendido como as águas de banho) ou numa tentativa de dois sentidos simultâneos, algo como “abraças os banhos quentes”. Hamilton prefere uma interpretação não totalmente metafórica, por causa da figura do banhista que acompanha uma possível ninfa nas moedas de Himera, que poderia indicar o movimento de banho atribuído a Ergóteles.²¹⁶ Race sugere que o movimento para cima de βασιτάζεις se opõe ao das folhas que caem em κατεφυλλορόησεν.²¹⁷ Silk imagina, também num sentido misto entre literal e metafórico, Ergóteles tomando das águas com as mãos, como numa expressão de seu sentimento de estar em casa.²¹⁸ De todo modo, indica o momento positivo do vitorioso também com uma imagem relacionada à água. A expressão final, ὀμιλέων παρ’ οἰκείαις ἀρούραις, “habitando terras próprias”, acrescenta ao momento positivo a integração social de Ergóteles na terra que se tornou sua casa.

O movimento do poema, das incertezas da Τύχῃ à realização positiva quando as circunstâncias pareciam tão adversas, representa a variação da vida de Ergóteles e da política de Himera. As imagens relativas à água são construídas de forma a também acompanhar esse curso. O governo imprevisível de Τύχῃ sobre as naus no mar, as esperanças em arrebentação, os turbilhões dolorosos da tempestade, o final feliz dos banhos quentes das ninfas, que opõe o conforto de casa à violência e inconstância do mar.

Essa reinterpretação dos desastres passados em vista de sucessos atuais é o que Mackie observa também em outras odes. O curso da *Olímpica* 12 pode ser comparado ao do relato mítico da *Olímpica* 7 – elemento que inclusive não faz parte da ode comentada. Os três mitos sobre os ancestrais do vencedor no princípio da história de Rodes mostram como um evento que inicialmente parecia desastroso, um erro terrível, leva a uma conclusão positiva. Também a *Olímpica* 2 relata os terríveis mitos tebanos numa perspectiva de alternância, em que sofrimentos podem ser compensados por uma alegria subsequente, o que na ode também é relacionado à situação do vencedor.²¹⁹ Race compartilha a comparação com o mito de Tlepólemo na *Olímpica* 7 e acrescenta que em Píndaro os três Eácidas, Peleu, Telamon e Teucro, são exilados que encontram novas cidades. Ele expande a comparação para a tragédia e a poesia em geral, afirmando que se trata de um *logos* típico, em que um homem é exilado de sua terra natal (seja por um

²¹⁶ HAMILTON, p. 261 – 262.

²¹⁷ RACE, 2004, p. 380.

²¹⁸ SILK, p. 194.

²¹⁹ MACKIE, p. 74; p. 83 – 84.

assassinato ou expulsão política), mas a sorte transforma o desastre em bem, estabelecendo esse homem numa nova terra onde ele tem seu valor reconhecido. Seria o padrão do Édipo de Sófocles, em *Édipo em Colono*, Fênix e Pátroclo, na *Ilíada*, e Eumeu e Teoclímeno, na *Odisseia*.²²⁰

Assim Píndaro trabalha o tema da contingência na *Olímpica* 12. Apesar de reconhecer o risco da esperança, mostra como as constantes variações e a impossibilidade de se prever o futuro podem resultar numa reversão positiva de condições, em que uma situação adversa dá lugar ao sucesso, mesmo quando isso parecia pouco provável.

²²⁰ RACE, 2004, p. 390.

4.3. *Nemeia* 6

Alcimidas de Egina venceu a categoria juvenil, para παῖδες, da modalidade chamada de πάλη. Era a luta livre, ou *wrestling*, combate com objetivo de derrubar o adversário provavelmente três ou cinco vezes. Focava técnicas de agarramento, ao contrário do πύξ (ou πυγμή, ou ainda πυγμαχία), pugilismo ou boxe, em que se lutava com os punhos envolvidos em tiras de couro até que um dos competidores não pudesse ou não quisesse continuar.²²¹

As tentativas de datação da ode são feitas principalmente com base em dois dados. Conforme Pausânias, 6. 18.7, Praxidamas de Egina, provavelmente o avô de Alcimidas mencionado em *N.* 6, 15 – 18, ganhou o pugilato em 544 e foi um dos primeiros atletas a ter uma estátua em Olímpia. O treinador Melésias, citado em *N.* 6, 65, seria o mesmo que aparece em *O.* 8, 54 – 66, como um treinador experiente, e em *N.* 4, 93 – 96 identificado pelo vigor e habilidade física (como em *N.* 6, 65). Como a *Olímpica* 8 é de 460, a composição da *Nemeia* 6 seria anterior a esse ano, embora não seja possível propor nenhuma data com precisão.²²² A ode trata com cuidado especial e comemora também as vitórias passadas da família dos Bássidas, que conquistaram vinte e cinco títulos (*N.* 6, 58) nas quatro principais competições pan-helênicas. A glória olímpica da casa remete ao ancestral do século VI, Hagesímaco (*N.* 6, 22), avô de Praxidamas, mas propõe o desafio de elogiar a família e o jovem vitorioso com tato para agradar também o pai que não foi vitorioso.²²³

Assim, a primeira estrofe (*N.* 6, 1 – 7) é uma introdução gnômica, priamel que serve como contraste para o elogio do vencedor,²²⁴ que aparece na antístrofe (*N.* 6, 8 – 14) e dá sequência à longa série de conquistas da família que ocupa toda a terceira tríade (*N.* 6, 15 – 44), incluindo um trecho sobre a poesia (*N.* 6, 26 – 34). Segundo Burnett, numa ode longa, esta seria a posição esperada do relato mítico, mas Píndaro apresenta os antigos atletas e lhes concede um tratamento heroico, inclusive aproveitando um trecho metapoético para invocar a Musa e anunciar que cantará os “Bássidas de antiga reputação” (*N.* 6, 26 – 34).²²⁵ A última estrofe começa se voltando para o elogio de

²²¹ MILLER, 2004, p. 225; p. 229. Havia ainda outra categoria de luta, o παγκράτιον, pancrácio ou vale tudo, que combinava o pugilismo e a luta livre. O vencedor era determinado como no pugilismo (o sinal de aceitação da derrota era dado com o levantar do dedo indicador).

²²² GERBER, p. 34 – 36.

²²³ BURNETT, 2005, p. 157 – 158.

²²⁴ BUNDY, p. 37 – 38.

²²⁵ BURNETT, 2005, p. 160 – 161.

Egina e então aparece o mito de um Eácida, Aquiles que mata Memnon, filho da Aurora (N. 6, 45 – 54). Após o mito, a volta para o elogio da vitória de Alcimidas, incluindo um elogio a seu treinador, que encerra a ode.

O tema da contingência faz parte da comparação entre homens e deuses da primeira estrofe (N. 6, 1 – 7):

Ἐν ἀνδρῶν,
 ἐν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν
 ματρὸς ἀμφότεροι· διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα
 δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὃ δὲ χάλχῃος
 ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος
 μένει οὐρανός· ἀλλὰ τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν
 νόον ἤτοι φύσιν ἀθανάτοις,
 καίπερ ἔφαμερίαν οὐκ εἰδότες οὐδὲ μετὰ νύκτας
 ἄμμε πότμος
 ἄντιν' ἔγραψε δραμεῖν ποτὶ στάθμαν.

Uma a raça
 dos homens, uma a dos deuses: mas ambos respiramos
 a partir de uma só mãe. E separa-os toda uma capacidade
 distinta. Assim, para uma, nada; para a outra, o céu
 de bronze permanece sempre
 como sede estável. Porém, trazemos algo de semelhante aos imortais,
 uma grande mente ou constituição física,
 mesmo sem saber, durante o dia ou pela noite,
 para que linha
 qualquer o destino escreve que nós corramos.

O primeiro verso já foi objeto de análise de muitos comentadores, que debatem se a raça dos deuses e a dos homens é uma única ou se são duas diferentes, ou seja, se a repetição de ἔν sem nenhuma partícula significa “uma raça... uma mesma raça” ou “uma raça... uma outra raça”.²²⁶ Jones, seguindo a leitura de Bundy, prefere considerar duas raças separadas, mas com a mesma origem.²²⁷ A saída de Finley é ler já a palavra γένος como “origem” – o que seria possível, uma vez que a palavra em Píndaro é usada para fazer a ligação e associação entre o vencedor e seus antepassados notáveis ou míticos – inclusive relacionando a abertura da *Nemeia* 6 à da *Pítica* 10, com o anúncio de origem comum.²²⁸ Entretanto, é essa origem comum o que Píndaro deixará explícita no segundo verso. Pensando na continuação do verso como um acréscimo, não uma reformulação de algo já dito – uma opção que parece pertinente a um início de ode, mas

²²⁶ Para um apanhado das discussões sobre o verso nos últimos séculos, cf. JONES, 1992, p. 1 – 11 e GERBER, p. 43 – 35.

²²⁷ JONES, 1992, p. 1.

²²⁸ FINLEY, p. 73. Bundy já havia relacionado essas duas aberturas, N. 6, 1–7 e P. 10, 1–3, ambas servindo como contraste para o anúncio do vencedor. BUNDY, p. 38.

não é necessária – e em γένος como “raça”, valorizando a relação de parentesco, o modo mais apropriado de tirar alguma conclusão sobre esse verso é relacioná-lo ao conteúdo dos versos que seguem e compõem a estrofe. A diferença em relação aos deuses será essencial na definição do humano, ao mesmo tempo em que se mantém a aproximação. Como afirma Crotty, a proximidade e a distância em relação aos deuses são ambas ao mesmo tempo verdadeiras.²²⁹ Exatamente por isso a abertura da ode é eficiente: dois opostos tradicionais da poesia grega, homens e deuses, acompanham ἔν, palavra que indica a noção de unidade, mas que repetida assim poderia marcar também a diferença, condensando a ideia que será desenvolvida nessa primeira estrofe. O desenvolvimento é descrito por Bundy, que considera que o primeiro verso marca inicialmente a diversidade (com ἔν ἀνδρῶν, ἔν θεῶν γένος, “uma a raça dos homens, uma a dos deuses”) e, em seguida, como contraste, a unidade com μιᾶς e ἀμφοτέροι. A diversidade volta a ser marcada ainda no segundo verso, com διείργει e, embora Bundy considere os versos 4 a 7 como ênfase na imagem de unidade,²³⁰ parece que, na verdade, a unidade é retomada nos versos 4 e 5 e os versos 6, 6b e 7 encerram a estrofe enfatizando a diferença.

Ainda no primeiro verso, o que explicita a igualdade de origem é a mãe comum não identificada, em geral considerada como Γῆ ou Γαῖα, a Terra, com base em seu conhecido papel como mãe de deuses na *Teogonia* de Hesíodo, a partir do verso 105 e 106:

κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἑόντων,
οἱ Γῆς ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος

Celebra a raça sagrada dos imortais que existem sempre,
os que nasceram da Terra e do Céu estrelado

Papel reconhecido no *Hino Homérico* 30, que começa com Γαῖα παμμήτειραν, “Terra mãe de tudo”, e termina com χάριε θεῶν μήτηρ, “salve, mãe dos deuses”.²³¹ Acrescenta-se o verso 108 de *Trabalhos e Dias*, em que homens e deuses têm uma mesma origem:²³²

ὥς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι.

como a partir do mesmo nasceram deuses e homens mortais.

²²⁹ CROTTY, p. 1.

²³⁰ BUNDY, p. 38.

²³¹ GERBER, p. 45.

²³² JONES, 1992, p. 13.

Parece o suficiente para validar a interpretação da Terra como a mãe comum, adequada inclusive à imagem vegetal em *N.* 6, 9. O verbo πνέω, no verso 1, é usado com o sentido de “estar vivo”, no caso, indicando existência ou atividade, uma primeira característica que homens e deuses discretamente compartilham.

Do verso 2 ao 4, a diferença entre deuses e homens aparece de forma extrema. Apesar de existirem a partir de uma origem compartilhada, o poder de cada uma das raças é totalmente diferente. O da raça humana é apresentado de forma sucinta e completamente negativa com uma só palavra: οὐδέν, “nada”. O dos deuses é exemplificado pela posse permanente do céu de bronze como sede estável. O céu, espaço associado à divindade, era “de bronze” também em *P.* 10, 27, como a brilhante e sólida casa dos deuses, inacessível ao homem. A construção de Píndaro aqui na *Nemeia* 6 ecoa o verso 128 da *Teogonia* de Hesíodo, θεοῖς ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ e também Homero, *Od.* 6.42 θεῶν ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ, “sede sempre estável para os deuses”.²³³ A palavra αἰεὶ, “sempre”, é comum nas descrições dos deuses.²³⁴ Marca de forma simples a ideia de eternidade, ou de ausência de um fim, característica das divindades e impossível aos seres humanos. À expressão ἀσφαλὲς ἔδος, “sede estável”, Píndaro acrescenta o verbo μένω, “permanecer”, formando uma imagem consistente de perenidade e segurança. É esse seguro céu de bronze que o homem não é capaz de escalar.²³⁵ A impotência do homem, que não tem nada, o separa dos deuses que têm sempre tudo.²³⁶ Para Jones, essa ideia de perenidade reforçada por tantas palavras implica que mesmo o nada que resta aos humanos é sujeito a mudança e degeneração.²³⁷ A sequência de imagens talvez não marque exatamente a inconstância do nada atribuído aos homens, mas a inconsistência da condição humana diante da ostensiva perenidade que a divindade representa. Inconsistência tamanha que pode ser reduzida a nada ou mesmo só pode ser chamada de nada.

Entretanto, após abrir toda essa distância, uma nova aproximação, porque trazemos a possibilidade de semelhança aos imortais em dois elementos: μέγας νόος ou φύσις. Μέγας νόος, “grande mente”, reconhece a capacidade intelectual do homem e a equipara à dos deuses. A expressão aparece na *Teogonia*, 37, no *Hino a Deméter*,

²³³ GERBER, p. 46.

²³⁴ GERBER, p. 46.

²³⁵ HOEY, p. 255.

²³⁶ Cf. LESKY, 1995, p. 231; JONES, 1992, p. 1; p. 20.

²³⁷ JONES, 1992, p. 19.

37, e em *P.* 5, 122, sempre relacionada à mente de deuses,²³⁸ o que revela a aplicação ao homem de uma característica divina. A palavra φύσις, que pode ter um sentido geral de “natureza”, não tem aqui um significado tão óbvio. Para Gerber, seria a forma física, o corpo, como antítese da mente.²³⁹ Ele indica o único outro trecho em que Píndaro utiliza a palavra, *I.* 4, 53 – 55:

οὐ γὰρ φύσιν Ἵναριωνεΐαν ἔλαχεν·
ἀλλ' ὄνοτος μὲν ἰδέσθαι,
συμπεσεῖν δ' ἀκμᾶ βαρύς.

Não obtive a natureza [ou constituição] de Órion,
mas embora desprezível de se ver,
para derrubar com a força no auge, ele é pesado.

Não é preciso que o poeta utilize uma mesma palavra com um mesmo significado em dois ou mais poemas diferentes, mas na *Ístmica* 4 o termo parece também relacionado a forma. Ainda que não seja impossível um significado mais abrangente, de “qualidades inatas”, a constituição física – e Jones lê mais especificamente como beleza²⁴⁰ – parece ser a outra característica humana que Píndaro assemelha aos deuses. A construção com ἦ... ἦτοι poderia indicar que a segunda opção é a mais provável, sobretudo pela sequência.²⁴¹ O reconhecimento do valor da forma e da mente humana parece aqui geral, pela sua apresentação ou funcionamento, não necessariamente pelos casos de excelência.

Assim, a restrição no verso 6 a 7 se aplica a todos os seres humanos e novamente distancia os dois grupos: “embora não saibamos, sob o dia ou pela noite, para que linha qualquer o destino escreveu que nós corramos”. A capacidade intelectual humana é de algum modo semelhante à dos deuses, mas não é idêntica. A limitação dessa capacidade aparece na forma inicialmente com a negação da posse de conhecimento: οὐκ εἰδότες, que em seguida se torna uma ignorância específica, em relação ao futuro.

É famoso o estudo de Fränkel sobre os compostos de ἡμέρα, “dia”, em que esse elemento se refere “ao nosso *status* ou condição em um dia qualquer, e à ampla série de contingências que um dia pode proporcionar”.²⁴² Com ἐπί, o sentido é de que o dia está sobre nós, ou seja, estamos submetidos às suas vicissitudes.²⁴³ Uma leitura que parece

²³⁸ GERBER, p. 47.

²³⁹ GERBER, p. 47.

²⁴⁰ JONES, 1992, p. 21.

²⁴¹ JONES, 1992, p. 21 – 22.

²⁴² FRÄNKEL, 1946, p. 132 – 133.

²⁴³ FRÄNKEL, 1946, p. 133.

pertinente, embora tenha sido questionada, por exemplo, por Dickie, que defende os sentidos de “por dia”, “de dia a dia” ou “que dura um dia”.²⁴⁴ No verso 6, o sentido de ἑφμερίων, “pelo dia” forma com μετὰ νύκτας, “pela noite”, um par totalizante que constrói a imagem da constante impossibilidade de saber o que acontecerá, o que toca a ideia defendida por Fränkel. A gnome sobre a impossibilidade de saber o futuro novamente acompanha o tema da contingência como característica do homem.

No verso 6b, πότμος, o “destino”, é o curso de vida destinado e, segundo Gerber, o poder tratado por Píndaro pela primeira vez como força ativa, responsável pelo modo como esse curso é percorrido.²⁴⁵ Jones lembra que a palavra é formada com a mesma raiz de πίπτω, no sentido de “o que cai sobre alguém”, que poderia contrastar com a sede estável dos deuses no céu.²⁴⁶ De qualquer forma, é a ação desse destino agente o que os homens não são capazes de conhecer. A escrita do destino talvez seja hoje uma imagem banal para marcar o inevitável itinerário já registrado. A στόμα é um nível, um instrumento de carpintaria que tem a função de conferir se uma superfície está exatamente horizontal ou vertical, com sentido metafórico ligado à retidão de um caminho. Também pode ser a linha que separa as raias numa pista de corrida.²⁴⁷ Conforme Lefkowitz, Píndaro constrói a imagem da vida como uma competição esportiva, uma corrida, caracterizando-a como uma oportunidade de se conquistar realizações e vencer – e é possível acrescentar que, pelo contexto de desconhecimento, a imagem inclui a possibilidade da derrota.²⁴⁸ Esse percurso não pode ser conhecido de antemão, mas o destino imprime a necessidade de correr (δραμεῖν) pelo que, na perspectiva do homem prestes a correr, é indeterminado (ἥτις).

Assim termina a estrofe e a comparação entre deuses e homens. Entre a aproximação e o distanciamento, a raça dos homens completa um movimento entre extremos que corresponde à variação que caracteriza sua condição de vida.

O início da primeira antístrofe, que anuncia o vencedor homenageado, trata também o tema da variação, mas da alternância no decorrer das gerações de uma família (N. 6, 8 – 11):

τεκμαίρει
καὶ νῦν ἼΑλκιμίδας τὸ συγγενὲς ἰδεῖν

²⁴⁴ DICKIE, p. 14.

