

SOCIEDADE E MITO NA TRAGÉDIA GREGA

Andreza Sara Caetano de Avelar Moreira¹

Resumo: Este artigo busca um panorama acerca do mito e da sociedade grega e como estes dois pontos se relacionam com a tragédia. Pretendemos explicitar a relação existente entre sociedade, mito e tragédia, bem como aclarar o modo como os tragediógrafos manipularam o material mitológico anterior a eles a fim de abordar e estimular um posicionamento crítico da população diante dos problemas sociais e políticos nos quais estavam imersos.

Palavras-chave: Tragédia, Sociedade grega, Mitos, Mitologia.

Abstract: This article attempts an overview on the Greek myth and society and how these points relate to the tragedy. We intend to clarify the relationship between society, myth and tragedy, and clarify how the tragedians manipulated the mythological material before them to address and stimulate a critical positioning of the population about the social and political problems in which they were immersed.

Keywords: Tragedy, Greek Society, Myths, Mythology.

O estudioso Antonio Ruiz de Elvira² (1982, pg. 7) diz que a mitologia é um conjunto de lendas, e que lenda é todo relato de acontecimentos incertos e improváveis, mas que sobre os quais existe uma tradição. Poderíamos assumir que a lenda, em seu sentido mais amplo, coincide com o mito. Ou seja, podemos pensar a lenda e o mito como sendo a mesma coisa, uma vez que ambos apresentam a incerteza ou impossibilidade de comprovação, a pretensão de verdade e o tradicionalismo – pensando estes conceitos livres de matizações –; pois todos os mitos e lendas pretendem ser entendidos como verdades literais. Diante da impossibilidade de comprovação, mesmo quando esteja sob um restrito rigor teórico, o mito guarda seu caráter absoluto e irrestrito, porque não é possível demonstrar se tais ditos são verdades ou mentiras, nem mesmo nas situações mais inverossímeis, nas quais, contudo, nosso conhecimento de mundo nos impele a medir a realidade e a possibilidade, levando-nos a reconhecer alguns fatos como falsos. Nas situações verossímeis não podemos ter qualquer

¹ Discente do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Minas Gerais.

² ELVIRA, Antonio Ruiz de. *Mitología Clásica*. Editorial Gredos. Madrid: 1982. 2ª edição.

segurança a respeito do que é verdade ou não. Elvira cita um exemplo (1982, pg. 9): que Helena nasceu de um ovo, isso sabemos ser falso; mas se ela foi raptada por Paris, não temos certeza agora, e é provável que nunca tenhamos.

Carlos García Gual³ (2004, pg. 13) diz que antropólogos, filósofos, psicólogos, sociólogos e teólogos manejam o termo mito com tantas divergências que se poderia dizer que a palavra alcança conotações infinitas, mesmo quando para todos eles houver uma denotação comum, pois suas perspectivas e enfoques particulares privilegiam determinados aspectos do mito que lhe são convenientes dentro de suas teorias. Nem mesmo os estudiosos de mitologia grega encontram uma definição única. Gual ainda diz (2004, pg. 18) que “o mito é um relato tradicional que conta a atuação memorável e exemplar de personagens extraordinários em um tempo distante e prestigioso”. Trata-se de um relato, uma narração que pode conter elementos simbólicos, mas se caracteriza por apresentar uma história. É um relato antigo, conhecido e transmitido de geração em geração, que se opõe à ficção, pois é parte de uma memória comunitária, com caráter dramático e exemplar. Para ele, a tradição mítica é um fenômeno social que apresenta variações culturais e, na Grécia, uma liberdade singular.