²⁴⁵ GERBER, p. 46.

²⁴⁶ JONES, 1992, p. 26.

²⁴⁷ GERBER, p. 49.

²⁴⁸ LEFKOWITZ, 1979, p. 52.

distância.²⁵² Ela parece considerar que os humanos se aproximam dos deuses nos momentos de excelência, o que seria, nesse caso, um acréscimo à comparação feita anteriormente na estrofe.

A morte de Memnon pelas mãos de Aquiles, um Eácida, antepassado do povo de Egina, é contada nos versos 35 a 54. Para Burnett, o mito mostra que mesmo um filho da Aurora não sabe o curso que o destino marcou para ele.²⁵³ Embora os versos do mito não chamem atenção especial para esse aspecto, conduzem a ode para o epodo final, em que, após afirmar que Alcimidas foi capaz de proporcionar glória a sua famosa família, Píndaro lembra (*N.* 6, 61 – 66):

[...] δύο μὲν Κρονίου πὰρ τεμένει,
παῖ, σέ τ' ἐνόσφισε καὶ Πολυτιμίδα
κλᾶρος προπετής ἄνθε' Ὀλυμπιάδος.
δελφῖνι καὶ τάχος δι' ἄλμας
ἴσον κ' εἴποιμι Μελησίαν
χειρῶν τε καὶ ἰσχύος ἀνίοχον.

[...] perto do santuário do filho de Cronos,
rapaz, uma sorte caída privou a ti
e Politimidas de duas flores olímpicas.
Eu diria que Melésias,
condutor de mãos e de força,
em velocidade é igual até a um golfinho pelo mar.

A expressão κλᾶρος προπετής, “sorte caída”, foi objeto de interpretações diversas. Κλᾶρος indica o que é tirado na sorte. Προπετής, foi lido como “aleatório”, “precipitado” ou “que cai”. Para explicar a expressão, pensou-se, por exemplo, na possibilidade de, no sorteio da chave de lutas, os dois terem caído em posições que exigissem uma luta a mais do que a maioria de seus oponentes – o que acontecia quando o número de competidores não completava chaves exatamente.²⁵⁴ Algo assim é possível, mas a expressão funciona como uma imagem para o acaso desfavorável, utilizando elementos da luta livre: o sorteio (κλᾶρος) e a queda (sugerida em προπετής). É surpreendente o anúncio de derrotas após a afirmação de que o homenageado proporciona glória à família. Como relembra Jones, Alcimidas é prova da alternância da sorte de sua família.²⁵⁵ Aqui essa alternância aparece também em sua trajetória pessoal, que também, como observa Burnett, ilustra os inescrutáveis caminhos

²⁵² BURNETT, 2005, p. 158 – 159.

²⁵³ BURNETT, 2005, p. 162.

²⁵⁴ Cf. GERBER, p. 85 – 86 e JONES, 1992, p. 91

²⁵⁵ JONES, 1992, p. 91.

do destino.²⁵⁶ Entretanto, o tom final da ode não é negativo. Os últimos versos homenageiam e elogiam o treinador, o que numa ode a um vencedor menor de idade significa a possibilidade de um futuro com sucessos ainda maiores.²⁵⁷

Na ode o tema do que pode ser diferente e imprevisível se manifesta pela alternância, seja entre a semelhança e diferença de deuses e homens ou entre o sucesso e o fracasso nas ações humanas. Os deuses são marcados pela total estabilidade, enquanto os humanos, caracterizados como nada, se encontram numa posição que flutua entre extremos e de uma forma inesperada, como sugere a ode nos primeiros e últimos versos.

²⁵⁶ BURNETT, 2005, p. 163.

²⁵⁷ BURNETT, 2005, p. 163.

4.4. *Nemeia* 11

Aristágoras de Tênedos não é homenageado como atleta vencedor de nenhum campeonato. Embora haja menção a atividade esportiva, esta é a ode em que não se comemora uma conquista atlética, mas política: a obtenção do cargo de prítane.²⁵⁸ Prítane designa, em diversas cidades, um magistrado com função executiva.²⁵⁹ Conforme Aristóteles, *Política* 1322b28, em alguns lugares, chegou a ser comparável a um arconte ou a um rei, e até mesmo estabelecer uma tirania, como no relato do caso de Mileto citado em *Política* 1305a15–18.²⁶⁰ O edifício do prítaneu era referência na cidade. Nele ficava a lareira com fogo eterno, o centro da cidade e símbolo de sua vida, associada à Héstia, deusa dos lares. Pela importância religiosa, era local de asilo de suplicantes. No prítaneu eram realizadas também refeições com custeio público, em atos de hospitalidade, ou para quem fosse considerado merecedor de honra, como um estadista ou atleta campeão. Em Atenas, inscrições mencionam que os órfãos de pais mortos pelos trinta tiranos deveriam ter a alimentação mantida pelo prítaneu, assim como os órfãos de guerra. Além disso, servia como tribunal em certos casos de assassinato e também como arquivo público.²⁶¹

Tradicionalmente, é colocada entre as últimas das odes de Píndaro que restaram, uma classificação aparentemente motivada por certa semelhança de tom com a *Pítica* 8, a última ode datável.²⁶² Verdenius, entretanto, lembra que não é certo que seja uma obra da velhice. Mesmo se Teoxeno de Tênedos, homenageado no fr. 123 (108 Bowra), for irmão de Aristágoras, isso não auxilia a datação, que se mostra improvável.²⁶³

A ode começa com uma prece a Héstia (*N.* 11, 1 – 10), que leva ao elogio de Aristágoras (*N.* 11, 11 – 21), incluindo o trecho gnômico (*N.* 11, 13 – 16) e a menção a vitórias atléticas passadas de Aristágoras e de sua família (*N.* 11, 19 – 21). Esses versos nos conduzem a um trecho sobre sucessos possíveis que não se realizaram (*N.* 11, 22 – 29), e depois a mais um trecho gnômico (*N.* 11, 29 – 32). Na última tríade, o elogio à

²⁵⁸ Possivelmente, um cargo público é comemorado também em Baquíledes 14B, que, assim como a *Nemeia* 11, inicia-se com uma invocação a Héstia. Cf. FEARN.

²⁵⁹ MOSSÉ, p. 424.

²⁶⁰ MILLER, 1978, p. 22; FEARN, p. 33 nota 59.

²⁶¹ Cf. MILLER, 1978, p. 4 – 24. Segundo Fearn, a manifestação cívica de Héstia retém a memória da lareira da família real e, no centro da comunidade cívica, simboliza os fogos das casas individuais que juntos constituem a comunidade, transformando a diferenciação hierárquica da sociedade em igualdade. Cf. FEARN, p. 33 – 34.

²⁶² FINLEY, p. 36.

²⁶³ VERDENIUS, 1988, p. 96

família, recuperando antepassados míticos (N. 11, 33 – 37), e o encerramento gnômico (N. 11, 37 – 48). É possível perceber a ausência de uma seção mítica narrativa e a recorrência de partes gnômicas.

A prece a Héstia, para que Aristágoras cumpra o mandato com prestígio, termina assim (N. 11, 8 – 10):

καὶ ξενίου Διὸς ἀσκεῖται θέμις αἰεναίοις
ἐν τραπέζαις· ἀλλὰ σὺν δόξῃ τέλος
δωδεκάμηνον περᾶσαί νιν ἀτρώτῳ κραδίῳ.

e o costume de Zeus hospitaleiro é exercido em mesas
Perenes; mas com glória e coração ileso cumpre
o teu cargo de doze meses.

Crotty lê essa passagem como um tributo à excelência perene das pessoas ou do povo.²⁶⁴ As mesas e a hospitalidade são elementos que se associam à função do pritaneu, que teria alguma perenidade na forma de gerações que se sucedem em alternância. Alternância essa que será um tema desenvolvido ao longo da ode. Entretanto, no âmbito individual, o poder do magistrado tem uma curta duração, um ano, que contrasta com a perenidade do costume (θέμις) de Zeus. Parece que Píndaro aproveita a ocasião de comemoração do sucesso político de um homem para fazer um sutil comentário que envolve política e a condição mortal: as leis humanas de algum modo se aproximam do costume ou leis divinas e, portanto, as mesas do pritaneu são também as mesas de Zeus. Embora não se sustentem pela perenidade do deus, têm uma continuidade que flui pela alternância de governos em períodos curtos, que podem trazer complicações que ameaçam a reputação e a tranquilidade dos governantes.

No epodo, a primeira das partes gnômicas, Píndaro estende suas considerações e lembra que não só o tempo de governo é finito, mas o próprio tempo de vida do homem (N. 11, 11 – 16):

ἄνδρα δ' ἐγὼ μακαρίζω μὲν πατέρ' Ἄρκεσίλαν,
καὶ τὸ θαητὸν δέμας ἀτρεμίαν τε σύγγονον.
εἰ δέ τις ὄλβον ἔχων μορφῇ παραμεύσεται ἄλλους,
ἐν τ' ἀέθλοισιν ἀριστεύων ἐπέδειξεν βίαν,
θνατὰ μεμνάσθω περιστέλλων μέλη,
καὶ τελευτᾶν ἀπάντων γὰρ ἐπιεσόμενος.

Eu louvo o homem como bem-aventurado, pelo pai Arcesilas,
e também pelo admirável aspecto e pela firmeza congênita.
Mas, se alguém, tendo prosperidade, supera os outros na forma
e, sendo o melhor nas competições, demonstra sua força,

²⁶⁴ CROTTY, p. 14.

que se lembre que veste membros mortais
e será vestido de terra, o fim de todos.

O uso de μακαρίζω com duplo acusativo é estranho, mas tem o efeito de relacionar as características positivas do filho também ao pai, fundindo as duas figuras homenageadas.²⁶⁵ Antes do lembrete nos dois últimos versos do epodo, há uma lista com valores que compõem uma excelência aristocrática congênita: a beleza física; a firmeza que para Verdenius seria a calma, apesar de muitos traduzirem como coragem,²⁶⁶ e, de todo modo, indica um valor relativo à ação, que proporciona sua boa execução; a prosperidade ou riqueza; o sucesso e a força física. Todos esses valores são invocados para serem contrapostos ao fim comum de qualquer homem, a morte. Lefkowitz propõe que περιστεύω, “vestir” ou “cobrir”, denota vestir um cadáver para o sepultamento.²⁶⁷ A morte, pela repetição de verbos ligados ao vocabulário da vestimenta ou cobertura, aparece com uma imagem composta de elementos concretos, em que a mudança de estado é representada pela mudança dessa vestimenta: em vida, os membros mortais e, na morte, a terra. Terra aqui se associa ao fim da existência do homem, diferentemente da *Nemeia* 6, em que é a mãe que dá existência a deuses e homens. Despindo-se de todos os ornamentos, resta a nudez do término comum a todos, a característica congênita definitiva. Por isso mesmo, os versos seguintes (*N.* 11, 17 – 18) afirmam a necessidade de louvar, nos discursos e cantos, o homenageado, representante da excelência humana, conforme a ideia de que alguma imortalidade é assegurada pela poesia.²⁶⁸ Assim, o tema da morte, o último ou único elemento necessário da existência humana, leva ao *tópos* da necessidade de elogiar o homenageado em cantos que garantem a perenidade de seus feitos.

Mesmo não se tratando de uma homenagem a um atleta vitorioso, Píndaro menciona vitórias de Aristágoras e seus familiares ou antecedentes em jogos locais (*N.* 11, 19 – 21), o que leva à curiosa segunda antístrofe (*N.* 11, 22 – 26):

ἑλπίδες δ' ὀκνηρότεραι γονέων παιδὸς βίαν
ἔσχον ἐν Πυθῶνι πειρᾶσθαι καὶ Ὀλυμπία ἀέθλων.
καὶ μὰ γὰρ ὄρκον, ἐμὴν δόξαν παρὰ Κασταλία
καὶ παρ' εὐδένδρῳ μολῶν ὄχθῳ Κρόνου
κάλλιον ἂν δηριῶντων ἐνόστησ' ἀντιπάλων,

²⁶⁵ JONES, 2000, p. 188.

²⁶⁶ VERDENIUS, 1998, p. 102.

²⁶⁷ LEFKOWITZ, 1979, p. 52. Verdenius considera irrelevante pela falta de evidência de que a palavra tinha esse significado específico. Jones, entretanto, apresenta exemplos de uso referente à preparação de corpos para o funeral. Cf. VERDENIUS, 1998, p. 103; JONES, 2000, p. 189.

²⁶⁸ VERDENIUS, 1998, p. 104.

Expectativas hesitantes dos pais impediram a força
do filho de se testar nos jogos em Pítton e Olímpia,
porque, juro, na minha opinião, indo à Castália
e à arborizada colina de Crono,
voltaria melhor que os combatentes adversários,

O esporte já havia aparecido no verso 14, “sendo o melhor nas competições, exhibe sua força”. Ele aparece mesmo numa ode não dedicada à comemoração da conquista de um campeonato, o que revela a vitória em jogos, ideia essencial do epinício, como imagem fortemente relacionada ao sucesso em qualquer atividade humana.

Lefkowitz observa que a apologia de feitos nunca realizados nesse trecho é única na poesia de Píndaro, que enfatiza o sucesso e culpa o acaso ou o erro de juízes quando menciona a derrota de um homenageado.²⁶⁹ Verdenius, numa leitura ao estilo de Bundy, considera essas não realizações esportivas como contraste para a atual conquista política.²⁷⁰ Fearn comenta que antes do período helenístico, nenhum cidadão de Tênedos foi campeão em nenhum dos quatro grandes jogos pan-helênicos. Assim, apenas a alusão aos jogos e a consideração de que Aristágoras era hábil o bastante para vencer já era o bastante para causar uma impressão forte como elogio, diante de uma plateia não acostumada aos maiores sucessos.²⁷¹ A interpretação da menção aos jogos como algo elogioso e ainda funcionando como contraste parece coerente e, além dessa função na estrutura da ode, a sugestão de uma vitória que não aconteceu traz a ideia de que uma trajetória de vida poderia ter sido de outra maneira.

A suposta vitória é impedida pelas ἐλπίδες, “esperas”, tradicionalmente portadoras da ambígua tensão entre a boa esperança e a frustração. Aqui a ambiguidade ainda se manifesta, uma vez que a hesitação dos pais não permitiu tirar a prova da capacidade do filho, mas o caráter que predomina é positivo, da ἐλπίς como força que torna uma realização possível. De todo jeito, se o futuro final é necessariamente a morte, o passado é definido pelo que aconteceu, mas também caracterizado pela possibilidade, em suposição, de ter sido algo diferente – o que sugere o presente como tempo das escolhas, como levar ou não o filho para competir em Olímpia ou Delfos.

O epodo continua o desenvolvimento do tema (*N.* 11, 27 – 32):

²⁶⁹ LEFKOWITZ, 1979, p. 53.

²⁷⁰ VERDENIUS, 1998, p. 106.

²⁷¹ FEARN, p. 30 – 33.

πενταετηρίδ' ἑορτάν' Ἡρακλέος τέθμιον
 κωμάσσις ἀνδησάμενός τε κόμαν ἐν πορφυρέοις
 ἔρνεσιν. ἀλλὰ βροτῶν τὸν μὲν κενεόφρονες αὐχαι
 ἐξ ἀγαθῶν ἔβαλον· τὸν δ' αὖ καταμεμθέντ' ἄγαν
 ἰσχὺν οἰκείων παρέσφαλεν καλῶν
 χειρὸς ἔλκων ὀπίσσω θυμὸς ἄτολμος ἑών.

celebrando a quinquenal festa sagrada de Hércules
 e prendendo o cabelo com ramos purpúreos.
 Mas as presunções de pensamento vazio dos mortais
 lançam um para longe do que é bom, e outro, que demais
 deprecia sua força, o coração que é covarde faz desviar das belezas
 que lhe são próprias, puxando para trás pela mão.

O coração covarde não se refere à hesitação dos pais, como lê Verdenius,²⁷² e a presunção não se reduz à jactância sem ação, como propõe Jones.²⁷³ Lefkowitz lê na antístrofe e no epodo a identificação das emoções como responsáveis pelo fracasso nas ações dos homens, além dos limites do julgamento humano.²⁷⁴ Na verdade, parece que Píndaro propõe aqui o valor moral da moderação, uma vez que tanto o presunçoso, que se considera mais do que realmente é, quanto o covarde, que se considera menos, se desviam do que há de melhor.

A ascendência mítica na terceira estrofe leva à imagem vegetal de alternância na antístrofe (N. 11, 37 – 42):

[...] ἀρχαῖαι δ' ἄρεταί
 ἀμφέροντ' ἀλλασσόμεναι γενεαῖς ἀνδρῶν σθένος·
 ἐν σχερῶ δ' οὐτ' ὦν μέλαιναι καρπὸν ἔδωκαν ἄρουραι,
 δένδρεά τ' οὐκ ἐθέλει πάσαις ἐτέων περόδοις
 ἄνθος εὐῶδες φέρειν πλούτῳ ἴσον,
 ἀλλ' ἐν ἀμείβοντι. [...]

[...] Antigas excelências

trazem, alternando-se, a força para as linhagens dos homens:
 sucessivamente, nem as negras lavouras dão fruto,
 nem as árvores querem, em todos os ciclos dos anos,
 trazer uma flor cheirosa semelhante à riqueza,
 mas em alternância. [...]

Mais uma vez, Píndaro utiliza a comparação entre as gerações humanas e o ciclo de vida vegetal, que ocorre em alternância. Em Homero são as folhas que servem como imagem da constante substituição dos homens de geração em geração, marcando assim

²⁷² VERDENIUS, 1998, p. 108.

²⁷³ JONES, 2000, p. 193.

²⁷⁴ LEFKOWITZ, 1979, p. 53.

a curta duração da vida e insignificância do indivíduo em meio ao todo e em Mimnermo a preocupação se volta para a mudança ao longo da vida de um indivíduo submetido ao que concedem os deuses.²⁷⁵ Píndaro, nas *Nemeias* 6 e 11, aplica a mudança ao longo do tempo às gerações humanas. Os sucessos, frutos da terra negra, e a boa condição financeira, flor cheirosa, são instáveis em longo prazo. Lefkowitz acrescenta que há aqui uma ênfase especial na intenção, que ela relaciona às emoções que previnem as realizações nos versos 22, 29 e 30 a 32.²⁷⁶ Entretanto, a maior importância desse detalhe da intenção parece estar relacionada ao restante do verso 40, que se inicia com “nem as árvores querem” e é completado com “em todos os ciclos dos anos”. Ou seja, o desejo das árvores – ou o desejo da natureza – representa o funcionamento normal do mundo, com a repetição de ciclos de sucesso e fracasso que se alternam com a naturalidade das mudanças de estações do ano.

A ode termina com um trecho gnômico (N. 11, 42 – 48):

[...] καὶ θνατὸν οὕτως ἔθνος ἄγει

μοῖρα. τὸ δ' ἐκ Διὸς ἀνθρώποις σαφὲς οὐχ ἔπεται
τέκμαρ· ἀλλ' ἔμπαν μεγαλανορίας ἐμβαίνομεν,
ἔργα τε πολλὰ μενοιῶντες· δέδεταί γὰρ ἀναιδέϊ
ἐλπίδι γυῖα· προμαθείας δ' ἀπόκεινται ῥοαί.
κερδέων δὲ χρῆ μέτρον θηρευέμεν·
ἀπροσίκτων δ' ἐρώτων οἰζύτεραι μανίαι.

[...] E assim o destino conduz

a raça mortal. Sinal claro de Zeus não acompanha
os humanos, mas, em todo caso, com ambições caminhamos,
nos lançando a muitos trabalhos, pois os membros estão atados
à esperança sem pudor. Os fluxos de eventos ficam à parte da providência.
Dos ganhos é necessário caçarmos a medida:
as mais agudas loucuras são as dos desejos inalcançáveis.

A impossibilidade de prever o futuro complementa a alternância trazida pela metáfora vegetal. Como Mackie observa, a imagem na *Nemeia* 6 permite reinterpretar os fracassos anteriores sob uma perspectiva geral positiva.²⁷⁷ Na *Nemeia* 11, o tom não é tão positivo porque a floração não pode ser prevista.²⁷⁸ As reflexões se aplicam não mais às gerações, mas às ações de cada indivíduo ou à ação humana em geral. A

²⁷⁵ GRIFFITH, p. 76 – 77.

²⁷⁶ LEFKOWITZ, 1979 p. 54.

²⁷⁷ MACKIE, p. 86.

²⁷⁸ FINLEY, p. 77.

incerteza questiona o funcionamento da alternância, que trazia – pensando na comparação com as estações do ano – a promessa de retorno ao momento positivo.

Em posição destacada aparece $\mu\acute{o}\iota\rho\alpha$, iniciando o epodo em *enjambement*. Como observa Jones, ela traz as ideias de limitação e do destino da morte.²⁷⁹ Aqui Píndaro recupera o tema do primeiro epodo (*N.* 11, 11 – 16), o inevitável fim de todos os da a raça mortal. A $\mu\acute{o}\iota\rho\alpha$ conduz o homem em alternâncias imprevisíveis até a morte. Além dessa potência, participa da vida humana outra que também está além de sua capacidade de controle e entendimento, Zeus. Aqui ele aparece negando aos homens qualquer sinal seguro sobre as variações futuras.

A sentença gnômica sobre a imprevisibilidade do que é instável $\tau\acute{o}\ \delta'\ \epsilon\kappa\ \Delta\iota\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\iota\varsigma\ \sigma\alpha\phi\acute{\epsilon}\varsigma\ \omicron\upsilon\chi\ \acute{\epsilon}\pi\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\acute{\epsilon}\kappa\mu\alpha\rho$, “sinal claro de Zeus não acompanha os humanos”, é parecida com aquela em *P.* 10, 63: $\tau\acute{\alpha}\ \delta'\ \epsilon\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\iota\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\kappa\mu\alpha\rho\tau\omicron\nu\ \pi\rho\omicron\nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota$, “mas não há sinal para prever as coisas daqui a um ano”, em que o ano é também usado para marcar a imprevisibilidade em longo prazo, como em *N.* 11, 40. O contexto do uso é também semelhante. Na *Pítica* 10, ela se encaixa como comentário final sobre a incerteza de se manter no futuro as coisas desejadas que se conquistou. Aqui, introduz a incerteza quanto às variações futuras e antecede a necessidade de agir em busca das ambições ainda que sem nenhuma garantia.

Na *Pítica* 10, verso 30, um caminho incrível e inacessível separa os humanos dos Hiperbóreos, imunes às vicissitudes. Em *N.* 11, 44, nós homens caminhamos pelo caminho possível, exatamente o das vicissitudes e dos muitos esforços que podem não ter resultado. Motivam a caminhada as ambíguas ambição e esperança, que ao mesmo tempo possibilitam um eventual feito e frustram outras tentativas. Para Verdenius, os membros atados à esperança indicam uma “compulsão inescapável”,²⁸⁰ mas parece que indicam mais a necessidade da esperança para que a ação aconteça. A caracterização da $\acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\varsigma$, “espera”, como $\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\delta\acute{o}\varsigma$, “sem pudor”, como comenta Verdenius, não é uma censura aos que têm expectativas fora de alcance, mas uma observação sobre o fato de que a esperança não tem um limite natural porque o homem não sabe o futuro.²⁸¹ Assim, na *Nemeia* 11 Píndaro apresenta a esperança em dois extremos: as esperanças hesitantes no verso 22, que impedem uma possível realização, e a esperança sem pudor do verso 46, que tenta ultrapassar um limite que desconhece. Nos dois casos ela é pré-requisito

²⁷⁹ JONES, 2000, p. 195.

²⁸⁰ VERDENIUS, 1998, p. 113.

²⁸¹ VERDENIUS, 1998, p. 114.

para a realização. Como observa Day, não há uma condenação da ἐλπής, inclusive porque o poeta elogia a realização, o fruto da ambição. Ele precisa, então, mostrar as esperanças que obtiveram sucesso como algo possível e glorioso, embora dependentes de autocontrole e ajuda divina. O que deve ser buscado é uma difícil moderação, ou seja, trazer as expectativas a um nível do que é possível.²⁸² Jones observa a metáfora da caça no verbo θηρεύμεν, “caçar”, no verso 47.²⁸³ Ela reforça a dificuldade de se alcançar a medida, comparável a um animal em fuga. Dificulta ainda mais a caçada aquela incapacidade de prever o que acontecerá, reforçada no verso 46, com a imagem dos acontecimentos e ações como uma corrente que flui distante do modo previsto ou pensado com antecedência: προμαθείας δ' ἀπόκεινται ῥοαί, “os fluxos dos eventos ficam à parte da previdência”.

Para Lefkowitz, o final da ode, com a ingrata busca pela medida, é uma antítese para a prece inicial de que Aristágoras complete seu tempo de cargo com o “coração ileso” (N. 11, 10) e, além disso, valoriza suas conquistas políticas e esportivas locais como sucessos alcançáveis que se opõem aos inacessíveis dos dois últimos versos.²⁸⁴ A valorização do possível é pertinente, mas a caça pela medida, na verdade, é o que permite um governo sem danos. Verdenius considera um erro assumir que o final do poema tenha qualquer aplicação especial, porque o elogio da moderação e a proposição de controlar a ambição para objetos dentro do alcance são τόποι.²⁸⁵ Entretanto, esses τόποι, pela ocasião da ode, dedicada à comemoração da obtenção de um cargo executivo, formam um conselho direcionado à prática política. É preciso manter a ambição e a esperança dentro de uma limitada faixa média, evitando a falta e o excesso, se atendo a um enriquecimento moderado e ciente da possibilidade de mudanças imprevisíveis. Esse aspecto moral é, então, acrescentado à lista aristocrática de valores que aparece nos versos 11 a 14.

Na Nemeia 11, os focos gnômicos trazem reflexões sobre a morte, a alternância e a moderação. A morte aparece como único elemento necessário diante da vida marcada pela alternância. A alternância se mostra imprevisível, tornando, inclusive, difícil distinguir os limites da expectativa saudável e da ambição, que permitem a ação e seus resultados. Na falta de confirmação precisa em relação a esses resultados, é preciso ser moderado.

²⁸² DAY, p. 49 – 50.

²⁸³ JONES, 2000, p. 197.

²⁸⁴ LEFKOWITZ, 1979 p. 56.

²⁸⁵ VERDENIUS, 1998, p. 116 – 117.

4.5. *Pítica 8*

Aristômenes de Egina, membro da família dos Midilidas e sobrinho de um campeão nos Jogos Ístmicos e de outro campeão olímpico, venceu na categoria juvenil (para παῖδες) da πάλη, a luta com uso de técnicas de agarramento, como a luta livre ou o *wrestling*. Esta é a última ode datável de Píndaro. Segundo os comentadores da Antiguidade, foi apresentada em 446, e teria sido sua última ode triunfal antes da morte. A situação política de Egina era complicada. Por um tempo considerável foi submetida a um governo ateniense e, no ano de 446, no mundo grego ocorreram movimentações militares contrárias a Atenas (Tucídides, 1. 114. 1 – 2), que terminaram em reafirmação do poder da Liga de Delos (Tucídides, 2. 23. 3), frustrando esperanças de liberdade e estabelecendo um clima de incertezas.²⁸⁶

A ode se inicia com uma prece à Calma (*P.* 8, 1 – 12), que leva a exemplos míticos de violência negativa (*P.* 8, 13 – 18) contrapostos ao vencedor homenageado (*P.* 8, 18 – 20). Na segunda tríade, o elogio de Egina (*P.* 8, 21 – 27), o dever do poeta de elogiar o vencedor (*P.* 8, 28 – 34), o elogio dos parentes que obtiveram sucesso como atletas (*P.* 8, 35 – 38) e a transição para o relato mítico (*P.* 8, 39 – 43), que consiste no discurso de Anfiarau ao ver seu filho Alcméon conduzindo os Epígonos numa segunda expedição contra Tebas (*P.* 8, 44 – 56). O recurso para fazer a transição de volta para o presente é a breve narrativa de um encontro com Alcméon (*P.* 8, 57 – 60), que dá lugar a uma prece a Apolo (*P.* 8, 61 – 72). Na sequência, um trecho gnômico que trata, sobretudo, da dependência humana em relação aos deuses para realização de seus feitos (*P.* 8, 72 – 78), o relato das vitórias de Aristômenes na luta (*P.* 8, 78 - 87) e um final gnômico (*P.* 8, 88 - 97), encerrado com uma prece a Egina (*P.* 8, 98 – 100).²⁸⁷

O primeiro momento relevante para o tema da contingência é o discurso de Anfiarau (*P.* 8, 44 – 55):

“φυᾶ τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει
ἐκ πατέρων παισὶ λῆμα. θαέομαι σαφές
δράκοντα ποικίλον αἰθᾶς Ἀλκμᾶν· ἐπ’ ἀσπίδος
νωμῶντα πρῶτον ἐν Κάδμου πύλαις.

ὁ δὲ καμῶν προτέρᾳ πάθᾳ
νῦν ἀρείονος ἐνέχεται
ὄρνιχος ἀγγελίᾳ
Ἄδραστος ἦρως· τὸ δὲ οἴκοθεν

²⁸⁶ BURNETT, 2005, p. 225 – 226.

²⁸⁷ Para uma tentativa minha de leitura das primeiras três tríades da ode, versos 1 a 60, cf. FRADE.

ἀντία πράξει. μόνος γὰρ ἐκ Δαναῶν στρατοῦ
 θανόντος ὅστέα λέξαις υἱοῦ, τύχῃ θεῶν
 ἀφίξεται λαῶ σὺν ἀβλαβεί

”Αβαντος εὐρυχόρους ἀγυιάς.” [...]

“Por natureza sobressai nos filhos a nobre
 determinação dos pais. Observo claramente:
 Alcmeón o primeiro nos portões de Cadmo, brande
 uma serpente variegada sobre o flamejante escudo.

O que sofreu no primeiro incidente
 agora se mantém com um anúncio
 de melhor auspício:
 Adrasto, o herói. Mas em casa
 o contrário acontecerá, pois é o único do exército dos dânaos
 que recolhe os ossos do filho morto. Com a sorte dos deuses,
 chegará com o povo armado intacto

às ruas largas de Abas.” [...]

Além da observação do valor aristocrático de uma excelência de natureza inata, um ponto importante da fala de Anfiarau é a variação da sorte e oscilação entre vitória e derrota na vida humana, antecipando a última tríade da ode. Adrasto foi derrotado no combate anterior, mas agora é visto sob um auspício diferente, revelador de forças divinas favoráveis. Ainda assim, Adrasto perde o filho Egialeu na guerra. Como comenta Burton, citado por Giannini, Adrasto é o oposto de Anfiarau, porque este é morto, mas vê o filho ter sucesso, enquanto aquele vence a guerra, mas perde o filho.²⁸⁸ Como observa Lefkowitz, o mito celebra a vitória, mas não sem perceber nela a perda. O resultado é mostrar o sucesso como um fenômeno intermitente.²⁸⁹ Adrasto, mesmo com melhor sorte, não deixou de ter sua cota de desgraça. A sorte (τύχῃ), que define o resultado das ações, parte dos deuses. Anfiarau, então, segundo Finley, é como o poeta que observa o jovem vencedor e percebe a intervenção dos deuses e também os trabalhos e variações da vida humana.²⁹⁰ Portanto, existe a possibilidade de uma vitória que não é totalmente positiva, assim como a derrota não é marcada como de todo negativa. Além disso, esses estados não são constantes, mas se alternam.

O tema volta a aparecer com o final da prece, num trecho gnômico (*P.* 8, 71 – 78):

²⁸⁸ BURTON, p. 182. Cf. GIANNINI in PÍNDARO, 1995, p. 575.

²⁸⁹ LEFKOWITZ, 1977, p. 214.

²⁹⁰ FINLEY, p. 172.

[...] θεῶν δ' ὅπιν
 ἄφθονον αἰτέω, Ξέναρκες, ὑμετέρας τύχαις.
 εἰ γάρ τις ἐσλὰ πέπαται μὴ σὺν μακρῶ πόνῳ,
 πολλοῖς σοφὸς δοκεῖ πεδ' ἀφρόνων

βίον κορυσσέμεν ὀρθοβούλοισι μαχαναῖς·
 τὰ δ' οὐκ ἐπ' ἀνδράσι κείται· δαίμων δὲ παρίσχει,
 ἄλλοτ' ἄλλον ὑπερθε βάλλων, ἄλλον δ' ὑπὸ χειρῶν,
 μέτρῳ καταβαίνει· [...]

[...] Peço, Xenarces,
 favor imperecível dos deuses para vossas sortes,
 pois se alguém obtém sucessos sem ser com grande esforço,
 para muitos dentre os tolos parece um sábio

a armar a vida com engenhos de decisão correta;
 mas isso não jaz ao alcance dos homens. Algum deus propicia:
 ora jogando um para cima, ora pelas mãos outro
 derruba com medida. [...]

O sucesso é possível tanto com esforço quanto sem esforço, e o homem que o consegue sem esforço parece especialmente sábio ou habilidoso aos olhos da grande quantidade de pessoas tolas. No verso 75, há uma espécie de definição do σοφός, o sábio ou o homem habilidoso, o que “arma a vida com engenhos de decisão correta”. O verbo κορύσσω indica literalmente “equipar com capacete”. A atividade do sábio é proteger a vida, ou seu meio de vida, e o recurso que ele tem para essa proteção são as decisões corretas. Entretanto, quem detém as sortes são os deuses. Conforme Crotty, os homens obtêm sucesso ou são humilhados conforme a vontade do deus. A excelência própria de um homem poder assegurar coisas boas é simplesmente uma ilusão, uma vez que a vitória e a derrota têm sua fonte definitiva no δαίμων.²⁹¹ Por isso é tolice considerar aqueles que conseguem bons resultados sem esforço como homens sábios ou habilidosos, uma vez que o resultado está além do poder humano. O uso de δαίμων indica que os homens são submetidos à ação de divindades que não conseguem reconhecer e identificar.

Nos versos 77 e 78 há uma explicação geral do modo de agir da divindade: “ora jogando um para cima, ora pelas mãos outro derruba com medida”. As expressões formadas com ἄλλοτε são tradicionais na poesia grega para indicar a alternância e frequentemente são usadas em contextos que se relacionam às mudanças de condição na vida.²⁹²

²⁹¹ CROTTY, p. 21.

²⁹² Por exemplo, em *Il.* 24, 530, no discurso de Aquiles a Príamo, sobre os dois jarros, um de bens e outro de males, com os quais Zeus distribui o lote dos mortais: ἄλλοτε μὲν τε κακῶ, ἄλλοτε δ' ἔσθλῶ, “ora

Bernardini, citado por Giannini, observa a linguagem metafórica com referência à luta, com o uso de βάλλω, “lançar”, e καταβαίνω, “derrubar”.²⁹³ A divindade age oscilando segundo dois aspectos: ela pode elevar alguém, concedendo sucesso, ou rebaixar, com a derrota. Além disso, pode simplesmente lançar (βάλλειν), proporcionando uma mudança rápida de condição ou realizar isso com medida (μέτρως), conduzindo pelas mãos (ὑπὸ χειρῶν), com cuidado, o humano para seu novo estado. Isso abarca as mudanças para melhor ou para pior, e o processo de mudança instantâneo ou progressivo. O vencedor agora obteve sucesso e está no topo, mas eventualmente pode sofrer uma queda e, então, só poderá esperar que a divindade o conduza para baixo de forma amena.

É significativo o movimento que acontece depois desses versos, num trecho que trata de vitória e derrota (*P.* 8, 78 – 87):

[...] ἐν Μεγάροις δ' ἔχεις γέρας,
 μυχῶ τ' ἐν Μαραθῶνος, Ἥρας τ' ἀγῶν' ἐπιχώριον
 νίκαις τρισσάις, ὠριστόμενες, δάμασσας ἐργῶ·

τέτρασι δ' ἔμπετες ὑψόθεν
 σωμάτεσσι κακὰ φρονέων,
 τοῖς οὔτε νόστος ὁμῶς
 ἔπαλπνος ἐν Πυθιάδι κρίθη,
 οὐδὲ μολόντων παρ' ματέρ' ἀμφὶ γέλως γλυκὺς
 ὤρσεν χάριν· κατὰ λαύρας δ' ἐχθρῶν ἀπάσοροι
 πτώσσοντι, συμφορᾷ δεδαγμένοι.

[...] tens honras em Mégara
 e dentro de Maratona, e com tua ação dominaste
 a competição do país de Hera com três vitórias.

Caíste do alto sobre quatro
 corpos com intenções malignas.
 A eles, o retorno igualmente
 feliz não foi decidido nos Píticos,
 e quando foram para perto da mãe por todos os lados o riso doce
 não despertou a graça. Mas, por ruelas, mantendo-se distantes dos inimigos,
 eles se encolhem mordidos pela desgraça.

um se depara com o mal, ora com o bem”. Também *Trabalhos e Dias*, 483 – 484, Sólon 13W, 76, *Teognidea*, 158 e Arquíloco 13W, 7, que tem como assunto uma situação oposta à do epinício. Em Píndaro serve como aviso para que o vencedor aproveite a felicidade com consciência de que se trata de uma condição passageira, em Arquíloco 13W, um consolo para a situação de luto e sofrimento: “Péricles, nem algum dos cidadãos nem a cidade se alegrará criticando os lutos gementes, porque a onda do mar barulhento inundou aqueles e, por causa das dores, temos inchados os pulmões. Mas os deuses sobrepuseram a firme resistência como remédio aos males incuráveis, amigo. Ora um, ora outro suporta isso: agora se voltou a nós e gememos uma ferida sangrenta. Em outra vez, caberá a outros. Mas, o mais rápido, suportai, afastando o sofrimento feminino”.

²⁹³ BERNARDINI, 1983, p. 30 nota 30. Cf. GIANNINI in PÍNDARO, 1995, p. 581.

Ainda no verso 78, Píndaro recorda vitórias anteriores de Aristômenes e evidencia seu momento de sucesso. A última estrofe dá atenção especial aos competidores vencidos, mostrando a vitória pelo contraste. A imagem esportiva no verso 81 já indica a posição do vencedor, que vem de cima para desferir o golpe, em contraposição à do derrotado, no chão. A expressão *κακὰ φρονέων*, “com intenções malignas”, marca a hostilidade que a vontade de vencer de quem ganha representa para o derrotado.