Os mitos abarcam a existência e atuação dos deuses, mas não somente isso. Gual (2004, pg. 14) crê que a mitologia não é uma parte da religião, embora haja uma relação relevante entre as duas coisas, pois o mito ocupa uma posição intermediária entre a história e a ficção, já que a primeira é caracterizada pela certeza e a segunda pela invenção, que, por sua vez, pode mesclar-se com fatos e pessoas reais, pois também ela tem, em si, a imitação da vida e do real. O antropomorfismo é uma característica importante na mitologia grega, na qual observamos a configuração das forças naturais representadas por formas próximas aos humanos; e os impulsos, os desejos, os vícios dos homens sendo levados ao campo divino, que poderiam ser a raiz de todo o pensamento mitológico grego, como na tradição judaico-cristã, em que o homem é feito à imagem e semelhança do seu deus. Isso se dá por que o mundo dos mitos é criado à imagem e semelhança do nosso próprio mundo, ainda que se movimentem em um campo muito mais amplo de possibilidades (GUAL, 2004, pg. 20). Jean-Pierre Vernant⁴

³ GUAL, Carlos García. *Introducción a la mitología griega*. Alianza Editorial. Madrid: 2004.

⁴ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Martins Fontes. São Paulo: 2009 [Tradução de Joana Angélica D' Avila Melo].

(2009, pg. 27) diz que “os gregos conheceram todas as formas de representação do divino: símbolos não-icônicos, fossem eles objetos naturais, como uma árvore ou uma pedra bruta; fossem produtos confeccionados pela mão humana”; e diz também que

Os mitos domesticam os prodígios naturais ao apresentarem para nós uma natureza com sentido humano e dirigida ao homem, regida por deuses ou poderes que têm entendimento, vontade e desígnios compreensíveis, ainda que às vezes hostis ao gênero humano. Tudo está permeado por um hálito divino vivificador. [... Os mitos] são verdadeiros para quem crê neles, são uma verdade anterior à realidade e se explicam por si; [...] e nesse sentido, têm muito a ver com a religião. [...] Ao funcionar como crença coletiva, como repertório de relatos conhecidos pela comunidade, os mitos vinculam a própria sociedade à tradição e fundam uma unanimidade de saber, que transmite uma certa imagem do mundo prévia aos saberes racionais e às técnicas e ciências.

Vernant (2009, pg. 25-26) também se refere ao mito como germe do saber, “cuja herança a filosofia recolherá” e diz que o mito “obedece a limitações coletivas bastante estritas”. É ainda importante lembrar que a origem dos mitos não é comprovada. Podemos supor, como lembrou Elvira (2004, pg.10), que Hércules teria vivido no século XIII a.C., já que pode-se constatar tal informação pela contagem do tempo expresso nas narrativas acerca dele, mas nunca estaremos completamente certos de tal data, e nem sequer de sua real existência. Para outros mitos, não temos qualquer indício de época, como é o caso da origem dos deuses, ou das lendas de Hero e Leandro, ou de Acôncio e Cídipe, e tantos outros.

As narrativas míticas parecem surgir para constituir uma realidade anterior ao conhecimento humano sobre todas as coisas do mundo, sobre todas as coisas presentes no mundo; e por isso, o mundo criado nos mitos era um lugar fantástico e repleto de criaturas maravilhosas (PAINE, 2007, pg. 39)⁵. Os deuses e monstros fabulosos formavam apenas uma parte da história, estando ao lado também dos contos a respeito dos heróis gregos. Essas lendas tinham uma função localizada entre a história e o entretenimento. A história da humanidade até o final dos tempos dos grandes heróis foi contada em uma grande coleção de poemas de vários autores chamada Ciclo Épico, e parte deste ciclo se refere à Guerra de Troia (PAINE, 2007, pg. 40), que exerceu enorme influência na tragédia grega. Os relatos mitográficos do Ciclo Épico foram fonte para a

⁵ PAINE, Mike. *Ancient Greece*. Great Britain by J. H. Haynes & Co Ltd, Sparkford, Somerset; 2007.

maioria das tragédias, imputando-lhes o tom solene, muito comentado e difundido até os dias de hoje. Vernant⁶ diz que “sucendo a epopéia e a poesia lírica, apagando-se no momento em que a filosofia triunfa, a tragédia, enquanto gênero literário, aparece como a expressão de um tipo particular de experiência humana, ligada a condições sociais e psicológicas definidas” (1977, pg. 17).