O verso 83 é o terceiro a se iniciar com uma palavra que se relaciona aos adversários vencidos. A desgraça dos derrotados é não ter um *νόστος ἔπαλπνος*, “um retorno feliz”. O regresso é um dos grandes momentos do atleta, é a sua consagração pública para que, como um herói, seus feitos possam ser reconhecidos e lembrados. A palavra *ἔπαλπνος* é um *hápax*. Píndaro escolheu uma palavra rara, talvez para indicar o valor único da felicidade do campeão no momento em que é recebido em sua cidade. Mas quem é derrotado não tem essa recepção triunfal e o riso doce dos parentes, mas o sofrimento das mordidas de desgraça. Em vez da recepção, a solidão e o sentimento de insignificância, encolhido por ruelas, distante dos inimigos, seja por serem pessoas que ele não tem o mínimo desejo que o vissem nesse momento, seja pela distância de condição em que nesse momento se encontram. Ἀπόοποι, “suspensos” ou “distantes”, também é uma palavra raramente utilizada, e que talvez tenha sido escolhida para indicar como é especialmente ruim o isolamento e alheamento do derrotado.

Essa apresentação da derrota na quinta estrofe provocou diferentes leituras entre os comentaristas. Segundo Fränkel, para elevar a glória do vencedor, Píndaro descreve sem piedade o abatimento e a vergonha de quatro oponentes derrotados.²⁹⁴ Entretanto, se o poeta mostra a lamentável situação dos vencidos, parece não ser para incitar desprezo por eles, mas, como considera Finley, porque sente simpatia pelos rivais derrotados.²⁹⁵

O vencedor, elevado pelo contraste, é focado novamente na antístrofe (*P.* 8, 88 – 94):

ὁ δὲ καλόν τι νέον λαχών
 ἀβρότατος ἔπι μεγάλας
 ἐξ ἑλπίδος πέταται
 ὑποπτέροις ἀνορέαις, ἔχων
 κρέσσονα πλούτου μέριμναν. ἐν δ' ὀλίγῳ βροτῶν

²⁹⁴ FRÄNKEL, 1946, p. 133.

²⁹⁵ FINLEY, p. 38.

τὸ τερπνὸν αὖξεται· οὕτω δὲ καὶ πίτνει χαμαί,
ἀποτρόπῳ γνώμῃ σεσεισμένον.

Mas o que recebeu algo novo de bom,
em grande luxo,
voa a partir da esperança,
com alados atos de coragem, tendo
ambição superior à riqueza. Em pouco tempo o prazer
dos mortais cresce e assim também cai ao chão,
abalado por uma resolução adversa.

Enquanto quem perde se encolhe, quem vence voa. Ainda com a imagem espacial de alto e baixo como condições na vida, o voo da vitória indica que este é um momento em que se atinge um estado superior aos permitidos à maioria dos homens. Entretanto, esse voo acontece quando a vitória é ainda uma novidade, e o participio do verbo λαγχάνω lembra que o vencedor não conquista a vitória por si só, mas a recebe. A caracterização do vencedor, conforme a proposta essencial da ode triunfal, elogiosa, com a boa vida, os atos de coragem bem reconhecidos e a decisão de buscar glória além da riqueza, que o isenta de preocupações básicas da subsistência humana. Entretanto, o ponto de partida do voo do vencedor é a ἐλπίς, a expectativa que marca a incerteza quanto ao resultado

Píndaro conclui a descrição do estado do vencedor com uma gnome nos versos 92 a 94: “em pouco tempo o prazer dos mortais cresce e assim também cai ao chão, abalado por uma resolução adversa”. O momento favorável não é permanente. A queda, agora em oposição ao voo, não mais aquela positiva, do vencedor sobre adversário derrotado. No verso 81, a queda sobre o adversário proporciona a vitória e inicia os momentos intensos que a seguem. A queda no verso 93 marca o fim desse momento de alegria com a possibilidade de uma futura derrota de um vencedor que é também vulnerável. Inclusive, o vocabulário parece pertinente ao resultado de jogos: κρίθη, “foi decidido” ou “decretado” (verso 84), e ἀποτρόπῳ γνώμῃ, “resolução adversa” ou “juízo adverso” (verso 94). Assim, a antístrofe que trata do vencedor o coloca numa posição superior, ao mesmo tempo em que lembra que é um estado temporário e que não é um distanciamento definitivo do estado daquele que é derrotado.

Esse pensamento é concluído nos conhecidos versos do último epodo (P.8, 95 – 97):

ἑπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιάς ὄναρ
ἄνθρωπος. ἀλλ' ὅταν αἴγλα δίοσδοτος ἔλθῃ,
λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰών.

Submetidos ao dia. O que alguém é? O que não é? Sonho de sombra,
o humano. Mas quando um brilho dado por Zeus vem,
resplendente luz se sobrepõe aos homens, e o tempo de vida doce.

A palavra ἑπόμεροι, formada por ἐπί e ἡμέρα é explicada por Fränkel da seguinte forma:

O elemento “dia” do composto se refere ao nosso estado ou condição em um dia qualquer e à ampla variedade de contingências que qualquer dia pode trazer. O outro elemento, ἐπί, indica que o dia está sobre nós. Como por exemplo ἐπίφθορος é “exposto e sujeito à inveja”, assim ἐφήμερος é “exposto e sujeito a cada realidade conforme ela se apresenta”, e o termo implica que o homem é moldado e transformado pelos eventos e circunstâncias mutáveis.²⁹⁶

Dickie defende um sentido de ἑπόμεροι mais próximo do “efêmero” das línguas modernas, variando entre “pelo dia”, “de dia a dia” e “que dura um dia”, mas ele considera que esse trecho é sobre a inconsistência da sorte humana e a impotência do homem diante do acaso. O sentido de submetido às variações do dia, para Dickie, seria a repetição de uma ideia que já se apresenta no poema e o sentido de brevidade da vida está presente em diversos outros poemas que sugerem aproveitar os prazeres presentes e evitar esperanças quanto ao futuro.²⁹⁷ Entretanto, a palavra não é apenas uma repetição da antístrofe, ela condensa a ideia e faz a transição para esse trecho de três versos carregados de imagens de luz e sombra. Não parece um repetição irrelevante, principalmente porque a descrição da condição humana não é desenvolvida e argumentada, mas mostrada com uma imagem sucinta.²⁹⁸

A pergunta “o que alguém é?” já sugere a dificuldade de definir o humano em meio a tantas variações. A seguinte, “o que alguém não é?”, ainda reforça a impossibilidade de previsão das alterações. O verso pode abarcar a explicação que Giannini propõe: “o sentido concreto da frase é o seguinte: ser ‘alguém’ (isto é, famoso) ou ser ‘ninguém’ (isto é, desconhecido) não tem valor definitivo porque o homem pode ser um ou outro por vontade dos deuses”,²⁹⁹ mas parece ultrapassar o contexto atlético. Uma vez que qualquer definição muito específica do humano em pouco tempo poderia deixar de corresponder ao seu estado efetivo, o que o caracteriza é exatamente essa

²⁹⁶ FRÄNKEL, 1946, p. 132 – 133.

²⁹⁷ Cf. DICKIE.

²⁹⁸ De qualquer modo, no último epodo da *Nemeia* 11, por exemplo, o verso 46 parece repetir enfaticamente uma ideia apresentada nos versos 43 a 44, mas variando e acrescentando em termos de imagem.

²⁹⁹ GIANNINI in PÍNDARO, 1995, p. 585.

constante mutação. Por isso a resposta para essas perguntas é a famosa metáfora: “o homem é o sonho de uma sombra”.

Como observa Fränkel, “algo que muda tanto como o homem não pode ser substancial”.³⁰⁰ O sonho na *Ilíada* e na *Odisseia* aparece como meio de contato que as divindades utilizavam para dar sinais aos homens. Entretanto, esses presságios não são totalmente seguros e podem ser tanto verdadeiros (como em *Od.* 4, 804 – 837 e *Od.* 19, 536 – 553) quanto falsos (*Il.* 2, 5 – 6). A sombra é a imagem que Circe usa para se referir aos mortos quanto anuncia que Odisseu deve ir aos domínios de Hades para consultar Tirésias. Ao contrário do adivinho, a quem Perséfone concedeu a manutenção de sua capacidade mental, os demais mortos são σκιαὶ ἄϊσσουσιν, “sombras que se movem” (*Od.* 10, 495), o quase nada que resta da existência de um homem. As perguntas do verso 95 só podem ser respondidas por uma metáfora que marque ao extremo a inconsistência e incerteza da condição humana. O sonho sem segurança de uma sombra que se mostra variada e oscilante de acordo com o sol do dia.

Na sequência, o verso 96 traz uma possibilidade positiva na inconsistente existência: “mas quando um brilho dado por Zeus vem, resplendente luz fica sobre os homens e o tempo de vida é doce”. Essa possibilidade depende do que está além do controle e competência dos humanos, idéia que já havia aparecido nos versos 76 a 78. Agora a ênfase está no sucesso possível, pertinente ao desfecho de uma ode triunfal.

A imagem da luz se faz presente no brilho dado por Zeus e na luz resplendente que fica sobre os homens no tempo de vida agradável. Duchemin comenta que em Píndaro as manifestações luminosas acompanham e indicam aos olhos as intervenções de divindades e que, desde os poemas homéricos, a proteção dos deuses se materializa em luz³⁰¹. Lopes lembra que o esplendor divino marca diversas experiências religiosas mesmo fora do domínio indo-europeu e, ainda hoje, na religiosidade ocidental em geral. Nos poemas homéricos, o esplendor é uma das principais características corporais dos deuses e pode ser relacionado ao caráter celeste de Uranos e Zeus. Essa luminosidade dos deuses também se torna característica distintiva dos heróis principais nos poemas homéricos. Além disso, é característica por excelência da vida. A *Ilíada* e a *Odisseia* associam habitualmente o fato de viver à visão da “luz do sol”, enquanto a escuridão indica a agressividade e a morte. Na Grécia, assim como em outras tradições míticas, a

³⁰⁰ FRÄNKEL, 1946, p. 134.

³⁰¹ DUCHEMIN, p. 202; p. 205.

morte é fundamentalmente a experiência da falta radical de luz.³⁰² Como observa Finley, a sombra e a insubstancialidade da vida são transformadas quando o brilho dos deuses toca os humanos, trazendo felicidade e momentaneamente iluminando suas vidas quando eles são vitoriosos.³⁰³ Se o homem não tem domínio sobre seu sucesso e o único momento em que é possível experimentar uma existência que não seja inconsistente ou vazia sobrevém de algo distante e incompreensível, o homem vive submetido a uma realidade sobre a qual tem influência limitada.

Curta duração tem a mais elevada felicidade possível quando – por acaso ou concessão dos deuses – acontece. Entretanto, é importante lembrar com Bundy que toda passagem em Píndaro tem uma função encomiástica. As vicissitudes e a diversidade da vida humana são usadas para enfatizar a conquista da vitória e a necessidade de louvála.³⁰⁴ O favorecimento divino, como fator decisivo para a realização, é um valor digno de reconhecimento.

A felicidade proporcionada pela vitória tem curta duração, mas ainda assim é o ponto máximo da existência humana. Vitória e derrota se alternam e, como sugere a fala de Anfiarau, se misturam. A excelência própria não é o bastante para assegurar resultados, porque em última instância eles estão sob o controle de fatores que estão além do entendimento e controle humano.

³⁰² LOPES, p. 418; p. 425 – 426.

³⁰³ FINLEY, p. 37; p. 54.

³⁰⁴ BUNDY, p. 7.

5. Conclusão

Gnome e Contingência em Píndaro

Estas considerações finais são uma tentativa de pensar o tema da contingência em Píndaro, relacionando-o ao gênero da ode triunfal e à tradição poética grega. Para isso, é importante, primeiramente, dar atenção a uma tradicional estrutura integrante do epinício, na qual a maior parte das formulações sobre o tema aparece: a γνῶμη, gnome, ou sentença gnômica.³⁰⁵ Ela concentra as considerações sobre um tema abordado no poema na forma de uma máxima ou sentença, que pretende ter validade universal. A contingência não aparece em Píndaro apenas nessas sentenças gnômicas, mas tem nelas um tratamento explícito e enfático, o que as torna um elemento estruturalmente decisivo na apresentação do tema.

Bundy, dentro de sua proposta da ode organizada como um sistema de oposições, sugere que a gnome generaliza experiências humanas e serve como contraste. Como transição, para ressaltar um tema relevante, ela pode funcionar de dois modos: passar do caso particular para o universal, ampliando a perspectiva e testemunhando o valor do particular; ou do universal para o particular, manifestando e confirmando a gnome com o caso particular em questão.³⁰⁶ Gentili propõe que as máximas gnômicas ajudam a criar uma ligação entre a narrativa mítica e a realidade presente. A gnome providencia justificativa ética e artística para a presença do mito, além de explicar e confirmar sua mensagem e seu papel de exemplo, às vezes em tom pessoal e subjetivo, mas em geral seguindo uma convenção aforística inspirada por uma estreita ética de classe.³⁰⁷

A gnome recebe atenção especial no trabalho de Boeke. Para ele, a análise de Bundy mostra como a convenção retórica determina o significado do programa encomiástico de referências a circunstâncias pessoais ou da reflexão sobre a condição humana, mas também deixa implícito que é o conteúdo específico do tema convencional que o torna significativo como glorificação do vencedor específico. O sucesso não é apresentado como um objetivo desejável em si mesmo, mas recebe valor conforme uma perspectiva mais ampla da comunidade, que se relaciona à esfera social e religiosa. O vitorioso é glorificado por suas realizações na vida e sua excelência, da qual a vitória

³⁰⁵ A única ode de Píndaro que não contém uma sentença gnômica é a *Nemeia* 2. Cf. BOEKE, p. 104.

³⁰⁶ BUNDY, p. 7 – 8.

³⁰⁷ GENTILI, p. 117 – 118.

em questão é um exemplo. Assim, tornam-se parte do epinício referências a um contexto maior, dentro do qual o sucesso pode ser avaliado.³⁰⁸

A palavra “gnome”, usada para designar diversos tipos de ditos de sabedoria não se distingue completamente de outras palavras como “provérbio”. Uma tentativa de definição básica deveria levar em consideração sua natureza tradicional e sua intenção didática. Trata-se, portanto, de uma afirmação generalizante sobre a ação ou condição humana com propósito de conduzir alguém à ação correta conforme a sabedoria tradicional; uma afirmação derivada da experiência humana sobre escolha ética e comportamento. As sentenças gnômicas da antiguidade representam a visão de antigas comunidades sobre a natureza de seu mundo e sobre como ele funciona, com autoridade para indicar como as pessoas deveriam viver nesse mundo.³⁰⁹

O uso de ditos de sabedoria é característico da poesia didática de uma obra como *Trabalhos e Dias* de Hesíodo, mas eles também aparecem desde Homero e continuam presentes no que é chamado de lírica grega, sobretudo na elegia, nas odes triunfais de Píndaro e Baquílides, nas tragédias e mesmo nas peças de Menandro.³¹⁰ Posteriormente, prosadores se dedicaram a considerações sobre a gnome. No discurso *Para Nícoles*, 44, Isócrates afirma que os poetas se esforçam com seriedade especial nas *gnomai* e que elas devem ser consideradas com seriedade especial pelo ouvinte. O orador valoriza a poesia num sentido prático, de expressão de sabedoria. Anaxímenes, na *Retórica a Alexandre* 11, 1430a40–b1, define a gnome como “expressão em forma breve de uma opinião pessoal sobre assuntos em geral” e acrescenta: “a opinião de quem fala é a representação de seu entendimento das coisas” (*Retórica a Alexandre* 14, 1431b9–10). Seria dar a aparência de verdade aceita em geral a uma opinião pessoal.

É especialmente relevante a exposição de Aristóteles no capítulo 21 do livro 2 da *Retórica*. Também ele apresenta uma definição: “gnome é uma afirmação não sobre aspectos particulares (como, por exemplo, que tipo de pessoa é Ifícrates), mas sobre o universal. Não é sobre todas as coisas (como, por exemplo, o reto é o contrário do torto), mas sobre o que envolve a ação e o que deve ser escolhido ou evitado em relação à ação” (1394 a.21 – 26).³¹¹ Como a gnome é uma afirmação que concerne à ação humana, o seu campo de discurso está no espaço da contingência, não da necessidade. Aristóteles em seguida (1395b) comenta duas características importantes do uso da

³⁰⁸ BOEKE, p. 5; p.9.

³⁰⁹ BOEKE, p. 12 – 15.

³¹⁰ BOEKE, p. 11.

³¹¹ BOEKE, p. 18 – 20.

sentença gnômica: as pessoas gostam de escutar afirmações gerais que representam aquilo em que elas já acreditam e, mais importante, a sentença traz uma declaração de princípios morais. A gnôme, então, faz referência a um código ético externo com o qual o falante quer se identificar e se coloca não como opinião subjetiva, mas como um princípio geral aceito e aplicável à situação em que é pronunciada. É o uso que faz, por exemplo, um orador como Ésquines, que utiliza as *gnomai* dos poetas como guias para a ação política adequada.³¹²

Elas são mais eficientes como expressão de pontos de vista comuns aceitos pela comunidade, embora seja preciso ter em mente a limitação de que representam o ponto de vista de um grupo dominante.³¹³ Em Píndaro, os dois temas principais das *gnomai* são de orientação filosófica e poderiam ser divididos em dois grupos. O primeiro trata da relação do homem com as forças que estão além de seu domínio e às quais está submetido (destino, deus, natureza). Trata também de como essas forças estão ligadas à condição humana (vida e morte, implicações da mortalidade). O segundo trata do homem em sociedade, ou seja, de sua relação com outros humanos (família, concidadãos, inimigos) e de como a natureza humana se revela em contexto social.³¹⁴

Mesmo que o ponto de vista de Píndaro represente aquele de um grupo, o poeta não é apenas porta-voz de uma rígida visão de mundo da classe dominante, mas conscientemente explora esse elemento para fins encomiásticos. Ele molda o *eu* das odes para representar visões de mundo que sejam mais adequadas ao elogio do vitorioso, conforme suas circunstâncias, enfatizando aspectos mais relevantes, embora a supremacia dos deuses, as limitações humanas e a busca por excelência estejam quase sempre presentes.³¹⁵

O que o poeta propõe como entendimento do homem não é novidade. A novidade está nas imagens, na composição dos versos e na forma como esse conteúdo se integra no poema, de modo semelhante ao que ocorre com as próprias sentenças gnômicas, em que essas ideias recebem uma formulação sintética. Na ode triunfal, Píndaro usa as sentenças gnômicas como instrumento didático ou retórico, adaptado para funcionar como parte do poema. Elas têm uma função estrutural, como um dos condutores possíveis entre as partes da ode – e entre o passado e o presente – com conclusões sobre o homem aplicáveis ao vencedor homenageado tiradas, por exemplo,

³¹² BOEKE, p. 21 – 22.

³¹³ BOEKE, p. 24 – 26.

³¹⁴ BOEKE, p. 31.

³¹⁵ BOEKE, p. 161; p. 194 – 196.

dos relatos míticos ou da rememoração das vitórias do passado. Essa condução da ode através da relação entre passado e presente acontece na própria construção das *gnomai*. Elas trazem proposições já bem conhecidas sobre a condição humana, lugares-comuns da sabedoria tradicional, trabalhadas de forma concisa e buscando imagens que, de forma sintética, concentrem todos os significados precisos.

Essa continuidade de um tema tradicional é revelada com a leitura da contingência na tradição. Aristóteles recupera essa abordagem presente na poesia para sua formulação filosófica sobre a ação humana. A vida do homem acontece no espaço da contingência – do que pode ser de outro modo ou é variável – e o homem delibera sobre o que lhe diz respeito e age em meio a incertezas. O filósofo, como antes os poetas, enfatiza os componentes incertos que nos levam aos riscos e conflitos. Aristóteles também reabilita uma excelência prática – excelência que precisa se manifestar adequadamente na ação – que possibilita suportar de forma mais nobre o que quer que aconteça.

O sonho de uma sombra pindárico é uma imagem que sintetiza toda uma tradição de caracterização do humano como ser que se transforma conforme as circunstâncias mutáveis em que se encontra. Circunstâncias essas formadas pela mistura, em combinações inesperadas e diversas, de bens e males distribuídos conforme o desejo de divindades incompreensíveis, que operam mudanças de sorte para o pior e para o melhor e detêm controle sobre os resultados de cada ação.

Esses resultados são incertos e, por isso, o tema é acompanhado constantemente pela afirmação da imprevisibilidade dos acontecimentos e da incapacidade humana de saber o futuro. A imagem, que aparece com insistência nas sentenças gnômicas, da inexistência de um sinal seguro da parte dos deuses revela a falta de apoio em que se encontra o homem e remete à condição já presente nos poemas homéricos, de tentar interpretar a vontade divina por indícios nem sempre confiáveis, ora pelo contato com sinais propositalmente enganosos, ora pela tentativa de considerar algum acaso qualquer como sinal divino.

Também a tensão entre esforço (ou excelência) e sorte (ou favor divino) já aparece na literatura arcaica. A ideia de que a piedade e a honestidade são recompensadas existe paralelamente àquela da arbitrariedade do poder divino. Isso permite a um poeta dizer que os homens obtêm tudo tanto pela sorte e pelo destino, quanto pelo trabalho e pelo esforço. As variações imprevisíveis provocam relações diversas entre resultado e moralidade. A experiência humana não confirma um ideal de

que a injustiça é punida e a boa ação consciente é recompensada, entretanto a ideia e o valor da excelência humana nunca são abandonados. A vitória obtida com empenho mostra, além de qualquer esforço, um apoio ou confirmação de algum deus que concede a realização, o que é completamente positivo. Por isso, há algo de divino no sucesso e no momento de sucesso. A divindade tem o imprevisível poder de decisão final sobre o sucesso ou falha de cada tentativa humana.

Uma palavra-chave da concepção tradicional da condição humana na poesia grega é a ambígua ἐλπίς. Ela funciona como aviso em relação às expectativas ou ilusões que se mostram frustradas, ao mesmo tempo em que é a força que torna a realização possível por impulsionar a ação para além de um limite conhecido, incitando a ação mesmo sem garantias.

A tradicional comparação imagética entre homens e ciclos vegetais é moldada por Píndaro para funcionar com especial adequação à ode triunfal. Ela passa a dar ênfase não à insignificância do indivíduo diante do todo, nem às mudanças diversas ao longo da vida de um indivíduo, mas à irregularidade de sucesso no decorrer da história de uma família.

O esporte, parte do pretexto para a apresentação das odes, parece especialmente adequado ao tema da contingência. A disputa esportiva é o espaço da indeterminação, em que o resultado não está decidido de antemão. A *performance* do atleta depende não só de sua capacidade ou preparação, mas também de fatores diversos que agem no momento da disputa. Trata-se de uma disputa de excelência, mas o vencedor não é o melhor em potencial. É aquele que disputa e vence nas circunstâncias em que se encontra.³¹⁶ Dessa forma, o esporte pode ser pensado como modelo e usado como imagem para a ação humana em geral, aproximando-se, sobretudo, de outras formas de embate de excelência, como a guerra e política. A *Nemeia* 11, em homenagem ao homem que conseguiu um alto cargo político, revela também na política a presença da disputa indeterminada e da vitória; a ação da Ἡουχία, a Calma, nos primeiros versos da *Pítica* 8, influencia a ação no esporte, na guerra e nas assembleias, que servem ali exatamente como representação das atividades humanas de forma ampla.³¹⁷

³¹⁶ Nuno Ramos, num artigo especificamente sobre o futebol, comenta dois aspectos que podem ser aplicados aos jogos em geral: a ampla gama de possibilidades produzidas pelo jogo, “violentamente avassalada pelo placar, que impõe sua leitura única”; e a decisão nos detalhes, de modo que, exceto numa partida com enorme disparidade entre os competidores, “sempre parece que poderia ter sido diferente; sempre acaso, nunca necessidade” (p. 250 – 251). Cf. RAMOS.

³¹⁷ O esporte pode ser pensado até em relação à atividade da composição poética, que – embora não seja o caso da ode triunfal – era também avaliada em competições.

Embora as cinco odes aqui comentadas não esgotem o tema da contingência na poesia de Píndaro, essa seleção limitada é ao menos suficiente para mostrar uma diversidade de modos como o tema é trabalhado. Embora não seja uma perspectiva original sobre a caracterização humana, há muitos aspectos considerados de forma particular em cada uma das odes.

Se o homem é marcado pela instabilidade, a perspectiva não é totalmente negativa. Ainda que o humano não alcance uma condição estável de vida boa, há uma felicidade possível, e que até pode ser recorrente, embora seja, como o próprio homem, inconstante e de curta duração. A variação e a indeterminação que definem o humano também fazem parte de seus interesses, como a arte e o esporte. A esperança sempre acompanha o risco, mas mesmo uma situação desastrosa pode resultar em sucesso improvável, porque também faz parte das possibilidades humanas esse lado bom das variações de sorte e da mudança.

A caracterização do homem na poesia de Píndaro – ou na poesia grega – se dá principalmente em contraste com a caracterização dos deuses. A primeira diferença óbvia é a mortalidade, mas a comparação inclui outros aspectos. Os deuses têm capacidades que não estão disponíveis aos homens, que incluem a existência em ostensiva estabilidade, o que contrastivamente revela a inconsistência da condição humana, e o conhecimento do futuro, que eles não transmitem aos mortais de forma clara. A necessária morte define para os homens um tempo de vida marcado pela alternância imprevisível e o movimento entre os limites incertos da boa expectativa e da ambição frustrante, que, em meio a possibilidades diversas, impulsionam a ação incerta e estabelecem o presente como tempo das escolhas ou apostas.

O humano, então, é essa mudança, essa oscilação ou mistura de sucesso e fracasso, que pode experimentar tanto a melhor quanto a pior das condições e variar entre elas de formas diversas, levados por circunstâncias que ultrapassam seu controle sobre a realidade. Ainda assim, mesmo que a excelência própria não assegure os resultados, a realização é possível e passa, então, pelo acaso interpretado como concessão divina, uma iluminação que remete ao *κῦδος* de Homero, à potência de vitória, e ao sucesso como momento pontual, parte de um fenômeno maior intermitente. A falta de domínio sobre o sucesso revela os limites da capacidade humana de determinar a realidade em que vive.

Como observa Diano, a realidade se revela como evento, como *τύχη*. Através dos séculos, a *τύχη* se manifesta no pensamento grego de três formas: como o azar ou

acaso; como divindade, potência relacionada à surpresa dos acontecimentos; ou como destino. O evento é contingente e particular. O divino está presente nas formas particulares e contingentes, limitadas ao instante, e o indivíduo está abandonado no cruzamento caótico de potências.³¹⁸ A ἀρετή, excelência ou virtude, se reflete e perdura na glória, κλέος, mesmo que num reencontro com o evento ela sucumba.³¹⁹

O vencedor é o homem que está no topo, que alcançou um dos limites da realização humana. A proposta principal da ode triunfal é louvar o homem naquele momento máximo de realização, concedendo uma conservação desse instante vivido numa obra duradoura. Para um homem, a permanência estável no topo (ou mesmo uma forma de imortalidade) é possível através da poesia. Conforme a característica básica do homem submetido a variações, estar no topo pressupõe dois movimentos de mudança de sorte ou condição que aparecem nas odes triunfais: a subida e a descida. Não é um estado constante e perene, mas de duração limitada. Após o momento pontual da vitória, ele ainda se prolonga pelas comemorações e o retorno triunfal do atleta, mas, com o tempo, resta a memória de uma felicidade vivida, que não necessariamente corresponde à realidade então presente. A busca por um novo momento de topo, a participação em mais um campeonato, pode resultar na frustrante derrota do antigo campeão.

O conteúdo gnômico deve ser aplicável à situação em que é pronunciado. A consciência da mudança é parte da compreensão da condição humana geral. Ela se adequa ao contexto esportivo e também se direciona para a experiência pós-vitória. Serve como um conselho prático contra a cegueira do vencedor. O risco é o homem bem-sucedido enxergar na vitória a confirmação de que seu modo de agir é correto de forma absoluta. O esforço, o talento ou a excelência, ainda que possam ser vistos como pré-requisitos para determinadas realizações, não são garantias da vitória. Cada ação tem seu desempenho influenciado pelo acaso, fatores diversos que estão além do controle e mesmo do entendimento do agente. A vitória não é o suficiente para validar qualquer ideia ou estabelecer juízos de valor sobre procedimentos de preparação e ação. Ela significa (apenas) que, conforme as circunstâncias, aquelas ações naquele momento específico foram as que levaram ao resultado final desejável. Um sucesso também não é nenhuma garantia de outras realizações. A condição do vencedor é instável. Para o poeta, que reconhece, sobretudo, o valor da vitória como um dos grandes momentos da

³¹⁸ DIANO, p. 15 – 25.

³¹⁹ DIANO, p. 48,

experiência humana, é necessário também entendê-la e se preparar para suportar uma eventual queda.

Pensando nas odes cronologicamente, há um aparente pessimismo crescente ao longo do tempo. Na *Pítica* 10 e na *Olímpica* 12, o tema recebe um tratamento otimista, que enfatiza felicidades possíveis e a mudança da situação ruim para a boa. A *Nemeia* 6 mostra a instabilidade humana em oposição à estabilidade divina, mas ao mesmo tempo aproxima deuses e homens. A *Nemeia* 11 traz imagens de morte e frustração e a *Pítica* 8 mostra os derrotados, desconfia da excelência e define o homem submetido às variações como algo insubstancial. Entretanto, embora haja uma mudança no aspecto enfatizado, mesmo nas odes iniciais o homem já era marcado pela inconstância e por limitações, como a impossibilidade de uma felicidade constante, ao mesmo tempo em que as odes finais ainda reconhecem os momentos de felicidade das ações realizadas e a importância desses momentos.

Esse movimento tenta abarcar a complexidade da experiência humana, que é também a experiência do atleta vencedor. O tema da contingência não se restringe às sentenças gnômicas, mas é, assim como elas, uma apropriação da tradição. No caso, adaptada às circunstâncias da ode triunfal.

6. Traduções

Estas são as minhas traduções para o português das cinco odes triunfais comentadas. São traduções de trabalho, ou primeiras leituras do texto de Píndaro, que tentam manter principalmente as ideias, também a maior parte das imagens, mas abrem mão de uma preocupação com a sonoridade e com a ordem dos elementos, apenas se atendo à estrutura de versos e tríades para ter como resultado uma forma que lembre a configuração no papel do texto original, ainda que a leitura não tenha sido o modo de recepção original das obras. Embora não se trate exatamente de um esforço poético, estas traduções correspondem a um esforço de leitura atenta que busca não só uma compreensão do poema, mas também a transmissão dessa compreensão de forma clara. Desse modo, podem servir como material de consulta para uma leitura mais cômoda dos comentários sobre as odes, além de contribuírem com a disponibilização de boas traduções de Píndaro para o português.

Foi utilizada como base a edição de Bowra, com consultas à de Puech, à de Bremer, às *Píticas* de Gentili e à de Maehler e Snell. Manteve-se o acento agudo (e não o grave) nas oxítonas em final de verso mesmo não seguidas de pontuação, como Bremer, Gentili e Maehler e Snell. Seguiu-se a disposição dos versos de Bowra, exceto na *O.* 12, que segue a de Maehler e Snell. O texto grego, incluído antes de cada tradução, é aquele de Bowra, exceto nas lições seguintes:

P. 10, 15 – 16: πέτραν ἄγων (Gentili) por ἄγων πετρᾶν.

P. 10, 69: ἀδελφεούς τοι ἐπαινήσομεν ἔσλους (Gentili) por ἀδελφεούς καὶ ἐπαινήσομεν ἔσλους.

N. 6, 36: χρυσαλακάτου (Bremer, Puech, Maehler e Snell) por χρυσοπλοκάμου.

N. 6, 48: πέταται (Bremer, Maehler e Snell) por πέτεται.

N. 6, 64: καὶ (Bremer, Puech, Maehler e Snell) por κεν.

N. 6, 65: ἴσον κ' εἴποιμι (Bremer, Puech, Maehler e Snell) por ἰσάζοιμι.

N. 11, 11: Ἄρκεσίλαν (Bremer, Puech, Maehler e Snell) por Ἄγεσίλαν.

N. 11, 13: ἄλλους (Bremer, Puech, Maehler e Snell) por ἄλλον.

N. 11, 26: δηριώντων (Bremer, Puech, Maehler e Snell) por δηριόντων.

P. 8, 32: κνίση (Gentili, Bremer, Maehler e Snell) por κνίξη.

P. 8, 72: ἄφθιτον (Gentili) por ἄφθονον.

P. 8, 90: πέταται (Gentili, Bremer, Maehler e Snell) por πέτεται.

ΡΥΘΙΑ Χ
ΙΠΠΟΚΛΕΙ ΘΕΣΣΑΛΩΙ ΠΑΙΔΙ ΔΙΑΥΛΟΔΡΟΜΩΙ

<p>Ὀλβία Λακεδαίμων, μάκαιρα Θεσσαλία. πατρὸς δ' ἀμφοτέραις ἕξ ἑνός ἀριστομάχου γένος Ἡρακλέος βασιλεύει. τί κομπέω παρὰ καιρόν; ἀλλὰ με Πυθῶ τε καὶ τὸ Περινναῖον ἀπύει</p>	<p>στρ. α'</p>
<p>Ἄλεύα τε παῖδες, Ἴπποκλέα θέλοντες ἀγαγεῖν ἐπικωμίαν ἀνδρῶν κλυτὰν ὄπα.</p>	<p>5</p>
<p>γεύεται γὰρ ἀέθλων· στρατῶ τ' ἀμφικτιόνων ὁ Παρνάσιος αὐτὸν μυχός διαυλοδρομᾶν ὑπατον παίδων ἀνείπειν.</p>	<p>ἀντ. α'</p>
<p>Ἄπολλον, γλυκὺ δ' ἀνθρώπων τέλος ἀρχά τε δαίμονος ὀρνύντος αὔξεται· ὁ μὲν που τεοῖς τε μήδεσι τοῦτ' ἔπραξεν, τὸ δὲ συγγενὲς ἐμβέβακεν ἵχνεσιν πατρός</p>	<p>10</p>
<p>Ὀλυμπιονίκα δις ἐν πολεμαδόκοις Ἄρεος ὄπλοις· ἔθηκε καὶ βαθυλείμων ὑπὸ Κίρρας πέτραν ἀγῶν κρατησίποδα Φρικίαν. ἔποιτο μοῖρα καὶ ὑστέραισιν ἐν ἀμέραις ἀγάνορα πλοῦτον ἀνθεῖν σφίσιν·</p>	<p>ἐπ. α'</p>
<p>τῶν δ' ἐν Ἑλλάδι τερπνῶν λαχόντες οὐκ ὀλίγαν δόσιν, μὴ φθονεραῖς ἐκ θεῶν μετατροπίαις ἐπικύρσαιεν. θεὸς εἴη ἀπήμων κέαρ· εὐδαίμων δὲ καὶ ὕμνη- τὸς οὗτος ἀνὴρ γίνεται σοφοῖς, ὅς ἂν χερσὶν ἢ ποδῶν ἀρετᾶ κρατήσας τὰ μέγιστ' ἀέθλων ἔλη τόλμα τε καὶ σθένει,</p>	<p>στρ. β' 20</p>

θεῶν τελεσάντων οὐδέν ποτε φαίνεται ἔμμεν ἄπιστον.	ἐπ. γ' 50
κώπαν σχάσον, ταχὺ δ' ἄγκυραν ἔρεισον χθονί πρώραθε, χοιράδος ἄλκαρ πέτρας. ἐγκωμίων γὰρ ἄωτος ὕμνων ἐπ' ἄλλοτ' ἄλλον ὥτε μέλισσα θύνει λόγον.	
ἔλπομαι δ' Ἐφυραίων ὅπ' ἀμφὶ Πηνειὸν γλυκεῖαν προχεόντων ἐμάν τὸν Ἴπποκλέαν ἔτι καὶ μᾶλλον σὺν ἀοιδαῖς ἕκατι στεφάνων θαητὸν ἐν ἄλι- ξι θησέμεν ἐν καὶ παλαιτέροις, νέαισιν τε παρθένοισι μέλημα. καὶ γὰρ ἐτέροις ἐτέρων ἔρωτες ἔκνιξαν φρένας·	στρ. δ' 56 60
τῶν δ' ἕκαστος ὀρούη, τυχῶν κεν ἀρπαλέαν σχέθοι φροντίδα τὰν παρ ποδός· τὰ δ' εἰς ἐνιαυτὸν ἀτέκμαρτον προνοῆσαι. πέποιθα ξενίᾳ προσανείθωρα- κος, ὅσπερ ἐμὰν ποιπνύων χάριν τόδ' ἔξευξεν ἄρμα Πιερίδων τετράορον, φιλέων φιλέοντ', ἄγων ἄγοντα προφρόνως.	ἀντ. δ' 65
πειρῶντι δὲ καὶ χρυσὸς ἐν βασάνῳ πρέπει καὶ νόος ὀρθός. ἀδελφεοὺς τοι ἐπαινῆσομεν ἐσλοὺς, ὅτι ὑψοῦ φέροντι νόμον Θεσσαλῶν αὔξοντες· ἐν δ' ἀγαθοῖσι κείται πατρῴαια κεδναὶ πολίων κυβερνάσεις.	ἐπ. δ' 70

Pítica 10

ao Hipocleas da Tessália, corredor de pista dupla juvenil

Próspera Lacedemônia	estrofe 1
e feliz Tessália! Sobre as duas reina	
a raça vinda de um só pai: Hércules, o melhor nos combates.	
Vanglória minha inoportuna? Mas Pito	
e Pelineu e os filhos de Aleva	
me chamam e querem levar a Hipócleas	5
a famosa voz festiva dos homens.	
Pois ele prova os jogos:	antístrofe 1
e, na reunião de vizinhos, o fundo do Parnaso	
o proclamou superior na corrida dupla dos meninos.	
Apolo, docemente o fim e o começo dos humanos	10
se tornam grandes, quando uma divindade impulsiona.	
Ele, em alguma medida, realizou isso com teus planos,	
mas o que é congênito segue as pegadas do pai,	
duas vezes vencedor olímpico com a armadura	epodo 1
que sustenta a guerra de Ares.	
Também a disputa no prado profundo sob a pedra	15
de Cirra consagrou Frícias, o mais veloz nos pés.	
Que o destino siga e nos dias	
seguintes floresça para eles a riqueza viril.	
Recebendo uma parte nada pequena	estrofe 2
dos prazeres na Grécia, que não encontrem invejosas	20
reviravoltas dos deuses. Que deus seja	
propício de coração. Este homem se torna feliz e	
é cantado pelos hábeis,	
aquele que prevalece com as mãos ou excelência dos pés,	
conquista os maiores dos prêmios com ousadia e força	

- e, ainda vivo, vê o filho novo
obtendo, conforme o destino, coroas píticas. antístrofe 2
26
- O céu de bronze jamais será escalável para ele,
mas quanto esplendor nós, raça mortal,
podemos alcançar, ele realiza até a extrema
navegação. Nem com naus, nem a pé encontrarias
o maravilhoso caminho para a reunião dos Hiperbóreos. 30
- Com eles uma vez Perseu, o líder do povo, compartilhou a mesa
e entrou em sua morada. epodo 2
- Encontrou-os realizando para o deus excelentes hecatombes
de burros. Continuamente, Apolo
se alegra ao máximo com as festas e louvores deles 35
e ri vendo a violência ereta das bestas.
- A Musa não se ausenta
do modo de vida deles. Por toda parte coros de moças,
gritos de liras e sons de flautas se agitam. estrofe 3
- Com louro de ouro prendem os cabelos 40
e se banqueteiam com felicidade.
- Nem doenças nem velhice destruidora se misturam
à raça sagrada: sem trabalhos e batalhas
- vivem, tendo escapado
da justa Nêmesis. Exalando coragem no coração, antístrofe 3
45
uma vez o filho de Dânae veio – Atena o conduziu –
à assembléia dos homens bem aventureiros. Matou
a Górgona e chegou trazendo
aos habitantes da ilha sua cabeça variegada
com cachos de serpente, morte de pedra. Para mim, as maravilhas,

quando os deuses as realizam, nunca parecem
impossíveis de se acreditar. epodo 3
50

Solta o remo! Rápido! Empurra a âncora da proa para a terra,
proteção contra o rochedo na superfície.