Como nos propomos aqui a comentar acerca da relação do mito com a tragédia grega, cremos ser extremamente importante um olhar sobre a sociedade que antecedeu o grande fenômeno que foi o surgimento e esplendor deste gênero literário, uma vez que “vemos a tragédia nascer em Atenas, aí florescer e degenerar quase no espaço de um século” (VERNANT, 1977, pg. 12). “A tragédia nasce quando se começa a olhar para o mito com olhar de cidadão” (VERNANT, 1977, pg. 20). Este olhar de cidadão é fortemente influenciado pelo advento da sofística e da democracia. O ideal de isonomia que inspirou as reformas de Clístenes parte de um sentimento igualitário anterior, de quando a aristocracia começa a perder o domínio e a tirania começa a ser combatida em Atenas. Pese a tudo isso, há que se considerar que as constantes guerras – primeiro as Médicas, e logo a do Peloponeso – mobilizavam interminavelmente o exército e acarretavam problemas sociais profundos e uma grande insatisfação popular. Também a incineração dos cadáveres substituiu a prática da inumação, gerando uma distância insuperável entre os homens e os deuses e fazendo desaparecer a figura do ‘rei divino’ (VERNANT, 1977, pg.26). Trata-se de uma Atenas que toma consciência política, desgastada emocionalmente pelas guerras, passando por mudanças na estrutura política e jurídica, que enfrenta momentos ora de êxito, ora de derrota. Thomas Martin⁷ define da seguinte forma a situação grega no período anterior ao ápice da tragédia (1996, pg. 70-71):

Embora as cidades-estados gregas diferissem em tamanho e recursos naturais, ao longo da Idade Arcaica elas compartilharam certas instituições políticas fundamentais e tradições sociais: cidadania, escravidão, as desvantagens legais e a exclusão política das mulheres, e as contínuas predominâncias das elites ricas. Mas as cidades-estado desenvolveram de maneiras muito diferentes estas características compartilhadas. A monarquia perdeu forças na Grécia com o fim da civilização micênica. [...] Em Esparta e outras cidades-estado gregas,

⁶ VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia da Grécia antiga*. São Paulo. Duas Cidades: 1977. [Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado, Maria da Conceição M. Cavalcante e Filomena Yoshie Hirata Garcia]

⁷ MARTIN, Thomas R. *Ancient Greece: from prehistoric to Hellenistic times*. United States of America. Yale University Press, 1996.

apenas um número bastante limitado de homens exercia o poder político significativo. [...] Outras cidades-estado experimentaram períodos de dominação por um único governante que tomava o poder de forma inconstitucional a quem os gregos chamavam tirano. Ainda outras cidades-estado criaram as primeiras formas de democracia, dando a todos os cidadãos do sexo masculino o poder de participar no governo. Assembleias de homens com alguma influência sobre o rei já existiam em alguns Estados do antigo Oriente próximo, mas a democracia grega inovou com a quantidade de poder político que investiu em seu corpo cidadão do sexo masculino. Os atenienses estabeleceram o mais famoso modelo de democracia da Grécia, em que a liberdade individual dos cidadãos floresceu em um grau sem precedentes no mundo antigo. Estes caminhos divergentes de desenvolvimento político e social revelam a extensão dos desafios enfrentados pelos gregos e como eles lutaram para construir um novo modo de vida durante a Idade Arcaica. No decorrer dessa luta, também começaram a criar novas formas de compreensão do mundo físico, suas relações com ele, e suas relações com o outro.

Este mesmo autor diz que a tragédia foi desenvolvida como um suporte público em forma de arte que era apresentada diante de uma grande massa a fim de explorar questões éticas graves que preocupavam a comunidade. Era uma forma nova e perturbadora de educação para jovens ricos com ambições na vida pública (MARTIN, 1996, pg. 125). Ainda assim, “não basta notar que o trágico traduz uma consciência dilacerada, o sentimento das contradições que dividem o homem contra si mesmo” (VERNANT, 1977, pg. 12), é preciso entender a relação estabelecida entre esta consciência nova surgida na sociedade grega com todos os conceitos anteriores que neste momento se viam reduzidos, incluindo os mitos e a religião. Poderíamos considerar que se trata do período onde se inicia o processo de ‘desmitologização’ apresentado por Marquard⁸ a partir do fato de que neste momento a humanidade começa a se questionar e questionar os deuses e os mitos.