A fina flor dos hinos de elogio
ora a um assunto, ora a outro, se lança, como uma abelha.

Espero que quando os Efireus,
ao redor do Peneu, verterem minha voz doce, estrofe 4
56

com as odes façam Hipócleas ainda mais
admirável por suas coroas entre seus

coetâneos e entre os mais velhos,
e objeto de cuidado para as garotas virgens, pois
desejos excitam as mentes de pessoas diferentes de coisas diferentes; 60

que cada um lute por elas antístrofe 4
e, quando alcançar, que mantenha o atraente objeto de desejo aos pés.

Mas não há sinal para prever as coisas daqui a um ano.

Confio na gentil hospitalidade de Tórax,

que, diligente em meu favor,
atrelou esta quadriga da Piéria, 65

amando quem o ama e guiando quem o guia de bom grado.

Ao que tenta a prova, o ouro com a pedra de toque se distingue
e também a mente reta. epodo 4

Louvaremos então seus irmãos nobres,

que levaram a lei dos tessálios ao alto 70

e a engrandeceram. Com os bons repousa

a venerável e paterna pilotagem das cidades.

OLYMPIA XII
ΕΡΓΟΤΕΛΕΙ ΙΜΕΡΑΙΩΙ ΔΟΛΙΧΟΔΡΟΜΩΙ

- Λίσσομαι, παῖ Ζηνὸς Ἐλευθερίου, στρ.
Ἴμέραν εὐρυσθενέ' ἀμφιπόλει, σώτειρα Τύχα.
τὴν γὰρ ἐν πόντῳ κυβερνῶνται θοαί
νᾶες, ἐν χέρσῳ τε λαιψηροὶ πόλεμοι
κάγοραὶ βουλαφόροι. αἶ γε μὲν ἀνδρῶν 5
πόλλ' ἄνω, τὰ δ' αὖ κάτω
ψεύδη μεταμῶνια τάμνοισαι κυλίνδοντ' ἐλπίδες·
- σύμβολον δ' οὐ πῶ τις ἐπιχθονίων ἀντ.
πιστὸν ἀμφὶ πράξιος ἔσσομένης εὖρεν θεόθεν·
τῶν δὲ μελλόντων τετύφλωνται φραδαί.
πολλὰ δ' ἀνθρώποις παρὰ γνώμαν ἔπεσεν, 10
ἔμπαλιν μὲν τέρψιος, οἱ δ' ἀνιαραῖς
ἀντικύρσαντες ζάλαις
ἔσλὸν βαθὺ πήματος ἐν μικρῷ πεδάμειψαν χρόνῳ.
- υἱὲ Φιλάνορος, ἦτοι καὶ τεά κεν ἐπ.
ἐνδομάχας ἄτ' ἀλέκτωρ συγγόνῳ παρ' ἔστιά
ἀκλεῆς τιμὰ κατεφυλλορόησεν ποδῶν, 15
εἰ μὴ στάσις ἀντιάνειρα Κνωσίας σ' ἄμερσε πάτρας.
νῦν δ' Ολυμπία στεφανωσάμενος
καὶ δις ἐκ Πυθῶνος Ἴσθμοῖ τ', Ἐργότελες,
θερμὰ Νυμφᾶν λουτρὰ βαστάζεις ὁμι-
λέων παρ' οἰκείαις ἀρούραις. 19

Olímpica 12

ao Ergóteles de Himera, corredor

Rogo, filha de Zeus Libertador,	estrofe
Sorte salvadora, cuida de Himera de ampla força,	
porque por ti, no mar, são governadas as velozes	
naus e, na terra, ágeis guerras	
e assembléias deliberativas. As esperanças dos homens,	5
muitas para cima, outras para baixo,	
se revolvem, cortando mentiras de vento.	
Sinal confiável de deus a respeito de uma ação futura	antístrofe
nunca ninguém sobre a terra encontrou:	
as indicações são cegas para o que acontecerá.	
Muitas coisas ocorrem aos humanos além de seu juízo,	10
contra o prazer. Mas alguns, em dolorosos	
turbilhões se encontrando,	
trocam o sofrimento por um profundo bem em curto tempo.	
Filho de Filánor, com certeza também,	epodo
como um galo que briga em casa, junto ao congênito lar	
tua glória dos pés perderia as folhas, sem fama,	15
se a guerra civil que opõe os homens não te despojasse da pátria Cnossos.	
Mas agora que em Olímpia foste coroado	
e duas vezes em Píton e no Istmo, Ergóteles,	
exaltas os banhos quentes das ninfas,	
habitando terras próprias.	19

NEMEA VI
ΑΛΚΙΜΙΔΑΙ ΑΙΓΙΝΗΤΗ ΠΑΙΔΙ ΠΑΛΛΙΣΤΗ

Ἐν ἀνδρῶν,	στρ. α΄
ἔν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν	1b
ματρὸς ἀμφότεροι· διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα	
δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος	
ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος	
μένει οὐρανός· ἀλλὰ τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν	
νόον ἦτοι φύσιν ἀθανάτοις,	5
καίπερ ἔφαμερίαν οὐκ εἰδότες οὐδὲ μετὰ νύκτας	
ἄμμε πότμος	6b
ἄντιν ἔγραψε δραμεῖν ποτὶ στάθμαν.	
τεκμαίρει	ἀντ. α΄
καὶ νῦν Ἀλκιμίδας τὸ συγγενὲς ἰδεῖν	8b
ἄγχι καρποφόροις ἀρούραισιν, αἴτ' ἀμειβόμεναι	
τόκα μὲν ὦν βίον ἀνδράσιν ἐπηετανὸν	10
ἐκ πεδίων ἔδοσαν,	
τόκα δ' αὐτ' ἀναπαυσάμεναι σθένος ἔμαρψαν. ἦλθέ τοι	
Νεμέας ἐξ ἔρατῶν ἀέθλων	
παῖς ἐναγώνιος, ὃς ταύταν μεθέπων Διόθεν αἴσαν	
νῦν τε πέφανται	13b
οὐκ ἄμμορος ἀμφὶ πάλα κυναγέτας,	
ἴχνεσιν ἐν Πραξιδάμαντος ἔον πόδα νέμων	επ. α΄
πατροπάτορος ὁμαιμίσις.	16
κεῖνος γὰρ Ὀλυμπιόνικος ἐὼν Αἰακίδαις	
ἔρνεα πρῶτος ἔνεικεν ἀπ' Ἀλφεοῦ,	
καὶ πεντάκις Ἴσθμοῑ στεφανωσάμενος,	
Νεμέα δὲ τρεῖς, ἔπαυσε λάθαν	20
Σαοκλείδα', ὃς ὑπέρτατος	
Ἀγῆσιμάχοι' ὑέων γένετο.	

ἐπεὶ οἱ	στρ. β'
τρεις ἀεθλοφόροι πρὸς ἄκρον ἀρετᾶς	23b
ἦλθον, οἳ τε πόνων ἐγεύσαντο. σὺν θεοῦ δὲ τύχᾳ	
ἕτερον οὐ τίνα οἶκον ἀπεφάνατο	25
πυγμαχία πλεόνων	
ταμίαν στεφάνων μυχῶ Ἑλλάδος ἀπάσας. ἔλπομαι	
μέγα εἰπὼν σκοποῦ ἅντα τυχεῖν	
ὥτ' ἀπὸ τόξου ἰεῖς· εὐθὺν' ἐπὶ τοῦτον, ἄγε, Μοῖσα,	
οὔρον ἐπέων	28b
εὐκλέα· παροιχομένων γὰρ ἀνέρων,	
αἰοιδὰι	ἀντ. β'
καὶ λόγοι τὰ καλὰ σφιν ἔργ' ἐκόμισαν·	30b
Βασσίδαισιν ἅ τ' οὐ σπανίζει, παλαίφατος γενεά,	
ἴδια ναυστολέοντες ἐπικώμια,	
Πιερίδων ἀρόταις	
δυνατοὶ παρέχειν πολὺν ὕμνον ἀγερώχων ἐργμάτων	
ἔνεκεν. καὶ γὰρ ἐν ἀγαθέᾳ	
χεῖρας ἱμάντι δεθεῖς Πυθῶνι κράτησεν ἀπὸ ταύτας	35
αἶμα πάτρας	35b
χρυσалаκάτου ποτὲ Καλλίας ἄδων	
ἔρνεσι Λατοῦς, παρὰ Κασταλία τε Χαρίτων	ἐπ. β'
ἔσπεριος ὁμάδω φλέγεν·	
πόντου τε γέφυρ' ἀκάμαντος ἐν ἀμφικτιόνων	
ταυροφόνω τριετηρίδι Κρεοντίδαν	40
τίμασε Ποσειδάνιον ἄν τέμενος·	
βοτάνα τέ νίν ποθ' ἀλέοντος	
νικῶντ' ἤρεφε δασκίοις	
Φλειοῦντος ὑπ' ὠγυγίοις ὄρεσιν.	

πλατείαι	στρ. γ'
πάντοθεν λογίοισιν ἐντὶ πρόσοδοι	45b
νάσον εὐκλέα τάνδε κοσμεῖν· ἐπεὶ σφιν Αἰακίδαί	
ἔπορον ἔξοχον αἴσαν ἀρετᾶς ἀπο-	
δεικνύμενοι μεγάλας,	
πέταται δ' ἐπὶ τε χθόνα καὶ διὰ θαλάσσης τηλόθεν	
ὄνυμ' αὐτῶν· καὶ ἔς Αἰθίοπας	
Μέμνονος οὐκ ἀπονοστήσαντος ἔπαλτο· βαρὺ δέ σφιν	50
νεῖκος Ἀχιλεύς	50b
ἔμπεσε χαμαὶ καταβὰς ἀφ' ἀρμάτων,	
φαιεννάς	ἀντ. γ'
υἷον εὐτ' ἐνάριξεν Ἀόος ἀκμᾶ	52b
ἔγχεος ζακότιο. καὶ ταῦτα μὲν παλαιότεροι	
ὄδον ἀμαξιτὸν εὐρον· ἔπομαι δὲ καὶ	
αὐτὸς ἔχων μελέταν·	
τὸ δὲ παρ ποδὶ ναὸς ἐλισσόμενον αἰεὶ κυμάτων	55
λέγεται παντὶ μάλιστα δονεῖν	
θυμόν. ἐκόντι δ' ἐγὼ νώτῳ μεθέπων δίδυμον ἄχθος	
ἄγγελος ἔβαν,	57b
πέμπτον ἐπὶ εἴκοσι τοῦτο γαρύων	
εὐχος ἀγώνων ἄπο, τοὺς ἐνέποισιν ἱερούς·	ἐπ. γ'
Ἀλκίμιδα, τὸ δ' ἐπαρκέσας	60
κλειτᾶ γενεᾶ δύο μὲν Κρονίου παρ τεμένει,	
παῖ, σέ τ' ἐνόσφισε καὶ Πολυτιμίδα	
κλᾶρος προπετῆς ἄνθε' Ὀλυμπιάδος.	
δελφῖνι καὶ τάχος δι' ἄλμας	
ἴσον κ' εἴποιμι Μελησίαν	65
χειρῶν τε καὶ ἰσχύος ἀνίοχον.	

Nemeia 6

ao Alcimidas de Egina, lutador juvenil

Uma a raça	estrofe 1
dos homens, uma a dos deuses: mas ambos respiramos	1b
a partir de uma só mãe. E separa-os toda uma capacidade	
distinta. Assim, para uma, nada; para a outra, o céu	
de bronze permanece sempre	
como sede estável. Porém, trazemos algo de semelhante aos imortais,	
uma grande mente ou constituição física,	5
mesmo sem saber, durante o dia ou pela noite,	
para que linha	6b
qualquer o destino escreve que nós corramos.	
Dá prova	antístrofe 1
agora também Alcimidas para ver a linhagem	8b
como lavouras frutíferas, que em alternância	
ora dos campos dão meio de vida abundante	10
aos homens,	
ora, cessando, se apossam do vigor. Veio	
dos desejáveis torneios de Nemeia	
o rapaz competidor, que, seguindo este destino de Zeus,	
agora se mostra	13b
na luta um caçador nada sem sorte,	
conduzindo seu pé nas pegadas de Praxídamas,	epodo 1
avô consangüíneo.	16
Pois ele, ao ser vencedor olímpico pelos Eácidas,	
primeiro trouxe ramos do Alfeu	
e, ao ser coroado cinco vezes no Istmo	
e três em Nemeia, fez cessar o esquecimento	20
de Soclidas, que foi o superior	
dentre os filhos de Hagesímaco.	

Assim os	estrofe 2
três premiados foram ao topo da excelência	23b
e eles provaram esforços. Com a sorte de um deus	
o pugilato não mostrou qualquer	25
outra casa que seja	
guardiã de mais coroas no interior de toda Grécia. Espero	
atingir o alvo dizendo grandes coisas	
como se disparasse de um arco. Vai, Musa, direciona a isso	
o vento dos versos	28b
glorioso: quando os homens passam,	
cantos	antístrofe 2
e discursos preservam seus belos feitos.	30b
Não falta isso aos Bassidas, raça de que se fala desde antigamente,	
transportando em naus as próprias celebrações,	
capazes de fornecer	
muito hino aos lavradores das Musas Piérides por causa das orgulhosas obras;	
e com efeito, na divina Pito,	
enfaixando as mãos com tiras de couro, prevaleceu	35
o sangue dessa família.	35b
Uma vez Callias agradou aos brotos	
de Leto da roca de ouro, e, perto da Castália à tarde,	epodo 2
se inflamou com o vozerio das Graças.	
O istmo do mar incansável honraria Creontidas,	
no festival trienal dos que moram ali,	40
com o sacrifício do touro no santuário de Poseidon.	
A erva do leão uma vez o coroou	
vencedor sob os primitivos	
montes de Fliunte cheios de sombra.	

Largas	estrofe 3
as procissões de toda parte	45b
para adornar com predições esta gloriosa ilha, uma vez que	
os Eácidas lhes deram um destino eminente,	
demonstrando grandes excelências.	
Voa longe, sobre a terra e pelo mar,	
o nome deles: alcançou até os etíopes,	
quando Memnon não retornou. Pesada a luta deles:	50
Aquiles caiu	50b
no chão, descendo do carro,	
quando matou	antístrofe 3
o filho da Aurora brilhante	52b
com a ponta da lança enfurecida. Os mais antigos	
encontraram nisso uma estrada rodável e eu mesmo também	
os sigo, tendo atenção:	
dentre as ondas, a que se revolve ao pé do navio	55
sempre dizem que é a que agita totalmente	
o coração. De boa vontade, levando nas costas um duplo fardo,	
eu, mensageiro,	57b
vim para celebrar este quinto, além do vigésimo,	
triunfo nos jogos, que são chamados de sagrados.	epodo 5
Alcimidas, tu foste capaz de proporcioná-lo	60
a tua gloriosa raça: perto do santuário do filho de Cronos,	
rapaz, uma sorte caída privou a ti	
e Politimidas de duas flores olímpicas.	
Eu diria que Melésias,	
condutor de mãos e de força,	65
em velocidade é igual até a um golfinho pelo mar.	