⁸ MARQUARD, Odo. *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart, Reclam, 1981. (pg. 91-116) (Tradução de Georg Otte – *Louvor ao Politeísmo* – manuscrito).

Em *Abschied vom Prinzipiellen*, no capítulo intitulado *Lob des Polytheismus*, Odo Marquard diz: “a história da desmitologização é, ela mesma, um mito, ao meu ver; e a transformação da morte do mito em mito mostra um pouco a relativa imortalidade do mesmo. É pelo menos um indício de que não conseguimos existir sem o mito.” (Trad. De Georg Otte – manuscrito) Ainda assim, devemos perceber que este momento da história retrata o princípio de uma sociedade que questiona a autoridade divina e o poder dos mitos, colocando-os em xeque. Este processo de questionamento culminará na filosofia e se firmará a partir daí como uma hermenêutica que se volta especialmente para o bem estar social e político das sociedades, embora não possamos viver despidos dos mitos, segundo afirma Marquard (1981, pg. 95), e com ele concordamos. Somos obrigados a considerar que os próprios mitos representam uma tentativa inicial e incipiente de explicação da realidade que nos cerca, podendo ser talvez descritos como um embrião da ciência, um embrião que começa a receber as dúvidas dos autores e da sociedade, e

Um aspecto relevante a ser mencionado é o fato de que os seres sobrenaturais do panteão grego – deuses, heróis e monstros – eram reconhecidos e honrados de inúmeras formas. Segundo Jennifer Larson⁹ (2007, pg. 1), a palavra “culto” vem da mesma raiz latina de “cultivar”, e a adoração antiga baseava-se mais em ações concretas, como sacrifício, oferendas votivas, e festivais, do que na fé ou na crença. Alguns deuses eram favoráveis a alguns mortais, outros eram neutros ou até mesmo hostis, e isso tinha relação com como o mortal ‘cultivava’ ou cultuava um determinado deus. Os deuses tinham que ser cultivados de acordo com os costumes antigos, como as plantas são regadas, conforme nos indica Larson. Ela ainda diz que os cultos gregos podem ser vistos a partir de uma perspectiva de evolução cultural, e que os cultos eram dirigidos por uma infinidade de condições locais que mudavam ao longo do tempo, incluindo a manipulação de cultos em benefício político e social dos indivíduos e dos grupos. Além disso, o poder de eventos históricos – como as guerras, por exemplo – capturava a atenção e a imaginação popular. Apesar da tendência do grego antigo para o conservadorismo religioso, segundo Larson, os cultos se desenvolvem e, como uma flor – retomando a metáfora –, atingem a maturidade, e murcham em um processo competitivo, pois as pessoas tinham recursos limitados para se dedicar ao culto, e suas preferências comprovadamente mudavam ao longo dos séculos. Podemos assumir, com alguma segurança, que os deuses e rituais gregos estavam longe de ser estáticos (LARSON, 2007, pg. 2), e devemos considerar que os sacrifícios também envolviam uma distribuição formal de comida que refletia na estrutura social e política (LARSON, 2007, pg. 5).

No plano do sagrado, a tragédia não refletia uma realidade estranha ao público, e o coro estabelecia uma estreita relação entre o espectador e o mito, especialmente por que falava usando a métrica mais própria da poesia épica e lírica. A contraposição entre a métrica utilizada pelo coro e a fala das demais personagens – que se aproximava mais do modo de fala habitual e cotidiano das pessoas – também servia de suporte para a manutenção da sacralidade do teatro, em um movimento quiasmático, quando, também o coro, se dirigia ao público induzindo-o a uma abordagem dos problemas sociais, por

posteriormente dos filósofos, de forma sistemática, e que evolui até a ideia pós-moderna de que é possível viver livre dos mitos, algo inclusive incoerente em um mundo ocidental e mormente cristão.

⁹ LARSON, Jennifer. *Ancient Greek cults*. New York: Routledge, 2007.

meio de uma reprodução destas condições, em um processo que Benjamin¹⁰ chamou de ordenamento experimental da realidade (1985, pg. 81), que leva, no final da peça, à compreensão completa por parte do espectador, embora no decorrer dela mantenha um certo distanciamento devido à métrica e ao caráter sagrado e mítico que ela traz consigo. O passado e o presente se chocam constantemente na tragédia grega. Muitas narrativas tradicionais podiam ter relação com algum rito, contudo, tais narrativas – acerca de heróis e inclusive de deuses – não estavam diretamente relacionadas com o ato religioso em si. Há uma clara distinção entre os mitos gregos e a religião, ainda que ambos envolvessem questões sociais e políticas. Larson diz que por volta do ano 700 a.C. as pessoas começaram a oferecer presentes nos túmulos e santuários, uma mudança que coincide com a época das construções dos templos monumentais. Os investimentos nos santuários se tornaram o emblema da polis emergente e implicou novos ideais de cidadania e adoração comunitária, reguladas pelo Estado (2007, pg. 9). Esta mescla – nos campos religioso, social, cultural e político – gerou a tragédia. Esta mescla tornou o palco uma instância moral justificada, pelo fato de que o teatro grego não se limitava a transmitir conhecimento, mas a reproduzi-lo interiormente no público – utilizando-nos paralelamente das ideias de Benjamin (1985, pg. 88).

A tragédia usa, na maioria das peças que nos chegaram, os mitos e lendas antigas como suporte metafórico para o questionamento político, social e jurídico, envolvendo, por meio destes temas lendários, o teatro em uma nobreza ancestral. Isso acontecia por que “havia uma convenção que permitia que a tragédia mantivesse um delicado equilíbrio entre o tempo mítico e o contemporâneo, preservando a integridade do mundo mítico e ao mesmo tempo refletindo sobre questões modernas, sem uma desarmonia ofensiva”, (CROALLY. 1994, pg. 207)¹¹ e também por que os mitos são definidos em um passado heróico povoado por reis e suas famílias e, claro, heróis. Ainda assim “os trágicos, em suma, eram altamente conscientes da dignidade, da distância e da capacidade de adaptação da configuração heróica” (CROALLY. 1994, pg. 207). A invenção da tragédia e do teatro é dependente, portanto, da invenção de políticos.

¹⁰ BENJAMIN, Walter. Magia e técnica. Arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. [Tradução de Sérgio Paulo Rouanet] São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

¹¹ CROALLY, N. T. *Euripidean polemic: The Trojan woman and the function of tragedy*. Cambridge University Press. London: 1994.

Enquanto a política era um fenômeno pan-helênico, o desenvolvimento da democracia em Atenas permitiu de maneira mais contundente, o que Geoffrey Lloyd chamou de ‘potencial para uma inovação radical, acesso ao debate, o hábito ao escrutínio e a expectativa de justificação racional para o cargo ocupado’. (CROALLY. 1994, pg. 1-2)