NEMEA XI
ΑΡΙΣΤΑΓΟΡΑΙ ΤΕΝΕΔΙΩΙ ΠΡΥΤΑΝΕΙ

<p>Παῖ Ῥέας, ἅ τε πρυτανεῖα λέλογχας, Ἔστια, Ζηνὸς ὑψίστου κασιγνήτα καὶ ὁμοθρόνου Ἥρας, εὐὶ μὲν Ἀρισταγόραν δέξαι τεὸν ἐς θάλαμον, εὐὶ δ' ἐταίρους ἀγλαῶ σκάπτω πέλας οἱ σε γεραίροντες ὀρθὰν φυλάσσοισιν Τένεδον,</p>	<p>στρ. α΄ 5</p>
<p>πολλὰ μὲν λοιβαῖσιν ἀγαζόμενοι πρώταν θεῶν, πολλὰ δὲ κνίσα· λύρα δέ σφι βρέμεται καὶ ἀοιδά· καὶ ξενίου Διὸς ἀσκεῖται θέμις αἰενάοις ἐν τραπέζαις· ἀλλὰ σὺν δόξα τέλος δωδεκάμηνον περᾶσαί νιν ἀτρώτῳ κραδίῳ.</p>	<p>ἀντ. α΄ 10</p>
<p>ἄνδρα δ' ἐγὼ μακαρίζω μὲν πατέρ' Ἀρκεσίλαν, καὶ τὸ θαητὸν δέμας ἀτρεμίαν τε σύγγονον. εἰ δὲ τις ὄλβον ἔχων μορφᾷ παραμεύσεται ἄλλους, ἔν τ' ἀέθλοισιν ἀριστεύων ἐπέδειξεν βίαν, θνατὰ μεμνάσθω περιστέλλων μέλη, καὶ τελευτὰν ἀπάντων γὰρ ἐπιεσσόμενος.</p>	<p>ἐπ. α΄ 15</p>
<p>ἐν λόγοις δ' ἀστῶν ἀγαθοῖσιν ἐπαινέισθαι χρεῶν, καὶ μελιγδούποισι δαιδαλθέντα μελίζεν ἀοιδαῖς. ἐκ δὲ περικτιόνων ἕξ καὶ δέκ' Ἀρισταγόραν ἀγλαὰ νῆκαι πάτραν τ' εὐώνυμον ἐστεφάνωσαν πάλῃ καὶ μεγαυχεῖ παγκρατίῳ.</p>	<p>στρ. β΄ 20</p>
<p>ἐλπίδες δ' ὀκνηρότεραι γονέων παιδὸς βίαν ἔσχον ἐν Πυθῶνι πειρᾶσθαι καὶ Ὀλυμπία ἀέθλων. ναὶ μὰ γὰρ ὄρκον, ἐμὰν δόξαν παρὰ Κασταλία καὶ παρ' εὐδένδρῳ μολῶν ὄχθῳ Κρόνου κάλλιον ἂν δηριῶντων ἐνόστησ' ἀντιπάλων,</p>	<p>ἀντ. β΄ 25</p>

πενταετηρίδ' ἑορτὰν Ἡρακλέος τέθμιον επ. β'
 κωμάσαις ἀνδησάμενός τε κόμαν ἐν πορφυρέοις
 ἔρνεσιν. ἀλλὰ βροτῶν τὸν μὲν κενεόφρονες αὐχαι
 ἐξ ἀγαθῶν ἔβαλον· τὸν δ' αὖ καταμεμφθέντ' ἄγαν 30
 ἰσχὺν οἰκείων παρέσφαλεν καλῶν
 χειρὸς ἔλκων ὀπίσσω θυμὸς ἄτολμος ἐών.

συμβαλεῖν μὰν εὐμαρὲς ἦν τό τε Πεισάνδρου πάλαι στρ. γ'
 αἶμ' ἀπὸ Σπάρτας, — Ἀμύκλαθεν γὰρ ἔβα σὺν Ὀρέστα,
 Αἰολέων στρατιὰν χαλκεντέα δεῦρ' ἀνάγων, — 35
 καὶ παρ' Ἴσμηνοῦ ῥοᾶν κεκραμένον
 ἐκ Μελανίπποιο μάτρως· ἀρχαῖαι δ' ἀρεταί

ἀμφέροντ' ἀλλασσόμεναι γενεαῖς ἀνδρῶν σθένος· ἀντ. γ'
 ἐν σχερῶ δ' οὔτ' ὦν μέλαιναι καρπὸν ἔδωκαν ἄρουραι,
 δένδρεά τ' οὐκ ἐθέλει πάσαις ἐτέων περόδοις 40
 ἄνθος εὐῶδες φέρειν πλούτῳ ἴσον,
 ἀλλ' ἐν ἀμείβοντι. καὶ θνατὸν οὔτως ἔθνος ἄγει

μοῖρα. τὸ δ' ἐκ Διὸς ἀνθρώποις σαφὲς οὐχ ἔπεται ἐπ. γ'
 τέκμαρ· ἀλλ' ἔμπαν μεγαλανορίαις ἐμβάινομεν,
 ἔργα τε πολλὰ μενοινῶντες· δέδεται γὰρ ἀναιδεῖ 45
 ἐλπίδι γυῖα, προμαθείας δ' ἀπόκεινται ῥοαί.
 κερδέων δὲ χρὴ μέτρον θηρευέμεν·
 ἀπροσίκτων δ' ἐρώτων ὀξύτεραι μανίαι.

Nemeia 11

ao Aristágoras de Tênedos, prítane

Filha de Reia, que deténs os pritaneus, Héstia, irmã de Zeus altíssimo e de Hera, sua igual no trono, bem recebe Aristágoras em teu aposento e bem, seus companheiros perto de teu cetro brilhante, eles que te honram e guardam Tênedos correta.	estrofe 1 5
Muitas vezes, veneram-te com libações, primeira entre os deuses, muitas outras, com cheiro de sacrifícios. Ressoa a lira deles e o canto, e o costume de Zeus hospitaleiro é exercido em mesas perenes; mas com glória e coração ileso cumpre o teu cargo de doze meses.	antístrofe 1 10
Eu louvo o homem como bem-aventurado, pelo pai Arcesilas, e também pelo admirável aspecto e pela firmeza congênita. Mas, se alguém, tendo prosperidade, supera os outros na forma e, sendo o melhor nas competições, demonstra sua força, que se lembre que veste membros mortais e será vestido de terra, o fim de todos.	epodo 1 15
Mas é preciso louvá-lo com boas palavras dos cidadãos e musicá-lo, artisticamente, com cantos de som de mel. Sobre os vizinhos, dezesseis brilhantes vitórias coroaram Aristágoras e sua família renomada na luta e no glorioso pancrácio.	estrofe 2 20
Expectativas hesitantes dos pais impediram a força do filho de se testar nos jogos em Pítom e Olímpia, porque, juro, na minha opinião, indo à Castalia e à arborizada colina de Crono, voltaria melhor que os combatentes adversários,	antístrofe 2 25

- celebrando a quinquenal festa sagrada de Hércules
e prendendo o cabelo com ramos purpúreos. epodo 2
- Mas as presunções de pensamento vazio dos mortais
lançam um para longe do que é bom, e outro, que demais 30
deprecia sua força, o coração que é covarde faz desviar das belezas
que lhe são próprias, puxando para trás pela mão.
- Sem dúvida era fácil supor o antigo sangue de Pisandro estrofe 3
ser de Esparta – porque veio de Amiclas com Orestes,
conduzindo até aqui um exército eólico armado de bronze – 35
misturado perto da corrente do Ismeno
ao de Melanipo, ancestral materno. Antigas excelências
- trazem, alternando-se, a força para as linhagens dos homens: antístrofe 3
sucessivamente, nem as negras lavouras dão fruto,
nem as árvores querem, em todos os ciclos dos anos, 40
trazer uma flor cheirosa semelhante à riqueza,
mas em alternância. E assim o destino conduz
- a raça mortal. Sinal claro de Zeus não acompanha epodo 3
os humanos, mas, em todo caso, com ambições caminhamos,
nos lançando a muitos trabalhos, pois os membros estão atados 45
à esperança sem pudor. Os fluxos de eventos ficam à parte da providência.
Dos ganhos é necessário caçarmos a medida:
as mais agudas loucuras são as dos desejos inalcançáveis.

ΡΥΘΙΑ VIII
ΑΡΙΣΤΟΜΕΝΕΙ ΑΙΓΙΝΗΤΗ ΠΑΛΛΙΣΤΗ

<p>Φιλόφρον Ἕσυχία, Δίκας ὦ μεγιστόπολι θύγατερ, βουλᾶν τε καὶ πολέμων ἔχοισα κλαῖδας ὑπερτάτας Πυθιόνικον τιμὰν Ἄριστομένει δέκευ. τὺ γὰρ τὸ μαλθακὸν ἔρξαι τε καὶ παθεῖν ὁμῶς ἐπίστασαι καιρῶ σὺν ἀτρεκεῖ·</p>	<p>στρ. α΄ 5</p>
<p>τὺ δ', ὅπoταν τις ἀμείλιχον καρδίᾳ κότον ἐνελάσῃ, τραχεῖα δυσμενέων ὑπαντιᾶξαισα κράτει τιθεῖς ὔβριν ἐν ἄντλῳ. τὰν οὐδὲ Πορφυρίων μάθεν παρ' αἴσαν ἐξερεθίζων· κέρδος δὲ φίλτατον, ἐκόντος εἴ τις ἐκ δόμων φέροι.</p>	<p>ἀντ. α΄ 10</p>
<p>βία δὲ καὶ μεγάλαυχον ἔσφαλεν ἐν χρόνῳ. Τυφῶς Κίλιξ ἐκατόγκρανος οὐ νιν ἄλυξεν, οὐδὲ μὰν βασιλεὺς Γιγάντων· δμᾶθεν δὲ κεραυνῶ τόξοισί τ' Ἄπόλλωνος· ὅς εὐμενεῖ νόῳ Ξενάρκειον ἔδεκτο Κίρραθεν ἐστεφανωμένον υἷον ποίᾳ Παρνασσίδι Δωριεῖ τε κώμῳ.</p>	<p>ἐπ. α΄ 16 20</p>
<p>ἔπεσε δ' οὐ Χαρίτων ἐκάς ἅ δικαιοπόλις ἀρεταῖς κλειναῖσιν Αἰακιδᾶν θιγοῖσα νᾶσος· τελέαν δ' ἔχει δόξαν ἀπ' ἀρχᾶς. πολλοῖσι μὲν γὰρ αἰείδεται νικαφόροις ἐν ἀέθλοις θρέψαισα καὶ θοαῖς ὑπερτάτους ἤρωας ἐν μάχαις·</p>	<p>στρ. β΄ 25</p>

τὰ δὲ καὶ ἀνδράσιν ἐμπρέπει. εἰμὶ δ' ἄσυχλος ἀναθέμεν πᾶσαν μακραγορίαν λύρα τε καὶ φθέγματι μαλθακῶ, μὴ κόρος ἐλθῶν κνίσῃ. τὸ δ' ἐν ποσί μοι τράχον ἴτω τεὸν χρέος, ὦ παῖ, νεώτατον καλῶν, ἐμᾶ ποτανὸν ἀμφὶ μαχανᾶ.	ἀντ. β' 30
παλαισιμάτεσσι γὰρ ἰχνεύων ματραδελφεούς Ἵλυμπία τε Θεόγνητον οὐ κατελέγχεις, οὐδὲ Κλειτομάχοιο νίκαν Ἴσθμοῖ θρασύγυιον· αὔξων δὲ πάτραν Μιδυλιδᾶν λόγον φέρεις, τὸν ὄνπερ ποτ' Ὀϊκλέος παῖς ἐν ἑπταπύλοις ἰδῶν υἱοὺς Θήβαις αἰνίξατο παρμένοντας αἰχμᾶ,	ἐπ. β' 36 40
ὅπότ' ἀπ' Ἄργεος ἤλυθον δευτέραν ὁδὸν Ἐπίγονοι. ὦδ' εἶπε μαρναμένων· “φυᾶ τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει ἐκ πατέρων παισὶ λῆμα. θαέομαι σαφές δράκοντα ποικίλον αἰθᾶς Ἀλκμᾶν' ἐπ' ἀσπίδος νωμῶντα πρῶτον ἐν Κάδμου πύλαις.	στρ. γ' 45
ὁ δὲ καμῶν προτέρᾳ πάθα νῦν ἀρείονος ἐνέχεται ὄρνηχος ἀγγελίᾳ Ἄδραστος ἦρωσ· τὸ δὲ οἴκοθεν ἀντία πράξει. μῦνος γὰρ ἐκ Δαναῶν στρατοῦ θανόντος ὅστέα λέξαις υἱοῦ, τύχᾳ θεῶν ἀφίξεται λαῶ σὺν ἀβλαβεῖ	αντ. γ' 50

<p> "Αβαντος εὐρυχόρους ἀγυιάς." τοιαῦτα μὲν ἐφθέγγεατ' Ἀμφιάρηος· χαίρων δὲ καὶ αὐτός Ἄλκμᾶνα στεφάνοισι βάλλω, ραίνω δὲ καὶ ὕμνω, γείτων ὅτι μοι καὶ κτεάνων φύλαξ ἐμῶν ὑπάντασεν ἰόντι γᾶς ὀμφαλὸν παρ' αἰοίδιμον, μαντευμάτων τ' ἐφάψατο συγγόνοισι τέχναϊς. </p>	<p> ἐπ. γ' 56 60 </p>
<p> τὴ δ', ἑκαταβόλε, πάνδοκον ναὸν εὐκλέα διανέμων Πυθῶνος ἐν γυάλοις, τὸ μὲν μέγιστον τόθι χαρμάτων ὦπασας· οἴκοι δὲ πρόσθεν ἀρπαλέαν δόσιν πενταεθλίου σὺν ἑορταῖς ὑμαῖς ἐπάγαγες. ὦναξ, ἐκόντι δ' εὐχομαι νόω </p>	<p> στρ. δ' 65 </p>
<p> κατά τιν' ἀρμονίαν βλέπειν, ἀμφ' ἕκαστον ὅσα νέομαι. κώμῳ μὲν ἀδυμελεῖ Δίκα παρέστακε· θεῶν δ' ὄπιον ἄφθιτον αἰτέω, Ξέναρκες, ὑμετέραις τύχαις. εἰ γάρ τις ἐσλὰ πέπαται μὴ σὺν μακρῶ πόνῳ, πολλοῖς σοφὸς δοκεῖ πεδ' ἀφρόνων </p>	<p> ἀντ. δ' 70 </p>
<p> βίον κορυσσέμεν ὀρθοβούλοισι μαχαναῖς· τὰ δ' οὐκ ἐπ' ἀνδράσι κείται· δαίμων δὲ παρίσχει, ἄλλοτ' ἄλλον ὑπερθε βάλλων, ἄλλον δ' ὑπὸ χειρῶν. μέτρῳ καταβαίν'· ἐν Μεγάροις δ' ἔχεις γέρας, μυχῶ τ' ἐν Μαραθῶνος, Ἥρας τ' ἀγῶν' ἐπιχώριον νίκαις τρισσαῖς, ὠριστόμενες, δάμασσας ἔργῳ· </p>	<p> ἐπ. δ' 76 80 </p>

- τέτρασι δ' ἔμπετες ὑψόθεν
 σωμάτεσσι κακὰ φρονέων,
 τοῖς οὔτε νόστος ὁμῶς
 ἔπαλπνος ἐν Πυθιάδι κρίθη,
 οὐδὲ μολόντων παρ ματέρ' ἀμφὶ γέλωσ γλυκὺς
 ὦρσεν χάριν· κατὰ λαύρας δ' ἐχθρῶν ἀπάροισι
 πτώσσοντι, συμφορᾷ δεδαγμένοι.
- στρ. ε΄
85
- ὁ δὲ καλόν τι νέον λαχὼν
 ἀβρότατος ἔπι μεγάλας
 ἐξ ἐλπίδος πέταται
 ὑποπτέροις ἀνορέαις, ἔχων
 κρέσσονα πλούτου μέριμναν. ἐν δ' ὀλίγῳ βροτῶν
 τὸ τερπνὸν αὔξεται· οὔτω δὲ καὶ πίτνει χαμαί,
 ἀποτρόπῳ γνώμα σεσεισμένον.
- ἀντ. ε΄
90
- ἐπάμεροισι· τί δέ τις; τί δ' οὔ τις; σκιᾶς ὄναρ
 ἄνθρωπος. ἀλλ' ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθη,
 λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰῶν·
 Αἴγινα φίλα μᾶτερ, ἐλευθέρῳ στόλῳ
 πόλιν τάνδε κόμιζε Δὶ καὶ κρέοντι σὺν Αἰακῶ
 Πηλεΐ τε κάγαθῶ Τελαμῶνι σὺν τ' Ἀχιλλεΐ.
- ἐπ. ε΄
96
100

Pítica 8

Ao Aristômenes de Egina, lutador

Gentil Calma, filha da justiça, engrandece-cidades, que tem chaves supremas das assembleias e guerras, recebe a honra de Aristômenes pela vitória pítica, pois tu sabes realizar e receber suavidades igualmente, na oportunidade exata.	estrofe 1 5
Tu, quando quer que alguém um amargo rancor no coração incuta, áspera, vindo de encontro à força dos inimigos, colocas a arrogância na sentina. Nem Porfíriion compreendeu que a provocou além do que cabe. O ganho é o mais querido se alguém trouxe da casa de quem dá de bom grado.	antístrofe 1 10
Violência abala até o orgulhoso com o tempo. Tífon, cilício de cem cabeças, dela não escapou, nem o rei dos gigantes: foram dominados pelo raio e arcos de Apolo, o qual com mente benévola recebeu, vindo de Cirra, o filho de Xenarces, coroado com folhas do Parnaso e festividade dórica.	epodo 1 16 20
Coube a ela, não longe das Graças, a ilha da justa cidade, alcançar as famosas excelências dos Eácidas. Tem perfeito renome desde o início: por muitos cantada por ter nutrido heróis supremos em competições vitoriosas e em rápidas batalhas.	estrofe 2 25

- Isso também se distingue entre os homens. antístrofe 2
 Falta-me tempo livre para dedicar
 todo o longo discurso 30
 à lira e à voz suave
 para que a saciedade, vindo, não incomode. O dever que corre
 com meus pés, que parta para ti, jovem, o mais novo dos belos,
 alado por meu engenho.
- Pois nas lutas, seguindo as pegadas dos tios maternos, epodo 2
 não denigres Teogneto em Olímpia 36
 nem a vitória de membros ousados de Clitômaco no Ístmo.
 Engrandecendo a família dos Midilidas, sustentas a palavra,
 exatamente a que um dia o filho de Ecles em Tebas de sete portões,
 vendo os filhos resistindo pela lança, disse por enigma, 40
- quando de Argos vieram, estrofe 3
 em uma segunda expedição, os Epígonos.
 Assim disse, quando eles combatiam:
*Por natureza sobressai nos filhos a nobre
 determinação dos pais. Observo claramente:* 45
*Alcméon o primeiro nos portões de Cadmo, brande
 uma serpente variegada sobre o flamejante escudo.*
- O que sofreu no primeiro incidente antístrofe 3
 agora se mantém com um anúncio
 de melhor auspício:* 50
*Adrasto, o herói. Mas em casa
 o contrário acontecerá, pois é o único do exército dos dânaos
 que recolhe os ossos do filho morto. Com a sorte dos deuses,
 chegará com o povo armado intacto*

<i>às ruas largas de Abas.</i> Tais coisas	epodo 3
disse Anfiarau. Também eu mesmo me alegro,	56
atingo Alcmeón com coroas e o aspirjo também com um hino,	
porque para mim é um vizinho e guardião das minhas posses.	
Veio ao meu encontro, quando eu ia rumo ao umbigo da terra digno	
de cantos e tocou-me com as congênicas artes dos oráculos.	60
E tu, que acertas à distância e gere	estrofe 4
o templo glorioso que recebe a todos,	
nos vales de Píton,	
ali a maior das alegrias	
concedeste e antes, na terra natal, trouxeste	65
o arrebatador presente do pentatlo	
com vossas festas. Senhor, rogo que, com mente bem disposta,	
conforme uma harmonia, olhes,	antístrofe 4
por cada lado tudo o que percorro.	
Na festividade de doce melodia,	70
Justiça comparece. Peço, Xenarces,	
favor imperecível dos deuses para vossas sortes,	
pois se alguém obtém sucessos sem ser com grande esforço,	
para muitos dentre os tolos parece um sábio	
a armar a vida com engenhos de decisão correta;	epodo 4
mas isso não jaz ao alcance dos homens. Algum deus propicia:	76
ora jogando um para cima, ora pelas mãos outro	
derruba com medida. Tens honras em Mégara	
e dentro de Maratona, e com tua ação dominaste	
a competição do país de Hera com três vitórias.	80

Caíste do alto sobre quatro estrofe 5
 corpos com intenções malignas.