Poderíamos dizer que os trágicos e seu público sabiam o que eram mitos e sabiam estabelecer uma relação metafórica entre estes mitos apresentados e os problemas pelos quais a sociedade passava. “O mito deveria persuadir o cidadão acerca das estruturas arbitrárias e artificiais de sua sociedade” (CROALLY. 1994, pg. 212), embora saibamos que tenham sido escritas e representadas algumas peças que não envolviam os mitos, mas as guerras do momento – um terreno bastante delicado. O dramaturgo Frinício, por exemplo, como relata Funke¹² (2001, pg. 17), em 492 a.C. com a tragédia *A tomada de Mileto*, traz à cena a conquista persa desta cidade e faz chorarem os espectadores; e trazendo a recordação tão direta da desgraça doméstica, é multado e são proibidas suas representações. Para evitar tais complicações, os tragediógrafos usavam os mitos metaforicamente para demonstrar também as desgraças domésticas, mas não de forma tão direta como fizera Frinício. A tragédia elabora seu mundo espiritual e questiona socialmente todos os problemas bélicos e jurídicos, além de questionar o poder e a autoridade dos deuses e dos próprios mitos que trazem à cena, influenciados pelo advento da sofística, pelos choques entre as camadas democráticas moderadas, democráticas radicais e oligárquicas, e também pelo novo sistema jurídico e o novo código de leis, ainda incipiente e ambíguo; e, citando Marquard (1981, pg. 95), os dramaturgos deviam, como fazemos ainda hoje, “recorrer a histórias (aos mitos) para trazer essas verdades para o nosso mundo de vida [*Lebenswelt*] ou para narrá-las, em nosso mundo de vida, naquela distância que nos permite suportá-las”¹³. Os sofistas surgem neste ínterim – alcançando simpatias e antipatias por parte dos dramaturgos – como uma preparação ao exercício do poder na cidade, aportando intensidade ao caráter contraditório da vida política, pois o domínio da palavra está diretamente relacionado ao desenvolvimento da prática política e pública¹⁴. Como afirma Verntant (1977, pg. 13),

¹² FUNKE, Peter. *Atenas Clásica*. Traducción de Rosa Pilar Blanco. Madrid. Acento Editorial: 2001.

¹³ Tradução de Georg Otte – manuscrito.

¹⁴ Para maiores esclarecimentos quanto à história da Grécia Clássica, indicamos além de Funke, já citado anteriormente, FINLEY, M. I. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. / STRUVE, V.V. *Historia de la antigua Grecia (II)*. Para esclarecimento acerca da sofística, indicamos CASSIN, Bárbara. *Sofística*. Em

os poetas trágicos utilizam o vocabulário do direito jogando com suas incertezas, flutuações, falta de acabamento, imprecisão de termos, mudanças de sentido, incoerências e oposições que revelam discordâncias no seio do próprio pensamento jurídico e traduzem igualmente seus conflitos com a tradição religiosa.

A cidade se torna objeto de representação, torna-se teatro; não para refletir a realidade social, mas para apresentá-la dilacerada e dividida contra ela própria, e questioná-la; para instigar o público, a população. “O que se descobre na condição representada no palco, com a rapidez do relâmpago, como cópia de gestos, ações e palavras humanas, é um comportamento dialético imanente” (BENJAMIN, 1985, pg. 88). A tragédia ocupa o espaço urbano e se desenvolve dentro das normas institucionais que condicionam os tribunais e as assembléias populares. Ela “não é apenas uma forma de arte, é uma instituição social pela fundação dos concursos trágicos” (VERNANT, 1977, pg. 20). Marquard diz que “para suportar as verdades, não temos outra coisa a não ser as histórias” (1981, pg. 95), e acima deste raciocínio, cremos que os dramaturgos da antiguidade não buscavam unicamente ‘suportar a verdade’; mas eles iam além, queriam que as verdades da sociedade se tornassem conscientes e pudessem de algum modo transformá-la. Nesse contexto, assumir temas mitológicos e utilizar-se do sentido metafórico nas representações seria menos arriscado. Temos, por um lado, o direito e a democracia que se apóiam na coerção e na autoridade do fato, do real; e, por outro lado, as potências sagradas postas em questão, a ordem do mundo, a justiça de Zeus sendo questionada em uma sociedade dilacerada e dividida. A relação entre justiça e poder (*díke* e *krátos*), entre o homem e suas escolhas, o “universo de valores ambíguos, onde jamais algo é estável e unívoco” (VERNANT, 1977, pg. 13) é o primeiro aspecto do conflito da matéria-prima da tragédia; a saber, muito além dos próprios deuses, o mito. Na epopéia e na Lírica o homem não é agente, pois os deuses dirigem tudo. Na tragédia, o homem se vê diante de situações nas quais deverá fazer escolhas e corre o risco de cair em armadilhas de suas próprias decisões, uma vez que os deuses são incompreensíveis (mesmo quando os heróis buscam um oráculo, nunca têm uma resposta clara). O homem está sempre no limiar. “A ação humana é, pois, uma espécie de desafio ao futuro, ao destino e a si mesma, finalmente um desafio aos deuses, ao que se espera, estarão ao seu lado” (VERNANT, 1977, pg. 28). Na perspectiva trágica, agir

é se aventurar no terreno do sobrenatural. Somente no final do drama, os atos assumem sua verdadeira significação e podem, enfim, ser completamente relacionados ao mundo que os cerca.

O mito, independente de sua importância coletiva, explica e ilustra o mundo através da narração de acontecimentos maravilhosos, incluindo a cosmogonia, a teogonia e a escatologia. O mito, na tragédia, ultrapassa essa função de embrião da ciência física, mas ele representa também o embrião do sentimento de pertencimento a uma ideia de nação que ainda não existe. O mito, na tragédia, é modificado; é recontado com fins muito objetivos e voltados, especialmente, para as questões sociais do momento, como a guerra – o sofrimento concomitante e posterior a ela –, como os embates políticos e as leis, que em um estágio inicial se confundem entre o poder das elites e a religião. O mito como narrado nas tragédias gregas, não representa, portanto, uma versão de como ele fora narrado no período arcaico, e, logo, de uma primeira investigação acerca do mundo e da existência das coisas que nele há – embora saibamos que alguns deles se perpetuaram da forma como escritos pelos dramaturgos – mas sim, o mito representa o início de um questionamento social, de uma reforma com relação ao posicionamento do homem diante das elites governantes e diante dos deuses. Ele foi usado como ferramenta para a construção de um pensamento crítico que ainda hoje, na modernidade, continua em desenvolvimento.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica. Arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. [Tradução de Sérgio Paulo Rouanet] São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

BRISSON, Luc. Los sofistas. En CANTO-SPERBER, Monique. *Filosofía griega : de Tales a Aristóteles*. Buenos Aires : Editorial Docencia: 2000. (pg. 107-133)

CASSIN, Bárbara. Sofística. Em *El saber Griego: Diccionario Crítico*. De Jacques Brunschwig y Geoffrey Lloyd, con la colaboración de Pierre Pellegrin. Traducción y adaptación de Marie-Pierre Bouyssou y Marco V. García Quintela. Ediciones Akal. Madrid: 2000. (pg. 744-757)

CROALLY, N. T. *Euripidean polemic: The Trojan woman and the function of tragedy*.

Cambridge University Press. London: 1994.

ELVIRA, Antonio Ruiz de. *Mitología Clásica*. Editorial Gredos. Madrid: 1982. 2ª edição.

FUNKE, Peter. *Atenas Clásica*. Traducción de Rosa Pilar Blanco. Madrid. Acento Editorial: 2001.

FINLEY, M. I. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo. Martins Fontes: 1989. (43-64)

GUAL, Carlos García. *Introducción a la mitología griega*. Alianza Editorial. Madrid: 2004.

LARSON, Jennifer. *Ancient Greek cults*. New York: Routledge, 2007.

MARTIN, Thomas R. *Ancient Greece: from prehistoric to Hellenistic times*. United States of America. Yale University Press, 1996.

MARQUARD, Odo. *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart, Reclam, 1981. (pg. 91-116) (Tradução de Georg Otte – *Louvor ao Politeísmo* – manuscrito)

PAINE, Mike. *Ancient Greece*. Great Britain by J. H. Haynes & Co Ltd, Sparkford, Somerset; 2007.

STRUVE, V.V. *Historia de la antigua Grecia (II)*. Traducción de M. Caplan y equipo editorial. Madrid. Akal Editor: 1986.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Martins Fontes. São Paulo: 2009 [Tradução de Joana Angélica D' Avila Melo].

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia da Grécia antiga*. São Paulo. Duas Cidades: 1977. [Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado, Maria da Conceição M. Cavalcante e Filomena Yoshie Hirata Garcia]