A eles, o retorno igualmente
 feliz não foi decidido nos Píticos,
 e quando foram para perto da mãe por todos os lados o riso doce 85
 não despertou a graça. Mas, por ruelas, mantendo-se distantes dos inimigos,
 eles se encolhem mordidos pela desgraça.

Mas o que recebeu algo novo de bom, antístrofe 5
 em grande luxo,

voa a partir da esperança, 90
 com alados atos de coragem, tendo
 ambição superior à riqueza. Em pouco tempo o prazer
 dos mortais cresce e assim também cai ao chão,
 abalado por uma resolução adversa.

Submetidos ao dia. O que alguém é? O que não é? Sonho de sombra, epodo 5
 o humano. Mas quando um brilho dado por Zeus vem, 96
 resplendente luz se sobrepõe aos homens, e o tempo de vida doce.

Egina, mãe querida, em livre percurso
 conduz esta cidade com Zeus, com o chefe Éaco,
 com Peleu, com o corajoso Telamon e com Aquiles. 100

7. Referências Bibliográficas

ADRADOS, F. R. *Líricos Griegos elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII – V a. C.)* Vol. 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981.

ADKINS, A. W. H. *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. London: Oxford University Press, 1960.

_____. *Poetic Craft in the Early Greek Elegists*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

ANAXÍMENES, *Anaximenis ars rhetorica*. Editado por M. Fuhrmann. Leipzig: Teubner, 1966.

ARAÚJO, A. A. *7ª Ode Olímpica de Píndaro: Tradução e Notas*. 125ff. Dissertação (mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2005.

ARISTÓFANES. *Aristophanes. Clouds*. Editado por K. J. Dover. Oxford: Clarendon Press, 1970.

ARISTÓTELES. *Aristotelis de arte poetica liber*. Editado por R. Kassel. Oxford: Clarendon Press, 1968.

_____. *Aristotelis ars rhetorica*. Editada por W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1964.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

ARTHUR, M. B. “Cultural Strategies in Hesiod’s *Theogony*: Law, Family, Society”. *Arethusa* 15, 1982. p. 63-82.

ASSUNÇÃO, T. R. “Juventude e Aventura em Mimnermo”, *CLASSICA* Supl. 2, 1993. p. 151-155.

_____. “Juventude e Velhice: Mimnermo”, *KLEOS* 2/3, 1998/1999. p. 158-171.

_____. “Diomède et la détresse de Nestor”. *PHAOS – Revista de Estudos Clássicos* 4, 2004. p. 5-38.

AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BARRETT, W. S. “Pindar's Twelfth Olympian and the Fall of the Deinomenidai”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 93, 1973. p. 23-35.

BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*, 16. ed. Paris: Hachette, 1950.

BAQUÍLIDES. *Bacchylide. Dithyrambes, épinicies, fragments*. Editado por J. Irigoin. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

BERESFORD, A. “Nobody’s perfect: a new text and interpretation of Simonides PMG 542”. *Classical Philology*, Vol. 103, No. 3, 2008, p. 237-256.

BERNARDINI, P. A. *Mito e attualità nelle odi di Pindaro. La Nemea 4, l'Olimpica 9, l'Olimpica 7*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1983.

_____. “La storia dell’epinicio: aspetti socio-economici”. *Studi italiani di Filologia Classica*, LXXXV, Terza Serie, Volume X, Fascicoli II, 1992. p. 965-979.

BOEKE, H. *The Value of Victory in Pindar’s Odes. Gnomai, Cosmology and the Role of the poet*. Leiden: Brill, 2007.

BONELLI, G. “Pindaro, formalismo e critica estética”. *L'Antiquité Classique Numéro* 56, 1987. p. 26-55.

BROWN, C. G. "The Hyperboreans and Nemesis in Pindar's 'Tenth Pythian'". *Phoenix*, Vol. 46, No. 2, 1992. p. 95-107.

BUNDY, E. *Studia Pindarica*. Los Angeles: University of California Press, 1986.

BURNETT, A. P. *Three Archaic Poets: Archilochus, Alcaeus, Sappho*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

_____. *Pindar's Songs for the Young Thletes of Aigina*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

BURTON, R. W. B. *Pindar's Pythian Odes. Essays in interpretation*. Oxford: University Press, 1962.

CALAME, C. "Poésie épique et mélique: la projection du *je* et de son discours oral dans l'instance divine". *Le recit en Grèce ancienne*. Paris: Belin, 2000. p. 49-86.

CALÍMACO. *Callimachus*, vol. 1. Editor por R. Pfeiffer. Oxford: Clarendon Press, 1949.

CAREY, C. "The Victory Ode in Performance: The Case for the Chorus". *Classical Philology*, Vol. 86, No. 3, 1991. p. 192-200.

_____. "Pindar, Place, and Performance". In: HORNBLLOWER, S. e MORGAN, C. (ed.) *Pindar's Poetry, Patrons and Festivals. From Archaic Greece to the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 199-210.

CARNE-ROSS, D. S. "Three Preludes for Pindar". *Arion, New Series*, Vol. 2, No. 2, 1975. p. 160-193.

CHANTRAINE P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

CLAY, J. S. "Gods and Man". In: *The Wrath of Athena*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.

_____. "Pindar's Sympotic 'Epinicia'" *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, New Series, Vol. 62, No. 2, 1999. p. 25-34.

_____. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

CORRÊA, P. da C. *Armas e Varões: a guerra na lírica de Arquíloco*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

CRAIG, W. L. *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden: Brill, 1988.

CROTTY, K. *Song and Action*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982.

DAVIES, M. *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta Vol. 1, Alcman, Stesichorus, Ibycus*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

DAY, J. W. "The Poet's Elpis and the Opening of Isthmian 8". *Transactions of the American Philological Association*, 1974-, Vol. 121, 1991. p. 47-61.

DES PLACES, E. *Pindare et Platon*. Paris: Beauchesne et ses fils, 1949.

DIANO, C. *Forme et Événement. Principes pour une interprétation du monde grec*. Traduit de l'italien par Paul Grenet et Michel Valensi. Combas: Éditions de l'Éclat, 1994.

DICKIE, M. W. "On the Meaning of ἐφήμερος". *Illinois Classical Studies* 1, 1976. p. 7-14.

DRACHMANN, A. B. *Scholia vetera in Pindari carmina*. 3 vols. Leipzig: Teubner, 1903-27.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

DUCHEMIN, J. *Pindare, Poète et Prophete*. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

ECKERMAN, C. “The ΚΩΜΟΣ of Pindar and Bacchylides and the Semantics of Celebration”. *Classical Quarterly* 60.2, 2010. p. 302–312.

EHNMARK, E. “The Gods and Fate”. In: JONG, J. F. de (ed.). *Homer: Critical Assessments vol. II – The Homeric World*. London: Routledge, 1999, p. 359-368.

FARRELL, J. “Classical Genre in Theory and Practice”. *New Literary History*, 34, 2003. p. 383-408.

FEARN, D. “Oligarchic Hestia: Bacchylides 14B and Pindar, Nemean 11”. *Journal of Hellenic Studies* 129, 2009. p. 23-38.

FINLEY Jr., J. H. *Pindar and Aeschylus*. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

FRADE, G. H. M. “Comentário à *Pítica* VIII 1-60”. *Nuntius Antiquus* 5, 2010. p. 20-43.

FRÄNKEL H. “Man's ‘Ephemeros’ Nature According to Pindar and Others”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 77, 1946. p. 131-145.

_____. “The Ionian Middle Class” in *Early Greek Poetry and Philosophy* (transl. by M. Hadas and J. Willis). Oxford: Basil Blackwell, 1975. p. 200-214.

GASKIN, R. “Do Homeric Heroes Make Real Decisions?”. In: CAIRNS, D. L. (ed.). *Oxford Readings in Homer*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 147-169.

GENTILI, B. *Poetry and Its Public in Ancient Greece. From Homer to the Fifth Century*. Translated, with an introduction by A. Thomas Cole. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1988.

GERBER, D. E. "Nemean Six: A Commentary". *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 99, 1999. p. 33-91.

GLARE, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

GOLDHILL, S. "Instimations of Immortality: Fame and tradition from Homer to Pindar". In: *The Poet's Voice. Essays on Poetics and Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

GREENGARD, C. *The Structure of Pindar's Epinician Odes*. Amsterdã: Adolf M. Hakkert Publisher, 1980.

GRIFFITH, M. "Man and the Leaves: A Study of Mimnermos fr. 2", *California Studies in Classical Antiquity* 8, 1975. p.73–88.

GRONINGEN, B. A. Van, "Chap. XI La Théogonie d'Hésiode". In: *La Composition Littéraire Archaique*. Amsterdã: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1958. p. 256-281.

HAMILTON, R. "'Olympian 12' and the Coins of Himera". *Phoenix*, Vol. 38, No. 3, 1984. p. 261-264.

HANSEN, P. A. (ed.) *Carmina epigraphica Graeca: saeculorum VIII–V a. Chr.* Berlin: de Gruyter, 1983.

HENRIKSEN, J. "Poem as Song: The Role of the Lyric Audience". *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 21, *The Lyrical Phenomenon/رهاظلا ير عشلاة*, 2001. p. 77-100.

HERÓDOTO. *Hérodote. Histoires*, 9 vols. Editado por Ph.-E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1932 – 1954.

HESÍODO. *Opera et dies*. Editado por F. Solmsen. Oxford: Clarendon Press, 1970.

_____. *Theogonia*. Editado por M. L. West. Oxford: Clarendon Press, 1966.

HEWITT, A. *Between God and Beast: An Examination of the Ethical and Political Ideas of the Poet, Pindar; the Historian, Thucydides; and the Philosopher, Aristotle*. 281ff. Tese (Doutorado em Filosofia) – London School of Economics and Political Science University of London, Londres, 2003.

HOEY, T. “Fusion in Pindar”. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 70, 1965. p. 235-262.

HOMERO. *Homeri Ilias*. Editado por T. W. Allen. Oxford: Clarendon Press, 1931.

_____. *Homeri Odyssea*. Editado por P. von der Mühl. Basileia: Helbing & Lichtenhahn, 1962.

ISÓCRATES, *Isocrate. Discours, vol. 2*. Editado por G. Mathieu e E. Bremond. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

ITSUMI, K. *Pindaric Metre: The ‘Other Half’*. Oxford: Oxford University Press, 2009

JONES, C. *Pindar’s Nemean Six: A Commentary*. 144ff. Dissertação (mestrado) – McGill University, Montreal, 1992.

_____. *Pindar’s Nemean Odes: A Poetic Commentary*. 219ff. Tese (Doutorado em Filosofia) – McGill University, Montreal, 2000.

LEÃO, D. F. *Sólon: Ética e Política*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LEFKOWITZ, M. R. “Pindar’s Pythian 8”. *The Classical Journal*, Vol. 72, No. 3, 1977. p. 209-221.

_____. “Pindar’s Nemean XI”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 99, 1979. p. 49-56.

_____. “Who Sang Pindar’s Victory Odes?”. *The American Journal of Philology*, Vol. 109, No. 1, 1988. p. 1-11.

LESKY, A. “Motivation by Gods and Men”. In: JONG, J. F. de (ed.). *Homer: Critical Assessments vol. II – The Homeric World*. London: Routledge, 1999. p. 384-403.

_____. *História da Literatura Grega*. Tradução de Manuel Losa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1995.

LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. e MCKENZIE, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LOBEL, E., PAGE, D.L. *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

LOPES, A. O. O. D. *L'effectivité improbable. Une étude de l'adverbe 'reîa', de l'adjectif 'chalepós' et des termes qui en dérivent dans les poèmes homériques*. 525f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Université Marc Bloch, Strasbourg, 2009.

LOURENÇO, F. *Poesia Grega de Álcman a Teócrito*. Lisboa: Livros Cotovia, 2006.

LOWE, N. J., “Epinikian Eidography”. In: HORNBLLOWER, S. e MORGAN, C. (ed.) *Pindar's Poetry, Patrons and Festivals. From Archaic Greece to the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p.167-176

LUCIANO. *Lucian, vol. 4*. Editado por A. M. Harmon. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

MACKIE, H. *Graceful Errors – Pindar and the Performance of Praise*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2003.

MENDEZ DOSUNA, J. “The Doric Dialects”. In: CHRISTIDES, A. –F. (ed.) *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 444–459.

MILLER, A. M. "Wish for Olympian Victory in Pindar's Tenth Pythian". *The American Journal of Philology*, Vol. 112, No. 2, 1991. p. 161-172.

MILLER, S. G. *The Prytaneion. Its Function and Architectural Form*. Berkeley: University of California Press, 1978.

_____. *Arete: Greek Sports from Ancient Sources. Third and Expanded Edition*. Berkeley: University of California Press, 2004.

MOSSÉ, C. *Dictionnaire de La civilisation grecque*. Bruxelles: Éditions Complexe, 1998.

NAGY, G. "The 'Professional Muse' and Models of Prestige in Ancient Greece". *Cultural Critique*, No. 12, *Discursive Strategies and the Economy of Prestige*, 1989. p. 133-143.

_____. *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*. Baltimore: The John Hopkins University Press. 1990.

_____. "Genre and Occasion". *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*. Volume 9-10, 1994. p. 11-25.

NUSSBAUM, M. C. *A Fragilidade da Bondade. Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ONELLEY, G. B. *A ideologia aristocrática nos Theognidea*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2009.

PAGE, D. L. *Poetae Melici Graeci*. Oxford: Clarendon Press, 1967.

PÍNDARO. *Pindar. Siegeslieder*. (Sammlung Tusculum). Editado, traduzido e com uma introdução por D. Bremer. Munique: Artemis & Winkler, 1992.

PÍNDARO. *Pindare. Tome I. Olympiques*. Editado e traduzido por A. Puech. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

PÍNDARO. *Pindare. Tome II. Pythiques*. Editado e traduzido por A. Puech. Paris: Les Belles Lettres, 1951.

PÍNDARO. *Pindare. Tome III. Néméennes*. Editado por A. Puech. Paris: Les Belles Lettres, 1923.

PÍNDARO. *Pindari carmina cum fragmentis*. Editado por C. W. Bowra. Oxford: Oxford University Press, 1947.

PÍNDARO. *Pindari carmina cum fragmentis*. Editado por H. Maehler (post B. Snell). Leipzig: Teubner, 1971.

PÍNDARO. *Pindaro. Le Pitiche*. Introdução, texto crítico e tradução de B. Gentili. Comentário por P. A. Bernardini, E. Cingano, B. Gentili e P. Gianinni. Verona: Arnoldo Mondadori Editore, 1995.

PLATÃO. *Platonis Opera*. 5 vols. Editado por J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1967.

PUCCI, P. "Honor and Glory in the *Iliad*". In: *The Song of the Sirens*. New York: Rowman & Littlefield, 1998. p. 179-230.

RACE, W. H. "Framing Hyperbata in Pindar's 'Odes'". *The Classical Journal*, Vol. 98, No. 1, 2002. p. 21-33.

_____. "Elements of Plot and the Formal Presentation in Pindar's 'Olympian' 12". *The Classical Journal*, Vol. 99, No. 4, 2004. p. 373-394.

RAMNOUX, C. "II - La nuit de la cosmogonie". In: *La nuit et et les enfants de la nuit*. Paris: Flammarion, 1986. p. 63-101.

RAMOS, N. “Os suplicantes (aspectos trágicos do futebol)”. In: *Ensaio Geral*. São Paulo: Globo, 2007. p. 245-254.

RODIN, B. P. *Pindaric Epinikion and the Evolution of Poetic Genres in Archaic Greece*. 422ff. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Califórnia, Berkeley, 2009.

ROUSSEAU, P. “La circonstance ou l’occasion. Remarques sur la Troisième Pythique de Pindare”. In: MILLET, C. (ed.) *La circonstance lyrique*. Bruxelles: Peter Lang, 2012. p. 31-54.

RÜTER, K. “Zeus’ Speech: Odyssey 1. 28-43” (trad. H. M. Harvey). In: JONG, J. F. de (ed.). *Homer: Critical Assessments vol. III – Literary Interpretation*. London: Routledge, 1999. p. 145-162.

SAÏD, S. “La faute, l’erreur et le malheur”. In: JONG, J. F. de (ed.). *Homer: Critical Assessments vol. II – The Homeric World*. London: Routledge, 1999. p. 332-338.

_____. “Aeschylian Tragedy”. In: GREGORY, J. (ed.) *A Companion to Greek Tragedy*. Edited by Justina Gregory. Malden: Blackwell Publishing, 2005. p. 215–232.

SEGAL, C. “Arcaic Choral Lyric”. In: EASTERLING, P. E. e KNOX, B. M. W. *The Cambridge History of Classical Literature. Volume 1 Part 1: Early Greek Poetry*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1989a.

_____. “Choral lyric in the fifth century”. In: EASTERLING, P. E. e KNOX, B. M. W. *The Cambridge History of Classical Literature. Volume 1 Part 1: Early Greek Poetry*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1989b.

SCHMIEL, R. “Youth and Age: Mimnermus 1 and 2”. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 102, 1972. p. 283–289.

SILK, M. “Pindar’s Poetry as Poetry: A Literary Commentary on Olympian 12”. In: HORNBLLOWER, S. e MORGAN, C. (ed.) *Pindar’s Poetry, Patrons and Festivals*.

From Archaic Greece to the Roman Empire. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 177–197.

SILVA, C. I. L. *Visões do Feminino nos Epinícios de Píndaro*. 119f. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos) – Universidade de Lisboa, 2008.

STODDARD, K. B. “The Programmatic Message of the ‘Kings and Singers’ Passage: Hesiod, Theogony 80-103”. *Transactions of the American Philological Association* 133, 2003. p.1-16.

THOMAS, R. “Fame, Memorial, and Choral Poetry: The Origins of Epinikian Poetry — an Historical Study”. In: HORNBLOWER, S. e MORGAN, C. (ed.) *Pindar's Poetry, Patrons and Festivals. From Archaic Greece to the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 141–166.

VERDENIUS, W. J. *Commentaries on Pindar Volume I, Olympian Odes 3, 7, 12, 14*. Leiden: Brill, 1987.

_____. *Commentaries On Pindar. Volume II, Olympian Odes 1, 10, 11, Nemean 11, Isthmian 2*. Leiden: Brill, 1988.

WEST, M. L. *Iambi et elegi Graeci, vol. 2*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

_____. *Delectus ex Iambis et Elegis Graecis*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

_____. *Greek lyric poetry: the poems and fragments of the Greek iambic, elegiac, and melic poets (excluding Pindar and Bacchylides) down to 450 bc*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

WILLCOCK, M. M. “Some Aspects of the Gods in the Iliad”. In: JONG, J. F. de (ed.). *Homer: Critical Assessments vol. II – The Homeric World*. London: Routledge, 1999. p. 404-415.

WILLIAMS, B. A. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993.